

# O Budismo pelo Olhar Weberiano

**Pedro Junqueira Pessoa**

Graduando em Ciências Sociais/ UFMG

**Palavras-Chave:**

Budismo, Iluminação, Niilismo, Ego

**Key Words:**

Buddism, Enlightenment, Niilism, Ego

**RESUMO:** Através da análise do primeiro discurso de Buda, põe-se em questão a interpretação de Max Weber sobre o budismo, caracterizado por ele como ética da inação por valorizar em primazia a contemplação extática. No entanto o budismo revela seu caráter intramundano e seu fundamento na experiência humana da iluminação, não sendo um alheamento do mundo, mas antes o desvelamento de seu sentido profundo.

**ABSTRACT:** Max Weber's interpretation of Buddhism is compared with the analysis of Buddha's first speech. For Weber, Buddhism represents an ethic of inaction because puts the ecstatic contemplation in the first plane. However, Buddhism reveals its intra-mundane character and its basis on the human experience of enlightenment, presenting itself as a deep understanding of the world instead of an alienation of it.

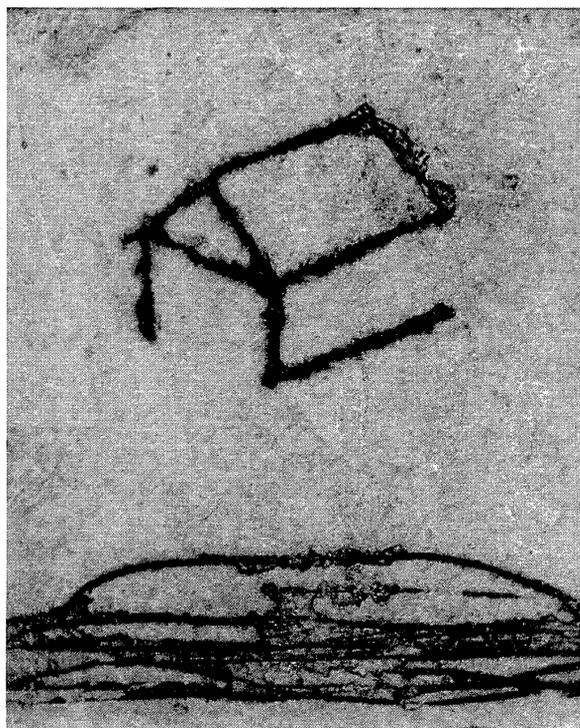
Após sua iluminação, aos 35 anos de idade, Buda juntou cinco de seus antigos companheiros de meditação e pronunciou seu primeiro discurso, apresentando o que depois ficou conhecido como as quatro verdades nobres. Serão elas o nosso objeto de estudo nas próximas páginas, sendo sua apresentação pautada pela interpretação que lhes dá Max Weber em seu *Ensaio sobre Sociologia da Religião*. Para um filho da moderna civilização ocidental, a perscrutação desta individualidade histórica de natureza altamente complexa haveria de se mostrar refratária à lógica de seu pensamento racional: a demonstração disso é o que ambiciona o presente artigo.

As quatro verdades nobres – Dukkha, Samudaya, Nirodha, Magga – são parte fundamental do cânone do budismo antigo, chamado primitivo, Theravada ou hinayana, e foi estudado e comentado nos estudos de Weber. O budismo Theravada é, entre as várias escolas budistas, aquela que mais se presta a discussões intelectuais e filosóficas, devido a seu maior corpo dogmático e seu maior rigorismo e sistematicidade no trato das implicações teóricas das afirmações religiosas. Não será desenvolvida uma análise sobre a doutrina do karma e do renascimento, fiando-se nas afirmações de Buddhadasa Bihikkhu (1992) de ser esta uma doutrina extrínseca e contraditória ao pensamento de Buda, o que Weber já suspeitava (Cf. 1987, p.223).

## DUKKHA

Dukkha é “a absurda inquietude de toda existência formada” (WEBER, 1987, p.219). É o fardo da vida, que se constitui enquanto transformação, impermanência e perenidade, sendo acompanhada por sofrimento, dor, pesar e morte. É Dukkha tudo o que está fadado a ter fim, que tem uma existência condicionada e é por isso perene, fogo fátuo. A vida, em seu significado profundo, é sofrer, chorar, perecer. Essa “atitude primeva para com o sofrimento” faz do budismo religião de redenção, que visa a libertação da desgraça, Enfermidade, sofrimento e morte (WEBER, 1963, p.313-323). O campo de idéias do Budismo se articula assim por sobre o mundo da vida, entendendo a existência do ser como marcada pelo rasgo dolorido da morte. “Qualquer que seja a

opinião que se possa ter sobre esses problemas, há nascimento, envelhecimento, decadência, morte, pesar, lamentação, dor, aflição, angústia” (RAHULA, 1959, p.14). A vida e a morte, em sua unidade intrínseca, conforma o fardo de existir, e ganha no budismo os contornos de uma teodicéia racional do sofrimento (Weber, 1963: 316). Para o budismo cada um dos estados emocionais que se sucedem ininterruptamente representa a emergência e a morte do ser particular que se encontra naquele estado, por isso diz-se que “a todo momento há nascimento, decadência e morte” (RAHULA, 1959, p.33). Este ciclo infundável de nascimentos e mortes caracteriza a vida ordinária como angústia, tormenta, fardo. Esta verdade nobre se assemelha àquela que nos diz o poeta: “Tristeza não tem fim; felicidade sim”. Felicidade e alegria são regozijos passageiros – por isso são-nos tão preciosos – depois dos quais sentimo-nos carentes novamente, buscando na exterioridade o preenchimento da interioridade inquieta e frágil. Dukkha é a carência, a falta, o não-amor. É a sucessão ininterrupta de estados emocionais, a instabilidade do humor, da alegria, das paixões, que findam os momentos felizes e



os diluem nas tristezas. É a insatisfação de ser, a angústia de viver, o sofrimento a que estamos sujeitos a partir do momento em que existimos. Sofrimento físico e mental, sofrimento de estar longe do que gostamos e perto do que gostaríamos de evitar, sofrimento de pensar-se como ente, ego, como unidade, referência; a dor de existir, pois ser é perecer. Morremos, e sofremos com a morte dos próximos e com a proximidade da nossa. Amamos, e também por isso sofremos. Felicitamo-nos, e ainda sofremos. O homem tem uma existência trágica. A tristeza é a verdade de sua vida. A primeira verdade.

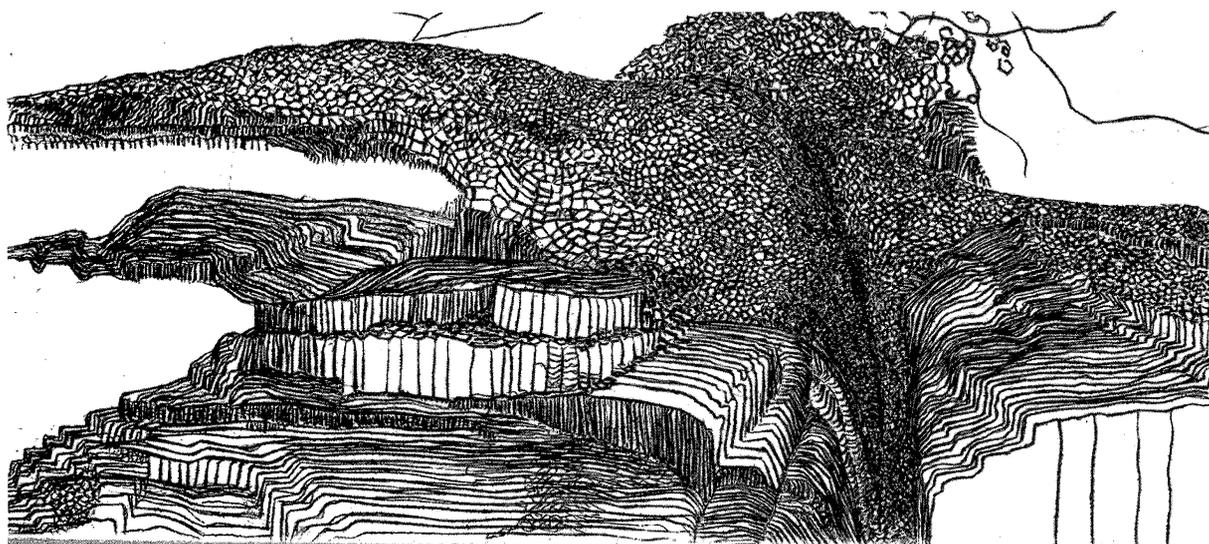
## SAMUDAYA

*Samudaya*, a segunda verdade, versa sobre a origem de *Dukkha*, aprofundando a análise sobre os sofrimentos físicos e psíquicos próprios a toda existência humana e buscando em suas determinações fenômenos concatenados que se põem como resultado e gênese deste processo. *Dukkha*, a existência enquanto forma vazia e perece, se configura como carência, necessidade, desejo, querer: sede. A bruma evanescente de insatisfação da vida que nos envolve e preenche, e que não é senão fardo, se radica na mente tacanha, no espírito faminto e em suas atividades volitivas insaciáveis: *Samudaya*. Desejamos e odiamos, somos insatisfeitos. "Volição é 'construto mental, atividade do pensamento'" (RAHULA, 1959, p.22), processo que oferece como resultado a figura de um ego aprisionando pelos grilhões do desejo que o constitui. Desejamos o que nos chega por nossos sentidos, nossas sensações; classificamos o que sentimos; formamos desejos, a quase todo momento, tornando-nos seres que desejam. Essa sede incessante, vontade infundável, "jogo eterno e sem sentido das paixões e desejos humanos" (WEBER, 1963, p.324) faz nascer *Dukkha*, o ego, como unidade desejante. Criamos uma referência intangível e imaginária

numa cisão da mente, que atribui a si própria uma existência, um "eu", num processo de auto-entificação que a erige como sujeito diante do objeto externo, com o que se relaciona matrizada pelas volições suscitadas. Tais volições, como sede de existência e auto-entificação, dão forma à existência do ego, self, como ser atrelado a estados mentais diversos, instáveis e no mais das vezes neutros e infelizes. "É esta 'sede', desejo, avidez, apego, manifestando-se de vários modos, que dá existência a todas as formas de sofrimento e da continuidade de seres" (RAHULA, 1959, p.29), ou em outras palavras, "todo desejo está unido à vida" (WEBER, 1987, p.219). Não só o desejo provoca a vida em termos de reprodução natural e mesmo vontade-de-viver, mas cria, a todo momento, diante do fluxo da vida, o vivente que sofre. As paixões, os sentimentos de ódio, raiva, inveja, o apego a conceitos, "idéias e ideais, visões, opiniões, teorias, concepções e crenças" (RAHULA, 1959, p.30) nos situam em referência ao mundo dando escopo à forma sem conteúdo ou substância de um ente uno, estável e imutável, o ego, eixo estruturador de nossas percepções, ações e pensamentos, erigido, por decantação, cuidadosamente como um castelo de cartas. Os mapas conceituais onde nos localizamos é antes o lugar onde nos perdemos ao situarmo-nos em seu centro. Essa operação mental exige que se constitua um referencial tido como absoluto, que corresponderia à alma, a uma "essência", nosso "verdadeiro eu", mas que se desmascara como fonte de sofrimento, engodo e engano.

"A causa principal de todas as ilusões contrárias à salvação [reside] na fé em uma 'alma' concebida como uma unidade perene" (WEBER, 1987, p.218). Temos aí a negação de uma unidade e afirmação do vazio, numa equação em tudo oposta àquelas hinduístas anteriores em que a salvação se dava pela afirmação da identidade divina do ser.

Existimos como seres que desejam, inquietos.



Qualquer desejo é contrário à salvação, porque é a gênese de *Dukkha*, da existência do ego e do sofrimento. Nesse sentido, “o ódio não é mais contrário à salvação que todas as formas de amor pelos homens ou qualquer apaixonada entrega ativa a um ideal” (WEBER, 1987, p.220). Não por menos para Nietzsche o budismo era a forma plenamente realizada do niilismo. Não há *deuses* nem nada que justifique qualquer devoção sagrada. O mundo é despojado das convicções pétreas com que o encantamos, não pelo ceticismo, tampouco pela indiferença cotidiana calcada na potência transformadora da força tecnológica, mas por empresa combativa de denúncia da insubstantialidade e idealidade de tudo que é tido como referencial absoluto. A mente, enquanto processo autômato, independente de vontade e arredia ao controle, cria seus próprios *deuses* e *demônios* com que edifica seres aflitos e justifica sua vida pobre e tacanha. A raiz do sofrimento humano se encontra no próprio homem, assim como sua salvação. Para Weber, esta negação enfática dos *deuses* deixaria o budismo distante de uma ação racional, uma vez que não justificaria nem fins nem valores, não oferecendo motivações que impulsionassem a ação-no-mundo. Ao combater o desejo pregar-se-ia a inação, a contemplação apática – segue o silogismo weberiano –, pois é a constante formação de desejos a que devemos as orientações de nossas ações. No entanto, não atenta Weber na ênfase do esforço pessoal dentro de um itinerário de autoconhecimento e desconstrução de equações e formações mentais objetivando o desvencilhamento das amarras afetivas de apego para a realização da liberdade, felicidade e sublimidade do ser-aí, agora não mais pautado, em suas ações e pensamento, pelo egocentrismo ou por outras elucubrações que entorpecem e atormentam.

A iluminação é a resposta radical e absoluta aos dilemas existencialistas nas suas várias formas de manifestação, e como tal só pode ser encontrada no mundo interior individual. E “a experiência interior não nos mostra absolutamente nenhum ‘eu’ nem nenhum ‘mundo’, mas apenas uma sucessão de diversas sensações, tendências e representações, que em conjunto constituem a ‘realidade’” (WEBER, 1987, p.222). O Budismo concentra sua análise no processo que faz com que a partir do feixe de sensações que nos chegam emirja um “eu” – a quem são atribuídas essas sensações – e contraposto a este um “mundo”, acolhido com estranhamento. Tal é o pressuposto oculto que ordena nossa vivência, e que aqui é colocado em xeque. Uma vez des-cortinado tal processo abre-se a possibilidade de superá-lo ao impedir a sucessão de etapas que o constitui, nas quais estão a volição, a avidez e o apego. Apego aqui com o significado geral de inclinação a prender-se a algo como “meu” ou “eu”, representando uma (con)formação de identidade. “A vontade de viver [...], a ‘sede’ de vida e ação, de gozo, alegria, sobretudo de poder, mas também de saber [...] Só ela cria, a partir do feixe de sucessos psicofísicos que constituem empirica-

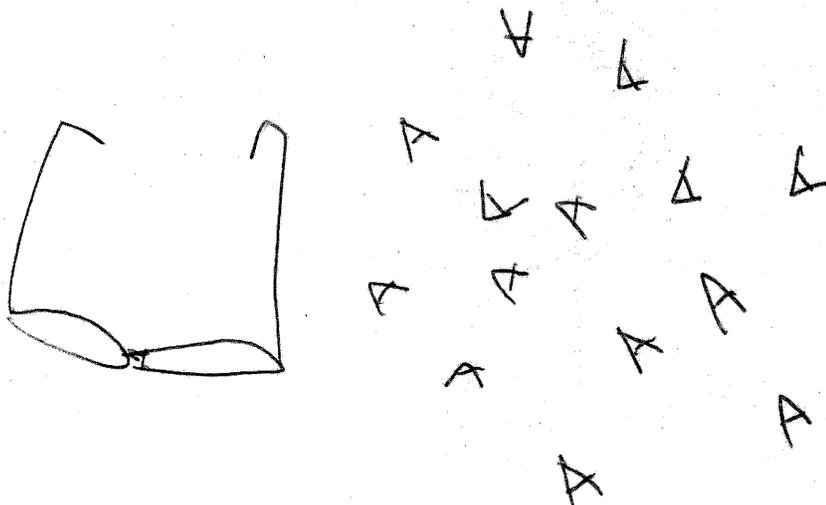
mente a ‘alma’, um ‘eu’” (WEBER, 1987, p.223). Desejamos prazeres sensíveis, desejamos existir e ser, e desejamos não-ser. O desejo, como força do espírito, cria intelectualmente um ser que deseja, que quer e que não quer, e aí, em elucubrações volitivas e formações mentais, passamos a dotarmo-nos de um ídolo metafísico, um ego, um “eu” que sofre, e que morre. Eis um novo sentido para o *cogito ergum sum* cartesiano.

“A ‘vida’ consiste na fusão dos agregados (confluências) singulares na forma de uma individualidade autoconsciente e volitiva, cuja mesma essência consiste precisamente em ter uma significação totalmente impermanente”. (WEBER, 1987, p.219) Individualidade que se afirma na volição, como unidade desejan-te, mas em fluxo contínuo de transformação, sem substância, vazia em si, auto-engano da mente em forma de idealidade. Há visão mas não há observador; há pensamento mas não há quem pensa. O sujeito é ilusório, fruto de um processo intelectual, desprovido de essência e substância e assim é negado como pano de fundo inamovível das sensações e do fluxo da vida, onde geralmente tem posição de primazia. O próprio pensamento é que, reflexivamente, configura um ser de carência cujo vazio mesmo reside em sua forma vazia. A esse ente, agora nascido, dá-se uma “individualidade”, uma unidade de finalidade e sentido que dá uma determinação significativa ao feixe contínuo de sensações. Esta finalidade e este sentido se radicam no querer, no desejo, nos apegos e nas paixões.

As camadas aquinhoadas e intelectuais hinduístas, que foram predominantemente decisivas para o desenvolvimento do budismo, experimentavam, numa época de efervescência comercial, a vanidade dos desejos, a impossibilidade de atender às necessidades e ambições, que tão logo saciadas se transformavam em outras. “Os afortunados raramente se contentam com o fato de serem afortunados” (Weber, 1963: 314). A produção ilimitada de desejos impede-nos a satisfação e a felicidade. Os desejos devem ser extirpados pela liberação da mente e do corpo, prisioneiros da vontade de existir, vontade de poder, de ser. Vontades e volições que brotam da atividade borbulhante do intelecto e edificam as ilusões nas quais nos imergimos em nossa vida cotidiana. Apegamos a coisas e idéias como quem se agarra ao navio fadado a sempre naufragar.

## NIRODHA

“Tudo que é da natureza de brotar, surgir, traz em germe seu próprio fim e destruição” (RAHULA, 1959, p.31). Nirodha é o fim de *Dukkha*, é emancipação, extinção dos desejos, das ilusões, liberação do sofrimento; Nirvana. “Minha mente entrou neste estado em que nada mais pode abalá-la, chegando ao fim último do apego, a insuperável paz de Nirvana”<sup>1</sup>. Buda apresenta seu testemunho, sua anunciação de um além intramundano, de um estado de iluminação no qual se encontra e, compartilhando sua nova percepção do mundo e dos seres aos outros homens, espe-



ra que todos alcancem-no. Nirvana é um estado místico e extraordinário. Difere-se de outros estados místicos por ser incondicionado, e por isso, permanente. Uma vez alcançado, extinguido os desejos, o conceito (ego), o sofrimento, a mente se torna definitivamente límpida, clara, calma. Assemelha-se, grosso modo, com experiências místicas em que se trata de "sentir-se com o divino", com felicidade serena e completa, com grande paz interior, assim como da experiência de santidade católica. No entanto, o Nirvana está além de estados psicofísicos que são apreendidos com significado religioso, sendo a desintegração das unidades que articulam tais estados: o ser e o divino. Por fazer, assim, terra arrasada dos construtos mentais, a iluminação equivale à verdade última das coisas. O iluminado percebe e sabe "'sem analogia' (isto é: sem imagens e de forma imediata)" (WEBER, 1987, p.204). Em linguajar gnosiológico, é a eliminação de toda categoria apriorística e conceitual na apreensão da realidade, principalmente no que se refere ao ego em relação ao qual as percepções se ordenam – o que descarta qualquer gnosiologia, pois não se diferem sujeito e objeto. A mente desperta vê as coisas como elas são; como um olho translúcido e clarividente contempla as percepções que lhe chegam através dos sentidos, sem com isso deixar-se atingir pelas sensações boas ou ruins, sem classificar ou ordenar o que sente, e sem criação de desejos. Neste "reino incorpóreo e metafísico", "mistérios" de salvação, "prêmio à ininterrupta imersão meditativa na verdade, ao abandono das grandes ilusões das que emana a sede de vida" o iluminado "se sente preenchido de um forte mas sutil sentimento amoroso (carente de objeto e, portanto, de desejo)" (WEBER, 1963, p.315, 325).

A busca por salvação caracteriza a maior parte das religiões hinduístas, como nos lembra Weber, em cujas técnicas contemplativas "sempre se tratava de desvincular-se do mundo dos sentidos, das excitações da alma, das paixões, dos impulsos e ambições, das considerações da vida cotidiana [...] a fim de que fossem dadas as

condições prévias para criar um estado final que era repouso eterno: a liberação deste fardo" (Weber, 1987: 216, 173). Mas se o budismo caminha dentro de marcos da cosmovisão indiana, sua soteriologia ao invés de se firmar na divindade e transcendentalidade do ser é antes negação do ego e de todo apego, numa assertiva em tudo oposta àquela e que é a essência da originalidade da religião budista, caracterizando assim um novo tipo de experiência salvífica, de maior amplitude e plenitude. A salvação pela via da realização da insubstancialidade do ego, como de tudo o mais, representa a "culminação" da soteriologia hindu, "a forma mais radical imaginável do afã de salvação" (WEBER, 1963: 322).

Ainda assim, tais fatores não pareceram causar qualquer perplexidade ao pensador alemão, que dizia que nada que era humano lhe era estranho e se acostumara a constatar estados psíquicos religiosos. Doravante, ele não questiona o estatuto de realidade destes "estados extraordinários considerados como 'sagrados'" de "conteúdo inexprimível" (WEBER, 1963: 314, 325), mas tampouco desenvolve essa assertiva em suas conseqüências cosmológicas. A um mundo sem deuses acresce-se um "além" mundano, humano e presente, cuja realização se encontra *in potentia* em toda forma de ser e de vida. Trata-se de sair da caverna platônica, não pelo conceito, mas por sua implosão. A constatação, pela experiência da iluminação, que vivemos absortos em ilusão e sofrimento, incapazes de vivenciar o esplendor e a beleza sublime da vida e do mundo.

As características do Nirvana de ser desvelamento da natureza última das coisas, ser a Verdade, e ser também permanente e incondicionado estão fortemente correlacionadas. Imbuída de caráter de radicalidade, a salvação budista é a plena realização do vazio, ou antes a extinção do vazio pela extinção da *forma*. É uma viagem sem volta, pois é um estado incondicionado, não dependendo de estímulos externos ou internos, tendo por assim dizer sustentação própria. Mas se Nirvana é verdade última, e nesse sentido, experiência a-histórica, não é possível negar

1 Do mantra "As primeiras palavras do Buda" (Pathamabuddhabhasitagathayo).

sua historicidade. "Toda uma série de motivos exclusivamente históricos determinou o desenvolvimento [...] (de concepções que) influenciaram decisivamente a forma pela qual as experiências de salvação foram articuladas" (WEBER, 1963, p.330). A iluminação budista é, em último caso, a realização plena da salvação tal como concebida desde tempos imemoriais na Índia, e se só em tal ambiente poderia surgir, ainda assim representa o descortinamento de uma experiência nova e dilata os horizontes de possibilidades e potencialidades do humano. O homem livre de suas amarras mentais e emocionais, consciente a todo momento de seu corpo, de seu espírito e dos processos físicos e psíquicos que ocorrem, com a mente calma, feliz e compassiva, sendo isso a realização do humano no homem.

*Nirodha*, assim como as outras nobres verdades, não é objeto de crença lógica ou irracional, mas deve antes ser visto, sentido, experienciado. "Nirvana está além da lógica e do raciocínio". (RAHULA, 1959, p.43) Diz-nos sobre outro modo de pensar e perceber as coisas, em que não existem pontos fixos de referência, tampouco há pontos de vista. Essa relação entre racionalidade e Nirvana não se resolve, no entanto, pela exclusão mútua. "A realização da iluminação é uma ação do espírito e exige a força de uma pura contemplação 'desinteressada' sobre a base do pensamento racional" (WEBER, 1987, p.225, *grifos nossos*). Além disso, discursos e conversas de Buda "se dirigem puramente ao intelecto e atuam sobre o juízo repousado e objetivo, desprovido de toda excitação interior. Esgotando sempre sistemático-dialeticamente seu objeto" (WEBER 1987, p.239). A razão é assim chamada a se enveredar por caminhos que desvelam a natureza do mundo e da vida, mas conduzem a um "impasse". Assim, ninguém há de negar uma lógica intrínseca às verdades nobres até aqui apresentadas, que lhes garante uma unidade. Mas não basta uma apreensão racional deste primeiro discurso de Buda, que se daria como tratamento dogmático das palavras. É preciso antes realizá-las, superar o momento teórico e passar àquele corporal, além do bem e do mal, onde questões de lógica não mais se aplicam. Nirvana é um estado irracional, alógico, contemplativo. A razão se transforma então em visão profunda, clarividência. A razão, em outras palavras, se volta contra ela mesma, percebendo a cisão da mente como raiz de si mesma e do sofrimento. Então, em um movimento descontínuo, acentua essa contradição e a resolve como auto-implosão, desfazendo-se do *uno*, fundamento de todo conceito. A percepção da realidade, realizada pela mente, não passa mais, agora, pelo crivo da razão, não é mais racional, e por isso diz-se que é direta, *imediatata*. Nirvana é um corte, um rasgo na realidade ordinária, que penetra em seu sentido profundo e faz emergir, como quem remove um véu, um novo cosmos, uma nova realidade, que se impõe enquanto verdade, natureza última, radicalidade. Ao mundo e à existência não é dado um sentido, mas antes retirada a necessidade da busca por

um. Compreende-se o mundo não por imputação de sentidos exógenos, mas por referência a ele mesmo: assim o mundo é; as coisas são, e não obstante, sempre mudam. A iluminação se revela enquanto dissolução da idéia de ego, e assim *integração* à realidade – o mundo não lhe é mais estranho, exterior. É a plena realização do ser, possível unicamente por sua extinção. Trata-se da existência exclusiva do verbo. Nada agora mais é. A lógica racional, fundamentada na dicotomia do pensamento, na substancialidade dos conceitos e na auto-suficiência da autoconsciência vai-se assim para o espaço, caracterizando-se como estreiteza de visão, ilusão. Pois  $A \neq A$ .

## MAGGA

A quarta nobre verdade aponta o caminho que conduz à iluminação, consistindo essencialmente em *sabedoria, disciplina mental e conduta ética*. Prescreve-se aqui um comportamento no mundo pela ação, pela fala e pelo pensamento, àquele que almeja a salvação. Certo é que a ética religiosa de que fala Weber são "impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões" e não "teorias éticas dos compêndios teológicos". (WEBER, 1963, p.309) Mas certo também é que os "elementos racionais de uma religião, sua 'doutrina', têm também uma autonomia" (1963: 330) e é possível demonstrar como tais ensinamentos se inscrevem na prática cotidiana budista e são imprescindíveis e intrínsecos ao processo de salvação, como um desenvolvimento racional e sistemático das afirmações religiosas expostas nas outras três verdades nobres.

A sabedoria de que fala *Magga* consiste em pensamento e compreensão corretos, quer dizer, pensar de modo não-egóico, desapegado, com amor e compaixão, e compreender, sem impurezas na mente, as coisas como vazias, fluxo contínuo de transformações, fonte de sofrimento caso se lhes apegue. Disciplina mental é esforço correto sobre os estados de espírito, atenção correta sobre idéias, pensamentos, sensações, sentimentos, atividades do corpo e da mente; e concentração correta, relativa a processos meditativos de purificação do espírito. Conduta ética engloba fala correta (sem dizer inverdades ou palavras agressivas), ação correta, moral, honrosa e pacifista; e sustento correto, negando exercer profissões que resultem em prejuízo a outrem, como vender armas ou veneno, roubar, comerciar escravos, etc.

Há também nos compêndios budistas "as cinco instruções" ou "cinco mandamentos cardiais" (*pancasikkhapadapatham*) para os seculares, fruto provavelmente do que Weber chama de *necessidades religiosas* — "os virtuosos religiosos viram-se obrigados a ajustar suas exigências às possibilidades da religiosidade da vida cotidiana a fim de conseguir e manter a preferência ideal e material das massas", com concessões que podiam impedir uma racionalização maior da vida cotidiana (1963, p.332). Esses cinco ensinamentos, talvez anteriores ao budismo, constituem

em: não matar, não pegar o que não foi dado, não trair ou abusar do amor dos outros, não agredir pela fala e não usar drogas. A violação dessas instruções, não constitui, entretanto, pecado, na acepção cristã do termo. Aquele que não age corretamente é por ignorar o quanto isso prejudica a si próprio e o afasta do caminho da salvação; é ingênuo, não pecador. Inexiste, assim, meios de controle da moralidade laica (WEBER, 1987, p.232).

Todas essas “determinações”, no entanto, não sensibilizam o estudioso alemão a considerá-las como mais do que um “código prudencial de um monacato contemplativo” (1987, p.228):

*Se se concebe a ‘ascética’ — como queremos fazer aqui — a modo de um método racional de vida, a salvação budista é fundamentalmente antiascética. É certo que o budismo prescreve um determinado caminho, só mediante o qual pode alcançar-se a iluminação. Entretanto, este caminho não passa por uma apreensão intelectual dos dogmas — em si infinitamente simples — nos que se baseia metafisicamente, nem pelo treinamento gradual na perfeição moral. A liberação é, como vimos, um repentino ‘salto’ às circunstâncias dos graus da iluminação, para o que tem um valor só preparatório a contemplação metódica. A essência deste salto consiste em que harmoniza a mais íntima atitude prática do homem com sua intenção teórica”, outorgando-lhe [...] a ‘santidade.’ (1987, p.233)*

O que para Weber daria esse caráter antiascético ao budismo é a centralidade da experiência místico-contemplativa nesta religião: “as experiências místicas, orgiásticas e extáticas são estados extraordinariamente psíquicos; afastam-se da vida cotidiana e de toda conduta prática” (1963, p.333). Para ele, toda mística, enquanto forma de autoliberação, traz conseqüências anômicas. (1987, p. 187) Configurar-se-ia então uma “contradição irresolúvel” e essencial entre a ética da ação e a contemplação extática (1987, p.231). A valorização desta última, como valor supremo, em detrimento de uma ascética intramundana como no protestantismo, resultaria em uma “ética da inação, que tinha por finalidade o abandono dos impulsos em favor da pura contemplação”; “é elevado aqui ao máximo o específico caráter asocial de toda verdadeira mística” (1987, p.226, 231). Além desse caráter apático-contemplativo há ainda uma “peculiaridade praticamente essencial do budismo: a completa eliminação de todo tipo de motivação intramundana para a ação, seja de tipo irracional, passional ou racional, finalista. Pois semelhante ação racional (‘agir com um fim’) é negada expressamente” ou “continuava, em princípio, religiosamente insignificante”. (1987: 235)(1963: 333) Finalmente, rejeitando qualquer vinculação do budismo com o mundo, Weber o tipifica como pertencendo a categoria da profecia

“exemplar”, que “mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática”, enquanto exigências éticas em relação ao mundo residiriam tipicamente nas profecias “emissárias”. (1963, p.328)

Torna-se imperativa uma postura crítica acerca destas colocações de Weber. Nada do que se encontra neste primeiro discurso de Buda, cânone fundamental do budismo antigo, citado e descrito várias vezes em *Ensaio sobre Sociologia da Religião* permite caracterizar o budismo como “fuga contemplativa do mundo”, “alheamento da vida cotidiana” e do mundo em geral, “ética da inação”. (1963: 334) Ao contrário, busca-se penetrar profunda e atentamente na realidade do mundo, constatar como fato, claro e completamente, sua natureza trágica, estar atento e plenamente consciente do corpo, dos processos mentais, das ações e das expectativas internas às relações humanas; busca-se antes alcançar o mundo, desvelá-lo, integrar-se ou diluir-se nele. Por isso àquele que ilumina diz-se que acorda, desperta, emerge de uma esfera ilusória para viver plenamente nesta vida agora revelada em sua natureza última.

O caminho para iluminação tampouco é alheio ao mundo. A conduta moral é considerada como base indispensável para o desenvolvimento espiritual (RAHULA, 1959, p.47) e a relação social é pautada em valores de compaixão e equilíbrio, chegando mesmo a um detalhamento, por exemplo, das profissões que não se deve exercer, demonstrando uma relação concreta da ética budista como os atos práticos da vivência e do trabalho cotidiano. Ademais, Weber mesmo considera que “a religião do virtuoso foi a religião autenticamente ‘exemplar’ e prática” e que “considerado psicologicamente, o homem em busca de salvação se tem preocupado primordialmente com atitudes ligadas ao aqui e ao agora.” (1963, p.332, 321; grifo nosso). A prática budista consiste em estar plenamente consciente do momento presente (mindfulness), viver plenamente, com corpo e espírito, cada momento da vida (“Agradeça aquele que realmente vive mesmo que por apenas uma noite”<sup>2</sup>). Neste sentido, o pensamento sobre o passado ou o futuro seria uma ausência; isto sim seria alheamento do mundo, não a contemplação. A contemplação meditativa, ao invés de inação, seu aspecto mais imediato e superficial, deveria ser entendida como momento da ação, em que se purifica a mente para saber o quê fazer e como agir, trabalhando os sentimentos egóicos e a compaixão. A salvação e a meditação devem assim ser entendidos em seu sentido prático, de ação no mundo. “Esta iluminação definitivamente liberadora do sofrimento só se consegue mediante o reconhecimento, mediante a imersão contemplativa nas simples verdades práticas da vida. Por isso, o ‘saber’ [...] é de ordem prática” (WEBER, 1987, p.222). A compaixão, trilha pelo qual deve caminhar a ação-no-mundo budista, não é para Weber mais que um

<sup>2</sup> Do mantra “Ovada Patimokkha”

"místico acosmismo amoroso, psicologicamente condicionado pela euforia do êxtase apático", "expressamente destinada a ser substituída, como estado final, pela fria e estóica impassibilidade do sábio" (1987, p.220, 226). Se assim fosse, não teria Buda feito seu primeiro discurso, nem os tantos outros subseqüentes, para "que todos os seres sejam alegres e libertos do sofrimento<sup>3</sup>"? Onde haveria espaço para a "inação e a insensibilidade" (1987, p.186) na pregação religiosa?

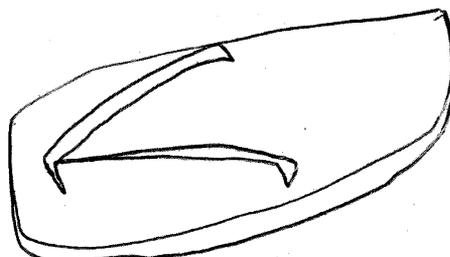
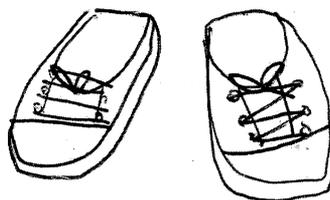
A ética budista, recuperado seu caráter prático e intramundano, pode agora ser melhor comparada à ética protestante, enquanto ascese fundamentada na idéia de vocação. Sem dúvida o budismo, em todas as modalidades em que se desenvolveu, não carrega consigo uma força impulsionadora do capitalismo, tampouco estabelece com ele relações de afinidade. Entretanto, Weber considera essa *contrariedade* como *contraditoriedade*, localizando o budismo no pólo oposto da ação-no-mundo e da racionalidade. O budismo participa de bases outras onde se fundamentam sua ética e sua racionalidade, mas isso não impossibilita sua convivência ou coexistência com a racionalidade instrumental – hoje em dia, alguns tigres asiáticos podem servir de exemplos históricos disso.

Outro ponto a destacar é a contribuição do pensamento budista para se pensar a condição humana atual. O budismo, tendo surgido "na época do florescimento das cidades, da realeza e da aristocracia urbanas" e apoiando-se nos estratos intelectuais e médios (1963, p.327) é uma filosofia que nos diz sobre a produção incessante de desejos muito antes desse incessante querer se mostrar em sua forma mais colossal e acabada no capitalismo contemporâneo. A tristeza e

descontentamento daquelas camadas refinadas de outrora podem dizer-nos sobre a sutil mas profunda sensação de vazio existencial dos cidadãos globalizados de hoje.

Por fim, cabe salientar que a ação budista, como *ação desinteressada*, é avessa ao tipo ideal de ação racional weberiano, mas não deve, por isso, ser considerada irracional, ou mesmo como inação. Diz um ensinamento do zen-budismo: "dormir quando tem sono, comer quando tem fome". Referências semelhantes se encontram no Bhagavadgita (considerado por Weber, embora anterior, bem próximo ao budismo) que ensinamos que "as ações profanas não só não obstaculizam, mas sim favorecem a salvação quando se realizam com uma absoluta indiferença frente ao mundo – isto é, preservando o estado de graça místico" (WEBER, 1987, p.196). Ao compreendermos que o estado de graça místico não está fora do mundo, ao contrário, está nele e revela sua essência, a indiferença não é mais frente ao mundo, mas frente a si mesmo, frente às formações mentais, conceitos, desejos e valores. O "niilismo de valores", e o desapego a idéias e ideais, ao invés de caos e anomia, dá espaço à livre realização do ser, espontâneo na ação e comprometido com o mundo, com o qual alimenta um sentimento amoroso e sereno<sup>4</sup>:

*"Todos os seres são donos de suas ações,  
Legatários de suas ações, nascidos de suas ações,  
Relacionados a suas ações, amparados por suas ações,  
Tudo o que fizerem, para o bem ou para o mal,  
Terão essas ações como legado"<sup>5</sup>*



<sup>3</sup> Do mantra "Reflexão sobre Metta, Karuna, Mudita, Upekkha"

<sup>4</sup> Para uma abordagem positiva do niilismo, ver também o filósofo Gianni Vattimo.

<sup>5</sup> Do mantra "Reflexão sobre Metta, Karuna, Mudita, Upekkha"

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUDDHADASA Bhikkhu. (1992), *Patīccasamuppāda — Practical Dependent Origination*. Vuddhidhamma Fund, Suratthani.
- RAHULA, Walpola. (1959), "The Four Noble Truths", in *What the Buddha taught*. Groove Press, Nova York.
- WEBER, Max. (1963), "A Psicologia Social das Religiões Mundiais", in *Ensaio de Sociologia*. Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- WEBER, Max. (1987), *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, vol. II. Taurus Ediciones, Madrid.