

CONTROVÉRSIAS ENTRE O PENSAMENTO DE CIORAN E O BUDISMO

José Rodrigo Sousa

O pensamento budista

O Budismo surge na Índia em meio ao Hinduísmo, como também, a mudanças sociais e culturais, de uma estrutura camponesa para uma composição de vilas. É nessa inquietação de modificações que Siddhartha Gautama procura respostas para suas inquietudes, assim, ele sai dos domínios de seu palácio para adentrar em uma vida ascética. Segundo o que consta das diversas histórias sobre Gautama (o Buda histórico) ele teria deixado a condição de príncipe do clã Sākya por sua sensibilidade espiritual em contraposição com os desejos sensuais e, conseqüentemente, pela instabilidade e mudança, como também pelo sofrimento que este afeta toda a condição humana.

A partir de sua percepção do estado no qual as pessoas se encontravam Gautama descobre a primeira nobre verdade, o sofrimento, *dukkha*, desse modo, é preciso renunciar a vida mundana, aos vícios que ela produz, por conseguinte, os vínculos familiares, a propriedade, a posição social, a procura desmedida pelos prazeres e a ambição que muitas das vezes é egoísta, nisto consiste na superação da condição do sofrimento no qual se está inserido.

As histórias sobre o Buda afirmam que ele teria dedicado cerca de seis anos de sua vida para estudar as práticas espirituais. Nas várias práticas ascéticas nas quais o Buda fez iniciação o mesmo identificou que essas práticas não eram totalmente satisfatórias.

O que se consta é que Siddhartha Gautama ao sair do palácio se depara com quatro situações a de um velho, um homem doente, um cadáver em decomposição e por fim um asceta. Dessas quatro impressões que Gautama teve quando saiu do palácio sob proibição de seu pai de que a vida de riqueza e prazer é inevitavelmente uma existência que não possui nenhum sentido. Assim, o Buda identifica que a última impressão que teve consistia na superação das demais e, conseqüentemente, ao perpetrar as práticas ascéticas identifica que elas não são suficientes e que a iluminação não poderia ser obtida por nenhum dos extremos, mas pelo caminho do meio.

Portanto, a iluminação que Gautama chega não se dá pelos exercícios ascéticos, mas pelo caminho do meio. E para se chegar a iluminação é necessário evitar os dois extremos, ou seja, está entre a auto complacência e o prazer, assim, é preferível estar entre a dor e o prazer e isto consiste *O Caminho do Meio*. O Buda alcançou sua iluminação a partir da prática de *jhāna*

que pode ser entendida como concentração ou meditação.

Assim o Buda passa pelas quatro *jhāna* para alcançar a iluminação perfeita. Depois de obter a iluminação o Buda sente compaixão de seus semelhantes e decide ajudá-los, desse modo, ele se tornou um guia para os que quisessem conseguir a salvação.

Durante sete dias e sete noites o Buda ficou sentado debaixo de sua árvore da iluminação. Ganhou dessa forma a compreensão de uma realidade que não é transitória, uma realidade absoluta acima do tempo e do espaço. No budismo isso se chama *nirvana*. Ao dominar seu desejo de viver, que antes o atava à existência, o Buda parou de produzir carma e, portanto, não estava mais sujeito à lei do renascimento. Conseguira alcançar a salvação para si mesmo, e o caminho estava aberto para abandonar o mundo e entrar no nirvana final. O deus Brahma, porém, instou com ele para que difundisse seus ensinamentos. E então, mais uma vez, o Buda sentiu compaixão pelos outros seres humanos e por todos os seres vivos. Ele "contemplou o mundo com um olhar de Buda" e decidiu "abrir o portão da eternidade" para aqueles que o quisessem ouvir. O Buda decidira se tornar um guia dos seres humanos. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 57).

Na citação acima pode perceber que o Buda se torna um tipo de guia espiritual para os seres humanos, mas para aqueles que decidem seguir a sua orientação. Por conseguinte, os ensinamentos do Buda tem seu carácter contrário ao Hinduísmo, o mesmo entende que não se pode afirmar que algo é eterno, pelo contrário, o ensinamento budista alega que todos passam por transformações e não se pode dizer que as coisas são imutáveis. Assim, tudo o que se vê é ilusório. Nessa concepção, “tudo é constituído de fatores existenciais impessoais que formam combinações fadadas a decair” (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 59), neste sentido, tudo o que está no mundo é transitório. E, conseqüentemente, o Budismo nega a existência do *atmã*.

Na concepção budista, o ciclo de morte e renascimento é provocado pelos pensamentos, pelas palavras e pelos atos que cada um faz no decorrer de sua existência. O carma é conjunto de atos que os seres humanos fizeram em certo período que podem afetar em outro momento. Isso não quer dizer que as ações más que determinado indivíduo tenha praticado só o acompanha até o fim de sua existência, pelo contrário, essas ações podem o acompanhar numa outra vida futura. Essa é uma das características que se pode considerar que o Budismo e o Hinduísmo têm em comum. E essa vida futura depende incondicionalmente da vida que a pessoa tivera antes.

De certa forma, dentro da concepção budista e hinduísta a lei do carma é entendida como justa, afinal, as pessoas que estão nesse ciclo são em certa medida as responsáveis pela própria condição na qual se encontram. Porém, o ciclo do carma dentro das duas perspectivas

deve ser evitado e, por conseguinte, as séries dos ciclos são viciosas e devem ser quebradas. Pois o ciclo da morte e reencarnação distanciam os seres que estão nesse ciclo de se alcançar o *nirvana*. “O objetivo do budismo, comum com os outros caminhos indianos para a salvação, é encontrar a “passagem” por onde se pode atravessar para a outra margem”. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 58).

A Primeira Nobre Verdade

O que a primeira nobre verdade consiste em revelar é a existência do sofrimento e da insatisfatoriedade do que se consta do “eu pessoal condicionado” e do mundo “real não-condicionado. Para se chegar a tal afirmativa o Buda observou que o tudo no mundo é transitório, perecível, impermanente. E a impermanência é a lei geral a qual tudo está submetido.

Considerando as individualizações num sentido geral, observamos que nada mais são do que um composto de outras individualizações que também, por sua vez, podem ser decompostas em outras, e assim sucessivamente. Todas as coisas são compostas e tudo o que é composto decompõe-se; tudo que é um agregado, desagrega-se. Todas as individualizações apresentam-se em perpétua transformação, modificando-se continuamente, e a todo instante deixam de ser o que eram no momento precedente e tornam-se algo que não eram antes, e assim indefinidamente. Tão depressa concebemos uma coisa e ela já se transforma em algo diferente; tudo é e não é. (SILVA, HOMENKO, p. 23).

Assim, o mundo é uma ilusão e ele é sofrimento. Independentemente de qualquer empreendimento que as pessoas façam elas estão fardadas ao sofrimento, pois como consta na perspectiva budista nascer, morrer é dukkha, pois a cada momento ele relembra que tudo é passageiro, nada é permanente.

Na visão budista é impossível afirmar que haja sequer alguma individualidade que esteja separada do meio no qual se está inserido. É inevitável, todas as coisas possuem uma inter-relação entre ambas. Desse modo, as coisas são um agregado e a partir de que elas se findam isso significa que elas se desagregaram e, conseqüentemente, podem se agregar em outra coisa.

Por conseguinte, ao querer identificar as manifestações (formas e nome) como sendo realidades interdependentes, imutáveis e estáticas constitui o que o Budismo entende como sendo ignorância, pois aí está uma das formas que demonstra que o dukkha está presente e em muitas das vezes não é perceptível, porque em sua maioria as pessoas identificam essas manifestações como sendo a realidade. Mas as coisas não são reais, o que leva a acreditar que

as pessoas que veem nas manifestações a realidade estão em um processo de ilusão e, necessariamente, a ignorância está paltada nessa não percepção da verdadeira realidade.

Entretanto, segundo o que se consta é que do ponto de vista budista existe uma interdependência entre as coisas, ou seja, há algo que dá sustentação. O que implica afirmar que existe uma causa anterior para um acontecimento posterior. Destarte, o passado está contido no presente e ao está condicionado o presente e o passado estão inseridos no futuro.

Desse modo, no vir-a-ser as coisas não passam de um ponto que está entre dois abismos, ou seja, o passado e o futuro. Neste caso, se tem o deslumbramento de que as coisas são reais e conseqüentemente se fica preso a essa ilusão devido a impressão que elas passam no vir-a-ser. Com isso, ao não se perceber a impermanência corre-se o risco de tomar a pluralidade como realidade e, por conseguinte, identificar-se como realidade separada autônoma. O que implica no Budismo é que havendo a perversão do entendimento se cai no que se chama de ilusão.

Nesse ínterim, o “eu” na percepção budista também é um agregado que está em constante transformação, que é perecível tanto na decadência quanto na morte. Desse modo, o eu não pode existir como identidade de si próprio que possa justificar uma crença no ego. Sendo o eu impermanente, inevitavelmente as coisas que tendem a ser consideradas como realidade constitui uma ilusão já que nem mesmo o eu pode ser considerado como uma realidade.

Do ponto de vista budista existem duas verdades, uma verdade condicional e uma verdade absoluta. Uma verdade convencional pode ser entendida como algo que está em uso constante que às vezes se torna difícil se identificar. Quando se identifica um objeto a uma determinada palavra, conseqüentemente, a palavra se torna convenção à medida que as pessoas a tomam toda vez que falam. Assim, ao chamar um objeto de corda, por exemplo, essa palavra vem à tona com a imagem e o significado do que ela constitui. Isto pode ser entendido como uma verdade convencional, mas, de certa forma, não possui realidade e a essência em si não pode ser entendida como uma verdade convencional ou condicional. Destarte, a corda dada como exemplo compõe uma verdade condicional e a matéria da qual ela é composta pode ser considerada como uma verdade absoluta.

Neste caso, a verdade condicional e a verdade absoluta também podem se aplicadas tanto aos acontecimentos mentais quanto aos experimentais. De certa forma, a Primeira Nobre Verdade faz referência ao sofrimento, o *Dukkha*, mas como foi advertido anteriormente, o termo *dukkha* não pode ser traduzido de forma satisfatória por sofrimento ou dor, pois ao que se sabe o termo empregado não faz referencia ao sofrimento

propriamente mundano mesmo que este possua em parte algo que o correlacione ao sofrimento no mundo. Portanto, é inegável dizer que o Buda tenha afirmado a possibilidade de que houvesse felicidade, mas a felicidade que ele falara pode corresponder de diversas formas tanto para religiosos como não-religioso. *Dukkha* ao ser empregado como carácter impermanente, efêmero, precívél e transitório, por isso que é empregado como algo que pode trazer sofrimento.

Quanto ao *dukkha* podem ser identificado em três aspectos; aspecto físico, que seria o sofrimento comum; o aspecto psicológico, sofrimento causado por determinada mudança ou alteração da vida e o aspecto filosófico, que se dá como estado condicionado.

É bom ressaltar que todas as modalidades de sofrimento podem se correlacionarem desde a composição do ser e nas distintas fases da vida. Assim, o nascimento, a velhice, a doença, a morte, a união com o que não se ama, a separação daquilo que se ama, não obter seu desejo, perder glórias e prazeres, enfim toda forma de insatisfação física ou mental é sofrimento.

A Segunda Nobre Verdade

1678

A Segunda Nobre Verdade consiste em revelar qual é a causa de todo o sofrimento. Essa Nobre Verdade tem a função de revelar que toda a causa do sofrimento é produzida pelo desejo e ânsia de satisfazer todas as formas de desejos que estão ligados aos sentidos.

Consequentemente a sede de satisfação dos desejos faz com que de diversas formas surja o *dukkha* e como também, a continuidade dos seres. Neste sentido, a visão budista afirma que o desejo sendo a causa do sofrimento, este não pode se considerado como uma causa absoluta ou simplesmente a causa originária. Para que se gere o sofrimento não só é necessário que existe apenas o desejo, pois por si só ele não pode gerar *dukkha*, mas ele depende de várias causas que o antecede e que também o procede depois dele. Assim, nada tem sua existência independente das outras coisas, tudo consiste em um agregado e o desejo não foge a regra.

Na segunda nobre verdade, Buda afirma que o sofrimento é causado pelo desejo do ser humano. O desejo implica sobretudo desejar com os sentidos, a sede de prazeres físicos. Como essa ânsia nunca pode ser plenamente saciada, ela sempre irá acarretar um sentimento de desprazer. Até mesmo o desejo de sobrevivência do ser humano contribui para manter o sofrimento. Enquanto ele se apegar à vida — e continuar acreditando que tem uma alma —, irá perceber o mundo como sofrimento. O budismo também rejeita o

extremo oposto. O desejo de anulação — ou desejo de morrer — igualmente amarra o ser humano à existência. Em primeiro lugar, um tal desejo pressupõe que o ser humano tem uma alma que pode ser eliminada; em segundo, não leva em consideração o carma, que impõe o renascimento. Tirar a própria vida não resolve nada no budismo. Isso não irá libertar a pessoa do eterno ciclo. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 60-61).

De certa forma, o Budismo apresenta o desejo sob três formas; a primeira se dá pelo prazer dos sentidos; a segunda pelo desejo de autocoservação e a terceira do desejo de não-existência. A primeira forma de desejo está ligada ao prazer que os sentidos proporcionam (audição, mente, olfato, paladar, tato e visão) e que depende da atitude mental de cada pessoa. A segunda forma está mais ligada a questão do egoísmo, o que leva ao desejo de continuidade e proporcionalmente a ilusão do “meu”, isso se remete o apego ao impermanente. A terceira consiste na afirmação do eu, pois o desejo de auto aniquilação não constitui ao está paltado na ilusão do “meu” essa forma não pode cessar a existência após a morte.

Desse modo, tanto sede, desejo, carma são termos que possuem o mesmo sentido, que podem significar o desejo, avontade de ser e de existir. Isso implica na causa primordial do sofrimento. Esses agregados conseqüentemente fazem parte no agregado das formas mentais, assim, o que se consta é que a causa do sofrimento se encontra na própria mente do indivíduo.

1679

A Terceira Nobre Verdade

Compreende-se como a Terceira Nobre Verdade a completa cessação do sofrimento, ou seja, o meio pelo qual se chega ao *Nibbana*. É através da desarraigação de toda forma de desejo que se pode ao *Nirvana* como é comumente conhecido. Neste sentido, a humanidade não deve estar apegada ao algo e isso implica também renunciar qualquer ligação interna com o mundo exterior.

Quando se atinge o Nirvana se cessa os desejos e a cessação dos mesmos não consiste em aniquilamento, pois nada pode ser aniquilado. A aniquilação que se tem é o das ilusões do eu pessoal conjuntamente com a ignorância. É necessário que eliminar o desejo desde sua raiz para que assim se possa extinguir o sofrimento, para isso, faz-se necessário exterminar o ser que é impermanente e efêmero.

A terceira nobre verdade é que o sofrimento pode ser levado ao fim. Isso acontece quando o desejo cessa. E quando o desejo cessa, começa o nirvana. Um pré-requisito necessário para suprimir o desejo é que a ignorância do homem deve ser enfrentada, pois ela é a causadora do desejo. Assim, só o homem que não enxerga sente desejo. A ignorância leva ao

desejo, o desejo leva à atividade, a atividade traz consigo o renascimento, e o renascimento origina mais ignorância. Aqui se descreve um círculo vicioso, e para que este círculo vicioso — ou "corrente da causalidade" — seja rompido, o homem deve atacar a raiz do problema: sua própria ignorância. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 61).

Como se pode evidenciar, o desejo deve ser eliminado para que se possa chegar ao nirvana. O mesmo pode ser descrito como se fosse uma quinta dimensão que está além da dimensão quadrimensional. Para alcançar o nirvana é preciso que se encontre a iluminação da mesma maneira que teria ocorrido com o Buda. Destarte, na compreensão budista para se chegar ao nirvana não basta somente praticar boas ações, mas ter um estilo de vida irreprovável que poderá conceder em uma vida futura a possibilidade de bons renascimentos, o que torna possível o encontro da iluminação. “Buda, segundo se conta, nasceu 547 vezes antes de finalmente chegar lá”. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 64).

O nirvana é exatamente isso, a quebra do carma e onde a lei do renascimento é rompida. Neste sentido, o carácter iluminatório do nirvana se constitui em uma condição na qual se pode ser experimentada a qualquer momento. Afirma-se na concepção budista que o estado do nirvana é como se o budista sentisse o mundo inteiro queimar que ao voltar desse estado ele sente que o mundo são apenas cinzas frias. “O nirvana final, que a pessoa atinge quando morre, é irreversível. Por vezes ele é designado no budismo por um termo especial, *parinir-vana*, isto é, ‘extinção absoluta’, ou ‘extinção última’”. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 65).

1680

A Quarta Nobre Verdade

Se a Terceira Nobre Verdade consiste na cessação do sofrimento a Quarta Nobre Verdade constitui na extinção do próprio dukkha que pode ser alcançada por meio da Seda Ócupla ou mais propriamente o Caminho do Meio, pois tem como função evitar os dois extremos como, por exemplo, quando se busca a satisfação dos desejos se gera as paixões e o apego a elas. Por meio do prazer dos sentidos se cai em um extremo. Quando se tenta fazer o contrário, a mortificação dos desejos por meio da flagelação, da tortura e do sofrimento físico isso consiste em outro extremo que por sua vez podem ocasionar alguma perturbação mental. Desse modo, para se findar o sofrimento é necessário que se siga o Caminho do Meio se que se desvie para nenhum dos extremos. “A quarta nobre verdade afirma que o homem pode ser libertado do sofrimento — e do renascimento — seguindo o caminho das oito vias. O ensinamento do Buda tem como carácter a cura espiritual da humanidade e não visa, em certa

medida, a uma especulação que por si só é vazia”. (HELLERN, NOTAKER, GAARDER, 2000, p. 61).

Como consta a Quarta Nobre Verdade, conduz à efetivação da Libertação, ou seja, a experiência do Nirvana, mas só apenas pelo conhecimento do Caminho, por mais que ele seja completo se torna insuficiente e insatisfatório. Mesmo assim é fundamental que se siga o Caminho do Meio e, por conseguinte, conservar-se nele.

O que o Buda pretendia como os seus ensinamentos é que a humanidade de se afaste da ignorância e, conseqüentemente, aproxime-se da sabedoria. Para se chegar a sabedoria é necessário que haja o cultivo da serenidade e da intromissão. Como já fora supracitado anteriormente, a ignorância pode ser caracterizada como uma crença na identidade do corpo e da mente e que pode levar a um egoísmo, as paixões e ao ciclo do nascer e morrer. Contudo, a sabedoria conduz a compreensão das características que circunscreve a existência, o não-eu (*anattā*), a impermanência (*anicca*) e *dukkha*.

Controvérsias com o pensamento de Emil Cioran

Na exposição acima foi devidamente focado em síntese o essencial do pensamento budista, como as Quatro Nobres Verdades, o Nirvana, o Carma e o processo pelo qual se chega até a iluminação. O ponto primordial que se chega é que a causa de todo o sofrimento é o desejo, mas que não haja por si só, ele depende de outros fatores, de um conjunto de agregados. Nesta parte do texto o esforço se dará em analisar as controvérsias existentes entre o pensamento budista e o pensamento do filósofo franco-romeno Emil Cioran.

Num primeiro momento se pode identificar que as controvérsias entre o Budismo e Cioran já se dá a partir de dois mundos distintos nos quais eles estão inseridos. Siddatha Gautama vive quase toda a sua juventude rodeada dos prazeres mundanos. Por fim, ele renega todos esses prazeres para se dedicar ao caminho da ascese e assim atingir a iluminação. Por sua vez Cioran parece que não tivera a mesma sorte, segundo o que se consta de sua biografia, ele afirmara que perdera o paraíso ao ser arrancado a contra gosto de sua terra natal para que desse início aos seus estudos em Sibiu. Se um sai de bom grado de seu palacete, o outro sai chutado de seu paraíso.

Se Siddatha Gautama torna-se o Buda histórico ao alcançar a iluminação com paciência e persistência e para isso necessitou afastar-se dos prazeres mundanos para assim livrar do sofrimento. Cioran faz sua auto-tranfiguração nas chamas incendiárias, ele procura sua iluminação no sofrimento, na dor, na dilaceração. O último dos bogomilos não pretende

voltar ao paraíso perdido, mas se coloca ao lado dos que estão perdidos, desolados, diferentemente do Buda que propõe a salvação como algo interior e fora do mundo, tudo como ilusão e os sentidos como algo a rejeitar, pois proporcionam prazeres, Cioran propõe o salvar-se na carne, na própria condição na qual a humanidade está inserida.

Em toda renúncia há muito orgulho e sofrimento. Em vez de nos retirarmos com a maior discrição, sem ódios e revoltas, declaramos, patética e descaradamente, a ignorância e a ilusão dos outros, condenamos o prazer e todas as volúpias em que vivem as pessoas. Todos os que renunciaram e passaram a se devotar as práticas ascéticas, vivendo isolados, fizeram-no convencidos de que assim superavam essencialmente as relatividades humanas. O acesso à sensação de uma eternidade subjetiva deram-lhes a ilusão de uma libertação total. Entretanto, sua incapacidade de libertação efetiva é comprovada pela condenação do prazer e pelo desprezo pelas pessoas que apenas vivem por viver. (CIORAN, 2012, p. 97).

Assim, na visão cioranesca a renúncia não passa de uma ignorância, de uma ilusão emprestada dos outros. O que o Budismo e o Cristianismo teriam em comum? Por acaso não seria o apelo ao desapego dos prazeres mundanos e a elevação do espírito? Mas isso não constituiria em uma fuga da realidade, da condição na qual se está inserida? Parece que o Buda fora otimista demasiadamente. Também parece que existem pessoas que não desejam ser salvas. E as palavras cioranescas tornam-se profecia ao afirmar que: “Em si mesma, toda ideia é neutra ou deveria sê-lo; mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências; impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma forma de acontecimento; a passagem da lógica à epilepsia está consumada... Assim nascem as ideologias, as doutrinas e as farsas sangrentas”. (CIORAN, 1995, p. 11).

Mesmo que o homem fosse separado de qualquer religião que seja, ele de certa maneira continuaria submetido às religiões. E, conseqüentemente, ele se esgota fabricando para si “simulacros de deuses, adota-os depois febrilmente: sua necessidade de ficção, de mitologia triunfa sobre a evidência e o ridículo”. (CIORAN, 1995, p. 11). Por acaso o Budismo estaria fora desse contexto? Ao certo é que nenhuma religião foge a crítica mordaz desse cínico.

Toda religião tem sua verdade, e ao que se consta só sua verdade possui legitimidade diante das outras. O Budismo pelo que conta a história não ergueu nenhum punhal para disseminar sua verdade, e isso não o diferencia das demais religiões que se propõem a ajudar o homem, de guiá-lo para que o mesmo encontre um sentido para a sua existência. Se as religiões procuram dá resposta às perguntas inquietantes do homem, isso só comprova que a religião é uma resposta forjada das ideias humanas, de uma necessidade da qual ele responde

com um apelo transcendental, que está fora de sua compreensão. E essas verdades são fabricadas no pensamento senão desesperado e ávido de respostas ou pelo menos no fanatismo.

A Primeira Nobre Verdade como foi exposto acima revela a existência do sofrimento, que tudo é transitório. Ela não está errada, o sofrimento realmente existe. “Após conhecer a velhice, a dor e a morte, concluímos que o prazer é uma ilusão, que todas as pessoas que passam o tempo a divertir-se nada entendem da instabilidade das coisas, tornando-se vítimas das maiores ilusões” (CIORAN, 2012, p. 96). Dá ares de que a solução seria fugir do mundo, pois tudo é efêmero. E fugir deste mundo seria a solução? Tem-se a impressão de que a humanidade se acovarda diante de sua própria condição.

Se a Primeira Nobre Verdade afirma que o sofrimento existe a Segunda confirma que a causa desse sofrimento se dá pelo desejo e que o mesmo não se dá sozinho depende de outras causas. Mas por algum momento alguém deixa de desejar? O que seria o Nirvana se não um desejo de superar a própria condição? Mesmo que se afirme que é necessário renunciar ao desejo, a renúncia em si já é um desejo.

Como são admiráveis os que procuram obcecados pela sua própria nulidade é o caso de Baudelaire, Swift e Buda, mas que assemelham-se a uma anomalia. “Quanto mais a se considera, mais se aparta um dela com espanto e, a força de surpreendê-la, encaminha-se um para o mineral, petrifica-se um. Para suportar sua visão ou sua ideia, faz falta algo mais que valor: cinismo”. (CIORAN, 1969, p. 15). Tentam-se anular como se estivessem refugiando-se em algo, em algo que está fora do mundo e para isso procuram nulificar a miséria que é a sua condição.

Buda era um otimista. É possível que não tenha observado que a dor define tanto o ser como o não-ser? Pois a existência ou o nada existem unicamente através do sofrimento. Que é o vazio senão uma aspiração abortada da dor? O Nirvana corresponde a um estado de sofrimento mais estéreo, a um nível mais espiritualizado de tormento. A ausência pode significar um déficit de existência, mas não de dor. Pois a dor precede a tudo, incluído o Universo. (CIORAN, 1937, p. 26).

Neste caso, não há uma cessação do sofrimento, se antes na Terceira Nobre Verdade se afirma que é possível à extinção do sofrimento, na citação acima se tem a sensação de que Cioran vê o Buda como alguém que não teria compreendido a dimensão da dor. A busca do Buda se tornara uma ilusão, pois ao que parece ele tentou livrar a humanidade de uma realidade da qual preferira se afastar e ao mesmo tempo se tornara um profeta não nos moldes

do Cristianismo, mas um profeta que tenta salvar a humanidade de sua própria ilusão, mais um profeta forjando suas ideias para assim disseminá-las entre a multidão.

Afinal por que as pessoas tem que se desapegar de algo? “O desapego é uma negação tanto da vida como da morte. Quem tem superado o medo de morrer, tem triunfado também sobre a vida, a qual não é mais que outro nome desse medo” (CIORAN, 1937, p. 6), o desapego não constitui outra coisa senão um salto no escuro no qual ninguém tem certeza, apenas um salto onde se espera e acredita uma ideia que não é sua e a compraz para si próprio e a toma como ideologia, como ideal e como sentido e fim de sua existência. “O próprio Buda, superior a todos os sábios, foi apenas mais um presumido em escala divina. Descobriu a morte, a sua morte, e, ferido, renunciou a tudo e impôs sua renúncia aos outros. Assim, os sofrimentos mais terríveis e mais inúteis nascem deste orgulho ferido, o qual, para fazer frente ao Nada, transforma-o, por vingança, em Lei”. (CIORAN, 1995, p. 148).

Talvez o Buda não tenha compreendido a sua própria existência e numa alucinação julgou que Brama tenha se rebaixado aos seus pés para que o mesmo fosse pregar às pessoas. Então, o que o Buda fora pregar? A iluminação? Tem-se a impressão de que Cioran em sua crítica mordaz tem certa razão ao afirmar que todo homem esconde em si um potencial profeta, “em todo homem dorme um profeta, e quando ele acorda há um pouco mais de mal no mundo” (CIORAN, 1995, p. 14). Por ventura o profeta do Budismo teria revelado em instantes de demência que tivera medo ou se desesperado perante a morte? Quem sabe em um acesso psicótico ele não tenha realmente revelado à verdadeira condição humana e com um ar melancólico tenha-se imaginado salvando a humanidade, já que Brama perderá a capacidade de guiar aqueles que desejem se salvar.

Ao certo é que ao renunciar aos prazeres mundanos e a tudo o que se faz prender-se a esse mundo e ao anunciar sua proposta salvífica, outros se juntaram a ele. E os impôs a sua renúncia. Ferido pela doença mortal o Buda parece que pretendeu ter outros a sua volta para que não ficasse em meio à solidão. “A loucura de pregar está enraizada em nós se emerge de profundidades desconhecidas ao instinto de conservação. Cada um espera seu momento para propor algo: não importa o quê” (CIORAN, 1995, p. 14). E todos pagam caro por não serem nem mudos nem surdos, os tormentos insanos se tornam constantes, surgem profetas aos alhures e cada um com um anúncio que beira o paradisíaco.

Dos farrapos aos esnobes, todos gastam sua generosidade criminosa, todos distribuem receitas de felicidade, todos querem dirigir os passos de todos: a vida em comum torna-se intolerável e a vida consigo mesmo mais intolerável ainda: quanto não se intervêm nos assuntos dos outros, se está

tão inquieto com os próprios que se converte o “eu” em religião ou apóstolo às avessas, se o nega: somos vítimas do jogo universal. (CIORAN, 1995, p. 14).

E o que as doutrinas da salvação têm a oferecer? Nada que não se sabe até o momento. Enganam-se quem pensa que o Budismo não propõe salvação. E todo mundo quer impor suas ideias. Iluminados por toda parte proclamam sem receio as suas tubiosas fantasias e aqueles que não aceitam estão condenados a sofrerem as consequências de sua descrença. “Sua capacidade de adorar é responsável por todos os seus crimes: o que ama inevitavelmente um deus obriga os outros a amá-lo, na espera de exterminá-los se se recusarem” (CIORAN, 1995, p. 11). O Budismo não tem a pretensão de ser universal e muito menos de repreender os que não estão de acordo com a sua doutrina. E isso não faz da religião budista não-salvífica, ela pretende ajudar as pessoas a encontrarem um caminho que as livrem do ciclo do samsara, e o caminho é o Caminho do Meio pelo qual se chega à iluminação.

E o que a salvação tem a oferecer? Talvez tenha a ofertar um meio mais sutil de se conformar com a morte, um meio de se acomodar e tornar-se passivo em toda a existência, e a “salvação acaba com tudo; e acaba conosco. Quem uma vez salvo, ousa ainda considerar-se vivo? Só se vive realmente pela recusa a libertar-se do sofrimento e por uma espécie de tentação religiosa de irreligiosidade” (CIORAN, 1995, p. 35). A equação cioranesca existência-sofrimento parece que não pode ser bem recebida pela mentalidade budista, afinal, o ensinamento budista encaminha as pessoas para que as mesmas possam se libertar do sofrimento. Cioran afirma que só se pode existir à medida que se sofre e uma alma só deve se engratecer pela “quantidade de insuportável que assume”.

Assim, a morte é comparada ao último estágio no qual se chega à iluminação perfeita e a quebra do ciclo tanto do samsara como também do nascer e morrer. Mas essa busca não seria uma busca tramada? E o nirvana também está inserido nessa empreitada. Se não se está livre para se separar da busca, então, essa procura pode ser comparada a uma trava como qualquer outra. “Deveria-se poder ouvir que o desapareço é um mérito; se não, em lugar de liberar, envenena” (CIORAN, 1995, p. 20).

E por qual meio se chega à iluminação? Pela serenidade ou pela meditação? Então a dor e todo o sofrimento se dissipam por meio desse caminho budista? Não seria uma ilusão afirmar que o sofrimento se extingue? Dá a impressão de que o nirvana foi um nome dado para aquilo que é comumente chamado de morte, utilizou-se de um eufemismo para se iludir que se superaria a dor. Como fala o filósofo franco-romeno “não existe um meio mais eficaz de suportar a dor que fustigar-se e torturar-se” (CIORAN, 2014, p. 15). A autotortura, a

fustigação não consiste na mesma forma que as autoflagelações ascéticas, pelo contrário, a flagelação ascética constitui numa fuga das tentações da vida, já a autotortura se auto define como atitude para escapar às tentações da morte.

A autotortura como luta contra a vida é algo criminoso; daí o caráter desumano de todo ascetismo. Mas torturar-se, flagelar-se e ferir-se até sangrar para vencer uma doença e dominar uma dor significa dilacerar-se para viver. E todos os dilaceramentos orgânicos carecem de valor, ao menos que por meio deles se consiga retardar a morte. Aos que sofrem não lhes resta outra coisa senão a ofensiva contra si mesmos. (CIORAN, 2014, p. 17).

E poderia ter algum traidor exemplar, algum traidor que possa se equiparar a Judas? Esse traiçoeiro discípulo se tornara o ser mais solitário da história do cristianismo, não o da história. A quem ele traiu? Apenas um deus e além do mais ele sabia a quem traia. Mas, ao certo, também pode existir uma modalidade diferente de se trair que não seja a de entregar unicamente alguém nas mãos de seus algozes. Assim, “abandonar tudo sem saber o que representa esse tudo; isolar-se de seu meio; repelir a substância que te modelou, que te cerca e que te sustenta” (CIORAN, 1995, p. 63), não poderia também constituir em uma traição? “Nada garante a Existência: não há processo contra os traidores metafísicos, contra os Budas que recusam a salvação, pois estes só são considerados traidores de sua própria vida. No entanto, entre todos os malfeitores, estes são mais nocivos; não atacam os frutos, mas a seiva, a própria seiva do universo. Seu castigo, só eles conhecem”. (CIORAN, 1995, p. 64).

Dá-se a entender que Cioran ao falar de um traidor modelo, ele não poupa palavras para enquadrar o Buda como um traidor, um traidor da condição humana, que não soube suportar a sua própria dor e por não suportá-la tenta a todo custo salvar as pessoas por meio de um caminho, que por vezes é consideravelmente suspeitável. E nada melhor como modelo que “um Judas com alma de Buda: que modelo para uma humanidade futura e agonizante” (CIORAN, 1995, p. 64).

Desse modo, pode-se concluir que existe de certa forma controvérsias existentes entre o pensamento de Emil Cioran e o Budismo. É certo que também existem pontos de convergência, mas o que o filósofo franco-romeno se propõe é em certa medida afirma que é impossível realizar uma renúncia tal qual como o Buda fala de renúncia, pois quando faz tal afirmativa soa como se estivesse falando de amor, como se a renúncia pudesse ser realizada da mesma forma que se faz com relação a uma simples flor que se fecha ao entardecer. Para Cioran aí está o segredo de uma renúncia que não pode ser feita de maneira alguma, porque as

pessoas colocam demasiada paixão nas negações. Se for necessário desapegar-se dos desejos mundanos para alcançar a iluminação, então, o nirvana é uma quimera, pois o desejo nunca cessa, à medida que se tenta chegar à iluminação, esta já é um desejo e por sinal também se constitui um desejo mundano de superar a sua atual condição, de ser falível condenado por uma sentença indissociável, a decomposição. Assim, o ensinamento budista também não sai ileso à crítica mordaz desse descendente de Cérbero.

Não há a Ascese de Schopenhauer, a Síntese hegeliana, o Ser a ser lembrado de Heidegger, o Deus de kierkegaardiano, a Revolta de Camus, a Ação sartriana, as Ideias platônicas, a Aceitação nietzschiana, o Nirvana budista... Os estados fundamentais, as experiências-limite que possibilitam a reflexão, o conhecimento – angústia, dor, tédio, sofrimento, desespero – não podem ser vencidos, ultrapassados, superados. (PECORARO, 2004, p. 50).

Assim, o budismo, de certa forma, “visa a libertação da dor e da angústia do existir através de um longo e complexo processo que passa pela mortificação do corpo” (PECORARO, 2004, p. 85) e não só pela mortificação do corpo como também através da meditação e pelas seguidas reencarnações, para assim chegar a purificação da alma. Isso nada mais constitui do que um processo tanto religioso como também ético e filosófico. E Cioran prontamente responde com um sonoro não a essas tentativas de salvar o homem, são apenas ideias, ilusões para confortar uma certeza iminente a toda humanidade, a decomposição.

1687

REFERÊNCIA

- CIORAN, Emil. *Breviário de decomposição*. Tradução José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.
- _____. *De lágrima e de santos*. Tradução Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets, 1998.
- _____. *El aciago demiurgo*. Tradução Fernando Savater. Madrid: [s.n], 1989.
- _____. *Nos cumes do desespero*. Tradução de Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012.
- _____. *O livro das ilusões*. Tradução de José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- HELLERN, Victor. NOTAKER, Henry. GAARDER, Jostein. *O livro das religiões*. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- REDYSON, Deyve (Org). *Emil Cioran e a filosofia negativa: homenagem ao centenário de nascimento*. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- PECORARO, Rossano. *Cioran, a filosofia em chamas*. Porto Alegre: EDIPURS, 2004.
- YOSHINORI, Takeushi. *A espiritualidade budista*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Perspectiva, 2006.