

**LA LETTURA DI MAX WEBER DELL'HINDŪISMO
E DEL BUDDHISMO NELLA SOCIOLOGIA DELLA
RELIGIONE (*GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR
RELIGIONSSOZIOLOGIE*).**
UN ESERCIZIO DI AMMIRAZIONE

**THE MAX WEBER'S READING OF HINDUISM
AND BUDDHISM IN THE SOCIOLOGY OF
RELIGION (*GESAMMELTE AUFSÄTZE ZUR
RELIGIONSSOZIOLOGIE*).**
AN EXERCISE OF ADMIRATION

PIETRO PIRO*

Università di Roma Tre

RIASSUNTO: il testo¹ analizza le riflessioni di Max Weber nella *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* dedicate all' Hindūismo e al Buddhismo. L'intento iniziale era quello di trovare «i limiti» dell'opera di Weber. Tuttavia, dopo un'attenta lettura, l'opera weberiana dimostra la capacità di «resistere nel tempo e al tempo» e continua a esercitare un notevole *carisma*. La grandezza dell'indagine di Weber è rappresentata dalla sua straordinaria capacità di porre questioni radicali e nel tentare di darvi delle risposte. Risposte valide ancora oggi e degne del massimo interesse.

PAROLE CHIAVE: Max Weber, Hindūismo, Buddhismo, Sociologia della Religione, Carisma.

* Dipartimento di Scienze della Formazione, via Milazzo 11/b, 00185 Roma, Italia.

¹ Questo scritto è dedicato ai docenti e agli allievi del Master internazionale interuniversitario di II livello in SOCIOLOGIA: Teoria, Metodologia, Ricerca, dell'Anno Accademico 2012-2013. Con *viva gratitudine*. Ringrazio il Prof. Roberto Cipriani per aver svolto il ruolo di *Tutor* e per i consigli sulla ricerca. Ringrazio la Dr.ssa Annamaria Vassalle per i preziosi consigli bibliografici. Ringrazio inoltre i miei genitori e la mia adorata compagna, senza i quali concludere questa ricerca non sarebbe stato possibile.

ABSTRACT: This text analyzes Max Weber's reflections in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* regarding Hinduism and Buddhism. The initial intention was to find Weber's «limits». However, after a careful reading, Weber's work demonstrates the ability to «last over time and resist time» and continues to exert a considerable *charisma*. The greatness of Weber's survey represents his extraordinary ability to ask radical questions and his attempt to find answers. Answers that are still valid today and worthy of the greatest interest.

KEY WORDS: Max Weber, Hinduism, Buddhism, Sociology of Religion, Charisma.

Per comprendere la civiltà indiana, conviene in primo luogo stabilire un rapporto intellettuale corretto tra la nostra civiltà, che ci fornisce i nostri modi di pensiero, e la civiltà che ci sforziamo di comprendere.

Louis Dumont
La civiltà indiana e noi

I. Introduzione. Il carisma di Weber e lo studio dell'Hindūismo e del Buddhismo

Attraversati dalle potenti correnti del divenire storico, ci ritroviamo nella condizione di *spettatori attoniti*, di fronte ad un movimento intensissimo e spesso caotico di cose e persone, che la scienza sociale ha definito *globalizzazione*. Fenomeno ambiguo e tutto da decifrare. Sebbene si sia tentato di definire il mutamento in atto con tutte le categorie ermeneutiche a disposizione delle élite culturali, nella sua essenza, rimane a —nostro avviso— *un ospite inquietante*.

La mobilitazione totale etichettata come globalizzazione non rende il senso della trasformazione silenziosa che modifica *alla radice* il *nomos*² del pianeta. Si studiano le modificazioni e le interazioni simboliche e ad esse si attribuisce valore di verità. Tuttavia, lo spazio e il tempo di durata di queste approssimazioni è brevissimo.

Nel movimento complessivo, elementi aggregativi rivaleggiano con quelli disgregativi e le condizioni materiali configurano piani di realtà sempre più complessi

² Per una definizione del concetto di *nomos*, qui utilizzato nel significato che ne dà C. Schmitt, vedi: C. SCHMITT, *Terra e mare*, Adelphi, Milano 2002, pp. 73-74. Si veda inoltre: Id., *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello Jus publicum Europaeum*, Adelphi, Milano 2006.

e mobili. Se da un lato, il contatto e la prossimità con persone e cose, che prima abitavano solo l'immaginario dei romantici³, sono quotidiani, dall'altro lato, questo non ha immediatamente aperto le porte a *nuovi livelli di coscienza planetaria*.

L'incontro-scontro con l'Altro non si è risolto in un innalzamento dei livelli di comprensione reciproca. Assistiamo parallelamente al crollo di vecchi muri, frontiere, barriere, che tanto terrorizzavano *gli spiriti progressisti*, all'innalzarsi di nuove muraglie⁴ —spesso invisibili— che impediscono quell'abbraccio e quella fusione armonica che una certa *New Age* propone come una panacea.

L'incontro con l'Oriente non ha rappresentato quella radicale trasformazione dei valori dell'Occidente che un misticismo di maniera forzatamente auspicava. L'Oriente con la sua peculiarità storica e filosofica sta sviluppando le proprie potenzialità e seguendo le proprie attitudini, anche correndo il rischio di sopraffare la vecchia Europa che, in questo periodo, può osservare l'evoluzione dei giganti d'Oriente, sperando essenzialmente in *un atto di clemenza*.

I nostri interessi per le religioni e le filosofie dell'India⁵ ci hanno portato nel tempo ad «allargare» i nostri orizzonti interpretativi a settori che prima ci sembravano distanti e disarmonici rispetto al progredire del pensiero speculativo. In particolare, l'economia e l'organizzazione sociale ci appaiono oggi di grande

³ «Colpiti dalle prime traduzioni di testi sanscriti, i romantici credero a un ampliarsi dell'umanesimo, e alcuni giunsero a parlare di un secondo Rinascimento, il Rinascimento orientale, nel quale le civiltà orientali, soprattutto l'indiana, avrebbero avuto la stessa funzione che nel primo rinascimento ebbe l'antichità classica. Di fatto, al posto di un umanesimo più vasto, non abbiamo quasi mai oggi, al di fuori dei circoli scientifici, altro che curiosità parziali». Cfr. L. DUMONT, *La civiltà indiana e noi*, Adelphi, Milano 1986, pp. 17-18.

⁴ A noi pare che una certa dinamica pregiudiziale —che si scontra poi con una evoluzione moderna delle società asiatiche— possa essere rintracciata anche in certi autori di grande importanza. Si prenda come esempio questa generalizzazione infelice di A. K. Coomaraswamy: «L'Oriente arretrato, proprio in quanto ancora "arretrato", ha molta più felicità e tranquillità, e molto meno timore di fronte alla vita e alla morte di quanto ne abbia mai avuto o ne possa avere l'Occidente "progredito". Il darsi da fare per "conquistare la natura, il considerare "divina" l'insoddisfazione, il tributare onori a quanti lavorano alla ricerca di "nuovi bisogni", il sacrificare la spontaneità all'idea di un "progresso inevitabile", sono tutti dogmi del "vangelo sociale" che l'Oriente non ha mai considerato capaci di produrre la felicità». Cfr. A. K. COOMARASWAMY, *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano 1988, pp. 98-99. Anche se questa generalizzazione è stata valida in passato —fatto tutto da verificare— ci appare totalmente in disaccordo con l'attuale configurazione dell'Asia e non fa altro che rinforzare il dualismo manicheo tra Europa = aggressiva e attiva; Asia = docile e passiva. Si tratta, ovviamente, di un errore.

⁵ Si veda: P. PIRO, *Le prime luci dell'alba a Oriente. Materiali di storia delle Religioni*, Navarra Editore, Marsala-Palermo 2011.

importanza per comprendere profondamente il pensiero speculativo. È per questa ragione che abbiamo deciso di dedicare delle attenzioni al lavoro che Max Weber ha dedicato allo studio dell'Hindūismo e del Buddhismo.

Tuttavia, non si tratta di uno studio critico vero e proprio, quanto di *un esercizio di ammirazione*.

Anche se riteniamo che in alcuni dettagli, l'opera di Weber possa essere criticata e migliorata —soprattutto se si dispone di competenze filologiche nell'ambito delle lingue asiatiche— il nostro giudizio sull'opera è totalmente positivo. Weber ci appare —alla luce della lettura della sua opera— *un genio assoluto*.

La motivazione di questo giudizio tanto sbilanciato deriva dal fatto che ciò che colpisce dell'opera che abbiamo esaminato non è tanto l'interpretazione delle singole correnti di pensiero, quanto la capacità di Weber di *porre degli interrogativi fondamentali e di cercare di darvi una risposta*.

Weber, pur affrontando i temi dell'Hindūismo e del Buddhismo con un taglio specialistico, riconduce tutti i suoi ragionamenti alla necessità di andare a fondo nell'analisi dei comportamenti umani e nel cercare di chiarificarli alla luce della comprensione profonda. Weber dimostra che lo sforzo intellettuale non è soltanto un esercizio di virtù erudita. Piuttosto, si tratta di *una drammatica ricerca della verità*, che è innanzitutto la verità della propria circostanza. Condividiamo appieno questo giudizio di F. Ferrarotti:

Dotato di un'erudizione sterminata, padroneggia a proposito di ogni tema una massa impressionante di dati, dai quali ricava categorizzazioni e costrutti logico-esplicativi, «tipi ideali», termini di riferimento, «leggi» e previsioni. Ma ciò che va subito messo in luce è che Max Weber non è un metodologo puro. La metodologia in lui non è mai svolta a priori, «dedotta». Nelle sue ricerche non si avverte mai il peso, necessariamente costrittivo e limitante, delle categorie precostituite. Gli strumenti della ricerca crescono, si sviluppano, si affinano e infine si fissano insieme con il crescere e lo svilupparsi della ricerca. Ciò che in Weber grandeggia è il senso del problema, la consapevolezza problematica che si esprime in una serie di domande insi-

stenti, che tornano come motivi di fondo in tutti i suoi scritti e che cercano una verifica empirica, una base di validità intersoggettiva⁶.

Ciò che ci colpisce di Weber è *la potenza del pensiero* e non possiamo non riconoscere che, anche quando lo criticiamo, egli eserciti su di noi il *potere del carisma*.

II. Weber esotista, magisteriale o curatoriale?

In un suo importante libro: *L'altra India. La tradizione razionalista e scettica della cultura indiana*⁷, il Premio Nobel per l'economia Amartya Sen, nato nel 1933 a Calcutta, individua diversi tentativi di comprendere l'India e interpretare le sue tradizioni dall'esterno, che divide in tre categorie principali⁸:

1. categoria degli *esotistici*: si concentra sul lato meraviglioso dell'India, su ciò che è diverso e strano;

2. categoria *magisteriale*: fortemente collegata al potere imperiale, vede l'India dal punto di vista dei dominatori britannici, come territorio assoggettato. Questo punto di vista coniuga il senso di superiorità e l'atteggiamento vigile indispensabile per dominare un paese occupato;

3. categoria *curatoriale*: comprende i tentativi di registrare, classificare e mettere in evidenza vari aspetti della cultura indiana. Tendenza a vedere nell'India qualcosa di molto particolare e straordinariamente interessante.

A nostro avviso, Weber non rientra in nessuna di queste categorie. Anche se potrebbe in certi passaggi assumere un *atteggiamento curatoriale*, egli se ne allontana e non cade nell'errore di fare del pensiero dell'Asia un blocco unico sul quale emettere giudizi complessivi.

Weber è attento alle differenze, ai particolari, alle relazioni tra le sfumature soteriologiche e gli sviluppi nell'etica pratica. In lui non c'è traccia di paternalismo, anzi Weber guarda allo sviluppo delle dottrine indiane con ammirazione e rispetto anche se nella sua esposizione i sentimenti grossolani sono tenuti lontani.

⁶ Cfr. F. FERRAROTTI, *L'orfano di Bismarck. Max Weber e il suo tempo*, Editori Riuniti, Roma 1982, pp. 9-10.

⁷ Cfr. A. SEN, *L'altra India: la tradizione razionalista e scettica alle radici della cultura indiana*, Mondadori, Milano 2005.

⁸ *Ivi*, pp. 148-149.

Weber è molto attento ad adottare una logica comparativa rigorosa e, anche se «il vizio dell'Occidentalismo» emerge soprattutto nella valutazione della razionalità occidentale, non cade mai nella trappola del partito preso e della difesa ad oltranza. Weber non mette il misticismo al di sopra di tutta la visione culturale indiana⁹ ma cerca di comprendere come il misticismo ha sviluppato —oppure non ha sviluppato— un'economia, un diritto e un'organizzazione della vita sociale come quella dell'Occidente. Si può obiettare che comunque tutto è ricondotto da Weber all'indagine economica ed alla genesi del capitalismo.

Di fatto, lo scopo weberiano mira a questo tipo di chiarimento. Tuttavia il suo intento non tradisce un tentativo di colonizzazione culturale e la sua indagine riporta un senso della complessità e della profondità della cultura indiana che raramente s'incontrano anche in autori più recenti che si occupano di quest'argomento.

Weber rimane fuori dalle *tipizzazioni pregiudiziali* e la sua indagine mostra ancora i segni dello slancio vitale.

III. Le ricerche weberiane

Le ricerche weberiane sull'Hindūismo¹⁰ e il Buddhismo¹¹ si collocano all'interno del *progetto tipologico* denominato: *Etica economica delle grandi religioni*

⁹ Riferendosi al modo in cui l'Occidente interpreta l'India, Sen scrive: «Il risultato complessivo è che la visione della cultura indiana viene separata con forza dai suoi aspetti razionalistici. Le tradizioni matematiche, logiche, scientifiche, mediche, linguistiche e epistemologiche dell'India possono essere note agli specialisti occidentali, ma il loro ruolo nel determinare l'atteggiamento generale dell'Occidente rispetto all'India è modestissimo. Per contro, il misticismo e l'esoticismo hanno una posizione molto più prestigiosa». Cfr. A. SEN, *L'altra India... op.cit.*, p. 161.

¹⁰ Preferiamo utilizzare la formula Hindūismo piuttosto che quella Induismo perché ci pare più corretto. Tuttavia non correggeremo i termini delle traduzioni che abbiamo utilizzato e i termini utilizzati da Weber. Per un primo approccio ai più recenti e validi lavori —nella nostra lingua— sull'Hindūismo si vedano: A. PELISSERO, *Hinduismo: storia, tematiche, attualità*, Editrice La Scuola, Brescia 2013; C. DELLA CASA, S. PIANO, M. PIANTELLI, *Hinduismo*, Laterza, Roma-Bari 2011; R.C. Zaehner, *L'Induismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2012; G. FLOOD, *L'induismo: temi, tradizioni, prospettive*, Einaudi, Torino 2013; R. CALASSO, *L'ardore*, Adelphi, Milano 2010; A. RIGOPOULOS, *Guru: il fondamento della civiltà dell'India*, Carocci, Roma 2009; G.R. FRANCI, *L'induismo*, Il Mulino 2008; J. RIES, *L'uomo e il divino nell'induismo*, Jaca Book, Milano 2008; A. RIGOPOULOS, *Hinduismo*, Queriniana, Brescia 2005; H. VON STIETENCRON, *Hinduismo*, Morcelliana, Brescia 2002. Si veda anche la raccolta di testi: F. SFERRA-A. RIGOPOULOS (cur.), *Hinduismo antico*. Vol. I., *Dalle origini vediche ai Purāṇa*, Mondadori, Milano 2010.

¹¹ Abbiamo utilizzato per un confronto con il testo weberiano i seguenti volumi a carattere generale: R.F. GOMBRICH, *Il pensiero del Buddha*, Adelphi, Milano 2012; I. Vecchiotti, *Storia del Buddhismo indiano*, 3 Vol., Editori Riuniti University Press, Roma 2007-2010; F. DE SIMINI, *Il*

(Weltreligionen); e furono pubblicate originariamente nell'*Archiv für Sozialwissenschaft* (1915-1919). Weber ci chiarisce subito che cosa intenda con il termine «grandi religioni»:

Per «grandi religioni» (*Weltreligionen*) s'intendono qui, in maniera del tutto avalutativa, quei cinque sistemi di regolamentazione dell'esistenza, a carattere religioso o religiosamente condizionati, che hanno saputo radunare attorno a sé una schiera particolarmente folta di fedeli: sono l'etica confuciana, induistica, buddistica, cristiana, islamica. A questi si aggiunge il giudaismo [...] ¹².

Interessato alle «spinte pratiche all'azione che hanno il loro fondamento nei contesti psicologici e pragmatici delle diverse religioni» ¹³, Weber giunge alla conclusione —che lo avvicina a G. Van Der Leeuw ¹⁴— che:

non esiste nessuna differenza tra situazioni «religiose» e «profane» se non il carattere eccezionale delle prime ¹⁵.

Questo *carattere eccezionale* non è facile né da raggiungere né da ottenere. Si tratta di sperimentare delle esperienze-limite e queste non si danno all'uomo comune se non raramente. La sofferenza, la malattia e il processo che conduce alla morte permettevano di prendere contatto con questo *carattere eccezionale* e non casualmente sono diventate oggetto di trasfigurazione religiosa ¹⁶.

La sofferenza e le pratiche per limitarla o estirparla diventano le protagoniste degli interessi di maghi e sacerdoti. Tuttavia, sofferenza e gioia, ricchezza e pover-

Buddhismo: storia di un'idea, Carocci editore, Roma 2013; M. BAUMANN, *Buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 2011; D. KEOWN, *Buddhismo*, Einaudi, Torino 2010; G. PASQUALOTTO, *Dieci lezioni sul Buddhismo*, Marsilio, Venezia 2008.

¹² Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, 2 Vol., (cur.) C. STEFANINI, UTET, Torino 2008, p. 337. Per il momento utilizzeremo questa edizione per tutte le citazioni.

¹³ *Ivi*, p. 337.

¹⁴ «Fra azione profana e azione sacra, nessuna opposizione, ogni azione che esce dall'abituale produce un'esperienza di potenza». Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 9.

¹⁵ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 351.

¹⁶ «La potenzialità si rivela incessantemente e in modo inaspettato; per questo la vita è una pericolosa avventura, piena di momenti critici. Perfino gli episodi minimi della trafila quotidiana, perfino i contatti abituali con la gente o il lavoro che già conosciamo in tutti i suoi particolari, tutte queste cose, considerate con attenzione, ci permettono di riconoscere in loro una portata mistica. Si può dire [...] che la spiegazione di un fatto, sia pure di facile comprensione, rimane sempre *mistica*». Cfr. VAN DER LEEUW, *op.cit.*, p. 24.

tà, bene e male non sono distribuiti in misura uguale tra gli uomini. Da questa profonda ed eterna disparità tra gli uomini nasce —a giudizio di Weber— il bisogno di una teoria che giustifichi ed ordini la realtà per renderla in qualche modo sopportabile.

La concezione metafisica di Dio e del mondo che suscitò il bisogno inestirpabile della teodicea fu parimenti in grado di produrre soltanto pochi sistemi di pensiero —in tutto vedremo, solo tre— che dessero delle risposte soddisfacenti sul piano razionale al problema del fondamento dell'incongruenza tra destino e merito. Si tratta della dottrina indiana del Karma, del dualismo di Zarathustra e del decreto di predestinazione del *Deus absconditus*¹⁷.

Per Weber la genesi dell'idea di *Karman*¹⁸ —che è uno dei principi fondamentali condivisi dall'Hinduismo e dal Buddhismo— nasce dalla *razionalizzazione della sofferenza percepita come ingiusta*. Dobbiamo ricordare che per Weber:

sono gli interessi (materiali e ideali) e non le idee, a dominare immediatamente l'attività dell'uomo¹⁹.

A tal proposito, Weber chiarisce perfettamente il nesso tra concezioni del mondo e *le forme* che queste determinano:

le «concezioni del mondo» create dalle «idee» hanno spesso determinato, come chi aziona uno scambio ferroviario, i binari lungo i quali la dinamica degli interessi ha mosso tale attività. In base alla concezione del mondo si determinava il «da che cosa» e «verso quale meta l'uomo voleva (e, non dimentichiamo poteva) essere redento». O dalla contaminazione delle cose ritualmente impure o in generale dall'impurità dovuta all'imprigionamento nel corpo, nella purezza di un essere armonioso nel corpo e nell'anima, o

¹⁷ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 347.

¹⁸ Potrebbe essere più corretto attribuire l'uso originario della parola *Karman* al suo significato di «ordine» inteso come retto modo di condurre i sacrifici e quindi come prassi adeguata per garantire il «funzionamento del mondo». Solo in seguito, per estensione e razionalizzazione, il termine comincia ad assumere il connotato di «giustificazione e spiegazione delle vicende dell'uomo nel mondo» così come lo intende Weber nella sua opera. Possono essere utili per un primo approccio: W. K. MAHONY, *Karman induista e Jainista*, in *Enciclopedia delle Religioni*. Vol. 9; *Induismo*, Jaka Book, Milano 2006, pp. 200-206; P. CORNU, *Karma*, in P. CORNU, *Dizionario del Buddhismo*, Bruno Mondadori, Milano 2003, pp. 294-298.

¹⁹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 352.

puramente spirituale. O dal gioco eterno e insensato delle passioni e dei desideri umani, nella pace tranquilla della pura contemplazione del divino. O da un male assoluto e dalla schiavitù del peccato, nel bene libero ed eterno nel grembo di un Dio paterno. O dall'asservimento al determinismo astrologico delle costellazioni, nella dignità della libertà e della partecipazione all'essenza della divinità nascosta. O dai limiti della finitezza, che si manifestano con la sofferenza, il bisogno e la morte, e dalla minaccia della punizione dell'inferno, nella beatitudine eterna di un'esistenza futura, terrestre o paradisiaca. O dal ciclo della rinascita con la sua inesorabile retribuzione delle azioni commesse in vite anteriori, nell'eterno riposo. O nell'assurdità degli interrogativi e degli avvenimenti, in un sonno senza sogni²⁰. Esistevano ancora moltissime altre possibilità. Dietro a queste si celava sempre una presa di posizione verso qualche cosa del mondo reale che veniva sentito come specificatamente «priva di senso», e anche l'esigenza di ribadire che la struttura del mondo nel suo insieme era, o poteva diventare un «cosmo» pieno di significato²¹.

Weber è molto attento nella sua ricostruzione del processo di razionalizzazione ad attribuire caratteristiche diverse del processo in base alle classi sociali che lo producono. Fondamentale è comprendere se un sistema d'idee corrisponde alle esigenze di una classe guerriera o intellettuale, di funzionari o di contadini.

Weber riconosce alla religione indiana di essersi spinta fino in fondo nella razionalizzazione dell'immagine del mondo come Cosmo retto da leggi imper-

²⁰ Con l'espressione «sonno senza sogni» s'intende uno dei quattro modi di essere dell'Ātman secondo la Māndūkya Upaniṣād. Scrive Carlo della Casa a riguardo: «*La Māndūkya Upaniṣād* appartiene all'*Atharvaveda* benché porti il nome d'una scuola rigvedica, ed è anch'essa tra le più recenti delle *Upaniṣād* antiche. Assai breve, la *Mā. Up.* insiste singolarmente sull'identità tra Ātman individuale e Brahman e studia la mistica equivalenza dell'Assoluto con la sillaba sacra *Om*, nella quale tutto l'universo è compreso. L'Ātman-Brahman ha quattro modi di essere, corrispondenti ai quattro stati della coscienza umana. Agli stati di veglia, di sonno con sogni, di sonno profondo, già considerati in *B. Up.*, 4, 3, 9, viene infatti aggiunto un quarto stato, *turiya* o *caturtha*: esso si distingue dallo stato di sonno profondo, nel quale il distacco dalla materialità è pur completo, senza emozioni o ricordi, per essere definitivo. Il punto di partenza della costruzione è forse nell'osservazione che nel sogno ci si figura come reali delle apparizioni che reali non sono quindi è possibile che la stessa consistenza del sogno abbiano le esperienze dello stato di veglia che hanno ispirato le larve del sogno. Soltanto il silenzio del sonno profondo o meglio ancora d'un distacco definitivo sarà la più opportuna immagine dell'Assoluto, che è al di là d'ogni possibilità logico discorsiva». Cfr. *Upaniṣād* (cur.), C. DELLA CASA, UTET, Torino 1976, p. 415. Weber con questo esempio dimostra di conoscere a fondo le basi teoriche dell'Hindūismo classico.

²¹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, pp. 352-353.

sonali e ricollega questo processo al fatto che sia stato largamente influenzato da «strati nobili d'intellettuali dediti alla pura comprensione filosofica del mondo»²²:

la contemplazione, con la penetrazione che offriva nel profondo e felice riposo e nell'immobilità dell'Unico, diventò per tutte queste religioni il massimo e ultimo bene religioso accessibile agli uomini, mentre tutte le altre forme corrispondenti a stati religiosi costituivano tutt'al più dei surrogati relativamente validi di questo bene. Questo fatto ha avuto conseguenze di vasta portata, [...] per i rapporti della religione con la vita pratica, ivi compresa l'economia. [...] Le cose andavano in modo completamente diverso laddove quegli strati che erano determinanti per lo sviluppo di una data religione avevano un'attività pratica nella vita, erano eroi guerrieri della classe cavalleresca, o funzionari politici, o classi produttive economiche, o, là dove, infine, la religione era dominata da una ierocrazia organizzata²³.

Per Weber dunque, l'organizzazione sociale delle caste indiane —e, in particolar modo, l'esistenza dei bramani— influenza notevolmente tutto il processo di razionalizzazione e la formazione delle idee religiose. Idee che hanno creato «etiche di negazione del mondo nella forma più assoluta, teorica e pratica, che il mondo abbia prodotto»²⁴ e sviluppato *tecniche dell'anima* che sono state sperimentate con la «massima coerenza»²⁵.

ANALISI DELLA PRIMA PARTE

IV. Il sistema sociale induistico

Nella prima parte del suo lavoro denominata: *Il sistema sociale induistico*; l'analisi weberiana dell'Hindüismo parte da un attento chiarimento della struttura della società indiana rigidamente divisa in classi.

Divisione misticamente fondata ed «eterna» che non ha nessun interesse per una visione egualitaria e democratica:

²² *Ivi*, pp. 354-355.

²³ *Ivi*, p. 355.

²⁴ *Ivi*, pp. 595.

²⁵ *Ivi*, p. 595.

l'induismo non desidera affatto abbracciare «l'umanità». Chi non è nato in seno all'induismo ne rimane fuori, qualunque sia la sua fede o il suo modo di vivere; egli è un barbaro, cui l'accesso alle vie di salvezza dell'induismo, almeno in via teorica è chiuso. [...] l'induismo presenta invece il carattere «esclusivo» proprio della setta. Conosce cioè solo quei sacrilegi che escludono per sempre il reo e lo privano di ogni rapporto con la comunità²⁶.

Per chi è abituato ad approcciarsi allo studio dell'Hindūismo, attraverso i più recenti contributi su quest'argomento — che generalmente mostrano l'apporto teorico e dottrinale del sistema indù analizzandone i miti, le divinità, i sistemi filosofici tradizionali ortodossi ed eterodossi²⁷ — la scelta di Weber di concentrarsi quasi totalmente sul sistema delle caste²⁸ per chiarirne il significato e le relazioni con lo sviluppo economico appare eccessivamente sbilanciato sull'etica economica rispetto alla religione. Weber anche se dichiara che il suo lavoro sulle caste è «molto incompleto»²⁹, in realtà contribuisce a chiarirne origine, funzione, struttura, funzionamento e legame con la teodicea in maniera esemplare.

²⁶ *Ivi*, pp. 643-644.

²⁷ Facciamo riferimento alle seguenti opere. Per la mitologia: J. HERBERT, *La mitologia indù e il suo messaggio*, Edizioni Mediterranee, Roma 2013; A. K. COOMARASWAMY, *Miti dell'India e del Buddhismo*, Laterza, Roma-Bari 2012; C. MALAMOUD, *Femminilità della parola: miti e simboli dell'India antica*, La parola, Roma 2008; A. DANÉLOU, *Miti e dei dell'India. I mille volti del pantheon induista*, BUR, Milano 2006; W. DONIGER, *Le origini del male nella mitologia indù*, Adelphi, Milano 2002; H.R. ZIMMER, *Miti e simboli dell'India*, Adelphi, Milano 2007. Per la storia della filosofia indiana le opere a carattere generale: G. TUCCI, *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Roma-Bari 2012; S. RADHAKRISHNAN, *La filosofia indiana*, 2 Vol., Asram Vidya, Roma 1998; H.R. ZIMMER, *Filosofie e religioni dell'India*, Mondadori, Milano 2001. Per un maggiore approfondimento bibliografico in lingua italiana si veda: P. PIRO, *Le prime luci dell'alba a Oriente. Materiali di storia delle Religioni*, Navarra Editore, Marsala-Palermo 2011, pp. 161-196.

²⁸ Per un approccio più «entusiasta» sul sistema delle caste rispetto a quello di Weber e che tiene conto anche della prospettiva interna dell'Hindūismo: A. DANÉLOU, *I quattro sensi della vita e la struttura dell'India tradizionale*, Neri Pozza, Vicenza 2003. Si vedano anche per un aggiornamento sul tema: S. CORBRIDGE, *India today: economy, politics and society*, Polity Press, Cambridge-Malden 2013; E. NEWBIGIN, *The Hindu family and the emergence of modern India: law, citizenship and community*, Cambridge University Press, New York 2013; J. WITSOE, *Democracy against development: lower-caste politics and political modernity in postcolonial India*, University of Chicago Press, Chicago-London 2013; M. SIVARAMAN, *Haunted by fire: essays on caste, class, exploitation and emancipation*, LeftWord Books, New Delhi 2013; B. NATRAJAN, *The culturalization of caste in India: identity and inequality in a multicultural age*, Routledge, New York 2012; C. JAFFRELOT, *Religion, caste and politics in India*, Hurst, London 2011. Resta lettura obbligatoria: L. DUMONT, *Homo hierarchicus: il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991.

²⁹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 770.

Ed è forse questo l'elemento di maggior rilievo dello studio weberiano sull'Hindūismo che stiamo analizzando. Weber nelle *osservazioni intermedie* rileva il carattere peculiare della teodicea indiana:

la terza forma di teodicea, che si distingue sia per la sua coerenza che per il suo straordinario livello metafisico, è quella propria della religiosità intellettuale indiana. Essa unisce l'autoredenzione del virtuoso compiuta con le proprie forze con l'accessibilità universale della salvezza, il più rigoroso rifiuto del mondo con un'etica sociale organica, la contemplazione come via superiore alla salvezza con un'etica professionale intramondana³⁰.

Tuttavia, Weber nella prima parte, più che indagare i trattati filosofici e religiosi —che in parte erano allora inaccessibili— si attiene a una rigorosa analisi della divisione sociale indiana che costituisce nel suo ragionamento *un unicum* nella storia dell'umanità e che con straordinaria capacità ermeneutica egli cerca di analizzare e di comprendere.

Per Weber l'Hindūismo è una religione che si diffonde secondo un modello estensivo e intensivo e le sue frontiere sono abbastanza fluide³¹. Come sistema religioso attrae i popoli che incontra e che assoggetta, perché rappresenta un potente *strumento di legittimazione* delle classi dominanti:

non solo conferiva agli strati dominanti di questi barbari un rango sociale riconosciuto nel mondo culturale dell'induismo ma assicuravo loro anche, tramite la trasformazione in «caste», una superiorità nei confronti delle classi che dominavano, per di più con un'efficacia che [...] nessun'altra religione, in pratica, è stata mai in grado di raggiungere³².

L'Hindūismo appare a Weber come la migliore risposta che le classi dominanti potevano trovare per giustificare il loro potere e per consolidare la propria visione del mondo nelle condizioni socio-economiche particolari che l'India presentava³³.

³⁰ *Ivi*, p. 635.

³¹ *Ivi*, p. 652.

³² *Ivi*, pp. 653-654.

³³ «Le basi del sistema castale vennero fornite dalle antiche condizioni dell'India: la specializzazione interetnica del lavoro e il nascere di numerosi popoli-ospiti e popoli-paria, l'organizzazione dell'artigianato del villaggio sulle basi del lavoro ereditario con compenso in natura, il commercio interno nelle mani di tribù ospiti, lo scarso sviluppo urbano e la via della

Anche se offre all'individuo un ampio raggio di strade per la salvezza³⁴ ed è dunque un sistema religioso molto tollerante, l'Hindūismo è al contrario molto rigido per quanto riguarda l'osservanza delle pratiche rituali che costituiscono il dovere essenziale dell'individuo in base alla sua appartenenza di casta.

Appartenenza che è fissata unicamente dalla nascita e non permette alcuna possibilità di modificazione durante il corso della vita terrena. Per Weber: «l'induismo è innanzitutto ritualismo»³⁵ e ogni individuo deve, in base al livello che occupa nella società, attenersi alla legge che ordina l'esistenza di ognuno: *il dharma*.

Qual è dunque il *dharma* di un indù? La risposta è che il *dharma* è diverso secondo la posizione sociale e inoltre non è assolutamente chiuso, in quanto soggetto ad una «evoluzione». Ciò significa in primo luogo che il *dharma* si basa sulla casta nella quale l'individuo è nato: quando nuove caste nascono dalla scissione di quelle vecchie, anche il *dharma* si specializza. Ciò significa inoltre che con il progresso della conoscenza il *dharma* è soggetto ad ulteriori sviluppi. [...] Il *dharma* si fonda quindi innanzitutto sulla tradizione sacra: sulla giurisprudenza e sulla dottrina sviluppata in senso letterario e razionale dai bramani. Il *dharma* pratico quotidiano delle singole caste in realtà deriva in gran parte dal suo contenuto dall'epoca remota in cui vigevano i tabù, le norme magiche e la stregoneria. Tuttavia la sua validità come *dharma* indù è un prodotto esclusivo dei sacerdoti e della letteratura da essi creata³⁶.

Weber legge la formazione dei sistemi d'idee attraverso *la dinamica degli interessi* e colloca la casta dei Brahmani al centro di una fitta rete di rapporti sociali che non fa altro che legittimarne il potere e favorire l'accumulazione di capitale.

L'Hindūismo conosce il dualismo espresso tra la dottrina e le pratiche rituali ma il concetto di dogma è del tutto assente³⁷, la «pluralità delle vie» offerta al praticante, si deve poi inquadrare nella cornice delle opportunità concrete offerte dalla sua appartenenza di casta.

segregazione ereditaria di status e del protezionismo della clientela ereditaria imboccata dalla specializzazione professionale». *Ivi*, p. 794.

³⁴ *Ivi*, p. 662.

³⁵ *Ivi*, p. 664.

³⁶ *Ivi*, p. 665.

³⁷ *Ivi*, p. 660.

V. Funzione e significato dei Veda

Analizzando le più antiche scritture dell'Hindūismo: i *Veda*³⁸, Weber pone l'accento sulla loro disomogeneità rispetto al successivo sviluppo che l'organizzazione sociale indù acquisirà:

se poi guardiamo al di là dei precetti rituali, nella struttura interiore portante dell'induismo, vediamo che concetti di importanza fondamentale come la trasmigrazione delle anime e la dottrina del *karma* (= compensazione) che ne deriva e di cui si parlerà più avanti, o mancano totalmente nei Veda o possono essere ricavati solo forzando notevolmente l'interpretazione di alcuni passi ambigui e non databili. La religione vedica conosce solo un *ade*, [...] non conosce né il paradiso [...] né infine la «ruota» delle rinascite, per non parlare del *nirvāṇa*. Questa religione afferma il valore della vita e dei suoi beni non solo nel senso adottato anche in seguito dalla religiosità dei virtuosi, bensì con un orientamento mondano che si riscontra in tutte le religioni sorte in comunità guerriere e predatorie, semi-carismatiche e semi feudali. Tutto ciò basta a mostrare come dei Veda si possono forse ricavare dei chiarimenti sulla preistoria dell'induismo, ma non nel suo contenuto né sulle più antiche forme storiche dell'autentica religione indù³⁹.

Per Weber i *Veda* rappresentano un libro sacro che legittima un'identità complessa e che serve a *riconoscere un sistema di appartenenze* che deve essere ricondotto all'accettazione del rango di coloro che dei *Veda* sono i custodi e i cantori: i brahmani.

Weber non entra nel merito e nell'interpretazione di questi testi, del loro valore mistico e magico⁴⁰, ma li riconduce alla *funzione sociale* che essi assumono nella più ampia situazione dell'organizzazione sociale. Si tratta certamente di un limite ma è da ricordare sempre l'intento weberiano primario: indagare le relazioni tra religione e pensiero economico e non spiegare il contenuto particolare dei singoli testi.

³⁸ Per un primissimo approccio, oltre ai capitoli dedicati nelle storie delle filosofie indiane alla nota 26 di questo testo, si veda: A. CONSOLARO, *I Veda. Introduzione ai testi sacri indiani*, Xenia, Milano 1999.

³⁹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 669.

⁴⁰ Per un approfondimento in questa direzione: J. C. HEESTERMAN, *Il mondo spezzato del sacrificio: studio sul rituale nell'India antica*, Adelphi, Milano 2007.

VI. I bramani e il tradizionalismo indù

Senza il sistema delle caste i Brahmani non potrebbero esercitare la loro *egemonia*. Weber dedica all'analisi delle caste gran parte dello spazio dedicato all'Hinduismo. Il perché di questa scelta appare evidente giungendo alla fine del testo. Weber vuole ricondurre la produzione dei ragionamenti alla base sociale che li genera. La sua attenta descrizione e classificazione delle caste, dei lavori a esse riconducibili, dei modi tipici di ogni casta riguardo all'accumulo di capitale, la predisposizione al commercio e agli scambi d'innovazione tecnologica appare la parte più convincente del testo ed è quella che a —a nostro avviso— resiste meglio alle innovazioni apportate in quasi un secolo dagli studi indologici.

Il rapporto fra città e campagna, le rendite stratificate imponibili ai contadini⁴¹, le distinzioni nelle occupazioni basate sulla casta e sull'appartenenza familiare, l'accento sempre più marcato posto sulla cultura e sul sapere come elemento qualificativo più importante sul piano dello *status*⁴², l'oppressione dei contadini, l'iniziale odio per il commercio che si allenta con l'espandersi delle grandi città, la penetrazione dell'economia monetaria⁴³, l'assenza di una zecca di stato, l'organizzazione dei mercati piccoli e grandi, la funzione del re e l'organizzazione dei funzionari e delle gilde⁴⁴, l'analisi delle relazioni parentali e matrimoniali, la funzione dell'artigianato, dell'agricoltura, del commercio e la disciplina interna alle caste sono tutti temi che Weber analizza nel dettaglio e che lo portano a concludere che la distinzione in caste dal punto di vista economico crea un ordinamento: «tradizionalistico e anti-razionale»⁴⁵:

dovrebbe apparire come il colmo dell'inverosimile che sulla base del sistema di caste potesse mai nascere originariamente la moderna forma organizzativa del capitalismo industriale. [...] Il tradizionalismo dell'artigiano, già di per sé molto forte, veniva esasperato da questo sistema, e tutti i tentativi del capitale commerciale di organizzare il lavoro industriale sulla base della vendita all'ingrosso dovevano incontrare una resistenza molto più forte che in Occidente. Sotto l'amministrazione inglese che gli diede diretto e potente impulso, il moderno capitalismo industriale, in particolare la fabbrica, fece

⁴¹ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 719.

⁴² *Ivi*, p. 737.

⁴³ *Ivi*, p. 739.

⁴⁴ *Ivi*, p. 744.

⁴⁵ *Ivi*, p. 770.

il suo ingresso in India. Ma —facendo un confronto— in misura quanto limitata, e con quante difficoltà⁴⁶.

Per Weber, sia i motivi dell'indisciplina dell'operaio indiano⁴⁷, (la sua resistenza al lavoro di fabbrica) sia la tendenza al guadagno dei commercianti, sono da ricondurre alla mentalità diffusa di appartenenza alle caste⁴⁸ e alla loro tendenza al rispetto per l'ordine che regola con capillare precisione il corso degli eventi.

Solo di fronte a eventi straordinari ed esterni —come un censimento— quest'ordine vacilla per poi ritornare, quasi inalterato, al suo funzionamento ordinario. La causa per Weber è da ricercare nel significato di salvezza religiosa del sistema delle caste.

VII. Salvezza religiosa nel sistema delle caste

Weber, dalla consapevolezza che nessun indù neghi i due principi fondamentali del *Samsāra* (metempsicosi) e del *Karman* (retribuzione), osserva che il sistema delle caste risponde ad un profondo ordine ideale che trova nella *dottrina della retribuzione* il suo massimo elemento di giustificazione.

La posizione di casta dell'individuo non ha nulla di casuale, l'individuo nasce nella casta che si è meritata con il suo comportamento nella vita precedente e può sperare, attenendosi scrupolosamente ai suoi doveri, di rinascere in una casta superiore nelle vite future. Gli ordini del rango sono eterni e fondati su una dottrina complessa che li colloca in una dimensione extramondana. Si tratta di una vera e propria *gabbia*:

l'indù devoto rimane confinato in una gabbia che ha senso solo in questo contesto ideale e le conseguenze pesano sul suo agire. Il manifesto comunista

⁴⁶ *Ivi*, pp. 772-774.

⁴⁷ «Gli operai aspirano a guadagnare rapidamente un po' di soldi per rendersi indipendenti. Un aumento salariale non agisce su di loro come incentivo per un maggiore lavoro o per un più alto tenore di vita, ma ha proprio l'effetto opposto: gli operai in questo caso si prendono delle vacanze più lunghe perché possono permetterselo, o le loro mogli si adornano di gioielli. L'astensione del lavoro a piacimento è una cosa che va da sé; inoltre appena può l'operaio se ne ritorna con un gruzzoletto al suo villaggio natale. È un puro e semplice operaio «occasionale». La «disciplina» in senso europeo è un concetto a lui ignoto». Cfr. M. WEBER, *op.cit.*, p.774.

⁴⁸ *Ivi*, p.778

termina con queste parole: «Essi (i proletari), non hanno che da perdere le loro catene; hanno un mondo da guadagnare»; lo stesso vale per l'indù devoto delle caste inferiori. Anch'egli può guadagnare il «mondo»; perfino il mondo celeste può diventare uno *kṣatriya*, un brahmano, un membro del paradiso e perfino un dio, solo non in questa vita attuale, ma nella sua esistenza futura dopo la rinascita, nello stesso ordinamento di questo mondo⁴⁹.

La dottrina della retribuzione ha un effetto immenso sulla vita economica e sociale dell'India, alimenta un atteggiamento di costante attinenza ai doveri di casta ed alla paziente modestia, genera il terrore della novità e della riforma sociale, fa sospettare di ogni tentativo di miglioramento di vita delle classi subalterne.

In quest'orizzonte di senso, le classi dominanti riposano su un guanciale morbido fatto di obbedienza e sacro timore. La genesi di questo nesso fondamentale nell'Hindūismo tra teodicea del karma e l'ordinamento delle caste per Weber è collocata nel nucleo di *famiglie carismatiche*:

abbiamo visto come praticamente tutte le posizioni che, sotto il dominio della credenza magica degli spiriti, venivano collegate al possesso del carisma magico, in India tendevano immediatamente a diventare «familiari carismatiche» o più semplicemente «ereditarie». Ciò vale in primo luogo per le posizioni di potere, spirituale e mondano, ma si estende anche all'arte e all'artigianato. Questo fenomeno non è limitato all'India ma in nessun altro luogo si è manifestato con eguale forza. In ciò sta il nocciolo della formazione delle caste per queste posizioni e professioni. In combinazione con un certo numero di circostanze esteriori, fu questo il fenomeno che portò alla formazione delle caste per queste posizioni e professioni⁵⁰.

Tuttavia, la relazione che esiste tra legittimità delle caste e teodicea del Karma non è per Weber il mero prodotto di condizioni economiche⁵¹. Si tratta invece di un profondo nesso esistente tra razionalità e speranza, tra realtà e desiderio di «perfetta e consumata giustizia»⁵².

⁴⁹ *Ivi*, p. 783.

⁵⁰ *Ivi*, p. 788.

⁵¹ *Ivi*, p. 795.

⁵² «Nostalgia di perfetta e consumata giustizia. Questa non può mai essere realizzata nella storia; infatti, quand'anche una migliore società avesse a sostituire l'attuale disordine sociale, non verrà tolta la miseria della natura circostante». Cfr. M. HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1977, p. 82.

Questo sistema colloca l'individuo in un armonico sistema di relazioni che gli offre anche un'apertura e una posizione metafisica. Questo sistema però non è privo di punti deboli e di elementi d'inquietudine:

quest'ordine etico e razionale del mondo può apparire spaventoso all'individuo che comincia ad interrogarsi circa il «senso» della propria vita presa in questo meccanismo di compensazioni. Il mondo con il suo ordine sociale e cosmico è eterno e la vita individuale è solo una di una serie di vite della stessa anima, ripetentesi all'infinito e quindi, in ultima analisi, qualcosa di infinitamente insignificante. [...] Il fatto che per una persona riflessiva e dedita alla meditazione una tale vita destinata a ripetersi eternamente doveva facilmente apparire priva di senso e insopportabile. Ed è importante chiarire che ciò che veniva temuto non era tanto la vita sempre nuova su questa terra che è bella malgrado tutto, ma l'ineluttabile morte che sempre si rinnova. L'anima viene sempre irretita di nuovo negli interessi della vita, attaccata con tutte le fibre del suo cuore alle cose e soprattutto agli uomini amati, e sempre di nuovo viene strappata a tutto e a tutti in maniera insensata per essere irretita con la rinascita da nuovi rapporti sconosciuti con lo stesso davanti a sé. [...] La domanda comune a tutte le religioni di redenzione dell'induismo è questa: come si può sfuggire alla «ruota» delle rinascite e quindi, soprattutto, alla morte sempre rinnovata? Dov'è la liberazione da una morte che si ripete eternamente, e quindi la liberazione dalla vita?⁵³

Weber è molto abile a costruire una struttura di pensiero che risponde perfettamente ai suoi desideri formali. Prima dedica moltissimo tempo nel dimostrare storicamente, e con dati alla mano, la natura storico-sociale della divisione in caste della società indiana, attribuendo ad ogni dimensione di appartenenza sociale una precisa collocazione spazio-temporale e occupazionale. Da quest'analisi ricava una serie di forme sociali in grado di elaborare, in base ai propri interessi, dei sistemi di pensiero che —in qualche modo— possano dare un senso (anche metafisico) alla propria azione e giustificarla.

Da questi sistemi di pensiero ricava abilmente il nesso tra etica economica e pensiero religioso. Nel caso specifico dell'Hinduismo —che abbiamo cercato di analizzare in quest'occasione— la *dottrina di salvezza e di liberazione* non nasce direttamente da una o più caste come espressione d'identità e come giustificazione formale del proprio comportamento.

⁵³ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, pp. 796-797.

Nasce come risposta profonda degli individui rispetto a una società che li colloca in una *gabbia* dalla quale è possibile uscire solo attraverso una struttura metafisico-religiosa che possa liberare l'individuo da una società immutabile. La liberazione avverrà dunque su un piano prettamente mistico e spirituale e non modificherà i rapporti di potere all'interno della società, che rimarrà identica a se stessa per millenni, giungendo alla condizione d'ignorare la propria storia perché insignificante rispetto all'eternità del tempo ciclico.

La religiosità indiana raggiunge per Weber il massimo livello di «negazione del mondo nella forma più assoluta, teorica e pratica»⁵⁴ e leggendo il suo saggio appare evidente che il sistema di organizzazione della vita quotidiana, così com'è stato elaborato nel corso dei secoli, con le sue restrizioni, imposizioni, regole, tabù di ogni sorta, classismo esasperato, ritualismo, rende la vita delle classi meno fortunate —anche se, osservando con attenzione, anche la vita dei Brahmani appare assurda ad una mentalità occidentale— un inferno senza uscita, che solo una *fuga in dimensioni mistiche di fuga del mondo* può rendere accettabile.

VIII. Sul Buddhismo

Lo spazio che Weber dedica nella prima parte al Buddhismo è veramente marginale⁵⁵. Si tratta di un'eresia all'interno del sistema indù che rappresenta per l'ortodossia un problema che la controriforma brahmanica ha in concreto risolto.

Preoccupato di mettere in relazione le eresie con il sistema delle caste —con il fine di mostrarne l'importanza decisiva, come abbiamo analizzato in precedenza— Weber ne traccia un profilo appena abbozzato:

l'induismo riconosce in primo luogo un certo numero di sistemi dottrinali ufficiali. [...] Qui ci interessa solo il fatto che esistono anche delle dottrine filosofiche specificamente eterodosse. Due vengono citate con maggiore frequenza: la filosofia dei materialisti e quella dei Bauddha (buddhisti). Cosa c'è di specificatamente eterodosso nella dottrina di questi ultimi? [...]

⁵⁴ *Ivi*, p. 595.

⁵⁵ Possono essere utili per ricostruire le relazioni tra le idee weberiane sul Buddhismo e i successivi sviluppi nelle discipline antropologiche: D.N. GELLNER, *The Uses of Max Weber: Legitimation and Amnesia in Buddhology, South Asian History, and Anthropological Practice Theory*, in P. CLARKE (ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 48-62.

Più grave è il rifiuto dei Veda e del rituale indù come privi di valore per la salvezza. Ma i buddhisti li hanno sostituiti con un loro *dharma*, in parte più rigido di quello dei brahmani. Inoltre i buddhisti non vengono accusati solo di trascurare i doveri rituali di casta, ma anche di predicare una dottrina eretica come se questo fosse il vero motivo per cui non vengono riconosciuti come indù. [...] I buddisti, come i materialisti, negavano l'esistenza dell'«anima» perlomeno come un'unità dell'Io⁵⁶.

Weber assume come punto di riferimento il sistema delle caste e sembra preoccupato unicamente di collocare il materialismo e il Buddhismo in questa prospettiva:

il Buddhismo [...] non aveva intaccato in linea di principio, l'ordinamento di casta; ma i suoi monaci, [...] erano e sono tuttora considerati, dal punto di vista dell'induismo, come veri e propri eretici, e loro stessi si considerano non-indù. Ciò non ha impedito alle comunità buddiste della frontiera settentrionale dell'India, lasciate a se stesse, di adottare una particolare struttura di caste, dopo che i monasteri erano stati secolarizzati in prebende⁵⁷.

Weber fa riferimento al re buddista Aśoka unicamente riguardo al suo amore per la scrittura⁵⁸ a proposito della gestione amministrativo-burocratica dei regni. Accenna appena alle prediche del Buddha come tentativo di risolvere il problema della sofferenza legata alla morte, assimilandolo comunque anche ad *altri predicatori*⁵⁹. Il nucleo centrale dell'insegnamento del Buddha non è affrontato.

ANALISI DELLA SECONDA PARTE

IX. L'indagine sulle dottrine della salvezza ortodosse ed eterodosse degli intellettuali indiani

Nella seconda parte del suo lavoro⁶⁰ denominata: *Le dottrine della salvezza ortodosse ed eterodosse degli intellettuali indiani*; Weber approfondisce in maniera

⁵⁶ Cfr. M. WEBER, *Sociologia delle Religioni*, UTET, Torino 2008, p. 779.

⁵⁷ *Ivi*, p. 658.

⁵⁸ *Ivi*, p. 716.

⁵⁹ *Ivi*, p. 797.

⁶⁰ Per la seconda e terza parte abbiamo utilizzato: M. WEBER, *Sociologia della religione*, Vol. III. *L'etica economica delle religioni universali. II. Induismo e Buddhismo*, (cur.) P. Rossi, Edizioni di

sistematica i sistemi di pensiero indiani cercando comunque di fare notare il legame esistente tra pensiero metafisico religioso e sviluppo socio-economico.

Weber procede con metodo rigoroso dopo aver descritto, nella prima parte, il sistema di propaganda, le dottrine e i riti, la posizione dei brahmani e l'assenza della casta in rapporto alla tribù, alla corporazione ed al cetò, la disciplina delle caste e il tradizionalismo. Weber con sistematicità affronta e descrive i sistemi di pensiero che si sono sviluppati in India. Per noi che abbiamo avuto la fortuna di conoscere opere sistematiche e recenti sulla storia della filosofia indiana e sulla storia del Buddhismo, l'esposizione weberiana non aggiunge elementi d'innovazione radicale e, in generale, l'opera risente di un'*obsolescenza* che è legata anche alla mancanza di approfondite competenze filologiche nelle lingue asiatiche (che oggi rappresenta un presupposto fondamentale per un'analisi approfondita delle idee religiose di quei paesi).

Tuttavia, l'elemento di maggior contributo —a nostro avviso— non consiste nella descrizione dei sistemi filosofici e rituali. L'elemento di maggiore interesse consiste nella capacità di Weber di legare la teodicea allo sviluppo storico-sociale. Il suo metodo rigoroso indaga *le forme del pensiero* e come, proprio da queste forme, gli individui abbiano modellato e costruito la realtà sociale. Si leggano queste riflessioni magistrali sul *diritto naturale*:

il complesso di tutti i problemi che in Occidente diedero vita al «diritto naturale» mancò qui completamente, e per ragioni di principio. Non esisteva infatti proprio nessuna eguaglianza «naturale» dell'umanità di fronte a un «dio» sopra-mondano. Questo è l'aspetto negativo della questione, ed è anche il più importante: infatti esso precluse completamente, e per sempre, il sorgere di speculazioni e di astrazioni di critica sociale e «razionalistiche» nel senso del diritto naturale, impedendo la nascita di «diritti dell'uomo» di qualsiasi specie. E ciò già per il fatto che, almeno secondo uno svolgimento coerente della dottrina, l'animale e il dio erano solamente altre incarnazioni di anime, anch'esse condizionate dal karman, e che per l'insieme di tutti questi esseri non potevano esservi «diritti» astrattamente comuni come non potevano esservi «doveri» comuni. Non c'era neppure il concetto di «stato» e di «cittadino», o anche di «suddito», ma c'era soltanto il *dharma* di cetò,

Comunità, Torino 2002. D'ora innanzi la numerazione delle pagine farà riferimento a quest'edizione.

cioè i diritti e i doveri del «re» e delle altre caste, ognuna in sé e ognuna in rapporto con le altre⁶¹.

Si potrebbe cadere nell'errore di considerare Weber dal punto di vista dell'indologia e rintracciare nella sua esposizione limiti e mancanze. Tuttavia, questo significa non tenere conto dell'intento weberiano che a noi pare essere quello di *riconduurre la mole immensa dei dati particolari al filo di un ragionamento metodologico*, che cerca di ricollegare tutte le differenze in un movimento complessivo di organizzazione e razionalizzazione sociale. Weber procede per *deduzioni* molto complesse e rischiose come questa:

il problema di un'etica politica non ha mai preoccupato la teoria indiana, ne avrebbe potuto preoccuparla in mancanza di un'etica universale e di un diritto naturale. [...] Ogni politica teorica era una tecnica, del tutto amorale, relativa ai mezzi per ottenere e conservare il potere politico, che arrivava molto più in là di quanto la stessa prassi media delle signorie del primo Rinascimento italiano conoscesse sotto questo aspetto, e che era priva di ogni «ideologia» nel nostro senso della parola⁶².

L'Hindūismo di Weber è totalmente colto dall'esterno e l'analisi cerca di costruire un sistema di riferimento che possa, in qualche modo, essere ricondotto a categorie ermeneutiche appartenenti *alla tradizione occidentale*.

Il suo punto di partenza è l'analisi della casta brahmanica che, come stato nobiliare colto e aristocratico, non poteva che rifiutare⁶³ gli elementi orgiastici ed estatico-emozionali degli antichi riti magici e costruire, su questo rifiuto, tutta la propria visione del mondo. Questa visione, però, non riuscì a ripulire il campo dai residui magico-mitici che rimasero forti e attivi, soprattutto nella religione popolare e nelle caste di guerrieri non dediti al culto.

Weber individua *nel rifiuto* il potere scatenante da cui trae linfa vitale il processo di razionalizzazione che così approfondisce:

⁶¹ M. WEBER, *Sociologia della religione*, Vol. III. *L'etica economica delle religioni universali*. II. *Induismo e Buddismo*, (cur.) P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 141.

⁶² *Ivi*, p. 143.

⁶³ *Ivi*, p. 133.

anziché a misteriose forze magiche da utilizzare nella professione di stregone, si cercò sempre più di pervenire a una condizione personale di salvezza – cioè «beatitudine» in questo senso della parola; in secondo luogo, questa condizione assunse un carattere formale determinato e precisamente, com'era prevedibile, quello di una gnosi, di un sapere sacro fondato essenzialmente —anche se non esclusivamente— sull'estasi apatica, che era più adeguata al carattere di ceto dello stato dei letterati: su tale fondamento ogni ricerca religiosa della salvezza doveva sfociare nella forma di una ricerca mistica di Dio, di un processo mistico della divinità oppure, alla fine, di una comunione mistica col divino⁶⁴.

Si noti come per Weber, le idee derivino da necessità che rispondono ad esigenze sociali precise e non da un presunto *ordine*, che invece i credenti propongono come iscritto nella realtà del mondo a lettere di fuoco.

Per Weber non ci sono rivelazioni da sostenere e condividere —o confutare— ma solo *forme dell'organizzazione sociale* da cercare di chiarire e comprendere. L'intenzione di Weber a noi pare essere quella di fare chiarezza.

Weber riconduce la genesi dello Yoga al processo di razionalizzazione dell'antica prassi magica di tipo estatico⁶⁵ e lo colloca in un ambito prettamente intellettualistico della conquista del divino⁶⁶, non è interessato a mostrare il prevalere di una scuola o di un'altra od a valutare se lo Yoga rappresenti una via di salvezza superiore agli altri *darśana* considerati ortodossi dal punto di vista dell'Induismo: Mīmāṃsā, Vedānta, Nyāya, Vaiśeṣika e Sāṃkhya⁶⁷. Quando analizza le forme di redenzione, la dottrina di salvezza e l'etica professionale della Bhagavadgītā, la sua attenzione si focalizza nel chiarire come il poema rifletta le contraddizioni più profonde espresse dal rapporto tra: «mistica intra-mondana e mistica che rifugge dal mondo»⁶⁸. Non è interessato —sebbene non sia del tutto indifferente alla poeticità del testo— a mostrarne il carattere di guida per l'uomo di ogni tempo così come sembrano fare molti dei suoi interpreti antichi e moderni. Allo stesso modo, la sua analisi del Jainismo raggiunge il massimo *della lucidità ermeneutica*

⁶⁴ *Ivi*, p. 150.

⁶⁵ *Ivi*, p. 143.

⁶⁶ *Ivi*, p. 165.

⁶⁷ «Questi sei metodi, chiamati appunto «punti di vista» (*darśana*). Cfr. G. MAGI, Voce: *Darśana*, in AA.VV., *Enciclopedia filosofica*, vol. 3, Milano, Milano 2006, pag. 2534.

⁶⁸ *Ivi*, p. 143.

quando riesce a collegare gli usi ritualistici e la precettistica morale alle forme economiche e commerciali sviluppate:

il fatto che i Jaina [...] fossero quasi esclusivamente commercianti, aveva [...] motivi puramente rituali: soltanto il commerciante poteva attuare rigorosamente il precetto dell'*ahimsā*. Anche il carattere specifico del profitto era determinato da motivi rituali: l'orrore e l'accresciuta difficoltà del viaggiare [...] li costrinse a limitarsi al commercio di piazza, e in primo luogo [...] agli affari di banca e al prestito di denaro⁶⁹.

Può darsi che gli storici delle religioni e gli specialisti nelle discipline particolari legati ai mondi asiatici non abbiano più da fare riferimento a Weber per quanto riguarda la descrizione e la genesi dei sistemi di pensiero e dei movimenti religiosi.

Tuttavia, ciò che rimane di *assoluta attualità* nel modo in cui Weber analizza l'Hindūismo prima e il Buddhismo poi è la capacità di *legare le idee religiose ai comportamenti socio-politici*.

In questo Weber resta un assoluto punto di riferimento perché, se sono mutate le conoscenze specialistiche dei territori culturali asiatici per noi «occidentali», ciò che ancora conta veramente è riuscire a tracciare mappe che possano aiutarci a comprendere come universi culturali *diversi* stiano in relazione interna ed esterna con il piano più sottile e metafisico delle idee religiose.

Weber è ancora intrappolato nella *logica delle analogie e delle differenze* e non può procedere all'utilizzo del metodo degli *scarti*⁷⁰ proposto da F. Jullien nello

⁶⁹ *Ivi*, p. 204.

⁷⁰ «Si ha torto, secondo me, a considerare la diversità nella prospettiva della *differenza*. La differenza rimanda infatti all'identità come al suo contrario e, di conseguenza, alla rivendicazione identitaria [...] Considerare la diversità delle culture a partire dalle loro differenze conduce in effetti ad attribuire ad esse dei tratti specifici e le rinchiude ognuna su un'unità di principio, di cui si fa presto a constatare quanto sia azzardata. Sappiamo infatti che ogni cultura è altrettanto plurale che singolare e che non smette anch'essa di mutare; che è portata a un tempo a omogeneizzarsi e a eterogeneizzarsi, a disidentificarsi quanto a reidentificarsi, a conformarsi quanto a resistere: a imporsi come cultura dominante ma, di colpo, a suscitare dissidenza contro di sé [...]. È per questo motivo che ho preferito, nel mio cantiere aperto tra la Cina e l'Europa, trattare non di differenze ma di *scarti*. Lo scarto infatti promuove un punto di vista che non è più di identificazione, ma direi, di esplorazione: considera fino a dove possano dispiegarsi diversi possibili e quali ramificazioni si possano individuare nel pensiero. Di colpo fa sorgere la domanda preliminare che

studio del rapporto tra Cina ed Europa. Tuttavia, questa logica è essenziale per stabilire una propedeuticità nello studio delle relazioni tra Oriente e Occidente che integrando le conquiste più recenti della logica comparativa può —e *deve*— essere ancora valida e va tenuta nella massima considerazione.

X. Approfondimenti nell'analisi del Buddhismo

Mentre nella prima parte del suo lavoro il Buddhismo è stato un argomento marginale, nella seconda parte Weber dedica più spazio e più attenzione a quella che definisce:

la religione di ceto specificatamente apolitica e anti-politica o, più esattamente, la «tecnica» religiosa di un monachesimo mendicante dedito alla migrazione, intellettualmente istruito. Esso è, al pari di ogni filosofia e ierurgia indiana, una «religione della redenzione» se si può applicare il termine «religione» a un'etica senza Dio — o, più precisamente, caratterizzata dall'assoluta indifferenza di fronte al problema se vi siano «dés» e come essi esistono— e senza culto⁷¹.

Il nucleo centrale del Buddhismo antico, una dottrina riservata ad una ristretta élite d'intellettuali molto motivati⁷², consiste per Weber nel rifiuto della volontà di vivere, nel tentativo di sopprimere *la sete che nutre la volizione*.

La redenzione è un'impresa assolutamente individuale del singolo, da compiersi con la sua propria forza. Nessuno e in particolare nessuna comu-

non vediamo sviluppata all'interno della filosofia: *fin dove* è stato possibile spostare qui e là, in Cina e in Grecia, sull'uno o sull'altro versante, dandosi da fare in un modo o nell'altro, le frontiere del pensabile e, ancor di più estendere il sospetto su ciò che non si pensa a pensare? Il minimo scarto che si avverte, infatti, tra culture, e che si fa lavorare allarga il compasso, di per se volto al futuro, o apre il ventaglio. Fa apparire una faglia, conficca un cuneo nell'insospettato, quello del *preliminare* del pensiero (pre-nozionato, pre-categorizzato, pre-interrogato ecc). [...] Lo scarto fa sorgere un'altra prospettiva, stacca, o stana, una nuova opportunità —avventura— da tentare». Cfr. F. JULLIEN, *Le trasformazioni silenziose*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 29-30. Per una critica a questo testo di Jullien si veda: P. PIRO, *Le trasformazioni silenziose nell'epoca del rumore (a partire da una critica a François Jullien)*, consultabile su: http://www.academia.edu/4428820/Le_trasformazioni_silenziose_nellepoca_del_rumore_a_partire_da_una_critica_a_Francois_Jullien_

⁷¹ M. WEBER, *Sociologia della religione*, Vol. III. *L'etica economica delle religioni universali*. II. *Induismo e Buddhismo*, (cur.) P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 210.

⁷² *Ivi*, p. 213.

nità sociale può aiutarlo in questo: il carattere specificatamente asociale di ogni mistica autentica è portato al massimo grado⁷³.

Weber insiste molto sulla natura asociale del Buddha e sulla sua volontà di essere libero e di non voler creare *una comunità monastica*. Nel suo discepolato vede incarnarsi la «contraddizione insolubile»⁷⁴ tra l'etica dell'agire e regole tecniche della contemplazione. Nei principi dottrinari considerati «infinitamente semplici»⁷⁵, individua il nucleo necessario e sufficiente per raggiungere la liberazione, che così definisce, dimostrando una capacità profonda di comprensione:

la liberazione è [...] un «salto» improvviso, che può essere preparato soltanto con una contemplazione metodica, negli stati d'animo dei gradi d'illuminazione. L'essenza di questo salto è che esso pone l'uomo, nel suo intimo abito pratico, in armonia con la sua comprensione teorica, gli dà perciò la *perseverantia gratiae* e la *certitudo salutis* buddhistica, la sicurezza di essere redento definitivamente e senza possibilità di ricaduta della «sete della vita», e cioè in questo senso la «santità»⁷⁶.

Lo sforzo teorico e pratico del Buddha consiste nell'indicare una precettistica che permetta al novizio di raggiungere la liberazione dal dolore. Manca secondo Weber nel buddismo antico: «una metodica razionale della condotta della vita in tutti i campi all'infuori della sistematizzazione puramente spirituale del meditare concentrato e della pura contemplazione»⁷⁷ e gli adepti inizialmente erano reclutati presso «le grandi schiatte nobiliari e dai ricchi borghesi»⁷⁸. Questo fa di questa dottrina una scelta nobile riservata ad un ceto di nobili. Si ricava dal metodo del dialogo adottato dal Buddha:

la forma di agire tipica del Buddha è il dialogo socratico, con cui l'avversario viene condotto *ad absurdum* per la strada di un ragionamento ben ponderato, e costretto a darsi per vinto. [...] lezioni che agiscono soltanto sull'intelletto provocando la quieta e oggettiva ponderazione, comunicata senza eccitazione interiore: in quei discorsi e in quelle lezioni sovrane che esauriscono sempre l'oggetto in modo sistematico-dialettico e che sembrano

⁷³ *Ivi*, p. 217.

⁷⁴ *Ivi*, p. 224.

⁷⁵ *Ivi*, p. 226.

⁷⁶ *Ivi*, p. 226.

⁷⁷ *Ivi*, p. 228.

⁷⁸ *Ivi*, p. 231.

essere state la forma peculiare dell'azione del Buddha. Era semplicemente impossibile [...] seguirle senza un grado piuttosto elevato d'istruzione nel pensiero specificatamente induistico⁷⁹.

Il Buddhismo antico non ha dunque nessuna *politica sociale*. Weber si stupisce del fatto che sia diventato una religione missionaria, anche se dal punto di vista razionale non si riesce ad intuirne il motivo⁸⁰. Weber trova una risposta nel carattere parassitario della ricerca buddhista del sostentamento e nel legame molto stretto con le città fiorenti⁸¹.

Tuttavia, è solo grazie al re Aśoka che il Buddhismo ha potuto espandere la propria influenza in grandi territori e modellare la vita sociale dell'India. L'esposizione di Weber è essenziale, legata strettamente al canone antico e non concede nulla al sentimentalismo. Ci sentiamo di affermare che egli abbia colto perfettamente il tono emozionale dell'insegnamento originario del Buddha che mira con precisione chirurgica ad eliminare il dolore delle rinascite.

Dobbiamo aspettare una certa volgarizzazione e diffusione del Buddhismo per assistere all'introduzione di elementi magico-mistici.

ANALISI DELLA TERZA PARTE

XI. La religiosità asiatica delle sette e del salvatore

Nella terza parte del suo lavoro denominato: *La religiosità asiatica delle sette e del salvatore*, Weber analizza le fasi successive di sviluppo del Buddhismo, la controriforma brahmanica, il comportamento del re Aśoka, l'attività missionaria del Buddhismo Mahāyāna a Ceylon⁸², Cina, Corea, Giappone, lo Śivaismo, il Viṣṇuismo e la devozione bhakti, le sette e i guru.

⁷⁹ *Ivi*, p. 232.

⁸⁰ *Ivi*, p. 235.

⁸¹ *Ivi*, p. 236.

⁸² Approfondimenti a partire da Weber sul Buddhismo a Ceylon: H. BECHERT, *Theravāda Buddhist Sangha: Some General Observations on Historical and Political Factors in its Development* in «The Journal of Asian Studies»-Vol. 29, Ago. 1970, pp. 761-778; G. OBEYESEKERE, *The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism*, in «The Journal of Asian Studies», Vol. 22, Feb. 1963, pp. 139-153.

Non entreremo nei dettagli di queste lucide analisi perché questo significherebbe rendere questo testo eccessivamente lungo ed inadatto allo scopo per cui è stato concepito. Possiamo solo accennare al fatto che Weber rimane fedele alla sua metodologia razionale e chiarifica alcune dinamiche fondamentali, come quella legata ai *bisogni emozionali* delle classi subalterne:

il piccolo borghese o il contadino non poteva farsi nulla dei prodotti della soteriologia dello strato di formazione nobiliare, meno che mai della soteriologia buddhistica antica. Egli non si occupava di desiderare ardentemente il *nirvāna*, oppure di ricongiungersi con il *Brahman*; e soprattutto non disponeva affatto dei mezzi per conseguire questi fini di salvezza. Infatti per poter raggiungere la gnosi, occorreva del tempo libero per la meditazione. Egli non ne aveva e di regola non era indotto a procurarselo con una vita da penitente nella foresta. Di ciò si erano preoccupate, in certa misura, la soteriologia ortodossa come quella eterodossa: la prima con le promesse di salvezza del ritualismo di casta, la seconda con un'eticità secondaria per i laici, ai quali erano promessi parimenti premi in questa e nell'altra vita. Ma tutto ciò era essenzialmente negativo, e soprattutto non soddisfaceva quindi in alcun modo il bisogno autenticamente religioso di una esperienza vissuta emozionale del sopra-mondano e di un soccorso nelle angustie esteriori ed interiori. Quell'incessante bisogno emozionale, in particolare, era ed è ovunque l'elemento decisivo per quanto riguarda il carattere psicologico della religione delle masse, in antitesi al carattere razionale di ogni soteriologia di intellettuali. Per la religiosità emozionale delle masse vi sono, in tutto il mondo, soltanto due possibilità tipiche di soteriologia: la magia o il salvatore; oppure entrambe insieme, cioè il salvatore vivente come mago e soccorritore nel bisogno fisico e psichico, o il salvatore morto divinizzato come soccorritore, intercessore e oggetto sopra-terreno di fervida devozione e di risveglio estatico-emozionale nell'esperienza vissuta del possesso di Dio e dell'ossessione di Dio. Quasi tutta la soteriologia indiana ha percorso la via dell'adattamento a tali bisogni specificatamente plebei⁸³.

Sono dunque i bisogni emozionali profondi degli strati della popolazione meno fortunati ad innescare le dinamiche che portano alla diffusione di tutti quei culti che cercano un'attenuazione del rifiuto della sete di vivere, che era invece espressione delle classi nobiliari.

⁸³ Cfr. M. WEBER, *Sociologia della religione*, Vol. III. *L'etica economica delle religioni universali*. II. *Induismo e Buddhismo*, (cur.) P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 242.

Weber rivela il carattere dello *psicologo* che sa riconoscere le dinamiche più interne dell'animo umano. I fatti sociali sono *anche* connessi alle dinamiche interiori e da esse prendono vita e si sviluppano.

Gli adattamenti del Mahāyāna possono —e devono in questo caso— essere letti come *risposte di senso* ad interrogativi che non nascono unicamente da dinamiche economiche, ma che si *rispecchiano* in atteggiamenti sociali ed economici. Analizzando *il carattere generale della religiosità asiatica*, Weber giunge a questa conclusione:

con pochissime eccezioni, le soteriologie asiatiche conoscevano promesse accessibili soltanto a chi viveva esemplarmente, per lo più come monaco, e altre che valevano per i laici. Tutte le soteriologie di origine indiana presentano, quasi senza eccezione, questo modello. I motivi dei due fenomeni erano omogenei. Anzitutto ve n'erano due strettamente legati fra loro: in primo luogo l'abisso che divideva gli individui forniti di cultura letteraria dalla massa illetterata della gente comune; in secondo luogo il presupposto a esso connesso, e in fondo comune a tutte le filosofie e soteriologie asiatiche, che il sapere —sia esso sapere letterario oppure gnosi mistica— è, in ultima analisi, l'unica via assoluta alla salvezza suprema nell'aldiquà e nell'aldilà⁸⁴.

Weber riconduce ogni ragionamento sul piano religioso a quello prettamente sociale e in questo non c'è *senso della riduzione*, del ripiegamento scolastico di un certo marxismo ortodosso che vedeva solo *la struttura* mentre disconosceva *le ragioni della sovrastruttura*.

Weber riesce magistralmente ad integrare i piani, a farli dialogare ed a «risolvere» molti punti oscuri con una logica rigorosa. Anche se in alcuni punti il suo modo di argomentare può apparire freddo e distaccato —in effetti, lo è— le sue parole non sono mai prive di una profonda comprensione dei fenomeni analizzati.

Questo gli permette di riconoscere all'Asia un *primato*: «sul terreno del pensiero concernente il «senso» del mondo e della vita non c'è assolutamente nulla che non sia già stato, in qualche forma, pensato in Asia»⁸⁵. Non è un riconosci-

⁸⁴ *Ivi*, pp. 340-341.

⁸⁵ *Ivi*, p. 341.

mento di poco conto se pensiamo che esso sia stato espresso da un uomo nato e vissuto nel mito della superiorità occidentale.

Tuttavia, sul versante *economico e razionale*, questo primato pare invece essere collocabile in Occidente e l'economia ne è il simbolo:

in Asia (intendi) [...] Mancava proprio l'elemento decisivo per l'economia dell'Occidente, cioè la rottura e l'oggettivazione razionale di questo impulso dell'aspirazione al profitto, nonché il suo inserimento in un sistema di etica razionale intra-mondana dell'agire, quale l'ha realizzato l'«ascesi intra-mondana» del Protestantesimo in Occidente, continuando l'opera di pochi precursori interiormente affini. Nello sviluppo religioso asiatico mancavano i presupposti necessari a tale scopo. Come sarebbe potuta sorgere sul terreno di una religiosità che anche al laico raccomandava come religiosamente meritoria —e non senza successo— la vita da *bhagavat*, da asceta santo, e non soltanto come fine della vecchiaia, ma addirittura l'esistenza temporanea come mendicante itinerante durante i periodi privi di lavoro della sua vita?⁸⁶

L'intellettuale indiano trova, secondo Weber, identificazione e salvezza fuori «dalle cose di questo mondo» ed il suo ideale nei confronti dei beni materiali è quello del virtuoso⁸⁷. Gli intellettuali dell'Asia hanno espresso una radicale tendenza alla passione per i silenziosi campi ultra-mondani⁸⁸ e tutto il pensiero economico e razionale ha risentito di questa *tendenza fondamentale*.

XII. Grandezza e limiti di un'interpretazione

Con questa nostra prima *rapida ricognizione* dell'opera weberiana, non intendiamo offrire prospettive ermeneutiche nuove. Scorgendo la bibliografia critica

⁸⁶ *Ivi*, p. 347

⁸⁷ Abbiamo cercato d'indagare in questa direzione in un nostro articolo in corso di pubblicazione negli Atti della Scuola Estiva del Cespec: «Le sfide della crisi. Economia, religioni e valori nella società della contrazione», Cuneo-Savigliano-Alba, 17-21 settembre 2013. Vedi: P. PIRO, *I frutti non colti mariscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 57-70.

⁸⁸ Cfr. M. WEBER, *Sociologia della religione*, Vol. III. *L'etica economica delle religioni universali*. II. *Induismo e Buddismo*, (cur.) P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino 2002, p. 352.

sul tema da noi trattato⁸⁹, ci accorgiamo che una parte delle critiche a Weber deriva da specialisti in discipline particolari che pongono l'accento su punti di fragilità nelle ricostruzioni weberiane, oppure, errori nella diagnosi weberiana del capitalismo, rispetto alle recenti fasi evolutive dello stesso fenomeno nel mondo asiatico.

Un'altra parte dei contributi cerca di attualizzare le categorie weberiane utilizzando i più recenti dati offerti da studi sempre più specialistici.

Il mutamento avvenuto in molti paesi dell'Asia dalla fine degli imperi coloniali a oggi ha generato forme di capitalismo aggressivo e imperialistico che Weber ovviamente non conosceva e non aveva previsto. Weber non era però un futurologo.

La sua indagine cercava di chiarire quali erano i nessi tra sistemi di pensiero e sviluppo capitalistico così per come si erano sviluppati nella storia presa in analisi da Weber sino al momento in cui visse e scrisse (sarebbe importante, per una valutazione complessiva, approfondire i limiti dell'influenza culturale esercitata da Max Müller e dalla raccolta da lui edita: *The Sacred Books of the East* – cinquanta volumi di traduzioni in lingua inglese dei principali scritti della religiosità asiatica pubblicati dalla Oxford University Press tra il 1879 e il 1910)⁹⁰.

L'elemento che a nostro avviso resiste alle critiche è la capacità di Weber di legare i sistemi di pensiero —per usare una terminologia più recente: *gli atteggiamenti cognitivi di base*— con le dinamiche più complesse dell'organizzazione sociale e la dinamica del capitalismo.

La scoperta weberiana più importante consiste nel fatto di aver chiarito —nel caso dell'Hindūismo— come un atteggiamento tradizionale che non sviluppi un'etica intra-mondana e che svaluti il mondo *di quaggiù* difficilmente riesca poi

⁸⁹ Vedi la Bibliografia a fine testo.

⁹⁰ Possono essere utili in questa direzione: N.J. GIRARDOT, *Max Müller's «Sacred Books» and the Nineteenth-Century Production of the Comparative Science of Religions*, in «History of religions» 41.3 (2002), pp. 213-250; C. CLAUSENA, *Victorian buddhism and the origins of comparative religion*, in «Religion», Vol. 5, 1975, pp. 1-15; H. W. TULL, *F. Max Müller and A. B. Keith: «Twaddle», the «Stupid» Myth, and the Disease of Indology*, in «Numen», Vol. 38, Fasc. 1, 1991, pp. 27-58; T. DAVID DUBOIS, *Hegemony, imperialism, and the construction of Religion in East and Southeast*, in «History and Theory», Vol. 44, n. 4, pp. 113-131; E. COLOMER, *Experiencia e historia: en torno a una obra de Max Müller*, in «Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica», Vol. 18, N.º 72, 1962, pp. 459-466.

a innescare processi di razionalizzazione e di organizzazione pratica che possano favorire lo sviluppo di un capitalismo come quello che era in atto in Occidente sino al momento in cui Weber scriveva le sue analisi.

Questo legame indissolubile *tra progetto e sviluppo* è un nodo teorico che non può esser facilmente «risolto» e che suggerisce continuamente la dimensione di tensione strutturale esistente tra idealità e concretezza.

Lo sviluppo esterno, l'agire pratico del mondo è legato indiscutibilmente all'idea che di quell'agire e di quel mondo un popolo, una casta, una schiatta, una gilda, hanno fatto proprie.

Grazie a Weber ed al suo lavoro sull'Hindüismo e sul Buddhismo, possiamo guardare a queste tradizioni importantissime con un occhio che ci permette d'indagare i fenomeni sociali alla luce di categorie —che risentono certamente di una visione occidentale e ratio-centrica e che mostrano i limiti di un'antropologia paternalistica— ancora *utilissime e necessarie*.

Pietro Rossi analizzando l'opera weberiana ha scritto:

la religiosità asiatica comprende dunque una molteplicità di atteggiamenti di fronte al mondo i quali vanno dall'«adattamento» che ispirava l'etica confuciana fino alla contemplazione mistica e all'ascesi extramondana che, variamente combinate, prevalgono nelle religioni della redenzione indiane. Essa non conosce invece —ed è questa la differenza decisiva rispetto all'Occidente— l'ascesi intra-mondana che sta alla base dell'etica cristiana in particolare di quella del Protestantesimo ascetico. La religiosità asiatica e il protestantesimo hanno imboccato, tra le diverse possibilità di rifiuto del mondo, strade diverse, anzi divergenti. [...] Per quanta la religiosità indiana: per l'assenza di qualsiasi tensione nei confronti del mondo, per il suo legame con la magia, per il permanere della struttura del gruppo parentale⁹¹.

Influenzati dal carisma weberiano, moltissimi hanno sposato l'idea dell'India —e dell'Asia tutta senza distinzioni— legata indissolubilmente ad una visione tradizionale e mistica, che pone il rifiuto del mondo e le tecniche dell'anima come punto più elevato della ricerca umana.

⁹¹ Cfr. P. Rossi, *Max Weber. Un'idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007, pp. 216-217.

È evidente che è poco comprensibile come da quelle idee possa essersi sviluppata la configurazione attuale dell'Asia come luogo del capitalismo avanzato. Ci appare invece con chiarezza oggi —anche grazie a libri come quello di Amartya Sen⁹²— che, oltre le correnti tradizionali e che s'ispiravano a etiche di rifiuto del mondo, ci sono sempre state etiche intra-mondane che non erano mai riuscite a raggiungere l'egemonia culturale e che oggi si stanno affermando sempre di più a causa di mutamenti storici che trasformano non solo l'Asia ma l'intero pianeta.

Potremmo rimproverare a Weber di aver sottovalutato le correnti materialiste ed intra-mondane ed aver ignorato il ruolo di discipline scientifiche che in Asia erano fiorenti e sviluppate anche più di quelle religiose e mistiche.

Possiamo rimproverare a Weber di non conoscere le lingue del Buddhismo e di non essere stato in grado di cogliere maggiormente le sfumature tra Buddhismo Mahāyāna e Hīnayāna. Possiamo rimproverare molte cose a Weber ma in questo momento la forza generata dalla lettura dell'opera weberiana esercita su di noi un *potere carismatico* che c'impedisce di scendere nei particolari rimanendo fermi sul nostro giudizio positivo iniziale.

Manca oggi, contrapposto ad uno specialismo sempre più professionale, una capacità profonda di mettere insieme piani diversi e complessi com'è riuscito a fare Weber.

Forse, il fatto di non riuscire ad essere stato un caposcuola⁹³, deriva proprio dal *carattere eccezionale* dell'opera weberiana, opera che associa a un'erudizione sterminata —possiamo notare senza troppa difficoltà che Weber padroneggiava tutta la bibliografia in lingue occidentali sull'Asia che era a quel tempo disponibile eccetto quella in lingua originale— una capacità dialettica sorprendente ed un'abilità nel penetrare le realtà distanti e sconosciute che sono ancora insuperate.

Siamo caduti —probabilmente— nella spirale magica della dialettica weberiana e ne siamo rimasti affascinati, ma siamo stati sinceri sin dall'inizio: il nostro non era altro che *un esercizio d'ammirazione*.

⁹² Vedi nota 6 di questo testo.

⁹³ Cfr. F. Ferrarotti, *L'orfano di Bismarck...*, *op. cit.*, p. 9.

Bibliografia

(Opere non citate nelle note)

- BAUMANN, M. (1997), *Culture contact and valuation: Early German Buddhists and the creation Of 'Buddhism in Protestant shape'*, in NUMEN-LEIDEN, 44, pp. 270-295.
- BELLAH, R. (1999) *Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion*, «Journal of American Academy of Religion», vol. 67, n. 2, pp. 277-304.
- BUSS, A. (1986), *Max Weber's heritage and modern Southeast Asian thinking on development*, in B. Matthews-J. Nagata, *Religion, Values and Development in Southeast Asia*, Institute of Southeast Asian Studies, Singapore 1986, pp. 4-21.
- BUSS, A. E. (cur.), (1985), *Max Weber in Asian studies*, J. E. Brill, Leiden.
- COLLINS, S. (1997), *The body in Theravada Buddhist monasticism*, in «Religion and the Body», pp. 185-204.
- EISENSTADT, S. N. (1971), *Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity*, in «Archives de sociologie des religions», pp. 29-52.
- EISENSTADT, S., KAHANE, N., SHULMAN, R., DEAN D. (cur.), (1984), *Orthodoxy, heterodoxy, and dissent in India*, Mouton, Berlin.
- FULBROOK, M., (1978), *Max Weber's 'Interpretive Sociology': A Comparison of Conception and Practice*, in «British Journal of Sociology», pp. 71-82.
- GELLNER D. N. (1982), *Max Weber, Capitalism and the Religion of India*, in «Sociology», Nov., vol. 16, n. 4, pp. 526-543.
- (2003), *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*, Oxford Press, Delhi.
- GOLZIO, K. H. (1985), *Max Weber on Japan: the role of the government and the Buddhist sects*, in «Journal of Developing Societies», Vol. 1, N. 2, pp. 212-223.
- HAMILTON, G. H., KAO, C. S., (1987), *Max Weber and the Analysis of East Asian Industrialisation*, in «International Sociology», Vol. 2, N. 3, Sep., pp. 289-300.
- HINDREY, R. (1978), *Comparative ethics in Hindu and Buddhist traditions*, Motilal Banarsidass, Benares.
- HOLTON, R. (2003), *Max Weber and the interpretative tradition*, in G. Delanty-E.F. Isin (cur.), *Handbook of Historical Sociology*, SAGE, Londra, pp. 27-38.
- HUANG, J. C. (2001), *Recapturing Charisma: emotion and rationalization in a globalizing Buddhist Movement from Taiwan*, Boston University, Boston.

- JACOBS, N. (1971), *Max Weber, the theory of Asian society, and the study of Thailand* in «The Sociological Quarterly», 12.4, pp. 525-530.
- KANTOWSKY, D. (1982), *Max Weber on India and Indian interpretations of Weber*, in «Contributions to Indian Sociology», July, Vol. 16, N. 2, pp. 141-174.
- LÜTT, J. (1987), *Max Weber and the Vallabhacharis*, in «International Sociology», 2.3, pp. 277-287.
- MADAN, R. G. (2009), *Western sociologists on Indian society (Routledge revivals): Marx, Spencer, Weber, Durkheim, Pareto*. Routledge & Kegan Paul, Londra.
- MALALGODA, K. (1970), *Millennialism in Relation to Buddhism*, in «Comparative Studies in Society and History», Vol. 12, Oct., pp. 424-441.
- MARCUS, J. T. (1961), *Transcendence and charisma*, in «The Western Political Quarterly», N.14 (1), 1961, pp. 236-241.
- Max Weber e l'India*, (1986), Atti del Convegno internazionale su: la tesi weberiana della razionalizzazione in rapporto all'Induismo e al Buddhismo, organizzato dal Goethe Institut di Torino e dal Centro Piemontese di Studi sul medio ed Estremo Oriente, Torino 24-25 novembre 1983, Pubblicazioni del CESMEO, Torino.
- NELSON B. (1976), *On Orient and Occident in Max Weber*, in «Social Research», Vol. 43, N. 1, Interaction Between European and American Social Science (SPRING 1976), pp. 114-129.
- OBEYSEKERE, G. (1979), *Religion and Polity in Theravada Buddhism: Continuity and Change in a Great Tradition*, in «A Review Article. Comparative Studies in Society and History», 21.04, pp. 626-639.
- ORRÙ, M., WANG, A., (1992), *Durkheim, religion, and Buddhism* in «Journal for the Scientific Study of Religion», pp. 47-61.
- ŌTSUKA, H. (1966), *Max Webers view of Asian Society with Special Reference to His Theory of the Traditional Community*, in «The Developing Economies», 4.3, pp. 275-298.
- PARK, S. (1990), *Ordnung und Handeln. Die kultursoziologische und anthropologische Fragestellung in Max Webers Religionssoziologie*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- PIEDRAS MONROY, P. A. (2005), *Max Weber y la India*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- PRYOR, F. L. (1990), *A Buddhist economic system in principle*, in «American Journal of Economics and Sociology», 49.3, pp. 339-349.
- (1991), *A Buddhist Economic System in Practice: The Rules of State Policy Making of the Ideal Kings Sought a 'Middle Way' Between Right and Left*, in «American Journal of Economics and Sociology», Vol. 50, Jan., pp. 17-32.

- QUEEN, CH. S. (cur.) (2009), *Engaged Buddhism in the West*, Wisdom Publications, Boston.
- RUNCIMAN W. G. (2001), *Was Max Weber a selectionist in spite of himself?*, in «Journal of Classical Sociology», Vol. 1, N. 1, Mar., pp. 13-32.
- SCHWENTKER, W. (2005), *The Spirit of modernity Max Weber's Protestant ethic and Japanese social Sciences*, in «Journal of classical sociology», 5.1, pp. 73-92.
- SILBER, I. F. (1995), *Virtuosity, charisma and social order: a comparative sociological study of monasticism in theravada buddhism and medieval Catholicism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SINGER M. (1961), *Ethnology: The religion of India: The sociology of Hinduism and Buddhism. Max Weber*, in «American Anthropologist», Vol. 63, Feb., pp. 143-151.
- (1966), *Religion and social change in India: The Max Weber thesis, phase three* in «Economic Development and Cultural Change», Vol. 14, No. 4, Jul., pp. 497-505.
- TAMBIAH, S. J. (1973), *Buddhism and This-worldly Activity*, in «Modern Asian Studies», Vol. 7, Jan., pp. 1-20.
- (1978), *The Buddhist Conception of Kingship and Its Historical Manifestations: A Reply to Spiro*, in «The Journal of Asian Studies», 37.4, pp. 801-809.
- WEISZ, E. (2011), *Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal*, in «Reis: Revista española de investigaciones sociológicas», N.º 134, pp. 107-124.
- WOODRUM, E. (1985), *Religion and economics among Japanese Americans: a Weberian study*, in «Social Forces», 64.1, pp. 191-204.

Recibido: 13/12/2012

Aceptado: 01/02/2014