



MAX WEBER E O MISTICISMO ORIENTAL

Carlos Eduardo Sell*

Ao examinar o caráter geral da religiosidade asiática, é o próprio Weber que afirma, tacitamente, o papel central do misticismo no Oriente. *Ipsis verbis*: “Isso corresponde, de resto, ao próprio caráter significativo da mística, que na Ásia é levada às suas últimas conseqüências” (1991, p.145). Esta passagem nos traz duas indicações importantes. Não só a afirmação de que a mística constitui elemento essencial nas religiões asiáticas, mas, também, a conclusão, digamos assim, inversa e complementar: o mundo das religiões asiáticas é fundamental para entendermos o misticismo. É como se na Ásia o misticismo se nos apresentasse de forma pura, cristalina, genuína, constituindo-se, pela sua evidência e centralidade em laboratório privilegiado de estudo e análise.

O que esse elemento nos indica também é que o estudo da mística no Oriente, longe de ser secundário e acidental, constitui um ponto privilegiado de acesso e compreensão da sociologia da religião de Max Weber. É a partir desta premissa teórica que nasce este texto. Mas, além disso, gostaria de acrescentar a esta motivação de caráter teórico também uma fundamentação de ordem empírica. Esta fundamentação tem a ver com

* Doutor em Sociologia Política (UFSC) e Professor do Departamento de Sociologia e Política da Universidade Federal de Santa Catarina.

TOMO	São Cristóvão-SE	Nº 14	jan./jun. 2009
------	------------------	-------	----------------

o fato de que nas transformações do comportamento religioso da modernidade ocidental, muitos sociólogos constataam não apenas semelhanças, mas até profundas influências do misticismo oriental, configurando aquilo que Collin Campbell (1987) denominou de “orientalização do Ocidente”. Isso significa que a mística representa um elemento central do comportamento religioso do homem contemporâneo (Champion, 1989). A consequência, portanto, é que a compreensão do conceito de misticismo em Weber extrapola o campo da exegese e discussão teórica e revela-se, não sem surpresas, como um instrumento heurístico mais do que funcional para a interpretação das formas de ação religiosa atuais.

Embora diversos estudos já apontem nesta direção, de forma geral, eles têm se dedicado primordialmente à utilização do conceito weberiano de misticismo intramundano e têm negligenciado uma análise rigorosa da maneira como o próprio Weber realizou suas análises da mística oriental ou asiática¹. Partindo dos estudos históricos de Weber sobre as religiões universais, este artigo busca reconstruir o conceito weberiano de misticismo para, em seguida, apresentar a sua análise da mística nas principais religiões universais da Ásia.

1. O conceito de misticismo

A polaridade “ascetismo x misticismo” constitui um dos principais “tipos ideais” mediante os quais Weber efetua sua análise histórico-comparada das religiões universais. Eles possuem uma função teórica central por meio dos quais ele pôde distinguir, analiticamente, as diferenças e especificidades das religiões do Ocidente e do Oriente. Talvez seja por isso que o autor preocupa-se em nos apresentar, em duas ocasiões, de forma detalhada e sistemática, os contornos e características destes conceitos, como podemos apreciar tanto no texto intitulado *Consideração Intermediária* ou mesmo na seção de Sociologia da Religião de *Economia e Sociedade*; escritos, aliás, que

¹ Dentre estes estudos, podemos destacar: Adair-Tottef (2002), Eister (1973), Robertson (1975), Stone (1978) e Swatos (1981).

pelas suas características, pertencem justamente aos chamados textos teórico-sistemáticos do autor².

Conforme o raciocínio de Weber em *Economia e Sociedade*, a ascética e a mística devem ser concebidas dentro do quadro mais amplo dos caminhos de salvação. Na medida em que esta se racionaliza, duas possibilidades emergem:

Por toda parte, o fim supremo ao qual pode servir o método de salvação permanece sendo, em primeiro lugar, o mesmo a que, em forma aguda, também serve a orgia: a encarnação de seres supra-sensíveis e, nesse caso, de um deus, dentro do homem: a autodivinização. Só que agora, se possível, esta deve tornar-se um hábito permanente. O método de salvação é dirigido, portanto, à posse do divino neste mundo. Mas quando um deus todopoderoso e supramundano se encontra diante das criaturas, o fim do método de salvação não pode ser mais a autodivinização, neste sentido, mas a conquista de qualidades religiosas exigidas por esse deus: esta adquire, portanto, uma orientação pelo além ou ética, não quer “possuir” o deus – isso não é possível – mas, ou 1) ser um instrumento do deus, ou 2) estar permanentemente pleno dele (ES, 1994, p. 362).

Nesta densa passagem, os termos ascetismo e misticismo ainda não aparecem, mas Weber já nos coloca em contato com a característica essencial e definidora de cada um destes tipos ideais. A diferença fundamental é que o místico deseja “possuir” deus, enquanto o asceta é seu “instrumento”. A natureza do primeiro é dada pela busca de um certo “estado de ânimo” e a do segundo pela qualidade ativa de um determinado “fazer”. O que conta aqui como elemento que nos permite reconhecer as diferenças entre eles é a própria distinção do

2 Para ajudar o leitor no acompanhamento dos textos utilizados neste trabalho, convencionaremos as seguintes siglas: *Economia e Sociedade* (ES), *Confucionismo e Taoísmo* (CT), *Hinduísmo e Budismo* (HB) e *O caráter geral das religiões asiáticas* (CGRA). Importa lembrar também que o escrito *Consideração Intermediária* (*Zwischenbetrachtung*) está disponível em português com o título que lhe foi conferido por Ghert e Mills: *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*.

bem de salvação que se busca, seja ele a vontade da divindade, seja ele a possessão do divino.

Todavia, a explicitação desta polaridade exige ainda o recurso a um instrumento auxiliar que vai nos permitir não apenas aprofundar a especificidade de cada um destes pólos, mas principalmente, identificar as nuances internas dessas duas formas de comportamento religioso. Nesse momento, Weber volta-se para a própria realidade social e destaca o fato de que o ascetismo e o misticismo modulam também diferentes maneiras do crente relacionar-se com a esfera social, seja no sentido de sua negação, seja no sentido de sua inserção no mundo. Dessa forma, a introdução das variáveis “intramundano e extramundano” evita que os tipos ideais weberianos, sempre preocupados em “exagerar a realidade”, degenerem em um esquema rígido e estanque, permitindo a ele perceber também as suas diferentes gradações e combinações bem como conservar toda a complexidade dos fenômenos em questão. Combinando as variáveis religiosas (bens de salvação) com seus diferentes sentidos sociais, temos quatro possibilidades examinadas por Weber, que, conforme nos apresenta a literatura, podem ser apresentadas desta forma: 1) Ascetismo extramundano, 2) Ascetismo intramundano, 3) Misticismo extramundano e 4) Misticismo intramundano.

No entanto é o próprio Weber que, ao tratar da primeira possibilidade, diz preferir a expressão “*ascetismo da rejeição do mundo*”. Nesta concepção o mundo é concebido não apenas como o lugar do pecado, mas também como um conjunto de atividades que afastam o indivíduo de sua tarefa fundamental que é o empenho ativo na própria salvação. Nessa forma de ascetismo não há propriamente uma fuga do mundo, mas a rejeição ao mesmo, pois o crente está sempre em luta incessante contra a realidade mundana. Há ainda uma segunda possibilidade, dada pelo “*ascetismo intramundano*” representado especialmente pelo protestantismo pós-luterano, chamado por Weber justamente de protestantismo ascético. Neste caso, o mundo não precisa ser evitado, mas deve ser transformado. Ele ainda permanece como o lugar do pecado, mas é dentro dele e em seu obrar que o indivíduo deve provar sua vocação religiosa mediante uma conduta orientada segundo seus valores religiosos.

Esta apresentação sumária do ascetismo já nos é suficiente para que, a partir dos contrastes sempre presentes em Weber, tenhamos elementos suficientes para entender o caminho de salvação que aqui nos interessa diretamente: o misticismo. Para defini-lo, em sua forma geral, Weber recorre a uma metáfora, ampliando, assim, pela riqueza de suas possibilidades simbólicas, nossa compreensão do fenômeno. Trata-se da idéia de “vaso” ou “receptáculo”, imagem que aponta perfeitamente para a noção central da conduta mística: o indivíduo que busca ser preenchido pelo divino, tal como um vaso, sempre passivo e aberto ao conteúdo que vai preenchê-lo. Tal noção se traduz, do ponto de vista analítico, em dois elementos inter-relacionados que nos conduzem ao âmago da conduta mística: a iluminação e a contemplação. Esta como meio e instrumento e aquela como objetivo e fim. Juntos, estes dois elementos compõem a unidade da vida mística.

Podemos compreender melhor ambos os elementos quando analisamos o misticismo em sua forma mais pura, ou seja, naquela forma de comportamento místico que se caracteriza pela fuga do mundo, qual seja, o *misticismo extra-mundano*. Em primeiro lugar, a contemplação. Para Weber, seu princípio motor consiste em fazer calar a criatura dentro do homem, deixá-la em total silêncio, para que Deus possa falar na alma. As formas de meditação contemplativa consistem sempre neste exercício pelo qual, ao esvaziar-se de seu ego, a criatura se abre então para a ação divina, deixando-se penetrar, como vaso e recipiente, pelo próprio divino. Nas palavras de Weber, “A contemplação, ao contrário, é principalmente a busca de um “repouso” no divino e somente nele. Não agir e, no extremo, não pensar, esvaziar-se de tudo o que de algum modo lembra o “mundo”, a minimização absoluta em qualquer caso de todo fazer externo e interno – este é o caminho para alcançar aquele estado fruído como posse do divino, como *unio mystica* com ele .” (ES, 1994, p. 366-367). A meditação, portanto, é o caminho que conduz ao fim da vida mística que é a posse do divino, caracterizada por Weber ora recorrendo a um termo da tradição ocidental (*unio mystica*) ou da tradição oriental (iluminação). Mas, em que consiste esta posse do divino? Como caracterizar o estágio decisivo da vida mística? Na precisa definição de Weber, “trata-se, portanto, de um hábito emocional específico

que parece transmitir um “saber”” (ES, 1994, p. 367). Esta fórmula merece atenção. Nela estão presentes dois elementos, um subjetivo e outro objetivo. O primeiro em um estado sentimental e o segundo um determinado conteúdo. A iluminação mística se apresenta, de fato, como saber, mas não na forma de teologia ou de doutrina. Este saber não pertence ao domínio do teórico, mas do prático, trata-se de um saber prático. Esse saber é sempre incomunicável e constitui-se enquanto compreensão do sentido único do mundo. Na medida em que o indivíduo está de posse da compreensão desse sentido é que sua dimensão prática se realiza. O místico não busca entender e transmitir seu saber como um conteúdo dogmático, como se fosse um intelectual ou doutrinador. Não é isso que faz dele um iluminado. Este se caracteriza pela relação sentimental com esse saber, resultado da concentração enérgica nestas verdades fundamentais e que produz como resultado final uma união sentida e concebida com esse saber. Conforme Weber, a união mística “... consiste exclusivamente numa qualidade sentimental singular, que, em termos concretos, é a união sentida do saber e da espiritualidade prática que oferece ao místico a confirmação decisiva de seu estado religioso de graça.” (ES, 1994, p. 367).

A contemplação, diz Weber, sempre possui um efeito negativo sobre a ação e é exatamente este elemento radicalizado que constitui o *quid* do ascetismo em sua versão extramundana. Aliás, esse também é um elemento importante de todas as formas de comportamento místico: a relação negativa com a ação. Se no caso do ascetismo a qualidade de instrumento de deus torna a atividade (ou obrar) um elemento essencial, no caso do misticismo, a busca da contemplação torna a ação algo sempre a ser evitado e, no limite eliminado. Ora, é justamente este último dado que constitui a mística na sua versão extramundana. Ao explicar este fato, contudo, Weber constata um paradoxo interessante. Ainda que o ideal do místico seja a total falta de atividade e radical rejeição do mundo, ele acaba sendo mais dependente dele do que supunha. Pois, ainda que um místico fosse totalmente coerente e não executasse qualquer tipo de trabalho, vivendo apenas daquilo que lhe oferecem voluntariamente a natureza e os outros através da esmola; em última instância ele depende do trabalho alheio. Do mundo, em suma. Essa é a razão

pela qual o misticismo em sua feição original é intrinsecamente aristocrático, acessível apenas a um grupo seletivo de iluminados.

O misticismo de feição extramundana não é a única via possível da vida mística. Quando as consequências da fuga do mundo não são levadas aos seus extremos, temos então o *misticismo intramundano*, ou, para usar a expressão do próprio Weber, temos o surgimento do “místico contemplativo com um modo de vida intramundano”. Neste caso, ele afirma, “o místico pode exigir de si mesmo, como prova da certeza de seu estado de graça, sua afirmação justamente *diante* do ordenamento do mundo: também para ele sua posição nesse ordenamento torna-se uma “vocação”” (ES, 1994, p. 368, 369). Naturalmente, Weber logo se apressa em explicar que o sentido dessa vocação, difere sensivelmente de sua versão ascética. Primeiro em relação a própria visão a respeito do mundo que, para o asceta é o lugar do pecado e, para o místico é visto simplesmente como uma realidade que deve ser aceita como tal. Daí que o místico intramundano nem rejeita e foge do mundo, por um lado, ou atua dentro dele, por outro. Na dimensão da ação o que caracteriza a mística praticada dentro do mundo é um sentimento de ruptura em relação a realidades secular. Concretamente isso se caracteriza por um sentimento de humildade ou de anomismo. O místico se sente completamente desligado das ações que pratica e, dessa forma, confirma seu estado de graça, ou seja, o sentimento de posse e de união com o sentido último da realidade. O místico contemplativo não rejeita nem evita a ação, mas apenas a minimiza e conforma-se com a ordem do mundo tal como esta se apresenta. A ação, em si, não tem nenhum valor e é por isso que é praticada com o caráter de humildade e anonimato próprios do místico com um modo de vida intramundano. Quanto mais está imerso no mundo, portanto, mais ele se sente rompido com ele.

Na continuidade do texto, Weber preocupa-se ainda em mostrar quais as razões que explicam as diferentes vias seguidas pelo comportamento religioso, seja na direção da vida ascética ou mística. Não faremos aqui a enumeração das causas registradas por ele, mas uma nos interessa de forma singular. Trata-se da particular afinidade que ele percebe entre a concepção transcendente de Deus e o ascetismo, por um lado; e a concepção imanente do divino e o misticismo, do outro. A relação consiste

em que o Deus criador da primeira versão conduz primordialmente na direção de uma conduta ordenada por ele; enquanto a visão do divino como uma ordem eterna que exige a integração do indivíduo leva preferencialmente na direção no preenchimento místico. Todavia, mais importante nos parece ser a observação feita por Weber de que “a diferença historicamente decisiva entre a maioria das formas orientais e asiáticas de religiosidade de salvação e a maioria das ocidentais está em que as primeiras desembocam essencialmente na contemplação e as últimas, no ascetismo. O fato de a diferença ser fluida (...) não muda em nada a grande importância para nossa consideração puramente empírica” (ES, 1994, p370). Esta é a ponte para aprofundarmos, portanto, o modo como Weber entendia a configuração da vida mística no Oriente, objeto de nossas próximas seções.

2. Misticismo na China

O sistema religioso da China, dividido entre uma versão oficial, representado pelo Confucionismo, e uma versão popular e tolerada pelo Estado, representado pelo Taoísmo, conheceu um desenvolvimento subalterno do misticismo que pôde se desenvolver apenas aliando-se com a religiosidade de tipo mágico.

O confucionismo, ou “doutrina de literatos” (*ju chiao*), era uma religião estatal cujos ritos eram administrados pela burocracia governamental. Trata-se de uma religião com um forte caráter intramundano, pois o chinês praticava os ritos de sua religião visando sempre seu destino intraterreno, ou seja, larga vida, filhos e riqueza, e somente depois pensava em seu destino no além ou mesmo no culto aos antepassados. O Confucionismo caracteriza-se também pela ausência da idéia de um Deus pessoal e o predomínio de uma concepção imanente e impessoal do divino. Por fim, acompanhando a natureza geral da religiosidade asiática, o Confucionismo é essencialmente intelectualista. Neste sistema, o “saber” enquanto conhecimento da tradição e das normas clássicas por meio dos estudos literários, é considerado o valor central. A crença fundamental da concepção religiosa confuciana é a doutrina do *Tao* de que a ordem cósmica do mundo é fixa e inviolável e que a ordem da sociedade é um refle-

xo daquela. Tanto o indivíduo quanto o Império tem como objetivo ajustar-se a essa ordem integrando-se ao universo harmônico. Como religião estatal controlada pelos funcionários, o confucionismo era uma religião formalista e ritualista, despida de elementos emocionais, vistos com desconfiança pelo racionalismo dos literatos. Neste contexto, não havia espaço para o desenvolvimento de práticas místicas.

Se o Confucionismo representava a religião oficial do Estado e os interesses das linhagens (culto dos antepassados), era o Taoísmo que respondia pelas necessidades religiosas das massas. Nessa religião, ao contrário do formalismo ritualista confuciano, o misticismo ocupa uma posição essencial. Isso foi possível pela existência de anacoretas na China e que, dada a sua condição de isolamento do mundo, proporcionaram a base social para o desenvolvimento de tendências místicas. Weber mostra, aliás, que a tendência intramundana destes antigos anacoretas que cultivavam técnicas macrobióticas e possuíam objetivos mágicos (vida longa) determinou fortemente o caráter da mística na China.

O principal destes anacoretas é o filósofo Lao-Tsé, cujas idéias Weber descreveu tendo em vista “sua posição e influxos sociológicos” (CT, 2001, p. 459). Para o filósofo, a vida mística deve resultar em um estado de graça chamado “*Ch'ung Yung*” que é um estado de vazio (*hu*) ou não ser (*wu*), buscado através de *wu wei* (não fazer nada) e de *pu-yen* (não dizer nada). De acordo com os místicos taoístas, os ritos carecem totalmente de valor e o indivíduo deve comportar-se como se não houvesse coisa alguma, libertando a alma dos sentidos. Seguindo a via mística, os anacoretas acentuaram a dimensão do êxtase apático, continuando, aliás, a tendência das religiões condicionadas pelo intelectualismo de suas camadas portadoras.

Do ponto de vista doutrinal, o Taoísmo compartilhava com o Confucionismo seu conceito central: o “*Tao*”. Este significa a eterna ordem e devir do cosmos aos quais a sociedade e o homem estão ajustados. Mas, no Taoísmo essa noção tem derivações místicas, como explica o próprio Weber:

Em Lao Tsé se formula uma relação com a típica busca mística de Deus: é o único imutável e, por isso, absolutamente valioso, tanto na

ordem como fundamento real gerador, essência dos arquétipos eternos de todo existir; brevemente, a unidade divina em cuja participação se busca – do mesmo modo como em toda mística contemplativa – mediante o esvaziamento absoluto do próprio eu de interesses mundanos e de paixões até a total inatividade (wu-wei) (CT, 2001, p.461).

Em Lao Tsé a busca mística da salvação levava a total desvalorização da cultura intramundana como fonte de salvação religiosa. No misticismo, o crente não busca comprovar seu estado de graça através da ação (como no protestantismo), mas a união mística, um estado de graça que implica a retirada do mundo. Por isso, o místico deve reduzir ao mínimo seu contato e sua inserção na realidade mundana. Porém, mesmo acentuando a dimensão mística da religiosidade chinesa, Lao Tsé não levou o alheamento do mundo até as suas últimas conseqüências, pois, embora ele rejeite o ritualismo social (ideal de decoro) como algo perigoso para a salvação ele afirma a necessidade do indivíduo adaptar-se ao mundo. Dois fatores explicam este fato.

O primeiro motivo é de ordem política e está ligado à própria possibilidade de sobrevivência do movimento religioso taoísta. A formação de seitas, igrejas ou comunidades monásticas era vista como ameaça pelos literatos chineses e era violentamente reprimida, bloqueando, portanto, o desenvolvimento de comunidades dedicadas à contemplação (fuga do mundo). Embora Lao-Tsé, ao contrário de Confúcio, afirmasse que a busca de cargos políticos era algo que atrapalhava a busca da salvação mística, ele também professava a idéia de que o governo tinha uma função positiva e uma boa ordem social e política era essencial para manter em paz os demônios.

O segundo fator que mitigou a tendência extramundana do misticismo taoísta era o caráter fortemente mágico de toda religiosidade chinesa, presente tanto no Confucionismo quanto nas tendências anacoreticas das quais emergiu o movimento taoísta. No caso do anacoretismo, esta tendência mágica e intramundana está diretamente ligada à busca da dilatação da vida, perseguida através do controle da respiração. A escola de Lao Tsé tinha como fundamento o apreço à vida física e à vida larga, sendo a morte considerada o mal absoluto.

Para prolongar a vida, as crenças taoístas recomendavam como caminhos a prática da virtude, bem como o silêncio e alheamento de todo esforço físico. Especialmente importante era uma forma metódica de ginástica respiratória que possuía efeitos macrobióticos.

Foi justamente esse aspecto que aproximou o Taoísmo da magia e possibilitou a sua difusão entre as classes populares. Tal realidade abriu a possibilidade da adesão dos praticantes da magia às crenças taoístas e provocou a interpenetração da doutrina dos intelectuais da fuga do mundo com a dimensão intramundana dos magos. A partir dessa fusão surgem os “*Tao-Shih*”, sacerdotes taoístas de caráter local, que eram casados e exerciam a magia como profissão. A importância da magia na China foi fortemente ressaltada por Weber, onde a tolerância da ortodoxia e da heterodoxia determinou a predominância de uma visão mágica do mundo. Weber é tácito ao afirmar que “esta filosofia e cosmogonia “universalistas” chinesas transformaram o mundo em um jardim mágico” (CT, 2001, p. 478). Por essa razão, a importância da magia acentuou-se paulatinamente no seio dessa tendência religiosa, dando origem a uma forma de religiosidade mágico-mística, como explica o próprio Weber:

Efetivamente, o desenvolvimento ulterior da contemplação, já por si não clássica e, sobretudo, o do anacoretismo antigo, teve que conduzir diretamente desde a união místico-panteísta com o divino a magia sacramental, a influência mágica sobre o mundo dos espíritos e a adaptação práticas as leis mágicas de sua atuação (CeT, 2001, p. 480).

A tese do caráter subalterno do misticismo na China parece contradizer a premissa maior do caráter místico da religiosidade oriental-asiática. No entanto, é importante observar que a rejeição do misticismo no culto oficial chinês e sua integração à religiosidade mágica, no caso do Taoísmo, não significam a perda de centralidade da busca do saber e do sentido do mundo, estas sim, as características que definem o conjunto das religiões universais do mundo oriental. De qualquer forma, os obstáculos políticos (burocracia estatal) e as necessidades sociais (predomínio da visão mágica do mundo) mitigaram a radicalidade da fuga

mística do mundo, conduzindo a religiosidade mística chinesa na direção do misticismo intramundano.

3. Misticismo hindu

Falar da religião na Ásia significa falar, essencialmente, da Índia. É o próprio Weber que assevera que, se a China desempenhou na Ásia a mesma função política que a França no Ocidente, coube à Índia o mesmo papel desempenhado, no campo das idéias, pelo helenismo. Isso é particularmente válido quando se está falando da mística. De novo, ao próprio Weber: “A Ásia, e isso significa por sua vez a Índia, é o local típico do empenho intelectual unicamente em busca de “visão do mundo”, nesse sentido autêntico do termo: de busca de um “sentido” da vida no mundo “ (CGRA, 1991, p. 144).

A centralidade do misticismo no primeiro dos grandes sistemas religiosos da Índia, o Hinduísmo, está ligada ao fato de que sua camada social determinante é formada de sacerdotes: os brâhmanes. Diferente da burocracia político funcional chinesa, os sacerdotes brahmânicos nunca perderam sua vinculação com a magia. É a partir do trabalho de racionalização desta que o Hinduísmo desenvolve elaborados sistemas de ascese e misticismo. Weber chega a afirmar que a ascética hindu foi a mais desenvolvida do ponto de vista técnico e a mesma centralidade pode ser atribuída à mística: “... a mística contemplativa do tipo da gnose, a culminação da forma de vida clássica dos brâhmanes, seguiu sendo a meta para todo brâhmane com formação plena” (HB, 1987, p. 152). Segue-se desse enunciado que, no estudo do brahmanismo, Weber dá especial destaque à questão do misticismo, buscando apreender este fenômeno na Índia sob três aspectos particularmente importantes: 1) doutrinal, 2) histórico e, 3) metodológico.

Sob o aspecto teórico, importa sublinhar que o caráter místico do Hinduísmo está relacionado também com a especificidade de sua doutrina. Na visão de Weber, a questão central de toda filosofia hindu poderia ser formulada dessa forma: “como podem ser subtraídas as almas do vínculo de causalidade karman e, portanto, da roda do mundo?” (HB, 1987, p. 174). O que esta doutrina buscava não era libertar o homem do sofri-

mento, do pecado ou da crueldade desse mundo, mas da sua caducidade. O pressuposto dessa crença é que o mundo é uma roda eterna de renascimento e morte. Só existem duas entidades imperecíveis: a própria ordem terrena e a alma. Como corolários dessas crenças, há ainda outros dois elementos fundamentais que são a teoria da transmigração das almas e a idéia da causalidade ética, chamada de *samsara*. Neste contexto, a gnose passa a ser o recurso principal da salvação, adquirindo ora um caráter dualista (necessidade da superação da diferença entre o “ego” e o “mundo”), ora um caráter monista (reconhecimento da realidade última por detrás das aparências do mundo). De qualquer maneira, contudo:

... os grandes sistemas doutrinários indianos foram principalmente concepções racionais de pensadores orgulhosos e, a seu modo, conseqüentes. E o caráter místico da salvação, que sempre sublinharam suas doutrinas, foi a conseqüência da situação interna de um estrato de intelectuais que enfrentavam a vida pensando sobre seu sentido, e não participando da ação prática (HB, 1987, p. 184).

Do ponto de vista histórico-genético, Weber traça os lineamentos do desenvolvimento tanto da ascética quanto da mística. Nos dois casos, o ponto de partida é o mesmo: o cultivo do êxtase operado pelos magos visando obter forças extraordinárias. É na medida em que a busca desses estados de santidade mágicos são sublimados e racionalizados que temos o desenvolvimento da vida mística, particularmente da vida contemplativa. De acordo com Weber, a racionalização do misticismo ocorreu em três direções. Em primeiro lugar, o objetivo de cultivar forças mágicas foi substituído pela busca da graça, ou seja, a santidade pessoal. Isso levou, em segundo lugar, a uma maior ênfase no saber sagrado (gnose), especialmente na forma do êxtase apático que era o mais adequado para o caráter estamental dos literatos. Essa é uma das razões do caráter místico do brahmanismo:

Toda busca da salvação baseada nestes princípios devia desembocar na forma de uma busca mística de Deus, uma possessão mística de Deus ou, por último, uma comunhão mística com o divino. As três formas, porém em especial a última, aparecem efetivamente. A união com

o divino passou a um primeiro plano porque o desenvolvimento da gnose brahmânica se decantou cada vez mais até a despersonalização da suprema essência divina (HB, 1987, p. 157).

Por fim, em um terceiro plano, Weber dedicou especial atenção às técnicas de contemplação (perspectiva metodológica) desenvolvidas na Índia, particularmente a prática do *Yoga* que ele julgava ser aquela que exerceu a maior influência no seio das camadas intelectuais. Aqui Weber relembra uma idéia que já examinamos anteriormente e que constitui o fundamento das técnicas de contemplação: deus só fala à alma quando a criatura se cala. No caso da técnica do *yoga* este postulado se traduz no princípio de que "... a apreensão do divino é uma vivência anímica *irracional*, provocada por meios irracionais, que nada tem a ver com o conhecimento racional demonstrável" (HB, 1987, p. 171). Particularmente interessante é a descrição detalhada que o autor faz dessa técnica meditativa e que, escusada a dimensão do texto, preferimos transcrever, dada a riqueza da análise weberiana:

A técnica yoga situa em um lugar central a regulação respiratória e os meios próximos a ela do êxtase apático, combinados com a concentração das funções anímicas e espirituais conscientes sobre processos vivenciais, em parte sensíveis, em parte não sensíveis, ou revestidos de um determinado caráter emocional e devoto, porém sempre controlados pela auto observação; assim se chega a esvaziar completamente a consciência de todo apreensível em palavras racionais, ao domínio consciente do mecanismo da inervação do coração e dos pulmões e finalmente a auto-hipnose (HB, 1987, p.170, 171).

Para terminar, é importante lembrar que a compreensão dos traços da vida mística no sistema religioso hindu possui importância não apenas no contexto desta religião ou mesmo da Índia. As religiões derivadas da realidade indiana vão conhecer um importante processo de difusão na Ásia e ajudarão a modelar as características gerais da religião em vasta parte do continente, como vamos verificar a seguir.

3. Misticismo budista

Se no hinduísmo a mística era um aspecto central, no caso do budismo a mística é muito mais do que isso: é o elemento que qualifica e define essa religião. Nesta vertente religiosa o caráter ritualista do sistema de castas é rompido e toda ênfase vai ser dada na busca individual da salvação, como explica o próprio Weber: “Em contraste com essas [outras] éticas religiosas, especificamente econômico-intramundanas em seus efeitos, encontra-se, como ética mais extrema da rejeição do mundo, a concentração na iluminação mística do antigo budismo genuíno” (ES, 1994, p. 414). Mas, há outro fator que torna a análise weberiana do misticismo budista francamente central. Trata-se das transformações que o budismo sofre em sua expansão pela Ásia e que, como conseqüência, também alteram o caráter da mística no interior dessa religião. Esclareçamos ambos os pontos.

A natureza essencialmente mística do budismo em sua versão antiga também é conseqüência direta da visão doutrinal dessa vertente religiosa. Da mesma forma que as soteriologias intelectuais da Índia, a meta principal dessa religião é o repouso eterno. O budismo antigo, por sinal, possui essa meta como grande e único objetivo específico e implica o abandono de todos os meios de salvação que não tenham ligação com ela. De acordo com Weber: “. Trata-se da forma mais radical imaginável de afã salvação. Sua salvação é exclusivamente obra pessoal do homem individual, sem ajuda alguma de um deus ou redentor” (HB, 1987, p.218).

Na cosmovisão budista, a causa principal de todas as ilusões é a alma concebida como uma unidade perene. O que se busca não é a salvação na vida eterna, mas o eterno repouso na morte. O mal radical não é representado pelo pecado, mas pela vida perecível e as inquietudes da existência. O *karman* é aqui concebido a roda de nascimento e morte e a volta a um novo eu que não encontra seu descanso. A salvação desse mal e dessas ilusões é alcançado através do saber, especialmente, por meio das quatro grandes verdades sobre a origem, a essência, condições e meios de aniquilação do sofrimento. A libertação desse *karman* se dá para aquele que atingiu o êxtase contemplativo metódico e passa a sentir um amor universal carente de objeto, ou, como dizia Weber, o

acosmismo fraternal. Trata-se de um processo de iluminação e que exige o recolhimento e a imersão contemplativa nas simples verdades práticas. Dessa forma:

O asseguramento do estado de graça, e portanto, do saber relativo a salvação final de si mesmo, *não* se busca por meio da confirmação de uma *ação* qualquer – “intramundana” ou “extramundana” – nem em obras de qualquer tipo, senão, pelo contrário, em um *estado* alheio a toda atividade. Isto é de importância decisiva para a posição global do ideal de *arhat* com respeito ao “mundo” da ação racional: não existe vinculação alguma daquele com este. Ninguém, e em especial nenhuma comunidade social, pode ajudá-lo nisto: é elevado aqui ao máximo o específico caráter a-social de toda verdadeira mística (HB, 1987, p. 226, grifos do autor)

A ênfase dada por Weber não deixa dúvidas: no budismo, a fuga mística do mundo é elevada a sua máxima potência. A libertação da roda das encarnações e da caducidade da vida só é adquirida por meio da fuga de toda inserção no mundo e da luta pela existência.

Tal idéia tem importantes implicações práticas. Dada a natureza da doutrina, o budismo tende a conduzir o crente em busca absolutamente individualista da salvação. Sua atividade fundamental deveria ser a contemplação. Apesar disso, o caráter de uma doutrina secreta favoreceu a transformação do budismo antigo em uma religião de monges, ainda que a organização monacal não fosse rigidamente estruturada, pois assentada em torno da livre relação entre mestre e discípulo.

O budismo sofreu importantes transformações em seu processo de expansão pela Ásia. Tais mudanças tinham como origem principal a necessidade dessa religião de responder às necessidades religiosas das massas. Neste processo, o budismo acabou dividindo-se em duas tendências. A primeira, defendendo a estrita observância (*hinayana*) acabou sendo suplantada pela tendência mais aberta (*mayana*) no seio da qual o misticismo foi adaptado às necessidades de sua difusão pelas camadas sociais populares. Tais acomodações levaram a introdução de um ser divino supramundano e também a divinização do próprio Buda. È

nesse contexto que se dá a transformação do caráter místico do budismo, na medida em que:

Junto à mística de fuga do mundo se encontra ainda, em terceiro lugar, a **mística intramundana**, a vida no mundo e suas ocupações, porém, indiferente ao mundo, que se prova a si mesma dentro do mundo e contra ele, internamente alheia ao mundo e à morte que aceita o nascimento e a morte, o renascimento e uma nova morte, a vida e a ação com todas as suas alegrias e pesares aparentes como as formas eternas de ser e que se afirma a si mesma precisamente com essa certeza de salvação indiferente ao mundo (HB, 1987, p. 266, grifo meu).

Com sua expansão pela Ásia, o budismo não perde o caráter místico que o define. Mas, esta deixa de ser uma forma de misticismo extramundano, reservado apenas para monges, tornando-se uma forma de misticismo intramundano, praticada dentro do mundo e acessível a camadas mais amplas da população.

Considerações Finais

Nos dois escritos que Weber dedicou à análise das religiões universais da Ásia, a saber, *Confucionismo e Taoísmo* e *Hinduísmo e Budismo*, a mística ocupa um lugar central, não apenas para caracterizar, em seus traços gerais, a religiosidade asiática, mas também para explicitar as características de cada um daqueles sistemas religiosos. A posse de um saber salvador, característica comum das religiões asiáticas, adquire assim um sentido diferenciado na China (onde o saber está relacionado com o conhecimento da tradição literária) e na Índia (onde o saber possui um caráter gnóstico).

Mas, ainda que existam diferenças, podemos notar ainda também uma notável semelhança nos processos que caracterizam o desenrolar histórico do misticismo tanto no contexto chinês quanto no contexto indiano. Ocorre que, em ambos os casos, as tendências místicas caminharam na direção da transição de sua forma

extramundana para o misticismo intramundano. Em sua análise da expansão do budismo, Weber sublinha que este processo está relacionado especialmente com as necessidades religiosas das massas. Este é o principal fator que provoca o abrandamento do aristocratismo dos místicos e sua adaptação para os contextos de vida dos indivíduos situados no mundo. O caso da China também é particularmente interessante por mostrar como no processo de “democratização” da vida mística ocorre uma particular simbiose entre mística e outra tendência intrinsecamente popular da vida religiosa: a magia. Em ambos os casos, mais do que elementos que nos ajudam a reconstruir a análise weberiana do misticismo na Ásia, estamos diante de importantes pistas sociológicas que apontam direção da compreensão do processo de expansão da nova sensibilidade religiosa representada, atualmente, pelo misticismo intramundano também no Ocidente.

Referências Bibliográficas

ADAIR-TOTTEFF, Christopher. (2002), “Max Weber’s mysticism”. **Archives Européennes de Sociologie**, 43 (3), p. 339- 353.

CAMPBELL, Collin. A orientalização do Ocidente. In **Religião e sociedade**, n. 18/1, 1997, p. 05-22.

CHAMPION, Françoise. (1989), “Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique”. **Archives de Sciences Sociales des Religions**, 67 (1), p. 155-169.

EISTER, Allan W. (1975), “Comment of “Max Weber on church, sect and mysticism”. **Sociological Analysis**, 36, p. 227-228.

ROBERTSON, Roland. (1975), “On the analysis of mysticism: pre-weberian, weberian and pos-weberian perspectives”. **Sociological Analysis**, 36 (3), p. 241-265.

STONE, Donald. (1978), "New religious consciousness and personal religious experience". **Sociological Analysis**, 39 (2), p. 123-134.

SWATOS, William H. (1981), "Church-sect and cult: bringing mysticism back in". **Sociological Analysis**, 42 (1), p. 17-26.

WEBER, Max. Hinduismo y budismo. In **Ensayos sobre sociología de la religión, II**. Madrid: Taurus, 1987, p. 11-360.

_____. Religião e racionalidade econômica In COHN, Gabriel (org). **Max Weber**. São Paulo: Ática, 1991, p. 142-159 (Coleção grandes cientistas sociais, n. 13).

_____. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In **Economia e sociedade**. 3. ed. Brasília: UnB, 1994, p. 279-418.

_____. Confucionismo e taoismo. In **Ensayos sobre sociología de la religión, I**. 2. ed. Madrid: Taurus, 2001, p. 269-526.