

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
- DOUTORADO -**

DERLEY MENEZES ALVES

**IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA:
UMA LEITURA COMPARATIVA DE NIETZSCHE E DO BUDISMO**

João Pessoa – PB
2019

DERLEY MENEZES ALVES

**IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA:
UMA LEITURA COMPARATIVA DE NIETZSCHE E DO BUDISMO**

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como pré-requisito exigido para obtenção do grau de Doutor em Ciências das Religiões, sob Orientação do Professor Dr. Fabrício Possebon e Coorientação do Professor Dr. Joaquim Monteiro.

João Pessoa – PB
2019

A474i Alves, Derley Menezes.

Imanência e Transcendência: Uma leitura comparativa de Nietzsche e do Budismo / Derley Menezes Alves. - João Pessoa, 2020.

257 f.

Orientação: Fabrício Possebon.

Coorientação: Joaquim Monteiro.

Tese (Doutorado) - UFPB/Educação.

1. Nietzsche. 2. Budismo. 3. Orientalismo. 4. Transcendência. I. Possebon, Fabrício. II. Monteiro, Joaquim. III. Título.

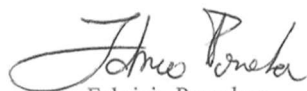
UFPB/BC

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

IMANÊNCIA E TRANSCENDÊNCIA: uma leitura comparativa de Nietzsche e do Budismo.

Derley Menezes Alves

Tese apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



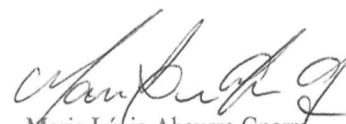
Fabricio Possebon
(orientador/PPGCR/UFPB)

Joaquim Antônio Bernardes Carneiro Monteiro
(membro-externo/KOMAZAWA UNIVERSITY)

Flávio Augusto Senra Ribeiro
(membro-externo/PUC-MINAS)



Augusto César Dias de Araujo
(membro-externo/UFPB)



Maria Lúcia Abaurre Gnerre
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 31 de julho de 2019.

Para Flávia

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a todas as amigas e amigos que torceram e acompanharam, de longe ou de perto, o processo tão acidentado de feitura desta tese;

Deixo agradecimentos especiais para Félix, Leandro e Klara, cujas conversas foram sempre luminosas;

Por fim um agradecimento especial ao *Clube dos Vencidos*, eles sabem quem são;

Agradeço finalmente à atenção do Professor Joaquim Monteiro, manifestada em sua orientação tão cuidadosa;

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é empreender uma análise histórico-comparativa da filosofia de Nietzsche e do budismo. Pretendemos provar com tal comparação que o contexto histórico no qual Nietzsche se informou sobre budismo é fundamental para entender o modo como ele entendeu esta religião e ao mesmo tempo, pretendemos demonstrar que, de uma comparação entre os dois modos de ver o mundo emerge muito mais diferenças do que semelhanças, especificamente considerando as palavras chave que entendemos serem as melhores descrições de cada projeto, a saber, imanência e transcendência. A filosofia de Nietzsche se configura enquanto uma defesa radical da imanência em oposição a todo tipo de metafísica, ao passo que no budismo temos um tipo de metafísica e transcendência que tem no conceito de nibbana ou nirvana seu ponto culminante.

Palavras-chave: Nietzsche; Budismo; Imanência; Transcendência; Orientalismo.

ABSTRACT

The aim of this work is to make an historical and comparative analysis between Nietzsche's philosophy and Buddhism. We want to demonstrate with such a comparison that the historical context in which Nietzsche had learned about Buddhism is fundamental in order to understand how he understood that religion and, at the same time, we want to demonstrate that, when comparing both worldviews, it emerges with much more force the differences than the similarities between them, especially if we take the key words that we understand describes each of those worldviews, that is to say, immanence and transcendence. The philosophy of Nietzsche consists of a radical defense of immanence in opposition with all kind of metaphysics, Buddhism, on the other hand, is a religion with its own modes of thinking and achieving transcendence that have in the concept of Nibbana or Nirvana its highest point.

Key-words: Nietzsche; Buddhism; Immanence; Transcendence; Orientalism.

NOTAÇÃO BIBLIOGRÁFICA

Siglas das obras de Nietzsche:

NT – O Nascimento da Tragédia

HH – Humano, Demasiado Humano

A – Aurora

GC – A Gaia Ciência

ZA – Assim Falou Zaratustra

ABM – Para Além de Bem e Mal

GM – Genealogia da Moral

CI – Crepúsculo dos Ídolos

AC – O Anticristo

EH – Ecce Homo

Siglas para as Upanishades:

BU – Brihadaranyaka Upanishade

CU – Chandogya Upanishade

TU – Taittiriya Upanishade

Siglas para textos budistas:

DN – Digha Nikaya

MN – Majjhima Nikaya

SN – Samyutta Nikaya

AN – Anguttara Nikaya

Sn – Suttanipata

Dhp – Dhammapada

It – Itvuttaka

Ud - Udana

Dhs – Dhammasangani

Vibh – Vibhanga

Dht – Dathukatha

Pug – Puggala-Paññati

Kv – Kathavatthu

Yam - Yamaka

Sumário

INTRODUÇÃO	12
<i>Filosofia, Religião & Oriente</i>	<i>12</i>
<i>Filosofia da Religião e Ciências das Religiões</i>	<i>13</i>
<i>Orientalismo</i>	<i>17</i>
<i>Orientalismo Alemão</i>	<i>20</i>
CAPÍTULO I	43
O BUDISMO NA OBRA DE NIETZSCHE.....	43
1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	43
1.2. O BUDISMO ATRAVÉS DAS OBRAS DE NIETZSCHE	44
1.2.1. Genealogia da Moral	46
1.2.2. O Anticristo	53
1.2.3. O Budismo nos Fragmentos Póstumos e nas Cartas	63
1.3. O QUE DIZEM OS ESTUDIOSOS	72
CAPÍTULO II	80
NIETZSCHE: UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA	80
2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	80
2.2. A SUPERAÇÃO DO DUALISMO METAFÍSICO.....	80
2.2.1. Dualismo Metafísico e Vontade de Poder	94
2.3. O CORPO COMO FIO CONDUTOR	101
2.4. O EU E A CONSCIÊNCIA.....	109
CAPÍTULO III	128
BUDISMO E TRANSCENDÊNCIA.....	128
3.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS	128
3.2. COSMOLOGIA PRÉ-BUDISTA	130
3.3. MONISMO E ETERNALISMO NOS UPANISHADES	131
3.4. A COSMOLOGIA DUALISTA DO SAMHYA.....	141
3.5. A COSMOLOGIA BUDISTA E A TRANSCENDÊNCIA QUE LHE É PRÓPRIA	149
3.6. OS REINOS: SAMSARA, NIBBANA E DUALISMO	155
3.7. OS AGREGADOS	161
CAPÍTULO IV.....	181

NIBBANA E NIILISMO	181
4.1. O ORIENTALISMO: MAX MÜLLER. FRIEDRICH KOEPPEN E HERMAN OLDENBERG.....	181
4.2. O NIBBANA NO CÂNONE PÁLI.....	204
4.3. O NIILISMO EM NIETZSCHE.....	219
4.3.1. Decadência e modernidade	220
4.3.2. A morte de Deus.....	224
4.4. O NIILISMO	229
CONCLUSÃO.....	247
REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS	251

INTRODUÇÃO

Filosofia, Religião & Oriente

Abrimos nosso trabalho apresentando o contexto a partir do qual se deu a construção de uma certa visão acerca do Oriente, notadamente a Índia, visão esta que esteve na base das pesquisas acerca do budismo lidas ao longo do século XIX e grande parte do século XX. O termo técnico usado para descrever este conjunto de ideias é *orientalismo*, ou seja, uma forma de domínio pela via do estudo e da colonização deste pedaço do mundo chamado Oriente. Para entender as ideias básicas que orientaram os investigadores da cultura oriental, especificamente suas religiões e dentre elas o budismo, é preciso situar suas pesquisas neste contexto.

A tradição filosófica não se confunde com o orientalismo, mas temos dois grandes filósofos do século XIX que foram leitores dos orientalistas, autores que falam de alguns aspectos da cultura indiana em suas obras, quais sejam, Schopenhauer e Nietzsche. Tendo em vista que o filósofo a ser investigado neste trabalho é Nietzsche, falaremos de Schopenhauer enquanto parte do contexto no qual aquele se desenvolveu. Considerando sua influência na formação de Nietzsche este é um passo necessário neste momento. Mas não iniciaremos com Schopenhauer; dividiremos nossa análise, inicialmente, em quatro momentos distintos, a saber: em primeiro lugar teceremos algumas considerações quanto às relações entre filosofia da religião e as ciências das religiões apresentando um breve panorama histórico acerca de como a filosofia se relaciona com a religião ao longo de sua história; em segundo lugar falaremos acerca do orientalismo tomando como base as teses de Said, em terceiro lugar falaremos do orientalismo alemão para finalmente falarmos algo acerca das relações entre Schopenhauer e o budismo.

Sabemos que Nietzsche era inicialmente um discípulo de Schopenhauer e que ocorreu ao longo do tempo uma ruptura e afastamento em relação ao antigo mestre. Isto significou um afastamento da metafísica e do pessimismo schopenhaueriano, prova disso é o caráter imanente da sua filosofia a partir da obra *Humano, Demasiado Humano* (HDH). Considerando este aspecto, nossa hipótese é que, dado o caráter imanente do seu novo projeto filosófico, não se pode afirmar a existência de uma identidade ou algum tipo de semelhança entre a filosofia de Nietzsche e o budismo. Afinal, o budismo é uma religião que apresenta uma série de crenças

sobrenaturais e uma perspectiva de transcendência representada pela meta suprema desta religião, a saber, a realização do *nibbana*.

Filosofia da Religião e Ciências das Religiões

Neste momento gostaríamos de refletir acerca do caráter filosófico deste tipo de investigação, afinal, a questão do budismo não é central na obra de Nietzsche, pelo menos não diretamente. Ainda assim, ao falar acerca de niilismo na fase final de sua produção, veremos que as menções ao budismo são frequentes.

A pergunta acerca da relação entre a filosofia de Nietzsche e o budismo é filosófica? É possível para a filosofia lidar com tradições orientais, dadas as diferenças entre estas e a tradição filosófica, com sua visão oficial reproduzida em todos os manuais segundo a qual a filosofia é uma criação exclusiva do povo grego, que se apropriou criativamente de vários conhecimentos de povos vizinhos sempre dando a tais conhecimentos uma guinada teórica?¹ Seria tal investigação exclusiva das ciências das religiões, a despeito de haver um filósofo envolvido na formulação do problema? Tais perguntas nos levam a refletir acerca das relações entre filosofia – como filosofia da religião – e o campo das ciências das religiões.

Do ponto de vista das ciências das religiões, notamos uma tendência de afastamento da filosofia enquanto aspecto componente da disciplina, algo que faz sentido considerando que tal área é notadamente plural desde sua origem. Neste sentido temos a coletânea de artigos organizada por Frank Usarski intitulada *O Espectro Disciplinar das Ciências das Religiões*,² na qual não consta filosofia ou filosofia da religião enquanto um componente do espectro disciplinar para a área das ciências das religiões, nem mesmo na primeira parte da obra, dedicada às subdisciplinas clássicas da ciência da religião. Nem mesmo a fenomenologia da religião foi incluída nesta obra, disciplina que, embora oriunda da tradição filosófica, apresenta quanto aos estudos das religiões desenvolvimentos próprios e distintos do modo filosófico de fazer fenomenologia.

Temos ainda o livro *As Ciências das Religiões*,³ de Giovanni Filoramo e Carlo Prandi que, embora não lide com a filosofia da religião diretamente, apresentam um capítulo dedicado à fenomenologia da religião. Por fim, o único livro que podemos apontar até o presente

¹ Cf. VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Pensamento entre os Gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

² USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. (São Paulo: Paulinas, 2007).

³ FILORAMO, Giovanni, PRANDI Carlo. *As ciências das religiões*. (São Paulo: Paulus, 1999).

momento como apresentando um capítulo acerca da filosofia da religião é a obra *Introdução à ciência da religião*⁴ de Klaus Hock. Temos, portanto, que embora esta não seja uma presença majoritariamente reconhecida, não se pode negar a filosofia no campo das ciências das religiões. Nesse sentido nossas investigações podem ocorrer no horizonte deste campo do saber.

Passemos agora a algumas considerações acerca da história da filosofia em suas relações com a religião, com o objetivo de deixar claro que o diálogo entre filosofia e religião é uma constante desde as origens reconhecidas daquela. Com isso queremos ressaltar que o estranhamento ao se falar de relações entre filosofia e religiões orientais se deve muito mais à centralidade do cristianismo neste debate do que ao assunto especificamente.

Em primeiro lugar, a filosofia nasce como contraponto à tradição religiosa grega, oferecendo soluções diversas para os mesmos problemas tratados na tradição mitológica deste povo, a saber, problemas relativos à origem do cosmo. Algumas destas soluções são marcadamente naturalistas, como por exemplo as oferecidas pelos pensadores de Mileto. Tales, considerado pela tradição o primeiro filósofo, nos diz que todas as coisas são originadas a partir de transformações do elemento água. Outros pensadores como Anaxágoras vão mencionar a existência de uma mente ou *nous* como princípio ordenador.

Ainda na tradição grega temos pensadores como Platão, que defende claramente ter sido o mundo criado por um Demiurgo ao mesmo tempo que tece críticas ao modo popular de se conceber os deuses, tido por ele como prejudicial para a felicidade na cidade ideal. Tampouco vemos Aristóteles defender alguma forma de ateísmo, ao contrário, o conhecimento supremo é chamado por este autor de teologia ou ontologia. Mesmo o epicurismo, apesar de ser uma filosofia materialista, não é necessariamente ateísta, não negando que haja deuses, apenas afirmando que tais deuses nada têm a ver conosco e vivem vidas bem-aventuradas alheias ao mundo humano.

Em segundo lugar temos, com a ascensão do cristianismo, a aliança entre filosofia e teologia, que atravessará todo o período medieval, de modo que religião era o solo dado a partir do qual se refletia. Renascimento e Modernidade nos apresentam a entrada em cena de uma postura mais crítica em relação à religião – neste caso o cristianismo – apesar de poucos autores abertamente ateus. Temos na Modernidade Descartes considerando a prova da existência e bondade de Deus como peça fundamental para a fundamentação do conhecimento, bem como David Hume criticando o cristianismo de modo mais elaborado, a partir daquilo que a nova ciência oferecia em termos de conhecimento e métodos de investigação. Lembremos aqui os

⁴ HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. (São Paulo: Edições Loyola, 2010).

diálogos sobre a religião natural, obra dedicada a criticar o argumento do desígnio.⁵ Este livro, apesar de todo cuidado do autor, ao fazer o crítico do argumento do desígnio “perder” o debate na forma do texto, a despeito da força de seus argumentos, só veio a público após a morte de Hume, pois o mesmo receava possíveis perseguições. Lembremos ainda a obra *História Natural da Religião*, escrita por este autor e que apresenta um método de investigação bastante assemelhado ao que veremos frequentemente em alguns estudos antropológicos, ou seja, descrições de práticas religiosas de vários povos. A partir de sua coleta de dados sobre religiões, Hume chega a concluir que o modelo mais antigo de religião seria o politeísmo e não o monoteísmo, algo inédito na época.

A despeito das investigações de Hume, de acordo com Klaus Hock, e apesar de todo este diálogo com tradições religiosas ao longo de sua história, é com Kant que *filosofia da religião* entra na lista de disciplinas filosóficas. Diz-nos Hock que o texto kantiano a inaugurar esta disciplina é *A religião nos limites da simples razão*. O específico da abordagem kantiana é que

Kant atribuiu à Filosofia da Religião a tarefa de criar, com a ajuda de uma religião fundamentada na razão, o fundamento da moral na qual se baseia toda a sociedade. No entanto, quanto mais se mostraram as consequências destrutivas da razão, tanto mais questionável tornou-se a absolutização da razão, como ela foi realizada no iluminismo.⁶

Na obra de Hegel também temos uma filosofia da religião. Hegel parte de Deus como fundamento da religião, o que já compromete seu pensamento com a teologia. Dentro de seu esquema interpretativo temos três grandes momentos da religião, a saber, religião da natureza, religião da arte e religião revelada. No primeiro caso os objetos imediatos são sacralizados, no segundo caso as obras de arte e no terceiro e mais elevado o espírito entra em contato consigo mesmo, é quando temos a ideia do Deus encarnado. Importante notar que o cristianismo é fundamental à obra de Hegel porque possibilita sua filosofia da história, na qual o autor nos apresenta o caminho da consciência rumo ao Espírito Absoluto. Trata-se do mesmo percurso, seja na história da Razão, seja na da Religião. Em resumo, a filosofia da religião se Hegel se vincula fortemente à teologia cristã, como de modo geral é o caso na história da filosofia, em que pesem contatos ocasionais com sistemas religiosos diferentes do cristianismo. A partir da consolidação do cristianismo temos uma filosofia cristã ou uma filosofia que se posiciona

⁵ Trata-se de um argumento que pretende provar a existência de Deus considerando que há na natureza sinais evidentes de uma inteligência que deliberadamente fez as coisas do modo como são. Uma analogia comum nesse caso é comparar o mundo a um objeto fabricado por humanos encontrado ao acaso e que nos leva a pensar na inteligência que projetou tal artefato.

⁶ HOCK, K. *Op. Cit.*, 2010, p. 199.

contra ou de modo crítico ao cristianismo. De qualquer modo a referência principal sempre será a tradição cristã.

A partir de fins do XVIII e início do XIX adentramos o Romantismo, movimento marcado entre outras coisas por uma desconfiança com a razão e uma valorização dos sentimentos e do que não é razão no homem. Neste contexto temos a ascensão de estudos sobre o Oriente, movidos pelas descobertas do colonialismo e por uma busca romântica acerca das origens da religião cristã e da religião primordial da humanidade. As pesquisas neste campo tornam possível, pela primeira vez, que filósofos lidem com a religião fora do âmbito da cultura grega clássica (uma religião morta) e do campo do cristianismo e das tradições monoteístas do judaísmo e do islamismo, tendo como base estudos e textos traduzidos a partir das línguas orientais. Não se fala mais de uma única religião, mas de religiões, defende-se uma unidade original das mesmas ou não. Além disso, temos a teoria da evolução, que fornece uma explicação completamente natural para a origem do ser humano, tornando pela primeira vez o ateísmo capaz de oferecer uma resposta possível para a questão da origem do ser humano sem depender de nenhuma crença religiosa. Estes dois eventos, cada um a seu modo, acabam enfraquecendo o poder do cristianismo de fornecer as únicas respostas verdadeiras para as questões humanas e naturais⁷.

Antes de falar sobre Nietzsche, precisamos entender o contexto no qual este autor se apropria de temas orientais e especificamente budistas. Para isso entendemos ser fundamental analisar o fenômeno cultural chamado de orientalismo. É das pesquisas dos orientalistas que sairão textos que serão lidos tanto pelo grande público quanto pelos filósofos, de modo que se faz necessário saber dos fundamentos para a compreensão do Oriente por parte de autores como Schopenhauer e Nietzsche para que possamos avaliar melhor as conclusões às quais tais autores chegaram e entender suas limitações com mais clareza. Precisamos entender o que é o orientalismo em geral e em particular o orientalismo alemão com suas especificidades.

⁷ Considerando a disciplina *Filosofia da Religião*, identificamos algumas tendências na lida com o tema. Temos a filosofia analítica, o wittgensteinianismo, a filosofia continental da religião bem como a abordagem feminista da filosofia da religião. Para uma introdução ampla a toda esta variedade recomendamos *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion* (Ed. William J. Wainwright, 2005). Religiões orientais fazem parte dos temas estudados, embora esta presença ainda seja tímida no Brasil. Tendo em vista a centralidade do cristianismo na formação do Ocidente, a maior parte dos estudos sobre a disciplina tem esta religião como base, seja de uma perspectiva apologética, seja de uma perspectiva crítica. Entendemos que os estudos acerca das religiões orientais, especificamente o budismo, podem abrir caminho para o desenvolvimento de uma filosofia da religião de viés budista, investigando os temas e doutrinas próprios a esta tradição religiosa.

Orientalismo

É inevitável que uma reflexão acerca do orientalismo comece pelo livro de Edward Said, *Orientalismo*.⁸ Esta obra é um divisor de águas nos estudos acerca do orientalismo e nela Said define e desnuda os pressupostos e a estrutura segundo as quais se estabelecem, nesse ramo de estudo, distinções entre Oriente e Ocidente que sempre deixam o oriental numa posição de inferioridade em relação ao ocidental. Embora muita crítica tenha sido feita à obra e apesar do próprio Said ter revisado suas ideias em obra posterior⁹, ela segue sendo o ponto de partida inescapável.

Gostaria de começar com as três definições de orientalismo que Said apresenta já na introdução da obra em questão.

Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente – seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo – nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo.(...) O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o “Oriente” e (na maior parte do tempo) o “Ocidente”. (...) Tomando o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente – fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente.¹⁰

A primeira definição apresenta um caráter específico, vinculado à produção acadêmica envolvendo o Oriente, a despeito do termo orientalismo estar em desuso dado seu caráter ao mesmo tempo vago e arrogante, para usar as palavras do próprio Said. No segundo caso temos uma abordagem mais geral fundada em supostas distinções evidentes que separam Oriente e Ocidente tanto em termos essenciais quanto em termos epistêmicos. Para Said essa distinção contempla um grande número de autores, desde dramaturgos até filósofos, passando por economistas e administradores imperiais. Todos aqueles que tomam como evidente que há diferenças fundamentais entre Oriente e Ocidente estão contemplados aqui. A terceira definição é classificada por Said como mais histórica e material que as demais. Isso fica evidente na medida em que há uma delimitação histórica presente bem como elementos concretos que mostram como se dá o funcionamento da instituição chamada orientalismo.

⁸ SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁹ SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.

¹⁰ SAID, E. *Op. Cit.*, 2007, p. 28-29.

A terceira definição é a que Said irá explorar e nela vemos características fundamentais do orientalismo como por exemplo sua pretensão científica ao reduzir um conjunto complexo de fenômenos à simplicidade unificadora de termos como Oriente ou *oriental*, cujo objetivo é exercer poder pela via do conhecimento além de reduzir a alteridade a mero objeto de conhecimento científico. Tendo em mente este projeto de analisar o orientalismo como instituição dotada de autoridade para afirmar coisas acerca do Oriente, definindo o mesmo, dando-lhe um ser a partir de pressupostos ocidentais é que Said empreende sua análise.

O mote inicial desta leitura consiste em apresentar duas formas de ver o Oriente tomando como modelo a presença colonial no Egito. Um ponto de partida é o discurso proferido por Arthur James Balfour na câmara dos comuns em 1910, cujo tema era uma reflexão sobre este aspecto. Em Balfour, Said aponta aspectos teóricos para uma compreensão do Oriente. Posteriormente, cita Lorde Cromer, que pode ser visto como alguém que conhecia o Oriente e o oriental mais pelo contato direto do que como teórico, de modo que suas ideias são marcadas por descrições de primeira mão e experiência.

Para Balfour a questão do domínio inglês não deriva da “superioridade” destes e sim do vínculo entre conhecimento e poder: a Inglaterra pode mandar porque ela é capaz de conhecer e conhece o Egito na totalidade de sua história, desde as origens e apogeu até seu declínio. Há uma superioridade derivada do conhecimento que é naturalizada por Balfour. Outro ponto vinculado a este é a noção de que no Ocidente temos a capacidade de autogoverno, enquanto o mesmo não se encontra no Oriente, sendo este marcado predominantemente por despotismos de todos os tipos.

Em primeiro lugar, considerem os fatos da questão. Tão logo surgem na história, as nações ocidentais já mostram os primórdios daquelas capacidades para o autogoverno [...] tendo méritos próprios [...] Pode-se examinar toda a história dos orientais no que se chama, falando amplamente, o Leste, e jamais se encontrarão vestígios de autogoverno. Todos os seus grandes séculos – e eles têm sido grandes – foram passados sob despotismos, sob um governo absoluto.¹¹

O tom de Balfour, como dito antes aponta para a pretensão de uma objetividade universal sobre o Oriente e o oriental. Porém, o governo do Oriente deve ser exercido a partir do conhecimento de algumas verdades concretas acerca do oriental, e é aqui que Said introduz Lorde Cromer, que conhecia o Oriente a partir de uma experiência na Índia¹² antes de seus 25

¹¹ SAID, E. *Op. Cit.*, 2007, p.63.

¹² Na Índia ele fora secretário particular do Vice-Rei, Lorde Northbrook, e foi aqui que ele desenvolveu gosto por administração.

anos governando o Egito. Este chamava os orientais de raças¹³ subjugadas e pouco afeitas a lógica. Em sendo assim, os governantes devem ignorar as formas mais científicas de governar, típicas do Ocidente civilizado. Se o oriental é incapaz do pensamento lógico, também são incapazes de saber o que é bom para eles, sendo necessário sempre que se exerça tutela para seu próprio bem. Para exercer essa tutela, Cromer parte de algumas características que o conhecimento do Oriente a partir de sua experiência e da leitura de especialistas forneceram.

O oriental será percebido aqui como uma essência ao estilo platônico, ou seja, como algo imutável e sem variação. Ele é sempre o mesmo em todo tempo e lugar. Esta essência é plenamente cognoscível e ao conhecê-la não há mais como errar, pois em todo lugar encontraremos as mesmas características reproduzidas. A mente oriental, além disso, é incapaz de precisão e rigor lógicos, de tal forma que facilmente suas afirmações degeneram em falsidade, ao passo que o europeu é um *lógico natural*. O oriental não raciocina de modo coerente e é descuidado, de modo que também não são testemunhas confiáveis posto que mentem e são crédulos demais. O oriental é um tipo de anti-europeu, ele pensa, fala e age de modo quase que completamente oposto ao europeu. Estas são as teses que sustentaram o discurso da tutela do Oriente pelo Ocidente como sendo vantajosa para o Oriente.

Quanto às fontes orientalistas de Cromer, Said aponta Ernest Renan¹⁴ e Constantin de Volney como as principais. E aqui Said se pergunta até que ponto o orientalismo foi mais do que uma forma de racionalizar o colonialismo, se ele ajudou a justificar o regime. O conhecimento acerca do Oriente, construído ao longo de séculos e intensificado a partir do XVIII é responsável pela criação do Oriente, do oriental e de seu mundo. O oriental é o fraco, irracional, depravado, infantil, diferente, ao passo que o europeu é racional, virtuoso, maduro, normal. O orientalismo, para Said, ajuda a efetivar a visão do Ocidente como agente de conhecimento capaz de explicar e assim organizar o Oriente.

À medida que o domínio colonial avança, o orientalismo avança junto, como caixa de ferramentas para o melhor exercício do poder. Junto com o domínio eficiente temos também o tornar cognoscível o oriental, bem como as influências exercidas sobre os povos orientais,

¹³ A percepção dos humanos consistindo de raças é onipresente no século XIX penetrando inclusive no discurso de Nietzsche, que amiúde fala de diferenças entre raças humanas determinando o tipo de civilização que estas supostas raças construiriam.

¹⁴ Renan é mencionado por Nietzsche em alguns fragmentos póstumos, e na obra publicada aparece no aforismo 48 de *Para Além de Bem e Mal, Genealogia da Moral*, III - 26, em vários aforismos d'*O Anticristo* (17, 29, 31 e 32) bem como no *Crepúsculo dos Ídolos*. De modo geral Nietzsche é crítico da postura de Renan enquanto historiador, notadamente em sua obra *A Vida de Jesus*. Cf. CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem Gênio, nem Herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n.27, jul/dez, 2008, pp. 321-336.

impondo a estes uma visão fechada sobre si mesmos. Os séculos XIX e XX viram a chamada Renascença Oriental, marcada por textos recém-descobertos e traduzidos bem como a descoberta relações entre Oriente e Ocidente. Além disso, o orientalismo assume a linguagem da ciência, ou seja, os estudos se expandem para gramática, anatomia comparada e teorias raciais.

Como consequência disso, vemos no século XIX a proliferação de cátedras e instituições de estudos orientais. O lado negativo neste cenário é que o orientalismo pensa o Oriente de modo limitado, em termos do que é diferente e estranho por oposição ao familiar. O Oriente digno de estudos mais culturais ou teóricos sempre se localiza no passado, e o Oriente presente parece ser tão somente uma grande fonte de recursos a ser gerida e explorada. Neste sentido, temos uma relação na qual o Ocidente é superior e ativo e o Oriente inferior e passivo, sempre o objeto, nunca um possível sujeito do processo de conhecimento. O autoconhecimento é impossível para o Oriente, ele deve receber dos investigadores ocidentais as definições acerca de si mesmo. Não podemos esperar um contato verdadeiro e bilateral entre culturas se este ocorre a partir da perspectiva de um binarismo absoluto.

Orientalismo Alemão

Notamos aqui a ausência da Alemanha na investigação de Said acerca do orientalismo. Esta se deve, segundo ele, ao fato de que Inglaterra e França foram pioneiras no estudo do Oriente, e com presenças coloniais amplas conseguiram manter-se como vanguarda em assuntos orientais. Quanto ao papel da Alemanha, Said afirma que sua abordagem

não faz justiça (a) às contribuições importantes da Alemanha, da Itália, da Rússia, da Espanha e de Portugal ao Orientalismo e (b) ao fato de que um dos impulsos importantes para o estudo do Oriente no século XVIII foi a revolução dos estudos bíblicos estimulada por pioneiros tão diversos e interessantes como o bispo Lowth, Eichhorn, Herder e Michaelis.¹⁵

Said reconhece a importância da erudição alemã em assuntos orientais ao longo do século XIX, mas aponta que a falta de uma presença alemã no Oriente, como a inglesa ou a francesa, impossibilitou *uma parceria próxima entre o Orientalismo e um interesse nacional continuado e prolongado pelo Oriente*.¹⁶

¹⁵ SAID, E. *Op. Cit.*, 2007, p47.

¹⁶ SAID, E. *Op. Cit.*, 2007, p. 49.

Para falar de orientalismo alemão, tomaremos como base três estudiosos que consideramos fundamentais, a saber, Kamashi Murti,¹⁷ Suzanne Marchand¹⁸ e Robert Cowan¹⁹, de modo a preencher a lacuna deixada por Said e fornecer elementos que nos ajudem a entender o ambiente e as motivações dos investigadores que ajudaram a formar a leitura de Nietzsche sobre o Oriente e sobre o budismo em especial.

Kamakshi Murti, autora do livro *India: the Seductive and Seduced “Other” of German Orientalism*, apresenta uma abordagem bastante próxima daquela apresentada por Said, ou seja, ela vê no orientalismo alemão também uma forma de exercer poder e domínio sobre o Oriente. Apesar da ausência inicial e posterior pequena participação da Alemanha no empreendimento colonial, o orientalismo alemão teve participação essencial nessa empreitada, fornecendo expertise linguística para que o domínio inglês se desse de forma mais eficaz. Prova disso é a participação de Max Müller como instrutor de futuros servidores do império na Índia.

Segundo a autora, o orientalismo alemão tem uma trajetória própria, diferente dos orientalismos dominantes, a saber, francês, inglês e norte-americano. Isso se deve ao ingresso tardio da Alemanha na busca por colônias (1884), mas não devemos nos iludir aqui: apesar de não possuir colônias, a Alemanha se interessa desde cedo por coisas orientais e produz vários eruditos de vários campos, notadamente estudiosos de línguas que oferecerão sua autoridade para os colonizadores, dando a eles um relato mitológico da origem oriental da civilização e das línguas. Este relato dava ao domínio colonial um sentido maior do que a simples dominação e servia como ferramenta para ofuscar a violência do colonialismo ao mesmo tempo que oferecia ferramentas para a apropriação da frágil autoconsciência do colonizado.

O mito em questão é o mito ariano. É preciso falar algo acerca dele posto que este foi o motor de muito da pesquisa orientalista alemã. Como os alemães não possuíam terras coloniais, este mito da origem supria no plano das ideias essa carência no plano real. Ariano vem de *arya*, que significa “nobre” e no caso da Índia tem sua origem em um suposto grupo de conquistadores, chamados de indo-arianos. Este grupo teria conquistado a Índia no primeiro milênio a. C. Há nesse mito um componente racial, posto que os conquistadores eram imaginados como brancos que conquistaram os nativos de pele escura e criaram uma civilização desenvolvida, algo que os derrotados foram incapazes de realizar, além de terem criado uma estrutura social baseada na pureza e na desigualdade essenciais entre os seres humanos, o

¹⁷ MURTI, Kamakshi. *India: The Seductive and Seduced “Other” of German Orientalism. Contributions in Comparative Colonial Studies*, n. 39, Greenwood Press, 2001.

¹⁸ MARCHAND, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press, 2009.

¹⁹ COWAN, Robert. *The Indo-German Identification*. Rochester, New York: Camden House, 2010.

sistema de castas ou *varna*. A palavra *varna*, diz-nos Murti, também se refere à cor da pele, de modo que este elemento deve ter contribuído para atrair a atenção dos europeus.

Outro ponto fundamental é o uso da linguagem como forma de facilitar a conquista e a administração do conquistado. Os colonizadores se deram conta de que era importante conhecer o sânscrito para melhor gerir os indianos e isso gerou uma demanda por traduções, logo, por tradutores. Os sanscritistas alemães se destacaram nesse ponto, notadamente Max Müller, que prestou serviços aos ingleses e inclusive escreveu parte de sua obra em inglês. Os alemães se reconheciam como herdeiros dos indo-arianos do passado, nunca relacionados com os indianos do presente. A Índia que importava estava no passado, a atual era decadente e não havia problema em ser conquistada e tutelada por potências europeias, na verdade isto era o melhor para ela.

A obra de Murti gira em torno de desvendar toda estrutura de dominação eurocêntrica presente em todos os setores do mundo erudito alemão dedicado ao Oriente, literatura, filologia, filosofia, missões religiosas. Nesse sentido entendemos que ela segue no horizonte teórico de Said. Os elementos que ela apresenta nos ajudam a entender quais ideias sobre o Oriente se consolidaram no público leitor que consumia todo tipo de obra acerca do Oriente, especificamente da Índia. Gostaria de destacar, a título de exemplo, algumas ideias presentes nesse Oriente indiano fabricado por linguistas, literatos, missionários e filósofos.²⁰

Em primeiro lugar, o que a autora mostra neste capítulo é como vários temas ou modos de conceber o oriental e o Oriente são aplicados pelos vários agentes que se dedicam a pensá-lo, de modo que há a fabricação do Oriente. O mito ariano descrevia um outro que entra em território indiano, ocupa, faz grandes obras e é assimilado, num processo que será visto como decadência da raça por muitos teóricos. Esta raça conquistadora é a raça ariana, da qual supostamente descendem os alemães, logo, na Índia se encontrariam as respostas acerca da origem histórica dos alemães. Esta ideia está presente em Friedrich Schlegel, por exemplo, que via o estudo da língua como caminho para provar esta origem ancestral dos alemães, de modo que, para ele, o estudo da Índia é também *o estudo da história da nossa pátria*.

A que conclusões chegam este estudioso? Destacaremos em primeiro lugar a superioridade do cristianismo em sua roupagem ocidental. Esta tese se fará presente em vários estudiosos de budismo como Hardy e Oldenberg, cristãos preocupados em comprovar a superioridade de sua religião diante desta parente tão próxima e tão sedutora para alguns europeus, sedução esta que não escapou ao olhar de Nietzsche, se pensarmos na insistência com

²⁰ Cf. MURTI, K. *Op. Cit.*, 2001.

a qual ele se vale do budismo para criticar o cristianismo, além de ver num possível budismo europeu uma ameaça. Schlegel compara cristianismo e islamismo para mostrar que no Ocidente o cristianismo floresceu de um modo límpido e simples, sem os exageros típicos do Oriente marcado pela superstição. Superstição é um traço da “mente oriental”. Além deste, outro traço encontrado tanto no islamismo quanto no hinduísmo seria o fatalismo.

Segundo Schlegel, o contraste entre as duas religiões [islamismo e cristianismo] se revela com mais clareza nos ensinamentos acerca de profecia e fatalidade, nos votos de castidade, no modo como a poligamia é permitida e mesmo ativamente encorajada no islã e nas imagens que representam a felicidade eterna. [...] Schlegel enfatiza o que é popularmente considerado até hoje como parte integral do hinduísmo, a saber, o fatalismo: “Fatalismo se desenvolveu como um sistema artificialmente difundido entre os povos orientais” [...] A mente oriental é fatalista, é supersticiosa – o essencialismo permeia este discurso.²¹

Um último aspecto do Oriente imaginado por Schlegel e que ainda hoje se faz presente em nossa imaginação é a questão da sexualidade excessiva. No caso da Índia ele apresenta este elemento ao criticar o culto de Shiva e Durga, de modo que Murti conclui que o Oriente de Schlegel é *fatalista, passivo, excessivo* e incapaz de progresso.²²

Hegel talvez seja o principal responsável pela construção de uma imagem do Oriente como um local inapropriado para a filosofia. Murti apresenta alguns aspectos de suas obras mostrando como ele se insere no mesmo ambiente conceitual apresentado a propósito de Schlegel. Ao analisar algumas passagens nas quais o filósofo fala sobre Índia e China, percebemos todo discurso do orientalismo presente.

No segundo volume de suas *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1822-1825) Hegel fala acerca do mundo oriental e sua característica “essencial”. Após afirmar inequivocamente para sua audiência que China e Índia são incapazes de mudança (275) ele declara, “os ingleses se mostraram como povo mais capaz de governar a região... os ingleses, ou melhor dizendo, a Companhia das Índias Orientais, são os mestres da região; pois é o destino necessário dos impérios asiáticos ser subjugados pelos europeus, e a China também se submeterá a este destino em algum momento.”²³

Said poderia usar esta passagem como exemplo típico do orientalismo, a despeito de ser uma frase de um filósofo alemão.

Quanto à religião, Hegel afirma que esta passa por três estágios, a saber, primeiro temos a religião natural que diviniza seres naturais de modo

²¹ MURTI, K. *Op. Cit.*, 2001, p. 14-16.

²² *Ibid.*, p. 15-16.

²³ MURTI, K. *Op. Cit.*, 2001, p. 22-23.

que há uma unidade entre espiritual e natural; em seguida temos a religião da arte, na qual não há mais a unidade e o espírito faz a passagem da consciência para a consciência-de-si de modo que a projetar isso nas obras que faz, como na arte grega, o maior exemplo desse estágio da religião; por fim temos a religião manifesta na qual Deus é espírito e homem ao mesmo tempo. Para Hegel, as religiões do Oriente estão no primeiro grupo. Isto significa que o Oriente não experimentou a consciência-de-si, a forma mais elevada de consciência segundo o filósofo omovimento que ele vê na Índia, entretanto, não é coextensivo com o progresso movido pela consciência. O Espírito não objetificou a si mesmo, o indiano é incapaz de distinguir entre sujeito e objeto.”²⁴

Como a consciência no Oriente fica abaixo do nível necessário para a consciência de si, não há possibilidade de progresso dialético para a Índia, o que temos lá é uma *“consciência sempre negativa, uma que pode ser ad infinitum para ajudar a reforçar a estrutura hierarquicamente dicotomizada do colonizador-colonizado.”*²⁵

Hegel afirma ainda que os indianos são incapazes de mudar ou progredir e usa o sistema de castas como prova disso, ele chega a negar valor até mesmo ao passado indiano, na contramão da visão mais comum do orientalista que entende que só há grandeza no passado do Oriente. O exemplo apresentado por Murti é a crítica de Hegel à complexidade da gramática indiana, que este vê como algo negativo pois a simplicidade é um traço de povos complexos e civilizados com gramáticas mais simples. Temos também a feminização como inferiorização do Oriente, presente na afirmação de Hegel segundo a qual a beleza da mulher indiana é pura, calma e suave.

Em conclusão, temos em Hegel justificativas filosóficas para todas as teses do orientalismo. Não é de estranhar o fechamento das academias no Ocidente ao pensamento do Oriente considerando um crítico tão imponente.

Passemos agora ao trabalho de Susanne Marchand. Esta estudiosa toma como objeto de sua pesquisa os orientalistas que ocuparam postos acadêmicos ao longo do século XIX. Para ela, causa estranhamento Said não falar acerca dos alemães posto que estes eram os *“estudiosos europeus que ditavam o ritmo em praticamente todos os campos dos estudos orientais entre 1830 e 1930.”*²⁶ As razões apresentadas por Said para excluir a Alemanha são desmentidas pelos fatos. Para Marchand, Said pretendia apresentar o orientalismo como um produto do império. E como as teses de Said ditaram durante muito tempo os rumos dos estudos

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ MARCHAND, S. L. *Op. Cit.*, 2010, p. XVIII.

envolvendo orientalismo, é preciso dialogar com elas, dado seu caráter crítico e consciente dos aspectos políticos do orientalismo. Mas tomar tais aspectos unicamente não é suficiente. Diz-nos a autora:

deixe-me ser clara: de modo algum estou defendendo um retorno ao modo pré-saidiano de escrever a história dos estudos orientais. Não precisamos de mais histórias acríicas dos estudos sobre o oriente – existem *Festschrifts*²⁷ e biografias heroicas o suficiente – que negam que o orientalismo tinha uma política. Pelo contrário, precisamos de uma história sintética e crítica, uma que avalie as contribuições da erudição acerca do oriente para o imperialismo, racismo e o moderno antissemitismo, mas uma que também mostre como o orientalismo moderno forneceu pelo menos algumas das ferramentas para a construção das visões de mundo pós-imperialistas que cultivamos hoje.²⁸

E aqui a autora anuncia o que pretende com sua pesquisa: oferecer uma história crítica da prática acadêmica do orientalismo, mesclando elementos políticos com motivações específicas de cada estudioso sem reduzir tudo à dimensão do imperialismo. E ela o faz na forma de um trabalho extenso e detalhado daqueles que ditaram os rumos dos vários aspectos do orientalismo ao longo do século XIX e começo do XX.

Marchand desenvolve ao longo da obra uma taxonomia dos tipos de orientalistas presentes na Alemanha do século XIX, de modo que se os compararmos com a vida de Nietzsche destacam-se alguns grupos. São três os grupos de orientalistas aos quais Nietzsche teve comprovadamente acesso segundo esta taxonomia: os orientalistas solitários, geração da qual veio Friedrich Koeppen; a geração do furor oriental, da qual destacamos Paul Deussen, estudioso dos Vedas e Upanishades e amigo de escola de Nietzsche; e finalmente a escola histórico-religiosa, onde se localiza Herman Oldenberg.

Os orientalistas solitários são a geração de estudiosos que se localiza, grosso modo, entre 1820 e 1870. São solitários pois se dedicavam ao Oriente em um cenário dominado pelos estudos helenistas, de modo que poucas portas se abriam para quem saía do horizonte grego. É neste cenário que se localiza Carl F. Koeppen, autor do livro *Die Religion des Buddha* (2 vols., 1850). Sabe-se que Nietzsche pegou emprestado os dois volumes desta obra e leu com certeza pelo menos o primeiro, posto que existem paráfrases da mesma em suas notas pessoais.²⁹

Koeppen, que faz parte deste grupo, é um autor anticlerical e iconoclasta da esquerda hegeliana, amigo de Marx. Sabia ler sânscrito, tibetano e aparentemente chinês. Foi estudioso

²⁷ Livros de homenagem ou livros de celebração, obras que homenageiam um pesquisador, de modo geral, normalmente ainda em vida.

²⁸ MARCHAND, S. L. *Op. Cit.*, 2010, p. XX.

²⁹ Cf. BROBJER, Thomas. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy. *The Journal of Nietzsche Studies*, n, 28, Autumn 2004, pp. 3-35.

de bramanismo, budismo e lamaísmo, sendo esta última forma de budismo algo curioso e fora do padrão da época. À altura, era comum uma postura mais crítica quanto ao chamado lamaísmo e sendo este um autor iconoclasta já se percebe o tom de sua crítica. O segundo volume de sua obra é dedicado ao lamaísmo.

Segundo Marchand, a obra de Koeppen é cheia de análises sociológicas e fortes críticas ao clero e à Igreja Católica. Este autor se fundamenta nas pesquisas inglesas e francesas e em suas conclusões acerca da indolência dos orientais e do despotismo dos brâmanes, ou seja, as características gerais do oriente e do oriental criticadas por Said e Murti seguem ecoando aqui e ao longo do século XIX.

O livro de Koeppen começa com uma história racial dos arianos baseado em Gobineau, citado em nota já na primeira página. Nessa história ele reafirma a teoria de que os verdadeiros arianos vieram de fora do Índia e eram inicialmente “jovens, corajosos, sedentos por batalhas e aventuras, sem medo e guerreiros”.³⁰ Com o passar do tempo se tornaram

aquela raça dividida de religiosos tristes, especulativos e adeptos de penitências, não-viril e com medo da morte, [aquela raça] que declinou mais e mais, graças a enervante influência do Vale do Ganges, à corrupção da razão e da imaginação pelos sacerdotes e finalmente a opressão dos conquistadores muçulmanos e cristãos.³¹

A grande virtude do budismo, segundo Koeppen, é sua grande capacidade civilizadora, segundo ele acabando inclusive com o canibalismo onde se instalara. Na obra desse autor o impacto da raça enquanto fator de decadência foi minimizado em detrimento do clima e do despotismo sacerdotal.³² No que diz respeito a este último elemento ele faz uma comparação com a Europa medieval, com uma diferença: a Igreja Católica teve seu poder enfraquecido após séculos de perseguições contra os fiéis, ao passo que o budismo-lamaísmo manteve seu poder por mais tempo. Pode-se dizer que o mundo budista não vivenciou o equivalente do Renascimento nem do Iluminismo.

Koeppen defende que Buda e Jesus são figuras históricas, e no que diz respeito ao Buda apresenta uma visão bastante positiva. Diz-nos que ele era dotado de uma ética exemplar, criador da religião mais racional e opositor do despotismo dos brâmanes, bem como de sua hierarquia rígida; pregava uma religião humana, sem milagres ou abstrações divinas e, por fim,

³⁰ Como não lembrar a besta loura que conquista os mais fracos forjando assim o começo das sociedades humanas descritas por Nietzsche na *Genealogia da Moral*?

³¹ KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*, v. I :2, *apud* MARCHAND, S. L. *Op. Cit.*, 2010.

³² Tanto raça quanto clima são fatores que Nietzsche frequentemente leva em consideração ao avaliar povos e mesmo ao pensar na saúde de um indivíduo; clima e alimentação são também fundamentais.

pregava a prática individual da virtude ao invés de ritos e cerimônias institucionais. O Buda de Koeppen era um revolucionário, uma espécie de Lutero indiano. Este Lutero do Oriente só não empreendeu uma revolução camponesa na Índia, com sua pregação da igualdade de todos os homens, porque os brâmanes já haviam destruído a coragem e o zelo pela vida dos indianos.

Não resta a menor dúvida de que, se o povo indiano já não tivesse sido completamente despido de sua religião e se seu zelo pela vida e coragem já não tivessem sido roubadas pelo vampirismo teológico-sacerdotal e despotismo terreno, o chamado pela libertação e a pregação da igualdade de todos os homens que Cakjamuni [Buddha] empreendeu teriam levado necessariamente a uma rebelião das classes inferiores exatamente como a pregação cristã de Lutero acerca da liberdade levou a revoltas camponesas.³³

Koeppen vê dois problemas com relação ao budismo, a saber, o efeito político e artístico produzido por esta religião. No primeiro caso percebe ele no budismo um reforço da passividade diante do governante, mesmo que este seja o pior de todos. Uma contradição, pois, quando se pensa na defesa da igualdade de todos defendida pelo Buda. Outro problema é a incapacidade do budismo desenvolver as artes em todas as sociedades nas quais ele se enraizou: “o mundo é apenas a casa da corrupção, pecado e morte e as artes seculares e ciências são o trabalho de Satã”.³⁴ Apesar disso a pintura budista consegue ser superior à medieval pois não exhibe penitentes com corpos esqueléticos e emaciados.³⁵

Marchand conclui sua análise apontando que a obra de Koeppen é um trabalho de sociologia da religião e que, portanto, temos uma recorrente reflexão sobre a função social da religião. Enquanto membro da esquerda hegeliana, ele entendia que as religiões surgem a partir de fatores sociais, políticos e climáticos. Práticas sociais eram vistas como resultado das condições sociais e não do sistema religioso. Por fim, apesar de reconhecer semelhanças entre religiões, não era importante para ele saber acerca da origem das diferenças.

A geração do *furor oriental* consiste em um grupo de autores do final do século XIX que, diante de mudanças enormes no cenário sociocultural, assumiram uma postura crítica do modo de fazer pesquisa que lhes fora ensinado. Eles eram críticos do comedimento e do caráter erudito e livresco de seus predecessores, defendendo o uso de novas descobertas nas

³³ KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*, v. I. *apud* MARCHAND, S. L. *Op. Cit.*, 2010, p. 132-122. [Tradução alemão-inglês: Suzanne L. Marchand.]

³⁴ KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*, v. I., *apud* MARCHAND, S. L. *Op. Cit.*, 2010, p. 137. [Tradução alemão-inglês: Suzanne L. Marchand.]

³⁵ Nietzsche ecoa esta visão no fragmento póstumo de setembro de 1870/janeiro de 1871, 5 (44): Aos budistas falta a arte: daí o quietismo. O livre-pensador alemão paira diante de ilusões e ideais artísticos: daí seu engendrar o belo, sua luta no mundo. Todo o conhecimento da verdade é improdutivo: somos cavaleiros que entendem as vozes dos pássaros na floresta e as seguem.

investigações acerca do Oriente, tais como: cultura material, *insights* psicológicos ou etnológicos, bem como tradições folclóricas e orais (Marchand, p. 213). O grande nome de interesse para o contexto da obra de Nietzsche aqui é Paul Deussen, schopenhaueriano e estudioso dos Vedas e Upanishades e amigo de escola de Nietzsche. Como as pesquisas desse autor são exclusivamente devotadas ao Vedanta, não devemos considerar o mesmo uma fonte sobre budismo, mas sim uma fonte sobre Índia. Considerando também o rompimento com a filosofia de Schopenhauer, devemos supor que a leitura de Deussen se deu num contexto de afastamento daquilo que antes era considerado importante por ele.

Hermann Oldenberg pode ser colocado na escola histórico-religiosa. Segundo este autor o budismo seria, enquanto fenômeno religioso e cultural um sinal de declínio dos arianos. Tal declínio seria o resultado da adaptação dos arianos às condições climáticas tropicais somadas à ausência de inclinação nos indianos para o trabalho, construção, leis e liberdade.³⁶ Sua obra também assume caráter sociológico e não genealógico. Nesse sentido não há uma busca por datas ou pelo que seriam elementos estrangeiros e, portanto, impuros presentes nos textos. Ele buscava descrever o budismo como um sistema social e cultural e, nesse sentido específico temos algumas comparações com o cristianismo, não havia o objetivo de extrair lições sobre as espiritualidades modernas sejam elas orientais ou ocidentais. Oldenberg era filho da tradição positivista liberal e deixava claras suas preferências pelos gregos em filosofia e pelos judeus em assuntos religiosos.

De acordo com Robert Cowan, o orientalismo alemão deriva de duas fontes principais, a saber, de um lado as relações entre os otomanos e o Sacro Império Romano e do outro a chamada Renascença Oriental que começa com a onda de traduções do sânscrito. Esta segunda onda orientalista só recentemente vem sendo estudada e a pesquisa desse autor é uma contribuição a este estudo. Mais uma vez se menciona a exclusão da Alemanha na obra de Said, apontando sua visão segundo a qual a presença alemã não era significativa como a francesa e a inglesa além do fato de seu orientalismo ser predominantemente erudito, voltado para o passado clássico do Oriente.

Aponta o autor, porém para o fato de que Said ignora o envolvimento da indologia no projeto alemão de autodeterminação, algo que lembra a leitura de Murti. Isto significa que há uma importante geração de estudiosos que busca na Índia as origens exclusivas do povo alemão de modo a separá-lo das tradições greco-romanas e judaico-cristãs, e como seria o destino dessa Alemanha, ciente de suas origens, o centro de uma Europa renovada. De acordo com Sheldon

³⁶ Vemos aqui mais uma vez a reprodução de estereótipos acerca do oriente sendo reproduzidos?

Pollock, os orientalistas alemães estavam ocupados com colonialismo interno, ou seja, o uso de ideias indianas para seus interesses nacionalistas. Parece que estas colocações sugerem uma abordagem do Oriente mais complexa do que a mera conquista, dominação e administração apontadas por Said e por Murti com relação a França, Inglaterra e Alemanha. Há uma busca por uma continuidade entre Oriente e Ocidente, entre Índia e Alemanha, uma continuidade que envolve raça, crença e linguagem, pelo menos. Este estudioso enfatiza mais do que a dimensão política ou acadêmica do orientalismo alemão, o seu aspecto individual, ou seja, o que buscavam estes indivíduos analisados nesta obra ao investigar questões do Oriente, especificamente da Índia? A tese de Cowan é que

No caso alemão, o orientalismo *só* pode ser entendido como um conjunto de tentativas *pessoais* de se apropriar de conceitos, motivos e estórias estrangeiras, num esforço de contar a história única da Alemanha.³⁷

É esta a razão pela qual este autor fala em Indo-Germânicos e não Indo-Europeus. Segundo ele, este termo sugere que a Índia é o berço da sabedoria e a Alemanha o local onde ela atinge sua maturidade. Temos aqui, pois, um componente nacionalista que situa a Alemanha como a nação responsável pela salvação e renovação da Europa, além de um componente romântico somado à indologia, pois há uma imagem idealizada do passado que agrega todos estes aspectos. Como diz o autor:

Neste estudo, portanto, uso o termo “indo-germânico” para me referir a uma linha de pensadores um tanto quanto heterogênea que juntou essas linhas de pensamento: romantismo, nacionalismo e indologia. Para esses homens, Índia e Alemanha estavam profundamente ligadas pela genealogia, cultura, filosofia e religião. Essa não foi uma ruptura completa com as filosofias do Iluminismo, no entanto, pois, na verdade, essas figuras do século XIX também procuraram o autoconhecimento. Em vez de apontar quaisquer distinções rígidas e apressadas entre o Iluminismo e o Contra-Iluminismo, o germanista Dennis Mahoney observa que a era romântica na Alemanha poderia ser vista produtivamente não como o oposto polar do racionalismo iluminista, mas como um tempo em que discordâncias latentes na sociedade e no pensamento do século XVIII se tornaram manifestas.³⁸

A obra se divide em grandes arcos históricos, sendo que Nietzsche está no terceiro arco (quarto, se contarmos com a introdução que fala desde o ano 425 b.C. até 1765 d.C.), chamado *Idealizações Alternativas*, junto com Hegel e Schopenhauer.

O capítulo sobre Nietzsche chama-se *Nietzsche's Inability to Escape from Schopenhauer's South Asian Sources* (A Inabilidade de Nietzsche em Escapar das Fontes do

³⁷ COWAN, Robert. *Op. Cit.*, 2010, p. 2.

³⁸ COWAN, Robert. *Op. Cit.*, 2010, p. 4.

Sul da Ásia de Schopenhauer).³⁹ De acordo com Cowan, para Nietzsche o problema principal não seria a construção de uma nação coesa, mas sim o declínio da metafísica tradicional e o que poderia vir a substituir o modo metafísico de pensar. Em termos nietzschianos a questão da morte de Deus como abrindo caminho para o niilismo, problema para o qual Nietzsche elabora toda sua filosofia, embora Cowan entenda que o filósofo nunca conseguiu estabelecer uma filosofia não-metafísica “*pois seu pensamento sempre caracterizou-se como uma negação da metafísica*”.

Cowan investiga a posição de Nietzsche, definida por ele como oposta à de Schopenhauer, pois aquela é afirmativa ao passo que a deste pensador é negativa considerando principalmente duas obras, a saber, *O Nascimento da Tragédia* (NT) e *Assim Falou Zaratustra* (Z). Destacamos desta passagem a conclusão do autor, segundo a qual temos em Nietzsche um paradoxo entre a afirmação da cultura trágica como budista, em meio às demais (socrática ou científica e artística). Ao mesmo tempo que ele identifica trágico com budista ele afirma que o coro na tragédia grega foi salvo pela arte e não pela negação budista da vontade. É como se a influência de Schopenhauer ainda se fizesse presente.

Segundo Cowan, Zaratustra funciona como a versão de Nietzsche para o *bodhisattva*, como ele mesmo define, um *Überbodhisattva*. O ensinamento desse *Überbodhisattva*, entretanto, nada tem de budista nem de cristão, já que pregar a morte ao afirmar que a vida é sofrimento ou pregar a vida eterna é para ele o mesmo. A solução defendida por Zaratustra é estritamente imanente: o importante é mudar esta vida, é ser mais e melhor aqui e agora, sem a promessa de novas oportunidades que a doutrina do renascimento traz. Assim como o *bodhisattva* faz o voto de ajudar todos os seres a se libertarem enquanto durar o *samsara*, Zaratustra promete ajuda, mas apenas aos seres humanos, e a ajuda é no sentido de libertá-los de todo tipo de pregação que proponha outros mundos aos quais sacrificar nossa existência neste. O caminho para isso é aceitar que há sofrimento, mas ao mesmo tempo *superar todas as emoções e ideias negativas que vêm com ele*.

Tudo isto mostra que Nietzsche não se libertou do horizonte schopenhaueriano. No que diz respeito ao budismo, seu antigo mestre continuou sendo a “sombra na caverna”, por assim dizer, diante da qual o budismo foi avaliado como niilista ao longo de toda a produção do filósofo, conforme veremos adiante.

É importante que analisemos, ainda que brevemente, as fontes de Schopenhauer quanto ao budismo e as conclusões às quais chega este autor quanto a esta religião de modo a fechar

³⁹ *Ibid.*, p. 162-176.

esta contextualização quanto ao budismo enquanto objeto de estudo no século XIX. Mas antes disso, entendemos ser importante mencionar aqui um quarto estudioso que, apesar de não ser alguém que estuda orientalismo, apresenta uma investigação muito importante quanto à questão das fontes estritamente orientalistas de Nietzsche. Trata-se de Thomas Brobjer, autor da obra *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*⁴⁰ que consiste em um estudo acerca das leituras de Nietzsche e de como tais leituras influenciaram a formação de suas ideias, para o qual o autor consultou diretamente a biblioteca pessoal do filósofo. Neste livro ele menciona algo importante para a compreensão da relação de Nietzsche com o Oriente em geral:

Esse interesse pela filosofia asiática em 1875 era, provavelmente, muito mais um resquício de seu pensamento metafísico e schopenhaueriano anterior do que sugestivo de novas formas de pensar às quais ele estava se voltando. Esse interesse parece também ter atingido seu ápice em 1875, embora Nietzsche tenha continuado a ler alguns livros sobre filosofia oriental posteriormente, especialmente obras de Deussen, que enviou cópias dos livros que ele escreveu e traduziu para Nietzsche.⁴¹

Tal afirmação é amplamente comprovada pelo autor no artigo *Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy*⁴² no qual temos uma cronologia do interesse do filósofo por temas asiáticos e as leituras feitas ou pretendidas quanto a estes temas. Percebe-se aqui que de fato há uma onda de interesse e promessas de leituras que vai minguando à medida que Nietzsche afasta-se da filosofia de Schopenhauer. Se compararmos os filósofos veremos, por exemplo, que Schopenhauer adicionava notas em novas edições de seus livros apresentando novidades quanto a leituras sobre as filosofias e religiões da Índia que ele entendia relevantes para suas obras, ao passo que Nietzsche se manteve preso a leituras de juventude, notadamente o livro de Oldenberg,⁴³ que, segundo Brobjer, fora lido por ele em três ocasiões distintas. Isso mostra que, se não há uma coincidência quanto aos autores lidos (o que confirmaremos adiante), as leituras feitas por Nietzsche, seja sob a influência de Schopenhauer ou não, sempre serão marcadas pela interpretação desse filósofo. Portanto, teremos sempre o budismo visto como uma religião pessimista e niilista.

Feito este pequeno interlúdio voltemos agora para Schopenhauer e suas relações e leituras acerca do budismo.

⁴⁰ BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Chicago, EUA: University of Illinois Press, 2008a.

⁴¹ BROBJER, T. *Op. Cit.*, 2008a, p. 66.

⁴² *Ibid.*

⁴³ OLDENBERG, Hermann. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin : Verlag Von Wilhelm Herts (Bessersche Buchhandlung), 1881.

4. Schopenhauer e o budismo: influências.

Ao falar sobre as relações entre Schopenhauer e a Índia entendemos ser mais proveitoso dividir o trabalho em três momentos, a saber, as fontes às quais ele teve acesso, a extensão do impacto dessas fontes em sua filosofia e, por fim, a avaliação de seu impacto na formação da visão de Nietzsche acerca do budismo.

Gostaríamos de começar nossa análise a partir do trabalho de Urs App⁴⁴, importante estudioso do orientalismo. Ele inicia seu artigo refletindo sobre uma questão de método no que tange à diferença entre comparação e pesquisa histórica. Segundo ele, ao se falar em estudos comparativos temos a possibilidade de estabelecer comparações com aspectos e escolas das tradições indianas com as quais Schopenhauer não teve contato algum, ou um contato mediante traduções imperfeitas, ou ainda estudos em muitos aspectos equivocados. Um problema central nessas comparações diz respeito à suposta influência indiana na construção da filosofia schopenhaueriana. Temos autores que defendem tal influência e outros que vão dizer ser isto impossível posto que o filósofo alemão não teria tido acesso a fontes suficientemente boas para tal.⁴⁵

O estudo feito pelo autor difere das comparações descritas nos termos acima por lidar com um evento histórico passível de evidências. Nesse sentido interessa fundamentalmente saber não o que o autor deveria saber, mas sim buscar o que ele sabia com o máximo de clareza derivada das evidências históricas.⁴⁶

É com essa orientação metodológica que App vai analisar as notas, cartas e registros de empréstimo de livros com temática oriental feitas por Schopenhauer. Analisando tais registros históricos é possível esclarecer a extensão do contato do autor com o pensamento indiano e avaliar possíveis influências não a partir da especulação filosófica descolada de uma base em evidências, mas sim a partir destas.

A primeira referência à Índia na obra de Schopenhauer diz: “E quanto aos hindus?” Claro que é preciso algum contexto para entender a pergunta. Diz-nos App:

G. E. Schultze, primeiro professor de filosofia de Schopenhauer, observou que ilhéus do Mar do Sul são fracos devido a sua dieta vegetariana em clima

⁴⁴ APP, Urs. Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. *Schopenhauer Jahrbuch* v. 87, Verlag Valdemar Kramer, 2006, pp. 35-76.

⁴⁵ Exemplo do primeiro caso seria Max Hecker e do segundo Yutaka Yuda.

⁴⁶ Os estudos acerca das relações entre Nietzsche e o budismo podem também se dar dessa forma, embora entendamos ser preciso antes proceder a esta pesquisa das fontes lidas pelo autor para que não sejamos levados a pensar que o que sabemos hoje sobre budismo é mais ou menos a mesma coisa que se sabia no século XIX..

quente. Schopenhauer anota em seu caderno e adiciona a pergunta: e quanto aos hindus?”⁴⁷

Em seguida temos as notas de Schopenhauer feitas a partir de um curso com o Prof. Heeren, autoridade em assuntos asiáticos da época, ainda em 1811. App destaca aqui referências quanto a filosofia e religião dos hindus, extraídas a partir das dez páginas de anotações do filósofo enquanto aluno do curso. São seis pequenas notas que tomaremos a liberdade de transcrever por completo.

Sobre a cidade sagrada de Benares: Benares é a cidade sagrada dos indianos [e] contém as escolas dos brâmanes, a língua sagrada sânscrito é ensinada e os livros sagrados explicados; é destino de peregrinações com vistas a se banhar no Ganges.

Uma descrição da casta dos brâmanes: a primeira casta é a dos brâmanes; toda religião e ciência está com eles. Eles são mais brancos, evitam toda comida de origem animal e são marcados por uma trança marrom feita por eles mesmos; não devem casar em nenhuma das outras castas. Entre os brâmanes existem enormes gradações. Suas atividades não são apenas culturais, mas envolvem todo o conhecimento. Eles são doutores, juízes, etc. A casta mais respeitada é responsável pela explicação dos Vedas ou livros sagrados e compreende a língua sânscrita, embora não possam ensiná-la a ninguém de outra casta.

Sobre a três principais divindades indianas: Brahma, Krishna e Vishnu são as 3 divindades principais; são chamados de trindade indiana e representados juntos em uma só pintura. <à margem> de acordo com o que dizem alguns, Brahma é o princípio criador, Krishna o mantenedor e Vishnu o destruidor. Mas não é certo que esta é uma concepção correta.

A primeira referência de Schopenhauer sobre os Vedas: existem quatro livros sagrados, os Vedhams, todos em língua sânscrita; eles têm grandes comentários e comentários adicionais, o que explica porque a literatura sagrada é muito volumosa. Existem cópias no Museu Britânico e foram doadas com a condição de serem encadernadas em seda, nunca em couro de vaca.

Sobre práticas religiosas: Práticas religiosas consistem principalmente de penitências; elas são feitas principalmente pelos faquires.

Sobre lei e filosofia a última nota diz: Seus livros de lei são conhecidos através do inglês. Sobre sua filosofia, que também é feita especulativamente, o melhor relato encontra-se no Espelho de Akmar [Akbar].⁴⁸

Moira Nicholls⁴⁹, ao falar do contato de Schopenhauer com fontes hindus, toma como referência, além das obras publicadas e revisadas pelo pensador, os *Manuscripts Remains*⁵⁰ e faz um cruzamento de referências e datas tentando mapear o progresso do contato do autor com fontes orientais. A data mais antiga a que ela chega é 1813, discordando, portanto, da datação

⁴⁷ APP, Urs. *Op. Cit.*, 2006, p. 37.

⁴⁸ APP, Urs. *Op. Cit.*, 2006.

⁴⁹ NICHOLLS, Moira. The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of Thing-in-Itself. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

⁵⁰ Há uma tradução inglesa em 4 volumes traduzida por E. F. J. Payne publicada pela Berg Publisher.

de App que chega ao ano de 1811 como data mais antiga. Outro ponto importante é que à medida que o tempo passa, as referências sobre budismo ficam mais numerosas, resultado da descoberta europeia do cânone páli e do aumento considerável de produção acadêmica sobre budismo. Podemos acompanhar o progresso dos estudos de Schopenhauer também pelas notas que ele frequentemente inseria em suas obras de modo a atualizá-las. Isso explica algumas referências a livros posteriores à publicação de suas obras, como mencionaremos adiante e conforme esta citação em uma nova edição de 1859 d’*O Mundo* deixa claro: nos últimos quarenta anos a literatura indiana cresceu tanto na Europa que, se eu quisesse agora completar esta nota da primeira edição, ela ocuparia várias páginas.⁵¹ Além do curso de Heeren e seguindo a investigação de Nicholls, temos dois conjuntos de textos como fontes iniciais para Schopenhauer, a saber, o *Oupnekhat* e as revistas dedicadas a discutir assuntos asiáticos variados como *Asiatic Researches*⁵², *Asiatisches Magazin*⁵³, e *Asiatic Journal*⁵⁴, de modo que muito possivelmente referências a textos orientais feitas nas edições de obras do começo da carreira do autor tenham vindo de citações dessas revistas especializadas.

Já nas *Asiatisches Magazin* vemos um artigo *Sobre a Religião de Fo na China*. Tal texto trata-se, na verdade, de uma versão alemã de um texto budista, o *Sutra de 42 Capítulos*.⁵⁵ O fato de haver referência a este texto já na edição de 1818 d’*O Mundo* é evidência de que o filósofo havia lido o texto e muito provavelmente trata-se do primeiro texto budista lido por ele. Este texto, sabe-se hoje, é da tradição *zen*, embora à época se pensasse ser um dos mais antigos textos budistas.

Por volta de 1815 Schopenhauer pega emprestado da biblioteca de Dresden os primeiros nove volumes dos *Asiatic Researches*. Destacamos aqui o ensaio de Francis Buchanan *On The Religion and Literature of the Burmas*. As anotações de nosso autor feitas a partir deste texto apontam, segundo Cross as seguintes conclusões:

1. Gotama e Buddha, e provavelmente também o chinês Fo e Shaka são o mesmo deus.
2. A doutrina da transmigração é sustentada pelos budistas de Birmânia.
3. Os budistas (a seita de Gotama) consideram a crença em um ser divino que criou o universo altamente ímpia. Schopenhauer enfatiza esta nota com linhas verticais duplas e um comentário à margem, “Este é o ensinamento do Buda” (d. ist die Lehre des Buddha).

⁵¹ Schopenhauer, apud JANAWAY, Op. Cit., p.177.

⁵² Instituída em Bengala para investigar a história e antiguidades, as artes, ciências e literatura da Ásia. Esta revista foi criada pela Asiatic Society – fundada em 1784 por Sir William Jones.

⁵³ Revista alemã editada por Heinrich Julius Klaproth.

⁵⁴ Um jornal do século XIX sobre a Índia Britânica.

⁵⁵ Considerado o primeiro texto do budismo indiano traduzido para o chinês, embora esta seja uma informação incerta. O fato é que se trata de um texto fundamental para o desenvolvimento do budismo na China.

4. A religião birmanesa não conhece um ser supremo criador e preservador do universo (ênfase similar de Schopenhauer).
5. O seu sistema de moralidade é tão bom quanto o de qualquer religião.
6. Os seguidores do Buda são ateus. (Destacado).
7. Nirvana é o mais perfeito de todos os estados e consiste em um tipo de aniquilação. Nada pode nos dar uma ideia adequada dele. Ele é salvação e libertação das misérias ligadas à velhice, doença e morte.
8. O teísmo é mencionado entre as heresias.
9. Os seguidores do Buda possuem muitos livros de valor e aparentemente Vedas e Puranas próprios.⁵⁶

Seguindo a cronologia apresentada por Cross, temos novos contatos de Schopenhauer com o budismo a partir de 1825. Três nomes se destacam nesse momento, a saber, Rémusat, Deshauterayes, e I. J. Schmidt. Rémusat foi o tradutor de um texto intitulado *Foe Koue Ki* de 1836, que seria um dos primeiros textos confiáveis traduzidos sobre o budismo, e um texto *mahayana*. É um ponto comum nesses autores, e não apenas em Rémusat, terem estudado o budismo de tradição *mahayana*, o que leva Cross a concluir que as grandes semelhanças encontradas por Schopenhauer entre sua filosofia e o budismo dizem respeito principalmente a ensinamentos típicos do *mahayana*.

Deshauterayes, e I. J. Schmidt exerceram mais influência em Schopenhauer, de modo que cabe mencionar, ainda que com brevidade, aspectos de cada autor que nos ajudem a entender como se formou a compreensão do filósofo acerca do budismo. De Deshauterayes, Schopenhauer aprende o ensinamento esotérico do budismo, o qual ele reconhece como muito similar a sua filosofia, a partir de um artigo publicado em duas partes no *Journal Asiatique* intitulado *Recherches sur la religion de Fo*. A fonte para descrever o ensinamento esotérico do Buda é de origem chinesa, da tradição chan. Um dos elementos é a ideia de que a matéria é uma ilusão do entendimento, e outro é a ideia de que os seres seguem o ciclo do sofrimento movidos pelo desejo sexual, ou seja, todo ser que nasce traz em si a marca do desejo e na medida em que também deseja, produz a continuidade da vida.

De Schmidt, Schopenhauer aprende sobre o Sutra do Diamante e a tradição do Prajnaparamita segundo a qual todas as coisas que aparentam possuir uma identidade substancial são na verdade vazias. Só aquilo que se coloca para além das limitações da natureza seria o verdadeiro. Citando Schmidt a partir de Cross, temos:

Aqui, neste Além, nada é refletido, aqui nada há mais para saber, não há relação com qualquer objeto, consequentemente aqui não há eu, nem sujeito,

⁵⁶ CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

aqui há o verdadeiro e imutável Ser, em contraste com o ser aparente das formas.⁵⁷

Passaremos agora a analisar com mais profundidade possíveis influências da filosofia indiana em geral no pensamento de Schopenhauer, tomando como base o artigo de Moira Nicholls já citado. Um ponto importante quanto a isso é esclarecer se há ou não uma escola budista a qual Schopenhauer teria considerado a mais importante. Temos a tese de Stephen Cross, segundo a qual os primeiros contatos de Schopenhauer com o budismo foram pela via do *mahayana* e que esta seria a escola mais influente na formação de sua compreensão do budismo.

Entretanto, se levarmos em consideração o fato de que Schopenhauer estava atualizado no que diz respeito aos estudos orientalistas de seu tempo e isto o fazia atualizar por meio de notas de rodapé em suas obras informações acerca das novidades da indologia (inclua-se aqui os estudos budistas), a questão da leitura mais antiga como sendo a mais importante não parece se sustentar. Moira Nicholls apresenta mais algumas possibilidades quanto a este aspecto. Em defesa da primazia do mahayana ele aponta o estudo de Dorothea W. Dauer, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*,⁵⁸ depois ela menciona Copelston, para o qual se trata de uma comparação envolvendo temas comuns ao budismo e ao pensamento de Schopenhauer;⁵⁹ em seguida aponta que Kishan adota uma postura semelhante afirmando que Schopenhauer não tinha preferências quanto a escolas budistas. O monge theravada Ñanajivako⁶⁰ entende, por sua vez, que a escola que teria influenciado mais ao autor seria o theravada, a partir principalmente de uma nota elogiosa a duas obras de Robert Spence Hardy⁶¹ mencionadas por Schopenhauer no texto *Sobre a Vontade na Natureza*. Como tais obras são posteriores à formulação da obra do filósofo e sua menção se dá em notas de edições revisadas, entendemos que não há motivos para considerar o theravada como uma escola que teria influenciado ou orientado a leitura de Schopenhauer acerca do budismo. Temos ainda Abelsen⁶² afirmando que seria muito mais uma

⁵⁷ CROSS, S. *Op. Cit.*, 2013, p. 44. Citação da conferência de Schmidt: “Über das Mahājāna und Pradschnā-Pāramita der Bauddhen”, lida na Academia de São Petersburgo em 1836 e publicada em 1849 nos *Memoires* da mesma. Tradução alemão-inglês por Stephen Cross.

⁵⁸ DAUER, Dorothea W. *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas*. *European University Studies*, Berne: Peter Lang International Academic Publishers, 1969.

⁵⁹ COPLESTON, Frederick Charles. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. Londres: Barnes & Noble, 1946.

⁶⁰ NANAJIVAKO. *Schopenhauer and Buddhism*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1970.

⁶¹ HARDY, Robert Spence. *Eastern Monachism*, Londres: Williams and Norgate, 1860; HARDY, Robert Spence. *Manual of Buddhism*, Londres: Partridge and Oakey, 1853. Trata-se de um missionário que morou no então Ceilão por 25 anos com objetivo de aprender a fé local para melhor converter seus praticantes ao cristianismo.

⁶² ABELSEN, Peter. *Schopenhauer and Buddhism*. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, n. 2, v. 43, 1993.

questão de *atmosfera do que de conteúdo* quando se trata de Schopenhauer e budismo. Considerando este cenário, a proposta de Nicholls é comparar a filosofia de Schopenhauer com aquilo que comumente é considerado o ensinamento essencial do budismo.⁶³

O caminho escolhido por ela para fazer esta comparação consiste em partir das quatro nobres verdades e buscar os pontos de contato entre a filosofia schopenhaueriana e o budismo. Importante notar que o artigo em questão toma o conceito de coisa-em-si como central na comparação, de modo que tudo vai girar em torno de perceber possíveis mudanças quanto a este conceito em conexão com o aumento do conhecimento do filósofo acerca das filosofias indianas (hinduísmo e budismo).

Nicholls enuncia as quatro nobres verdades assim:

- 1 - A vida é permeada por sofrimento e insatisfação.
- 2 - A origem do sofrimento reside na ânsia ou desejo sedento.
- 3 - A cessação do sofrimento é possível mediante a cessação do desejo.
- 4 - O caminho para a cessação do sofrimento é o nobre caminho óctuplo. Este caminho consiste em uma série ascendente de práticas; as primeiras duas dizem respeito ao estado mental do aspirante, as três seguintes aos requisitos éticos e as três últimas dizem respeito a técnicas de meditação que trazem serenidade e libertação. A realização da paz e do insight é chamada de *nirvana*, e a partir desta realização o santo, depois da morte, não renasce.⁶⁴

A primeira verdade corresponde à visão pessimista de Schopenhauer, a segunda verdade corresponde a sua doutrina de que o sofrimento é o resultado da luta incessante dos seres enquanto manifestações da vontade cuja essência é precisamente a luta sem fim. A terceira verdade encontra eco na doutrina schopenhaueriana segundo a qual a negação da vontade é o caminho da salvação. Finalmente, a quarta verdade se assemelha à ideia de Schopenhauer segundo a qual é preciso ver para além do *principium individuationis* e isto se dá mudando o modo de pensar de uma base egoísta para uma base altruísta.⁶⁵

Esta comparação nos parece problemática em dois aspectos. Em primeiro lugar, entender o *nirvana* como negação da vontade implica em não explicar como iluminados seguem vivendo até o fim de seus dias sem morrerem por inanição como decorrência de nada mais quererem. Em segundo lugar, notamos a ausência da experiência estética. Entendemos que a

⁶³ NICHOLLS, M. *Op. Cit.*, 2006, p. 188.

⁶⁴ NICHOLLS, M. *Op. Cit.*, 2006, p. 188-189.

⁶⁵ Cowan, por sua vez, ao apresentar a leitura de John E. Atwell acerca das quatro nobres verdades e a filosofia de Schopenhauer aponta que para este autor não há equivalente à quarta verdade. Entendemos, porém, que é possível encontrar equivalente à chamada verdade do caminho diluída na contemplação estética e na eudemonologia de Schopenhauer. Se por um lado ele não apresenta uma prática ou um método que conduza à negação do querer viver conforme experimentada por santos e ascetas (além, claro, daquilo que santos e ascetas fazem e que ainda assim ele não explica, nem oferece uma versão filosófica dessa coisa), ele apresenta formas de minimizar este querer em nós mesmos pela via da contemplação da arte e pela via da sabedoria da vida.

experiência estética pode desempenhar um papel mais interessante quando se fala do caminho para a superação da vontade. Na experiência estética somos elevados acima do *principium individuationis* e experimentamos, momentaneamente uma libertação da vontade. Esta libertação é mais acessível do que aquela dos santos, de modo que pode ser entendida como um caminho mais amplo rumo à negação da vontade.

Considerando estes pontos em comum a pergunta que faz Moira Nicholls é se Schopenhauer reformulou ou revisou suas teses filosóficas movido pela influência de suas leituras orientalistas. Aqui tanto hinduísmo quanto budismo são importantes, mas, para nossos usos, nos mantemos exclusivamente no campo das influências budistas. Ela apresenta três mudanças na concepção de coisa-em-si que podem ser vinculadas a influências orientais.

A primeira mudança diz respeito ao que ele diz sobre a cognoscibilidade da coisa-em-si; a segunda diz respeito ao que ele diz quanto a natureza da coisa-em-si e a terceira diz respeito a sua tentativa explícita de assimilar suas doutrinas acerca do que pode ser dito da coisa-em-si com doutrinas Orientais.⁶⁶

A tese inicial de Schopenhauer é que a coisa-em-si é a vontade, o querer-viver e esta coisa-em-si é plenamente cognoscível pela intuição direta a partir da autoconsciência, ou seja, basta em exercício de reflexão para que tenhamos conhecimento e acesso a coisa-em-si como sendo a vontade. A mudança apontada por Nicholls diz respeito a passagens nas quais Schopenhauer parece dizer que, na verdade, não temos acesso direto à coisa-em-si em nós mesmos, mas tão somente às nossas vontades fenomênicas. Esta mudança parece ser feita para acomodar a tese oriental segundo a qual somente pessoas com um nível elevado de consciência teriam acesso à iluminação. Desse modo temos passagens nas quais ele afirma que somente místicos e aqueles que negaram a vontade seriam conscientes da realidade para além dos fenômenos.⁶⁷

A segunda mudança diz respeito à natureza da coisa em si. Se na juventude, Schopenhauer entendia a coisa-em-si somente como vontade – entendida como sendo uma unidade similar ao ser-em-si da metafísica tradicional – posteriormente ele passa a pensar na coisa-em-si como sendo multifacetada:

Entretanto, em suas últimas obras, Schopenhauer introduz a ideia de que a coisa-em-si tem aspectos múltiplos, sendo a vontade apenas um desses aspectos. Os outros aspectos são os objetos da consciência de pessoas tais como santos, místicos e ascetas, que negaram a vontade.⁶⁸

⁶⁶ NICHOLLS, M. *Op. Cit.*, 2006, p. 171.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

A vontade segue sendo o aspecto principal, mas não mais o único. Tal mudança se deve à influência da noção hindu de poder sagrado como fonte de valor e a noção budista do *nirvana* como extinção do sofrimento. Estes elementos seriam assimilados assim como aspectos da coisa-em-si que não se reduzem à vontade.

A terceira mudança diz respeito à ideia de que há limites quanto ao que pode ser dito acerca da coisa-em-si. Schopenhauer tenta assimilar à sua filosofia a ideia de que não é possível falar com plena clareza acerca da coisa-em-si. Percebemos a mudança considerando o último parágrafo do primeiro volume d’*O Mundo*: ao discutir a negação da vontade como salvação diante do sofrimento do mundo ele marca uma importante diferença entre seu pensamento e as tradições indianas:

E isso é preferível a escapar-lhe, como fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas. Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade, é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real, com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada.⁶⁹

Aqui temos, portanto, o filósofo traçando uma diferença entre seu pensamento e aquele do Oriente. Na segunda edição da sua obra principal, entretanto, temos uma nota de rodapé na qual há um esforço de aproximar sua concepção de ideias budistas, mediante a referência a uma obra publicada em 1836. Temos aí um hiato de tempo no qual o entendimento de Schopenhauer sobre o conceito de *nirvana* se aprimora e o autor busca claramente afirmar uma semelhança entre sua filosofia e o budismo:

Este é, também, o Prajna-Paramita dos budistas, o “além de todo conhecimento”, em outras palavras, o ponto onde sujeito e objeto não mais existem. Ver I. J. Schmidt, *Über das Mahajana und Pradschna-Paramita*.⁷⁰

Concluimos, assim, que há em Schopenhauer um grande interesse e admiração pelas tradições indianas a ponto desta admiração assumir a forma de uma influência na composição de sua própria filosofia. Temos, no grande mestre da juventude de Nietzsche, um leitor cuidadoso tanto do budismo quanto do hinduísmo, respeitados os limites do conhecimento especializado da época.

⁶⁹ Mundo Como Vontade e Representação, Livro IV.

⁷⁰ Esta nota não se encontra na edição brasileira publicada pela editora da Unesp, pelo menos não na primeira edição de 2005, primeira reimpressão, embora a tradução tome como base a edição revisada pelo autor. Encontramos a mesma na edição inglesa (nota 92, *The Collected Works of Arthur Schopenhauer*, tradução de R.B. Haldane, M.A. Pergamon Media, 2015, posição 8866, Versão Kindle) bem como na edição alemã (*Die Welt Als Wille Und Vorstellung*, nota A2, posição 9467, versão Kindle)

Passamos do orientalismo para o orientalismo alemão e para repercussões destas investigações na filosofia de Schopenhauer. Vimos que há fortes razões para acreditar que este autor foi, em alguma medida, influenciado pelas tradições indianas ao longo de sua produção filosófica e isso nos leva a concluir que estas influências se farão sentir no modo como Nietzsche avalia o budismo, seja como discípulo de Schopenhauer, seja como pensador independente que se afastou de sua influência. É com estas considerações em mente que passaremos agora a investigar a compreensão de Nietzsche acerca do budismo.

O primeiro momento de nossa investigação consistirá em uma análise de como o budismo aparece na obra de Nietzsche. Para fazer isto, analisaremos passagens nas quais o termo aparece e os contextos e tratamento dado por Nietzsche à religião indiana. A partir desta análise apontaremos o problema que orienta nossa abordagem do tema, a saber, diferença entre imanência e transcendência, sendo imanência a característica principal do pensamento nietzschiano e transcendência um traço fundamental do budismo.

Em seguida, analisaremos o projeto filosófico de Nietzsche tendo como fio condutor as ideias de imanência e de superação da metafísica. Apontaremos assim a importância dada por Nietzsche ao corpo como fio condutor para que se supere a metafísica e para que passemos a entender o ser humano como corpo e parte do mundo natural, o único mundo, e não mais como um ser de um mundo mais elevado preso neste mundo falso e imperfeito.

Depois disso analisaremos o budismo enquanto um caminho de transcendência, caracterizado pelo nibbana ou nirvana como grande meta transcendente da vida espiritual. Neste passo apresentaremos como o budismo entende o mundo, sua cosmologia em contraste com a cosmologia científica apresentada por Nietzsche bem como as diferenças no modo de entender o ser humano em relação ao que apresentaremos no contexto do projeto filosófico nietzschiano.

Por fim, falaremos do conceito de nibbana em comparação com o conceito de niilismo, pois estes termos estão envolvidos no modo como cada um dos “sistemas” aqui comparados pretendem resolver o problema do ser humano no mundo. Esta comparação se dará mediante o modo como os orientalistas lidos por Nietzsche entenderam o nibbana e como este conceito aparece no cânone páli, desde os suttas até a filosofia desenvolvida no Abhidhamma. Isto nos obriga a uma observação inicial acerca do método para empreender esta investigação sobre o budismo no contexto do pensamento de Nietzsche.

Identificamos três modos de abordar o tema. A primeira abordagem parte exclusivamente das fontes materiais às quais Nietzsche teve acesso. Neste contexto, o budismo estudado pelo filósofo é principalmente aquele da tradição *theravada* conforme consolidado

nas obras de Max Müller, Koeppen e Oldenberg, principais estudiosos lidos por Nietzsche quanto ao budismo. Neste sentido, os livros homônimos de Freny Mistry e Robert G. Morrisson são os melhores exemplos disponíveis, além da coletânea *Nietzsche and Asian Thought*, organizada por Graham Parkes (especificamente a segunda parte, intitulada *India*), todos mencionados acima.

O segundo modo de lidar com esta questão é ampliar o foco para além das fontes materiais, incluindo não apenas a tradição lida por Nietzsche, mas também a totalidade das tradições budistas. Claro está que o foco deste tipo de estudo é comparativo, não se tratando de reconstruir a compreensão do autor acerca do assunto, mas sim de comparar tópicos de sua filosofia com aspectos desta ou daquela tradição. Como exemplos podemos citar os trabalhos de Antoine Panaïoti⁷¹, André van der Braak⁷², e Manu Bazzano⁷³.

Uma terceira forma de abordar este assunto diz respeito às relações entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia japonesa. A especificidade desta abordagem é que nela não se trata do Oriente chegando ao Ocidente, mas do contrário. Nietzsche foi lido no Japão, influenciando toda uma geração de filósofos. Trata-se, pois, de problema diverso daquele tratado aqui, por não se tratar das relações entre Nietzsche e o budismo, mas sim das relações entre a filosofia de Nietzsche e a filosofia japonesa. Portanto, excluímos esta terceira abordagem de nossa comparação.

Considerando as duas primeiras abordagens mencionadas, entendemos ser primeiramente necessário um estudo que leve em conta o budismo com o qual Nietzsche estava mais familiarizado. As pesquisas, nesse aspecto, apontam para o *theravada* como sendo a principal referência do filósofo, posto ser esta a escola a dar base para as obras de Koeppen e Oldenberg, principais fontes consultadas por Nietzsche. Trata-se, portanto, de um conhecimento indireto acerca desta escola budista. Além destas fontes diretamente ligadas ao budismo, temos toda leitura de Nietzsche de antropólogos – apontadas por Brobjer⁷⁴ – utilizadas como fontes para explicar a variedade dos fenômenos religiosos e o que há de comum nas religiões, exercício que ele faz mais claramente em HDH e ABM, nos capítulos que lidam com a questão da religião. Por fim, enfatizamos que adotamos uma abordagem que não localizamos

⁷¹ PANAIOTI, Antoine. *Nietzsche e a Filosofia Budista*. São Paulo: Cultrix, 2017.

⁷² BRAAK, André Van Der. *Nietzsche and zen: self overcoming without a self*. Plymouth: Lexington Books, 2011.

⁷³ BAZZANO, Manu. *Buddha is dead: Nietzsche and the dawn of european zen*. Sussex: Sussex Academic Press, 2006.

⁷⁴ BROBJER, T. *Op. Cit.*, 2008a. Temos também uma obra na qual este autor analisa as influências dos cientistas de língua inglesa na obra de Nietzsche. Cf. BROBJER, Thomas. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. New York: Humanity Books, 2008b.

em meio aos estudiosos do tema, qual seja, considerar os projetos nietzschiano e budista em sentido amplo, de modo a situar os termos frequentemente comparados nesse contexto. Entendemos que desse modo as diferenças entre os projetos ficarão evidentes e as semelhanças pretendidas por vários estudiosos serão fortemente minimizadas.

Em nosso próximo capítulo analisaremos o projeto filosófico de Nietzsche, sua crítica ao fenômeno religioso e o caráter estritamente imanente de sua abordagem para em seguida comparar tal projeto com a perspectiva budista. Esta ênfase numa perspectiva ampla lançará luz sobre os aspectos pontuais frequentemente escolhidos por estudiosos em busca de semelhanças entre os termos comparados.

CAPÍTULO I

O BUDISMO NA OBRA DE NIETZSCHE

1.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Encontramos, neste cenário, posturas diversas com relação ao conhecimento que Nietzsche teria acerca do Oriente e do budismo. De um lado, há os que defendem Nietzsche como profundo conhecedor do Oriente, que teria aprendido sânscrito em Leipzig e que por conta de tais conhecimentos teria sido profundamente influenciado pelo budismo no desenvolvimento de sua filosofia. Como exemplo, cito aproximações feitas entre temas nietzschianos e temas budistas: eterno retorno e *samsara*, Zaratustra e *bodhisatva*, transvaloração dos valores e *nibbana*.⁷⁵ Uma segunda leitura entende que não há grande influência de tradições asiáticas em Nietzsche. Isto se evidenciaria pela raridade de referências, ao longo da obra, a ideias orientais e pelo fato de que, ao ocorrerem, geralmente surgem como exemplos, e não como foco central da reflexão.⁷⁶

Não temos trabalhos sobre a relação entre Nietzsche e o budismo no Brasil que refaçam este trajeto até o cânone páli.⁷⁷ Pelo que apuramos até o presente momento, as pesquisas sobre o tema geralmente lidam com o budismo tomando o *mahayana* como modelo que representa a totalidade do pensamento budista, numa perspectiva progressiva segundo a qual a tradição mais recente é mais sofisticada que as mais antigas. É uma

⁷⁵ Tese defendida por Guy Welborn no livro *The buddhist nirvana and it's westerners interpreters*, conforme exposto em artigo de Benjamin A. Elman. Cf. ELMAN, Benjamin. Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, v. 44, n. 4. 1983, pp. 671-686.

⁷⁶ O artigo de Mervyn Sprung (Nietzsche's Trans-European Eye, presente na coletânea de Graham Parkes, Nietzsche and Asian Thought, University of Chicago, 1996. p. 76-90) analisado adiante apresenta uma variação desta ideia

⁷⁷ Nos *Cadernos Nietzsche* encontramos o artigo de Johann Figl *Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático*, traduzido do livro organizado por Graham Parkes, *Nietzsche and Asian Thought* e o artigo do tradutor, Fernando de Moraes Barros, *Um Oriente ao oriente do Oriente: a Investigação de Johann Figl*, que apresenta este primeiro artigo. Devido à temática do niilismo ser assimilada à noção de vacuidade do budismo *mahayana* (especialmente Nagarjuna) é mais comum encontrarmos estudos dialogando com esta tradição ou com uma leitura do budismo que não leva em conta a historicidade da tradição e dos contatos de Nietzsche com a tradição. Exemplos dessa abordagem são o livro de Panaioti, *Nietzsche e a Filosofia Budista* e o artigo de Paulo Borges *Nietzsche e o Budismo: ilusão, morte de Deus, morte de Buda, vazio e vacuidade*.

Para mais, cf: FIGL, Johann. Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático *Cadernos Nietzsche* n. 15, 2003, pp. 83-103; BARROS, Fernando de Moraes. Um Oriente ao oriente do Oriente: a Investigação de Johann Figl *Cadernos Nietzsche* n. 15, 2003, pp. 69-82; PANAIOTI, Antoine. *Nietzsche e a Filosofia Budista*. São Paulo: Cultrix, 2017; BORGES, Paulo. Nietzsche e o Budismo: ilusão, morte de Deus, morte de Buda, vazio e vacuidade. *Educação e Filosofia*, v. 31, n. 61, 2017, pp. 443-474.

abordagem principalmente filosófica que busca um diálogo de ambas as tradições pela via do conceito sem levar em consideração o contexto histórico do budismo e do budismo enquanto objeto de estudos para o Ocidente, algo que começa a se consolidar no século XIX, conforme mostramos acima.

Aqui, notamos que, se buscarmos as fontes usadas por Nietzsche, encontraremos com alguma certeza apenas um livro budista, o *Sutta-Nipata*, e obras de orientalistas. Este livro canônico pertence à tradição *theravada* e os estudos dos orientalistas citados acima (Koeppen e Oldenberg) lidam principalmente com esta tradição budista, sendo a compreensão clara dessas fontes um passo fundamental para entender semelhanças e diferenças entre a filosofia de Nietzsche e o budismo. É preciso deixar claro, porém, que não se trata de considerar Nietzsche como um leitor do cânone páli, pois ainda não havia muitas traduções do mesmo, especialmente em alemão.⁷⁸ Quando traduções começam a aparecer em alemão, Nietzsche já estava internado vitimado pela doença que tirou-lhe a razão. Portanto, é preciso situar a leitura de Nietzsche do budismo no contexto da produção intelectual europeia de sua época e, como a tradição *theravada* era nesse momento considerada a melhor versão do budismo por ser a mais antiga e “original”, é preciso lidar com os estudos da época e especialmente com as fontes comprovadamente lidas pelo filósofo. Entendemos ser fundamental para qualquer pesquisa envolvendo budismo a delimitação clara de que tradição budista está sendo levada em consideração, uma vez que são vários e diversos os budismos, de modo que tal delimitação ajuda a trilhar caminhos e tem implicações no tipo de resultado a se alcançar. E, uma vez delimitada uma tradição budista com a qual Nietzsche teve um contato maior, ainda que mediado pelo orientalismo em sua versão alemã, é preciso investigar principalmente o que ele teria lido acerca do assunto, posto que não havia tradução de todo cânone páli para línguas ocidentais com a qual ele pudesse ter tido contato.

1.2. O BUDISMO ATRAVÉS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Ao mesmo tempo que temos em Nietzsche um crítico das religiões em geral, como pode ser comprovado por livros como *Humano, Demasiado Humano* (HDH) e

⁷⁸ A primeira tradução de um grande volume do cânone páli em uma língua europeia (alemão), é o *Majjhima Nikaya* traduzido por Karl Eugen Neumann publicada em 3 volumes entre 1896 e 1915 época em que Nietzsche já estava internado e sem produzir.

Além do Bem e do Mal (ABM), não sendo o budismo exceção, temos na obra deste filósofo diversas passagens elogiosas ou que no mínimo assumem uma característica problemática do budismo ou do pensamento indiano de modo que este não poderia ser analisado do mesmo modo que o cristianismo, como por exemplo o final do capítulo acerca da natureza religiosa no HDH, no qual lemos:

[...] não considere os santos hindus, que se acham num nível intermediário entre o santo cristão e o filósofo grego, e portanto não representam um tipo puro: o conhecimento, a ciência – na medida em que existia –, a elevação acima dos demais homens pela disciplina e educação lógica do pensamento, eram exigidos como sinal de santidade entre os budistas, enquanto os mesmos atributos, no mundo cristão, são rejeitados e denegridos como sinal de impiedade.⁷⁹

Em *Aurora* (A), temos no aforismo 96 um elogio do fenômeno histórico representado pelo budismo. Segundo Nietzsche, o Buda teria dado um passo decisivo ao criar uma *religião da auto-redenção*, livre da submissão a uma casta ou igreja. A *Gaia ciência* (GC) já no prólogo nos apresenta uma importante passagem na qual se fala da *retirada para o Nada oriental – denominado Nirvana*. Apesar de identificar Nada e Nirvana, há a sugestão de que tal mergulho pode nos tornar questionadores mais perspicazes e profundos.

Por vezes, temos passagens menos elogiosas acerca do budismo na obra de Nietzsche, budismo e cristianismo se equivalendo como religiões niilistas que propõem um tipo de fuga da realidade em direção ao nada (seja ele entendido como vida eterna, seja como *nibbana*). Este tipo de dualidade não é incomum na obra do filósofo, especialmente se considerarmos seu método aforismático de fazer filosofia. Portanto, não é de pouca monta tentar entender a postura geral de Nietzsche no que diz respeito ao budismo.

Estas palavras elogiosas parecem sugerir uma postura geral positiva em sua leitura acerca do budismo. Cabe mencionar aqui que logo no início do parágrafo 20 ele afirma serem ambas as religiões niilistas e decadentes. Isso nos convida a colocar estes elogios em perspectiva. Passemos em revista, agora, passagens da *Genealogia da Moral*.

⁷⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

1.2.1. Genealogia da Moral

A terceira dissertação da *Genealogia* apresenta uma análise do que Nietzsche chama de *ideais ascéticos*. Grosso modo, podemos dizer que ideal ascético é todo tipo de ideal que se coloca em oposição à vida, localizando o sentido ou a felicidade em algo diverso dela, seja arte, ciência ou religião. Apresentarei algo da dimensão religiosa deste ideal tendo como hipótese a tese de que as tradições indianas também são alvo desta crítica do filósofo, inclusive o budismo.

Prova de que o budismo não está excluído do conjunto dos defensores dos ideais ascéticos temos no fato de que, no corpo de suas explicações, o budismo aparece junto com bramanismo e cristianismo como exemplos desse ideal. A primeira referência aparece em GM III: § 7⁸⁰ onde se diz que “*qualquer filósofo falaria como Buda certa vez, ao lhe anunciarem o nascimento de um filho: ‘Nasceu-me um Râhula, um grilhão foi forjado para mim’*”. Aqui ele tem como fonte Oldenberg, um dos orientalistas citados anteriormente.⁸¹ Na sequência desta citação, o autor menciona a reflexão do Buda sobre como a vida no lar é estreita e opressiva e como abandonar o lar é liberdade, ecoando, mais uma vez o estudo de Oldenberg.⁸² No parágrafo 17 temos a seguinte afirmação: “*‘bem e mal’, diz o budista, ‘são ambos cadeias: de ambos o Perfeito se tornou senhor’*”⁸³, num momento em que ele discute os estados psicológicos interpretados pelas religiões (cristianismo, budismo e bramanismo) como “*o estado supremo, a própria redenção, aquela hipnotização, a quietude total enfim alcançada*”⁸⁴. Parece não haver dúvidas quanto ao fato de que o budismo também se encontra na lista dos propagadores do ideal ascético. Tendo isto em mente, prossigamos⁸⁵.

O tema da terceira dissertação são os ideais ascéticos, ou seja, aqueles ideais que se colocam em oposição à vida enquanto pura imanência e propõem formas de sacrifício

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 89. Doravante indicaremos como GM sem referência ao número da página mas a parte do texto (neste caso temos GM III: §7).

⁸¹ OLDENBERG, Hermann. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz (Bessersche Buchhandlung), 1881, p. 122. Esta é, sem dúvida a principal obra de referência para budismo utilizada por Nietzsche. Adiante, ao analisarmos o Anticristo investigaremos a mesma com um pouco mais de detalhe. Usamos a edição alemã e a tradução inglesa (*Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*, traduzida por William Hoey de 1882 republicada pela Cosimo Classics em 2007).

⁸² *Ibid.*, p. 124.

⁸³ *Ibid.*, p. 50.

⁸⁴ GM III: §17.

⁸⁵ Retomaremos isto ao analisar *O Anticristo*.

do corpo que funcionam como meios para obtenção de algum tipo de recompensa supramundana, seja o reino de Deus, seja a unidade com Brahma, seja o *nibbana* budista. Ao explicar tal ideal, Nietzsche fala de alguns tipos humanos: artistas, filósofos, sacerdotes e a maioria dos mortais, aqueles que não se encaixam em nenhum dos tipos citados anteriormente.

O primeiro momento do texto apresenta como que uma síntese a ser explicada ao longo do ensaio. Aqui temos artistas, filósofos e eruditos, mulheres, fisiologicamente deformados e desgraçados, sacerdotes e santos. Para cada um destes grupos o ideal ascético significa algo. Para artistas “*nada ou coisas demais*”; para filósofos e eruditos, “*algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade*”; para mulheres “*um encanto mais de sedução, um quê de morbidez na carne bonita*”; para os deformados, “*uma tentativa de ver-se como ‘bons demais’ para este mundo*”; para os sacerdotes, “*seu melhor instrumento de poder*” e para os santos, “*um pretexto para a hibernação, sua novíssima gloriae cupido, sua forma de demência*”.⁸⁶

Notemos a separação entre sacerdote e santo presente aqui: talvez isso signifique uma distinção entre aquele que se move dentro de uma estrutura hierárquica imposta aos demais e aqueles que vivem um tipo de vida sem esse tipo de demanda, classificação em que talvez se encaixem os fundadores de religiões. Este ideal assumindo tantas formas é uma prova de que o ser humano precisa de um objetivo, preferindo “querer o nada a nada querer”. Vê-se que uma das características do ideal ascético é fornecer um objetivo ou um sentido para os mais diversos tipos de pessoa.

Inicialmente Nietzsche explica o ideal ascético para os artistas tomando como modelo Richard Wagner. O que interessa ao filósofo é que Wagner passou a defender valores ascéticos na velhice, como por exemplo a castidade, representados na obra *Parsifal*, tornado por ele em um católico. Tal se deu, segundo o filósofo, por conta da influência de Schopenhauer em Wagner, de modo que ele resolve a questão dos ideais ascéticos para artistas afirmando o seguinte:

Eliminemos de imediato os artistas: eles estão longe de se colocar independentemente no mundo, e contra o mundo, para que suas avaliações, e a mudança delas, mereçam em si interesse! Eles sempre foram criados de quarto de uma religião, uma filosofia, uma moral; sem contar que, infelizmente, não raro foram dóceis cortesãos de seus

⁸⁶ Todas estas expressões se encontram em GM III: §1.

seguidores e patronos, e sagazes bajuladores de poderes antigos, ou poderes novos e ascendentes.⁸⁷

Ao falar dos filósofos e o ideal ascético o exemplo de Nietzsche é Schopenhauer e o caminho de seu argumento passa pelo modo como este pensador entende a estética, ou seja, como uma forma de acalmar a vontade. Assim, com a contemplação estética o ser humano pode experimentar temporariamente um estado de libertação da vontade. Aqui há uma pista para entender o louvor dos filósofos ao ideal ascético: “*ele quer livrar-se de uma tortura*”.⁸⁸ Segundo Nietzsche, esta libertação experimentada por Schopenhauer é uma libertação principalmente da sensualidade vista como tortura. Aqui temos um traço aplicável a toda a filosofia.

Existe, incontestavelmente, desde que há filósofos na terra, e em toda parte onde houve filósofos (da Índia à Inglaterra, para tomar os dois polos opostos da aptidão para a filosofia), peculiar irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade.⁸⁹

Os filósofos, então, são atraídos pelos ideais ascéticos pois estes favorecem seu modo de viver. Dito em termos nietzschianos, há nos ideais ascéticos a possibilidade, para os tipos filósofos de “*um optimum de condições favoráveis em que possa expandir inteiramente a sua força e alcançar o seu máximo de sentimento de poder*”.⁹⁰ Note-se, não há nada transcendente na explicação, ela se localiza no plano da imanência, num traço instintivo dos filósofos. A vida ascética lhes é favorável, ao vivê-la eles podem realizar plenamente seu potencial, mesmo que esta realização seja uma negação da vida. Neste sentido o casamento se apresenta como obstáculo à vida do filósofo e neste ponto temos a citação apresentada acima sobre o filho do Buda, e a reflexão deste sobre as virtudes da vida dos que abandonam o lar. Isto explica, diz-nos Nietzsche, porque os filósofos são parciais e simpáticos aos ideais ascéticos, pois eles são ascetas a seu modo. Tanto é assim que ao longo do parágrafo 9, ele explica como a filosofia começou a existir dentro do ambiente sacerdotal protegendo-se no seio do ideal ascético.

Como isto se deu? Nietzsche observa que, em suas origens, em um momento marcado pela existência de homens de instinto e ação, guerreiros, os homens contemplativos (filósofos) eram desprezados e ninguém os temia. De modo que, para

⁸⁷ GM III, § 5.

⁸⁸ GM III, § 6.

⁸⁹ GM III, § 7.

⁹⁰ *Ibid.*

sobreviverem, foi preciso que tais homens inventassem um sentido para si mesmos que os preservasse. O mais bem-sucedido caso é o dos brâmanes.

O que os velhos brâmanes, por exemplo, souberam fazer! Os mais antigos filósofos souberam dotar sua existência e sua aparência de um sentido, uma base e um fundo em razão dos quais os outros aprendiam a temê-los: examinando mais precisamente, fizeram-no por uma necessidade ainda mais fundamental, para alcançar um temor e reverência diante de si mesmos.⁹¹

Isto foi feito mediante práticas de crueldade física voltadas para si mesmo, de modo a *violentar dentro de si mesmos os deuses e a tradição, para poderem eles mesmos crer em sua inovação*⁹². Isto mostra que o filósofo inicialmente emula os tipos contemplativos já estabelecidos, como sacerdotes, feiticeiros e adivinhos, ou seja, todo tipo de homem religioso, de modo que o sacerdote ascético é como que o útero do qual nasce o filósofo. Embora haja esta separação entre filósofo e sacerdote ascético, entendemos que, em sendo o filósofo um tipo que emerge ou que pode emergir e se separar do sacerdote ascético. Disto não se conclui que o brâmane ou o budista tenham se separado de suas origens religiosas, como observamos ser o caso para alguns filósofos no ocidente. Podemos entender estes líderes religiosos, que por vezes Nietzsche chama de filósofos, como filósofos religiosos e ascetas, e a título de exemplo podemos observar no parágrafo 12 uma menção aos filósofos e ascetas do vedanta. Portanto, existem filósofos totalmente comprometidos com o ascetismo dentro de uma perspectiva ou tradição religiosa e filósofos que, mesmo tendo se afastado de tradições religiosas, não se afastam do ideal ascético e o vivem sem a metafísica religiosa habitual.⁹³

O asceta só é oposto à vida na aparência, diz Nietzsche. Na realidade ele é movido por um *instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*⁹⁴. Todas as estratégias ascéticas servem, pois, para preservar a vida. Não a vida dos saudáveis, mas a vida dos fracos e degenerados, do tipo humano mais numeroso sobre a terra, o tipo doente, aquele infeliz com sua condição e que deseja ser outro e este desejo de ser outro é o que o mantém apegado à vida. É dando um sentido ao sofrimento que o sacerdote consegue tal feito, impedindo assim que as pessoas mergulhem em um niilismo suicida. Quem sofre então? Quem precisa de ajuda? A grande maioria, chamada por Nietzsche de animais de rebanho,

⁹¹ GM III, § 10.

⁹² *Ibid.*

⁹³ Levemos em consideração que o brâmane, por exemplo, exerce um papel de professor, guia espiritual em sua comunidade.

⁹⁴ GM III, § 13.

peessoas que se caracterizam por serem incapazes de viver de modo afirmativo e independente, que são fracas demais, sempre sujeitas à dominação das aves de rapina e diante da dominação, ao se verem oprimidas e incapazes de reagir, tendem a desenvolver estratégias de vingança possíveis, notadamente a criação de uma moral a partir da qual os dominadores estão errados e os dominados, certos. Esta vingança possível é movida pelo ressentimento.

O sacerdote ascético é o médico, também doente, que trata os doentes, oferecendo um sentido para seu sofrimento. Tal sentido é afirmar que o sofrimento é culpa do sofredor, uma vez que é preciso haver sempre um culpado, o que provoca uma mudança na direção do ressentimento, que passa a correr internamente, contra o próprio sofredor. Assim, podemos dizer que o sacerdote ascético precisa tratar a vida negativamente, oferecer uma promessa de outro mundo e a possibilidade de se chegar a ele mediante o sofrimento dotado de sentido, apresentado como solução.

Descarregar este explosivo [o ressentimento], de modo que ele não faça saltar pelos ares o rebanho e o pastor, é a sua peculiar habilidade, e suprema utilidade; querendo-se resumir numa breve fórmula o valor da existência sacerdotal.⁹⁵

A característica fundamental do sacerdote ascético é tratar a vida negativamente, como se ela fosse fundamentalmente errada, *como um erro que se refuta*⁹⁶, dirá Nietzsche, e tal refutação se dá pela ação. Como o asceta age de modo a negar a vida? Que tipo de ação ele recomenda aos seus seguidores? Aqui temos dois meios para redirecionar o ressentimento e dar sentido ao sofrimento, os meios inocentes e os meios culpados.

Os meios que até agora vimos usados pelo sacerdote ascético – o amortecimento geral do sentimento de vida, a atividade maquinal, a pequena alegria, a do “amor ao próximo”, sobretudo, a organização gregária, o despertar do sentimento de poder da comunidade, em consequência do qual o desgosto do indivíduo consigo mesmo é abafado por seu prazer no florescimento da comunidade – estes são, medidos pelo metro moderno, seus meios inocentes no combate ao desprazer.⁹⁷

Três destas práticas, a saber, amortecimento do sentimento de vida, atividade maquinal e pequena alegria, podem ser encontradas também na tradição budista; na verdade são práticas encontradas em praticamente toda religião inventada pelo ser humano. O modo como ele as descreve nos leva a compará-las com as regras monásticas

⁹⁵ GM III, § 15.

⁹⁶ GM III, § 11.

⁹⁷ GM III, § 19.

de qualquer tradição. Se entendemos vida como exercício da vontade de poder, os ascetas não o fazem do modo esperado, pela vida ativa, conquistas, subjugação de outrem, mas de modo interiorizado, voltados contra eles mesmos e contra tudo que neles é vida.

Quanto à atividade maquinal, na medida em que estas se baseiam sempre em *regularidade, obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado de uma vez por todas, impessoalidade*⁹⁸, claro está que podem ser lidas tanto no contexto da vida monástica quanto no contexto da vida comum da maioria das pessoas, as subjugadas ou escravizadas, que sofrem sob o peso do trabalho, como uma forma de mitigar o sofrimento.

Também a pequena alegria, embora seja mencionada num contexto de ajuda mútua numa comunidade maior, aplica-se a comunidades menores como as monásticas nas quais deve imperar sempre um sentido de pertencimento, de ser mais membro dela do que uma pessoa separada e portanto, ajudar um irmão de ordem é ajudar a ordem inteira, fortalecê-la. No contexto mais amplo, a alegria de causar alegria alimenta um certo sentimento de poder e superioridade, aquele que é possível a alguém inferiorizado ou escravizado.

Quanto aos meios culpados, Nietzsche afirma que estes consistem sempre em *algum excesso de sentimento*⁹⁹ utilizado contra a dor como um tipo de anestesia. Isto significa que o sacerdote busca meios de produzir no fiel forte dose de emoção que, em sendo descarregada, produziria um amortecimento da dor e do sofrimento internos sem necessariamente curar a dor.

Desatar a alma humana de todas as suas amarras, submergi-la em terrores, calafrios, ardores e êxtases, de tal modo que ela se liberte como que por encanto de todas as pequeninas misérias do desgosto, da apatia, do desalento: que caminhos levam a este fim?¹⁰⁰

A principal estratégia para que isto funcione e se aproveitar do sentimento de culpa, e isto ocorre mediante a fabricação do pecado (a reinterpretação da má consciência). Com isto, a causa do sofrimento se interioriza na forma de uma culpa metafísica que justifica seu sofrimento, visto agora como expiação desta culpa. Aqui, os extremos do sentimento entram em ação das mais diversas formas, e todo tipo de suplício ou ascetismo encontra aqui sua razão de ser. Os exemplos dados por Nietzsche são práticas religiosas nas quais se tem um grande entusiasmo envolvido, pela via das orações

⁹⁸ GM III, § 18.

⁹⁹ GM III, § 19.

¹⁰⁰ GM III, § 20.

e danças, como a dança de São Vito e São João. Nestes fenômenos encontramos *paralisias terríveis e depressões prolongadas, verdadeiras epidemias epiléticas*¹⁰¹.

Podemos citar também práticas de mortificação como jejum e abstinência sexual como formas de expiação do pecado. Note-se que o sacerdote ascético não está isento de tais práticas, elas são também o centro de seu modo de vida, e é por devotar-se a elas que ele consegue o respeito, e mesmo o temor, dos demais. Ele passa a ser visto como alguém dotado de algum tipo de poder sobrenatural. Assim, opera uma inversão segundo a qual seu modo de vida contemplativo é superior ao modo de vida dos demais, especialmente dos guerreiros, de modo que ele assume certo ar de superioridade diante dos que não são fortes o bastante para dizer um não tão forte à vida. Lembremos, porém, que este não é o modo sacerdotal de atingir o máximo de poder, no fim das contas uma forma indireta e doentia de dizer sim à vida, a uma vida adoecida. Entendemos que sacerdote ascético é o padre, o brâmane e o monge budista, apesar das especificidades de cada grupo.

No parágrafo 17, ao falar sobre o sacerdote ascético como médico que não cura e na verdade fabrica a doença para combater-lhe os sintomas, temos algumas importantes referências não apenas ao cristianismo, mas também ao Oriente, e tais referências reforçam nossa conclusão que inclui a Índia no campo do ideal ascético. Como o cristianismo é sempre o alvo religioso preferencial de Nietzsche, mencionaremos especificamente as referências orientais. A primeira observação diz respeito à noção de redenção, *o estado supremo*. As características de tal estado são *hipnotização e quietude total [...] desprendimento de toda ilusão, sendo ‘saber’, ‘verdade’, ‘ser’, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal*. Após apresentar referências tanto budistas (citadas acima) quanto do vedanta, ele afirma que esta ideia de um estado além do bem e do mal como característica do estado supremo de realização espiritual é um traço comum de toda a Índia, seja brâmane, seja budista.

No pensamento religioso indiano é bastante difundida a ideia de algo por trás dos fenômenos, chamado pelo vedanta de *brahman*, e seria, ao lado de sua contraparte humana (*atman*) o real em contraposição ao que careceria de realidade, o campo fenomênico. A libertação consiste em entrar em contato com o *atman/brahman* mediante certas práticas espirituais. Alcançar tal objetivo é sair da ilusão para a verdade. A tradição budista mantém a mesma ideia fundamental, qual seja, uma realização espiritual que se opõe ao que é mundano e um conjunto de práticas que pode nos conduzir a tal realização,

¹⁰¹ GM III, § 21.

chamada de *nibbana/nirvana*, fim do sofrimento, que não seria o contato com o Eu superior ou *atman*, mas passaria pela realização do *não-eu* ou *anatman/anatta*, em sânscrito e páli. Em resumo, a transcendência é uma realidade das principais tradições religiosas indianas. Vejamos agora as passagens mais significativas quanto ao budismo presentes na obra publicada de Nietzsche, o *Anticristo*, notadamente os aforismos de 20 a 23.

1.2.2. O Anticristo

Já nos parágrafos 20 a 23¹⁰² do *Anticristo* temos uma comparação entre budismo e cristianismo, talvez o momento mais extenso da obra de Nietzsche a tratar do budismo. Vejamos os termos desta comparação lembrando antes que a hipótese de Brobjer é de que estes parágrafos foram escritos tendo em mente a obra de Oldenberg, citada anteriormente. Nesta comparação o budismo aparece como superior ao cristianismo.

Com minha condenação do cristianismo não quero ser injusto com uma religião aparentada, que pelo número de adeptos até o supera: o budismo. As duas são próximas por serem religiões niilistas – religiões de *décadence* –, as duas se diferenciam de modo bastante notável.¹⁰³

O diagnóstico do budismo como religião niilista deve ter sido construído por Nietzsche a partir das leituras de Max Müller (notadamente no ensaio *Buddhism*, presente no primeiro volume da edição alemã dos *Essays*). Embora existam registros de que Nietzsche possuía e leu os dois volumes destes ensaios, o primeiro volume não se encontra hoje em sua biblioteca (tanto Brobjer quanto Sommers notam isto em seus comentários). Este então é o primeiro ponto da leitura comparativa de Nietzsche: o budismo é uma religião niilista, porém com peculiaridades que a distinguem do cristianismo.

O crítico do cristianismo tem uma dívida de gratidão para com os eruditos hindus (aqui há uma mistura entre budismo hinduísmo ou hinduísmo com o ser originário da

¹⁰² De acordo com Thomas Brobjer os parágrafos 20-23 d'O *Anticristo* são influenciados pela leitura de Oldenberg. Utilizamos também como fonte o monumental trabalho de comentário de Andreas Urs Sommers, *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist Ecce homo Dionysos-Dithyramben Nietzsche contra Wagner*. Berlin: De Gruyter, 2013.

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e ditirambos a Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. Doravante AC.

Índia), pois é possível hoje comparar ambas as religiões. Note-se que os eruditos consultados por Nietzsche não são hindus, mas ocidentais, notadamente Oldenberg. Considerando a leitura de Brobjer segundo a qual o livro de Oldenberg foi lido por Nietzsche em três momentos de sua vida, sendo a última vez na época de elaboração do *Anticristo*, consideraremos esta obra a principal referência do autor nestas passagens.

Quais as características do budismo que ele aponta neste aforismo? Vejamos: budismo mil vezes mais realista que o cristianismo, pois ele é o resultado de séculos de evolução de uma tradição filosófica consistente e mais avançada que o Ocidente pós-Sócrates, digamos assim. Avançada pois não se vale do conceito de Deus. Esta leitura do budismo como religião sem Deus deriva de Oldenberg (1881 pg. 51), Hellwald (1876, 1, 194) e Max Müller (1869, pg. 220) que cita Barthélemy Saint-Hilaire: o budismo não tem Deus. É curioso notar aqui que não se fala dos *devas* nem de nenhum outro ser “imaterial” presente na cosmologia budista. Considerando o ensaio *Buddhism* de Müller, ele chega a dizer que no budismo o ser humano se perde pois acredita depender apenas de si mesmo. Isto sugere o equívoco de um budismo ateu. Entendemos que o contraste aqui é menor do que o pretendido por Nietzsche quanto a este ponto. Não ter um Deus no sentido cristão não converte o budismo numa religião sem deus em sentido geral.¹⁰⁴

Além de uma religião sem Deus, e talvez por conta disso, temos que esta é, para Nietzsche, a única religião positivista de fato que a história tem a nos mostrar. Sua teoria do conhecimento é fenomenista, ou seja, nega a existência de um mundo objetivo e substancial para além daquilo que nos aparece como mundo. Tal avaliação se deve, provavelmente, à leitura do ensaio citado de Max Müller, no qual se discute as relações entre budismo e *samkhya*, bem como Teichmüller (1882, p. 357) que afirma que o budismo adere às aparências de Shankara de um modo positivista. Segundo este modo de ler o budismo, teríamos somente o mundo das aparências e o nada, daí a classificação de fenomenismo. Veremos no capítulo 3 que esta leitura não é livre de problemas, afinal, o mundo das aparências é muito maior do que a esfera humana de experiência.

Outra característica do budismo é que ele não fala em combater pecado, mas sim em combater o sofrimento, (*Kampf gegen das Leiden*) frase usada por Nietzsche e que

¹⁰⁴ No ensaio de Max Müller citado, ele afirma que no budismo não há Deus no sentido cristão e tampouco Deus como princípio metafísico de unidade suprema. Entendemos que toda esta discussão tende a ignorar os aspectos positivos de *nibbana* (entre outros adjetivos, incriado se aplica aqui) bem como a existência de *devas* e vários tipos de seres imateriais não só como parte da religiosidade popular, mas como tema presente ao longo de todo o cânone.

podemos encontrar literalmente em Oldenberg pg. 433¹⁰⁵ da edição inglesa, e como sofrimento é mais real que pecado, pois este pressupõe uma série de crenças religiosas que o fundamentem, podemos concluir que este é um dos pontos fortes do realismo budista segundo Nietzsche. O budismo deixou para trás a trapaça interior, termo que Nietzsche usa para se referir aos preconceitos morais, e isto o colocaria além do bem e do mal. Como conciliar isto com o moralismo que ele imputa ao Buda em ABM?

O budismo se fundamenta em dois dados fisiológicos: excitabilidade ou suscetibilidade à dor e hiperespiritualização, ou seja, *demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos, na qual o instinto pessoal se prejudicou em favor da coisa “impessoal”*¹⁰⁶. Dessas condições surge uma depressão contra a qual Buda toma medidas de higiene: vida ao ar livre, andanças, moderação na escolha da comida, cautela com bebidas alcoólicas, cautela contra afetos intensos que produzem bile e sangue, nenhuma preocupação consigo ou com outras pessoas (note-se que isto parece ser uma descrição de como é a vida monástica para Nietzsche. Muito distante da realidade). Além disso Buda defende que se cultive ideias que tranquilizem ou animem e desenvolve meios que nos fazem desabituar das demais ideias. Todas estas considerações nos levam a entender que não há no budismo nenhum tipo de espiritualidade ou transcendência a ser buscada, Buda seria um exímio conhecedor de fisiologia e da relação entre clima e estados de humor de modo que sua religião seria um cultivo estritamente imanente. Isto se deve ao fato de que pouco se falava da meditação ou das disciplinas e regras monásticas nos estudos do século XIX, o que contribuiu para uma imagem incompleta do budismo¹⁰⁷.

Estamos diante de uma mudança de visão de Nietzsche ou se trata de um aspecto a mais a se levar em conta diante da questão da meta do budismo, a saber, o *nibbana*? Considerando que Nietzsche está se baseando em discussões de orientistas como Max Müller e Oldenberg, para se entender melhor tal questão é preciso reconstruir o debate sobre *nibbana* nestes autores. Tendo em vista que tal debate será objeto do quarto capítulo, gostaria aqui de analisar brevemente as considerações de Oldenberg mencionadas acima, sobre o estilo de vida a céu aberto do Buda, tendo em vista que este autor apresenta um panorama do tema mencionando inclusive a pesquisa de Max Müller,

¹⁰⁵ Trata-se do terceiro excuro da obra, intitulado *Apêndices e autoridades no tocante a algumas questões de dogmática budista*.

¹⁰⁶ AC, § 20.

¹⁰⁷ Em Oldenberg temos apenas uma nota de rodapé acerca da meditação na página 306 descrevendo-a como conjunto de exercícios semi-corporais, semi-espirituais, por exemplo. Cf. OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 1881, p. 306. Salvo indicação em contrário, todas as citações daqui para frente seguem a paginação da tradução inglesa de William Hoey.

aparentemente em um ponto mais maduro do que o representado especificamente no ensaio citado.

Tais considerações se encontram na parte 1 da obra, no capítulo que descreve o trabalho do Buda. A parte que nos interessa intitula-se *A Vida Diária do Buda*. Inicialmente ele apresenta o período do retiro das chuvas (*Vassa*) como momento de quebra da vida errante do Buda. Durante as monções, era comum a todos os religiosos errantes da Índia o recolhimento pois a vida ao ar livre não era possível. Findas as chuvas, o perambular era retomado.

O Buda ia de cidade em cidade e de uma vila a outra, sempre auxiliado por uma multidão de discípulos: os textos falam em uma passagem de trezentos, em outra de quinhentos a seguir o mestre.¹⁰⁸

A comunidade do Buda aos poucos recebeu de seguidores ricos espaços próximos às cidades para que lá residissem ou repousassem em caso de estarem peregrinando para algum destino. Bosques e jardins eram parte da vida dos monges, como o Bosque dos Bambus ou o Parque dos Gamos. Estes espaços foram organizados com salões, residências, claustros e depósitos e eram

cercados por piscinas de lótus, mangueiras aromáticas e palmeiras elegantes que elevavam a folhagem acima de tudo mais, bem como pela folhagem verde escura da árvore Nyagrodha, cujas raízes mergulhavam do ar na terra formando novas mudas, que com suas arcadas frescas e passeios frondosos pareciam convidar a uma pacífica meditação.¹⁰⁹

Depois de descrever os principais ambientes nos quais o Buda passava a maior parte de seus dias, Oldenberg descreve um dia normal na vida do líder religioso. Nesta descrição temos o dia-a-dia monástico bastante parecido com o dos monges da tradição *theravada*. O Buda acordava cedo e depois de se dedicar a alguns exercícios espirituais ou conversas com discípulos, ele ia andando até a cidade com sua tigela para esmolar alimentos. Depois disso, comia e descansava um pouco por conta do calor indiano. Na sequência ele passava algumas horas em contemplação solitária, o modo de Oldenberg descrever a prática meditativa regular do Buda.

Ao descrever a comunidade de discípulos do Buda, temos um elemento que difere um pouco da leitura não-ascética feita por Nietzsche nesta passagem: “*Não podemos duvidar que ela foi, desde o começo, uma comunidade de ascetas organizada de acordo com regras fixas, uma ordem monástica formal com o Buda como líder.*”¹¹⁰ Além de

¹⁰⁸ OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 1881, p. 142.

¹⁰⁹ OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 1881, p. 144-145.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 150.

ênfatizar o ascetismo como traço fundamental da comunidade budista e do Buda, Oldenberg afirma que a criação de uma ordem monástica não foi algo fora do comum no contexto da Índia do tempo do Buda. Inovação seria “*se ele pregasse um caminho de salvação que não procedesse com base em observâncias monásticas.*”¹¹¹ Estes aspectos não estão presentes na caracterização positiva de Nietzsche, e nossa leitura é de que temos aqui uma interpretação do filósofo a partir de suas leituras tendo em vista o contraste com o cristianismo. Não nos parece que há uma mudança em relação a GM, mas sim uma apresentação de perspectivas diferentes de um mesmo fenômeno.

Para o Buda, segue Nietzsche, a bondade é algo que promove a saúde e sua religião abandona a oração e a ascese. Podemos conferir a tese da ausência de oração em Oldenberg, na medida em que para este o budismo carece de um culto plenamente desenvolvido, mas a questão da ascese nesta passagem é uma tese estritamente nietzschiana, afinal, como citamos acima, uma das principais fontes do filósofo descreve o movimento do Buda como uma comunidade de ascetas.

Não haveria no budismo imperativo categórico ou coação nem mesmo dentro do mosteiro (é possível sair dele a qualquer tempo). Estas estratégias seriam formas de fortalecer a excitabilidade citada acima. Isso explica também a insistência para que não se combata os que pensam diferente pois este combate costuma alimentar o espírito de vingança ou ressentimento, e tais afetos destoam das soluções apresentadas acima pelo Buda. Tais ideias derivam de Koeppen¹¹². A fadiga espiritual marcada pela excessiva objetividade é combatida pelo Buda reconduzindo os interesses espirituais para a pessoa, na medida em que escapar ao sofrimento se torna a meta da vida espiritual. Nietzsche termina o aforismo comparando Buda a Sócrates na medida em que este também combateu a pura cientificidade e “*elevou o egoísmo pessoal à categoria de moral também no reino dos problemas.*”¹¹³

Este ponto parece sugerir uma mudança de posição em relação a GM, obra que analisamos acima e que inclui no campo dos ideais ascéticos também as religiões orientais, especificamente indianas. Parece que o budismo sai do horizonte ascético e vai para o campo das filosofias que pregam uma felicidade sem transcendência, realizável plenamente no mundo sem nenhum tipo de prática de elevação espiritual. Haveria, de fato, uma mudança de leitura no AC em comparação com as obras anteriores, ou ainda

¹¹¹ *Ibid.*, p. 151.

¹¹² KOEPPEN, Carl. *Die Religion des Buddha*, vol. 1, Ferdinand Schneider, Lenné-Strasse 3. p. 461

¹¹³ AC, § 20.

uma mesma leitura em diferentes perspectivas? Enfim, qual o sentido desta caracterização positiva que transforma o Buda num Epicuro asiático, como afirma Hulin?¹¹⁴

Para entendermos melhor a natureza destas considerações de Nietzsche acerca do budismo precisamos nos voltar para o aforismo 21 do AC. Nele o filósofo começa retomando os pressupostos do budismo apresentados anteriormente, a saber, “*clima ameno, mansidão, liberalidade nos costumes, não-militarismo, o movimento deve se originar nas classes mais elevadas.*”¹¹⁵ Depois ele cita quais são os objetivos do budismo: jovialidade, sossego, ausência de desejos; e mais interessante ainda, diz ele que este objetivo é alcançado. Ora, o que isto sugere? Sugere que a grande meta do budismo seria não mais o *nibbana* como aniquilação, mas sim estas “jovialidade, sossego, ausência de desejos”. “*No budismo o perfeito é o caso normal*”,¹¹⁶ conclui o filósofo. Precisamos analisar esta caracterização do budismo, pois há nela traços novos em relação a outras passagens da obra de Nietzsche.

Quanto à ideia de que o budismo realiza sua meta aqui e agora como jovialidade, sossego, ausência de desejos etc, sem recorrer a algum tipo de transcendência ou renúncia ao mundo em nome de uma transcendência, entendemos da seguinte forma: parece que, aqui, Nietzsche está enfatizando o modo de vida em detrimento da meta a ser realizada através deste modo de vida. Nesse sentido, portanto, temos uma confusão entre a ideia do *nibbana aqui e agora* (expressão encontrada amiúde no cânone e que aponta para a possibilidade real de se realizar a meta da vida espiritual ainda neste mundo, praticando o ensinamento do Buda)¹¹⁷ com a paz resultante da vida simples dos monges budistas (que são felizes não só por viverem de modo simples e despojado, mas como resultado de sua prática espiritual de meditação ou *bhavana*) e, por fim, com o *parinibbana*, ou seja, a realização final do *nibbana* sem resíduos que ocorre no momento da morte de um iluminado. Entendemos que aqui há uma projeção das obsessões climático-fisiológicas de Nietzsche no budismo.¹¹⁸

¹¹⁴ HULIN, Michael. *Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic*. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996, p. 72.

¹¹⁵ AC, § 20.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ Note-se que, para o budismo, é possível realizar o *nibbana* e continuar vivendo Apesar do século XIX entender tal ideal como simples aniquilação, é possível dentro da literatura realizá-lo sem deixar de existir ou morrer.

¹¹⁸ Fontes para tais obsessões podem ser encontradas nas análises de Friedrich von Hellwald (HELLWALD, Friedrich von. *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen entwicklung bis zur gegenwart*, Augsburg: Lampart & Comp, 1876.) e Henry Thomas Buckle (BUCKLE, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. New York: D. Appleton and Company, 1884).

Desde o *Nascimento da Tragédia*, o budismo é a ameaça oriental da qual os gregos nos salvaram, ou uma religião niilista aparentada ao cristianismo e ainda uma ameaça ao Ocidente, mas aqui no AC parece que o filósofo mudou sua leitura. A questão do *nibbana* será tratada com mais detalhe no capítulo 4, de modo que neste momento analisaremos as causas dessa mudança.¹¹⁹ Já falamos sobre a questão da vida na floresta e da tese da meta budista como luta contra o sofrimento, já apresentamos a principal fonte de Nietzsche quanto a estes assuntos e notamos que há um ocultamento, nas análises do filósofo, dos aspectos ascéticos e transcendentais do budismo. Resta responder à questão: por que esta leitura agora?

Para entender isso, é preciso em primeiro lugar considerar o que vem depois como parte principal do aforismo 21, a saber, uma caracterização do cristianismo em estilo tipicamente nietzschiano. Nesta religião temos, em primeiro plano, os instintos dos sujeitados e oprimidos, o cristianismo sendo uma religião das classes mais baixas, ao contrário do budismo que, como vimos, é um movimento das classes mais altas. A prática cristã consiste em combater o tédio com a casuística do pecado, autocrítica e inquisição da consciência, ao passo que, no budismo, combate-se a depressão resultante da excitabilidade, com “*vida ao ar livre, as andanças, a moderação e a escolha na comida; a cautela com as bebidas alcoólicas.*”¹²⁰

Se o budismo é uma religião sem Deus, sem oração e sem ascetismo, temos no cristianismo não só a existência de um Deus, como o cultivo de um afeto exagerado para com este ser todo poderoso, mediante a oração, além de um desprezo pelo corpo e pela higiene que podemos identificar como traços de ascetismo. Além disso, há no cristianismo uma vontade de perseguir os que pensam diferente, claramente movidos pelo ressentimento, algo que vimos não apenas não existir no budismo, como ser desencorajado por este. E por fim, ao passo que no budismo temos como realização *jovialidade, sossego e ausência de desejos*, tudo que o cristianismo pode oferecer são estados espirituais epileptóides, considerados nesta religião como a realização mais

¹¹⁹ Deixo aqui, porém, uma breve possibilidade de leitura: o budismo não condena o ascetismo, havendo uma condenação do ascetismo extremo, e tal condenação resulta da prática deste tipo de ascetismo por Gotama antes da iluminação e a constatação de que tais práticas não são úteis. Os monges budistas, desde sua origem, eram mal vistos por algumas pessoas precisamente por não se submeterem a ascetismos extremados. Mas há um tipo de ascetismo praticado pelos budistas, um ascetismo principalmente interiorizado na forma das práticas meditativas além de consolidado em outras práticas no código de regras monástico. Neste sentido, justifica-se em parte a avaliação de Nietzsche dessa realização mundana da felicidade budista que ele parece observar, mas é preciso notar que este diagnóstico parece não levar em conta as práticas contemplativas, fenômeno que era comum nos estudos do século XIX.

¹²⁰ AC, §20.

elevada. Em resumo, Nietzsche constrói o budismo de modo que este possa ser contrastado com o cristianismo. Lembremos aqui uma frase do começo do aforismo 20, onde se inicia esta comparação: “*o crítico do cristianismo tem uma dívida de gratidão aos eruditos hindus pelo fato de elas [cristianismo e budismo] poderem ser hoje comparadas.*”¹²¹

Considerando que o sentido da caracterização é o contraste com o cristianismo, é preciso considerar se as características do budismo apresentadas são de fato uma representação precisa desta religião, tendo em vista as fontes orientalistas de Nietzsche. Oldenberg, já no começo da passagem que apresenta a ordem monástica budista e seus códigos afirma: “*parece que desde o começo se tratava de uma sociedade regida por leis*”.¹²² Além disso, este autor descreve todo o processo de formação das regras monásticas como algo que remonta ao tempo do próprio Buda, não deixando margem para que se pense que o budismo é tão livre de regras como Nietzsche propõe nestas passagens. A noção de escolher a comida também é estranha, considerando-se que os monges saíam para mendigar alimento e não poderiam pedir por alimentos específicos.

Quanto à meta realizada como jovialidade etc., descrita como Nietzsche o faz, parece significar que o *nibbana* não é a meta, e poderíamos entender que a meta budista não se trata da aniquilação como se entenderia a partir da literatura orientalista do XIX. Considerando que a discussão de *nibbana* e niilismo será tratada em detalhe no capítulo 4, aqui apresentaremos apenas uma síntese para entender os aforismos em questão.

A melhor referência para o debate específico do AC é Oldenberg, a partir da página 263 de seu livro temos uma discussão sobre eternidade ou aniquilação no subcapítulo *O santo – O ego – O nirvana*¹²³. Após apresentar um apanhado das posições acerca da questão, notadamente a de Max Müller, para o qual temos uma concepção de *nirvana* como completude do ser no budismo mais antigo e uma metafísica niilista nas escolas budistas tardias (no contexto desta passagem, tardio parece significar *abidhamma*), Oldenberg estabelece o cânone páli como base de sua discussão e começa por discutir a partir de alguns termos, a saber, *satta* (pessoa), *Tathagata* (epíteto do Buda) e *atman*. Estes termos fornecem um caminho para descobrir se para o budismo temos no *nirvana* um tipo de felicidade eterna ou um nada absoluto.

¹²¹ AC, §20.

¹²² OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 1881, p. 331.

¹²³ Este texto será retomado em nosso último capítulo, quando discutiremos o *nibbana* e o niilismo.

A conclusão à qual chega Oldenberg é que os textos canônicos sempre deixam sem respostas as perguntas relativas à continuidade da alma ou do Buda após a morte, afastando-as como não sendo perguntas que conduzem ao fim do sofrimento. Para ele, este não responder abre a possibilidade para que discípulos busquem elaborar soluções para a questão, de modo que mesmo no tempo do Buda temos relatos de buscas de solução como a do monje Yamaka, que afirmava a aniquilação do iluminado após a morte e foi chamado de herege pelo Buda.¹²⁴ Enfim, o cânone não responde, ele sustenta uma postura de equipolência entre as duas possibilidades.

Considerando Oldenberg como fonte, portanto, temos que a leitura feita por Nietzsche da meta suprema da vida espiritual budista é uma leitura exclusiva cujo objetivo é enfatizar aspectos que possam ser contrapostos ao cristianismo. Voltaremos ao problema do niilismo no capítulo 4; prossigamos agora com o restante da comparação nietzschiana.

Retomando as questões levantadas na terceira dissertação da GM, gostaria de destacar a noção de meios inocentes e meios culpados como estratégias para redirecionar o ressentimento. Ao falar sobre os meios culpados, Nietzsche descreve basicamente práticas encontradas na tradição cristã. Minha hipótese é que para este autor o budismo seria uma religião na qual predominariam os meios inocentes ao passo que no cristianismo predominariam os meios culpados. Neste sentido, a despeito dos evidentes equívocos presentes nesta caracterização, entende-se o tom mais favorável ao budismo nestas passagens do AC.

O aforismo 22 nos apresenta uma análise do modo como o cristianismo se espalhou ao longo de sua história. Ele perdeu terreno entre seus primeiros seguidores das classes mais baixas quando buscou expandir seu poder, notadamente entre os povos bárbaros, que não eram escravos oprimidos, mas sim selvagens e dilacerados, ou seja, homens fortes, porém malogrados. Estes homens manifestam insatisfação e o sofrer consigo mesmos não como desmedida excitabilidade, como os budistas, mas sim como anseio intenso de infligir dor, desafogar tensão interior em atos hostis.

O cristianismo tinha necessidade de conceitos e valores bárbaros para assenhorar-se de bárbaros: o sacrifício de primogênitos, o ato de beber sangue na ceia, o desprezo do espírito e da cultura; a tortura em todas as formas, físicas e não físicas; a grande pompa do culto.¹²⁵

¹²⁴ Yamaka Sutta, SN 22.85

¹²⁵ AC § 22.

O resultado dessa expansão foi o sucesso da civilização cristã, embora sua saúde mental seja posta em xeque pelo autor.

Já o budismo é uma religião para povos tardios e bondosos, aqueles que se tornaram super espirituais que facilmente sentem dor. A Europa de sua época ainda não estava madura para este tipo de religião, diz Nietzsche. O cristianismo, querendo dominar animais de rapina, adotou como método tornar tais animais doentes. Este é o modo do cristianismo construir cultura e civilização.

No aforismo 23 Nietzsche discute uma diferença tanto ao sentido do sofrimento quanto às virtudes da fé, esperança e amor. No primeiro caso ele aponta que para o budista o simples enunciado “eu sofro” não implica problema algum pois para ele não é preciso um sentido para o sofrimento. Já o cristão bárbaro não se sente bem com isso, ele precisa de um sentido, uma interpretação que torne digno admitir que se sofre. Aqui a importância do demônio, como inimigo poderoso capaz de tirar das pessoas a vergonha de sofrer.

Tendo colocado este ponto, Nietzsche segue com considerações quanto ao fato de o cristianismo ser do Oriente e por isso ser dotado de certas particularidades, a primeira das quais é a indiferença diante da verdade de algo, mas a importância dada à crença em algo. É aqui que vemos a questão da fé. *“A verdade e a crença de que algo seja verdadeiro: dois mundos de interesse completamente distintos, quase opostos – chega-se a um e a outro por caminhos essencialmente diversos.”*¹²⁶ Ele afirma que isso é quase a definição oriental de sábio e que essa visão se encontra entre brâmanes e também Platão. Como este procedimento exige muito mais fé do que razão para que funcione, é fundamental desacreditar a razão, interditar qualquer caminho racional que possa conduzir à verdade e colocar no lugar da razão e do espírito investigativo a esperança: *“os que sofrem têm de ser mantidos por uma esperança que não pode ser contrariada por nenhuma realidade – que não é terminada com sua realização: uma esperança de além.”*¹²⁷

Quanto ao amor, ele exige que Deus seja uma pessoa e para que os instintos se envolvam essa pessoa deve ser jovem. Para as mulheres, um santo bonito; para os homens, uma Maria. Isso considerando a luta do cristianismo para ganhar terreno em locais onde havia cultos como os de Afrodite e Adônis. Nesse sentido, a castidade fortalece e interioriza o instinto religioso, enche o culto de entusiasmo. Graças ao amor assim nutrido, as pessoas se tornam capazes de suportar mais coisas, de tolerar mais coisas.

¹²⁶ AC, § 23

¹²⁷ AC, § 23.

Quando as pessoas amam, conseguem suportar o peso da vida e este peso sequer é sentido depois de algum tempo. Fé, esperança e amor, estas três virtudes cristãs fazem isso possível. Nietzsche as chama de três espertezas cristãs e diz que não se vê isso no budismo, pois o mesmo é tardio e positivista demais para tais procedimentos.

Concluimos de tais passagens que temos elementos para questionar esta suposta avaliação positiva de Nietzsche quanto ao budismo, bem como as características atribuídas por ele a esta religião, apesar de certa dose de elogio e talvez de admiração. Em segundo lugar, citações de passagens canônicas sugerem alguma familiaridade com textos budistas ou com estudos acerca do budismo em circulação durante sua vida. A pesquisa de Thomas Brobjer aponta que esta familiaridade se deve principalmente a pesquisas de orientistas (Max Müller, Koeppen e Oldenberg em especial) e tomamos ela como base para nossa análise.¹²⁸ Passaremos em revista agora o espólio de Nietzsche a fim de buscar entender melhor como sua compreensão do budismo foi se consolidando ao longo dos anos.

1.2.3. O Budismo nos Fragmentos Póstumos e nas Cartas

Assim como nas obras publicadas vemos o budismo muito mais como um conceito instrumentalizado atendendo a interesses filosóficos e/ou polêmicos de Nietzsche, os fragmentos póstumos apresentam um cenário semelhante. Fizemos uma busca por palavras chave no site <http://www.nietzschesource.org/> que apresenta toda a obra do filósofo digitalizada, de modo que cobrimos todas as menções do espólio aos termos *Buddha*, *Buddhismus*, *buddhistischen*, *buddhistische*, *Buddhism*, *buddh*, *buddhisten*, *buddhist*, *buddhistisch* e *buddhaistische*. Apresentaremos a partir deste levantamento uma análise do modo como o budismo é compreendido pelo nosso autor nos fragmentos

¹²⁸ A parte final do artigo de Brobjer (BROBJER, T. *Op. Cit.*, 2004.) apresenta uma cronologia das leituras pretendidas e feitas por Nietzsche. No que diz respeito ao budismo os nomes que se destacam são os já citados, sendo que os dois volumes dos ensaios de Max Müller foram comprados depois de emprestados da biblioteca da Universidade de Basileia; os dois volumes de Koeppen não foram comprados e não existem evidências de que ele teria lido ambos ou somente o primeiro. Como já citado o Sutta Nipata foi emprestado de Widemann mas a única referência desta obra é uma carta (BVN 495). Por fim temos Oldenberg, autor cujo livro conta da biblioteca pessoal do filósofo e que teria sido lido em 1882, 1884 e 1888, sendo provável que esta última leitura tenha sido feita durante a escrita de *O Anticristo*.

póstumos (*Nachlass*) de modo a comparar com o que seus livros dizem acerca do assunto.¹²⁹

Propomos uma divisão destes fragmentos em quatro grupos, sem a menor pretensão de esgotar as possibilidades ou de que esta seja a melhor forma de os classificar; trata-se apenas de como vemos os fragmentos.

Um primeiro grupo são os fragmentos nos quais temos apenas menções breves a nomes e obras dentro do tema budismo, por exemplo, FP 1869, 3 [67], temos a seguinte lista:

História do cristianismo.
O budismo.
Viagem à Itália.
Drama musical em Bayreuth.
Filosofia grega: os pré-platônicos.
Platão.
Heródoto.¹³⁰

Temos também o FP 1882, 2 [1], que apenas cita a palavra “Metteyya”, nome que designa o Buda vindouro. Neste grupo podem aparecer também listas de temas para estudo ou planos para obras nas quais o budismo figura como um dos tópicos. O FP 1885, 1 [3], por exemplo, apresenta a expressão *budismo latente* em uma lista bastante variada de tópicos. No fragmento 1885, 2 [131], apresentando um plano para o livro primeiro da obra *Vontade de Poder*, temos no tópico 10 o seguinte: Todo o sistema europeu de aspirações humanas se sente em parte sem sentido, em parte já “imoral”. Probabilidade de um novo budismo. O perigo supremo. “Como se relacionam veracidade, amor, justiça, com o mundo *real*?” De nenhuma maneira!¹³¹

Há outros fragmentos que são notas de leitura, feitas a partir dos estudos do filósofo sobre religiões orientais, especificamente o budismo. Aqui os nomes de destaque são Max Müller, Hermann Oldenberg e Friedrich Koeppen. Estes fragmentos mostram um primeiro contato do jovem Nietzsche com a literatura orientalista. Como exemplos podemos citar os fragmentos de 1870, 5 [58] a 5 [65], que apresentam citações diversas de Max Müller. Destaco os fragmentos que mencionam o budismo:

O sétimo mandamento do Buda a seus discípulos é – abster-se dos espetáculos públicos;

¹²⁹ Estamos usando também a edição espanhola em 4 volumes da editora tecnos, em tradução de Luis E. de Santiago Guervós. Nossas referências daqui em diante serão feitas tendo esta edição como base cotejando-a com a edição online em alemão.

¹³⁰ Fragmentos Póstumos, v. I, p. 111.

¹³¹ Fragmentos Póstumos, v. IV, p. 117.

Buda disse: Vós que sóis santos vivem ocultando vossas boas obras e deixando vossos pecados à vista;
Temos que imitar o Buda que tomou a sabedoria de uns poucos e fez dela algo para a utilidade da massa.¹³²

Além de anotações, Nietzsche também se valia de suas leituras para elaborar pequenas reflexões nas quais o budismo aparecia misturado com os temas que ocupavam sua atenção no momento, como arte em geral, tragédia em específico, ou mesmo algum filósofo que era comparado ao Buda.

Ao budista falta a arte: daí o quietismo.

À mente do livre pensador alemão se lhe apresentam sempre imagens ilusórias, ideais artísticos: daí seu testemunhar no belo, sua luta cósmica.

Todo o conhecimento da verdade é improdutivo: nós somos os cavaleiros que compreendem no bosque as vozes dos pássaros, nós as seguimos;¹³³

Na medida em que a tragédia deixa pressentir uma redenção do mundo, proporciona a ilusão mais sublime: a liberdade da existência em geral.

Há nisto uma necessidade de sofrimento – mas também uma consolação.

O fundo ilusório da tragédia é o da religião budista.

Aqui se mostra a felicidade no reconhecimento da dor suprema. Nisto triunfa a vontade. Considera sua mais terrível configuração como a fonte de uma possibilidade de existência;¹³⁴

Pirro, um budista grego.

Platão, quiçá frequentou a escola dos judeus.¹³⁵

O quarto tipo de fragmentos onde o budismo aparece é aquele da fase final da vida do filósofo, em que o tema do niilismo é mais frequente. Estes fragmentos apresentam um budismo completamente instrumentalizado enquanto religião niilista e serve de contraste para discutir o cristianismo, conforme apontamos acima ao falar da GM e do AC. São fragmentos cujo tom ecoa em obras como *Além do Bem e do Mal*, *Genealogia da Moral* e *O Anticristo*. É bom lembrar também que muitos destes fragmentos nos quais o niilismo é importante aparecem na obra forjada *Vontade de Poder*.

Neste momento o que nos interessa é entender que compreensão do budismo podemos extrair dos fragmentos póstumos. Para isso passaremos em revista alguns destes

¹³² Todos são fragmentos póstumos de 1870, 5[58], [60] e [64]. Fragmentos Póstumos v. I.

¹³³ FP 1870, 5[44]. v. I.

¹³⁴ FP 1870, 5 [102], v. I, p. 142.

¹³⁵ FP 1888, 14 [85], v. IV, p. 537.

com mais detalhe, tentando manter uma ordem cronológica. Nesse sentido, não nos aprofundaremos em todos os temas de todos os fragmentos pois isso excederia os limites do presente trabalho. Tampouco aprofundaremos aqui o tema do niilismo, posto que este será analisado no capítulo 4.

O fragmento de 1870, 5 [31], é uma anotação baseada em Max Müller e discute formas das divindades: rei, padre e sacerdote. Os gregos divinizaram todas as formas significativas da humanidade. Aqui ele afirma que *o sentimento de adoração, como sentimento de prazer pela existência, cria para si um objeto. Quando falta este sentimento – budismo*¹³⁶. Tendo os gregos divinizado todas as formas relevantes de humanidade, podemos entender que ao budismo falta prazer pela existência, e que os gregos eram dotados desse prazer. O segundo ponto interessante neste fragmento é quando ele retoma uma tese presente no livro de Koeppen: “Buda se entregou às representações dramáticas quando, com seu conhecimento, penetrou no mais profundo das coisas: uma conclusão.” Considerando a reflexão seguinte no mesmo fragmento que aponta os gregos como um povo dotado moralmente até um ponto no qual a negação do mundo não ocorreria, entendemos que estas representações dramáticas do Buda se referem a sua postura supostamente negadora do mundo. O fragmento termina afirmando que o quietismo é um modo de existência e este termo aparece no fragmento 5 [44] que apresenta de novo uma tese de Koeppen. Segundo este estudioso o budismo é uma religião desprovida de arte e por esta razão é quietista. Talvez o sentimento de adoração leve o ser humano a produzir mitologias e divindades, e os budistas não tendo tais experiências não seriam criativos neste sentido.

Percebemos que neste momento as preocupações de Nietzsche estão se consolidando em torno da tragédia grega, fenômeno cuja singularidade já chama sua atenção pelo menos desde 1870, como mostra o FP 1870, 5 [62]: “Singularidade do drama grego. (Tragédia). De onde vem?”, que será tema de sua primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*. Do que lemos nos fragmentos, fica claro que para nosso autor os gregos são melhores exemplos do que os budistas dado seu caráter ativo e criativo.

O FP 1875, 5 [166],¹³⁷ apresenta uma série de observações sobre religiões. Nele temos aquela que parece ser a primeira comparação entre cristianismo e budismo dos póstumos. A observação III afirma: *o ativismo dos cristãos em contraste com a quietude*

¹³⁶ FP 1870, 5 [31], v. I, p. 128.

¹³⁷ FP 1875, 5 [166], v. II, p. 96.

dos budistas. Tal caracterização se mantém ao longo de toda produção do filósofo, como podemos atestar pelas análises apresentadas acima do AC.

O ano de 1880 nos apresenta vários fragmentos interessantes. O FP 1880, 4 [15], oferece mais uma comparação entre cristianismo e budismo: este adiciona ao seu próprio sofrimento o sofrimento alheio, pois tudo está cheio de sofrimento. Já no caso do cristianismo temos que a virtude de Cristo é assumir o castigo pelos pecados, e para os cristãos a virtude é sofrer voluntariamente, como Cristo sofreu. As consequências destas posturas aparecem na crença segundo a qual é possível com o sofrimento, de alguma forma, mitigar a culpa, um tipo de purificação. Em FP 1880, 7 [43], ele fala sobre elevar a compaixão a algo bom, *cristão-budista*. O FP 1880, 7 [111], apresenta uma lista de possibilidades para o século XX, e entre tais possibilidades temos o surgimento de uma religião atea inspirada pela religião do Buda. Aqui, apesar de não se falar especificamente do budismo, temos uma leitura muito comum segundo a qual este seria uma religião atea, leitura defendida pelo autor no AC, conforme já mostramos acima.

Ainda na esteira da comparação entre budismo e cristianismo, temos o FP 1881, 14 [14]¹³⁸, com a comparação entre a morte de Deus e a sombra do Buda na caverna. Assim como Deus, embora morto, segue presente na forma de certos modos de pensar, a sombra do Buda resiste na caverna mesmo depois de sua morte. Depois, temos uma consideração sobre como a humanidade pereceria se vivesse seguindo um sistema moral: *a humanidade existe graças a sua imoralidade invencível*, diz Nietzsche, e isto parece sugerir que não possuir sistema moral implica uma maior abertura, criatividade e capacidade superior para lidar com a vida. Ao mesmo tempo, fundadores de morais como Jesus, Epiteto, Zaratustra e Buda realizavam sua vontade moral, muito mais do que seguiram regras morais. Por isso Nietzsche afirma que estes líderes também eram, eles mesmos, imorais.

O caderno com anotações do verão-outono de 1882¹³⁹ apresenta anotações para a *Gaia Ciência* e esboços do *Zaratustra*. Nesse caderno temos o FP 1882, 2 [4], que diz: *inevitável que surjam o desprezo e o ódio pela vida. Budismo*. Temos já a ideia do budismo como um tipo de ódio pela vida, e se pensarmos no contexto da *Gaia Ciência*, fica evidente o contraste entre o projeto positivo e antimetafísico de Nietzsche e o budismo conforme entendido por este autor. Esta diferença entre o seu próprio pensamento e aquele que ele entendia ser o do Buda perpassa toda sua obra, como bem o

¹³⁸ FP 1881, 14 [14], v. II, p. 871.

¹³⁹ FP 1882, 2 [4], v. III, p. 49.

mostra o FP 1882, 4 [2], famoso fragmento no qual Nietzsche afirma que *poderia chegar a ser o Buda da Europa: o que seria claramente uma contrapartida ao indiano*¹⁴⁰. Claramente, esta afirmação deve ser entendida como uma declaração de diferença. Se o budismo é uma religião da quietude, do claustro, do niilismo, como entender a contrapartida a tais características? O anti-Buda é defensor de uma certa forma de ser ativo, fora do confinamento do claustro, e um afirmador ao invés de um negador da vida, como para ele parece ter sido o Buda indiano.

O FP 1882, 4 [217],¹⁴¹ deste mesmo caderno apresenta uma lista de temas, e no ponto 3 temos algumas observações acerca do corpo e da moral. Ele afirma aqui:

Budismo e monaquismo como produção de corpos são (contra os afetos destrutivos e debilitantes. A moral como linguagem alegórica acerca de uma região desconhecida dos estados corporais – em relação a isto, é uma questão de vontade e finalidade, e de nada mais, em absoluto.¹⁴²

Parece-me que este fragmento apresenta o mesmo tipo de “leitura positiva” do budismo presente no AC. O fato de o autor ver este ponto positivo no budismo não deve nos iludir quanto a uma avaliação positiva geral dessa religião. A despeito disso, o budismo segue sendo para Nietzsche uma religião niilista, negadora da vida, desprovida de arte. Prova disso pode ser encontrada no FP 1883, 16[23],¹⁴³ no qual Nietzsche aponta como traço da primeira fase de sua vida o que ele chama de jesuitismo, ou seja, *BUDISMO e anseio pelo nada*. É importante perceber que, para Nietzsche, esta fase marcada pela influência de Schopenhauer fora superada.

O ano de 1884 nos apresenta seis fragmentos onde variações do termo budismo ocorrem. Temos o FP 1884, 25 [16],¹⁴⁴ que discute o pessimismo europeu. Neste aspecto, Nietzsche aponta uma desvantagem da Europa frente à Índia antiga, ou seja, os europeus estão ainda no começo do pessimismo, que ainda possui um ar de algo fabricado. Na Europa há um pessimismo de eruditos e poetas, ao passo que na Índia do tempo do Buda, o movimento surge a partir do povo, que se encontrava então afundado em confusão por conta de séculos de disputas filosóficas. Pessimismo e niilismo, como se vê, são temas recorrentes no trato nietzschiano com o budismo, notadamente a partir do momento em que nosso autor não mais apresenta novas adições a sua lista de leituras sobre o tema,

¹⁴⁰ FP 1882, 2 [4], v. III, p. 91.

¹⁴¹ FP 1882, 2 [4], v. III, p. 129.

¹⁴² FP 1882, 2 [4], v. III, p. 129.

¹⁴³ FP 1883, 16 [23], v. III, p. 350.

¹⁴⁴ FP 1883, 16 [23], v. III, p. 459.

passando a refletir com base nas leituras já feitas e que serão sua fonte principal pelo resto da vida.

Neste sentido o budismo, muito mais do que um assunto de interesse para Nietzsche, se trata na verdade de um instrumento para sua crítica do Ocidente. Ao apontar uma semelhança histórica entre a época do Buda como uma época de crise e a crise europeia de seu tempo, e ao se colocar como o Buda europeu (e anti-Buda) que apresenta um caminho para resolver o problema completamente diferente daquele apresentado pelo Buda indiano (ou seja, uma solução não niilista), percebe-se claramente que é este o ponto da leitura de Nietzsche do budismo.

O FP 1884, 25 [101],¹⁴⁵ apresenta uma reflexão sobre arte e moral. Temos aqui algumas ideias que foram utilizadas na terceira dissertação da GM, especificamente as passagens em que Nietzsche discute a questão kantiana do gosto sem interesse e a concepção schopenhaueriana quanto à arte.¹⁴⁶ Para nosso autor, a noção kantiana desloca o cerne da questão para o espectador, ao passo que em sua visão o cerne está no artista que cria de modo a *tornar suportável a visão das coisas, não as temer e introduzir nelas uma felicidade aparente*. Desta forma, o real é reinterpretado como feliz porque belo, em decorrência da beleza vem a bondade, e no ser humano o embelezamento vem da moral. Aqui, ele apresenta características da moral que são modos de reinterpretar falsificando realidades humanas: 1) *afastar o olhar*; 2) *ver o que não existe em absoluto – resumir, simplificar*; 3) *simular, de modo que muitas coisas não apareçam*; 4) *simular, de modo que o que chega a aparecer dê como resultado uma falsa conclusão*.

Para ele, a moral é arte e, portanto, sempre há nela um componente de desonestidade. O problema é que tudo isso resultaria de um processo de simulação e falseamento, e ao desmascarar este processo os moralistas apresentam como resultado não o homem belo, mas sim o homem mau. Aqui temos uma comparação entre gregos, budistas e cristãos: os gregos embelezavam a si mesmos, já budismo e cristianismo não estão interessados em embelezar o humano, mas sim em negá-lo, produzindo assim o homem feio. Em vez da beleza, a feiura como ideal.

As religiões também são resultado daquele instinto da beleza (ou de poder resistir a ele): a última consequência seria – captar a absoluta fealdade do homem, a existência sem Deus, razão etc. – budismo puro. Quando mais feio, melhor.¹⁴⁷

¹⁴⁵ FP 1884, 25 [101], v. III, p. 472.

¹⁴⁶ GM III, § 6.

¹⁴⁷ FP 1884, 25 [101], v. III, p. 473.

O FP 1884, 26 [167],¹⁴⁸ refletindo sobre a origem das religiões, apresenta mais uma vez uma comparação entre budismo e cristianismo. As religiões encarnam a moral da negação dos instintos e do desprezo pelo corpo, sendo por isso adequadas a todos aqueles incapazes de moderação, que só conseguem vislumbrar duas possibilidades, a saber, serem porcos libertinos ou ascetas. É possível admitir algo assim como solução pessoal, *como um modo de pensar cristão ou budista*, especialmente se estamos falando de pessoas malogradas, que não se sentem confortáveis no mundo. A questão, porém, quando vista do ponto de vista da sabedoria, diz Nietzsche, nos obriga a ver estas religiões como *grandes manicômios e hospícios*. Podemos ler este fragmento em conexão com a GM e situar ambas as religiões dentro do ideal ascético, conforme apresentado.

No FP 1885, 2 [78],¹⁴⁹ temos uma lista de temas para a obra não realizada *Vontade de Poder*. Aqui, um dos temas é a antiga oposição entre cultura europeia e budismo como um problema diante do qual os europeus precisam resistir a esta religião, tema que encontramos na obra de Nietzsche desde pelo menos *O Nascimento da Tragédia*.

A questão do budismo em vinculação com a temática do niilismo passa a aparecer com mais força a partir do FP 1885, 2 [127],¹⁵⁰. Até onde conseguimos apurar, a partir deste momento será esse o principal tema em conexão com o o budismo a aparecer nos fragmentos póstumos. No ponto 2 da lista de observações aqui presentes, ele fala sobre como a vontade de verdade do cristianismo produz a crença de que não há verdade, de que tudo é falso. Nietzsche chama isso de budismo em ato. Entendemos que isto se deve ao fato de que ao se abandonar o modelo “Deus é a verdade” cai-se no nada puro e simples, e este é o modo de se entender o budismo para Nietzsche, um tipo de religião niilista sem a maquiagem da metafísica afirmativa. Assim, o budismo sempre será para ele o perigo que resulta da falta de sentido produzida pela radicalização da vontade de verdade cristã.

Podemos concluir da leitura dos fragmentos póstumos que não há diferença na avaliação de Nietzsche acerca do budismo, diferenças aqui com relação à obra publicada. O budismo continua sendo para ele uma religião niilista que nega nossos instintos, uma ameaça para uma Europa que vive uma crise marcada pelo pessimismo e pela superação da metafísica tradicional que ainda estaria em andamento, com todos os riscos daí decorrentes. Esta crise se espalha também para o campo dos valores, de modo que se abre

¹⁴⁸ FP 1884, 25 [101], v. III, p. 567-568.

¹⁴⁹ FP 1885, 2 [78], v. IV, p. 98.

¹⁵⁰ FP 1885, 2 [127], v. IV, p. 114.

a possibilidade de uma nova religião mais adaptada a isso. Esta seria o budismo em uma possível configuração europeia, ao mesmo tempo um perigo e uma fase pela qual a civilização ocidental deveria passar para chegar a uma superação do niilismo.

Em busca de referências explícitas ao budismo nas cartas do filósofo, deparamo-nos com poucas ocorrências do termo. Encontramos seis cartas no total, sendo que dentre elas destaca-se, por apresentar alguma reflexão em torno do assunto, apenas a carta BVN 1875, 495, dirigida a Carl von Gersdorff em 13 de dezembro. Nela, ele afirma ter sido tomado por uma sede crescente pela Índia e acusa ter pego emprestada uma edição inglesa do *Sutta Nipata*, provavelmente a tradução de Coomaraswamy.

Honestamente, eu admiro o belo instinto de sua amizade – espero que a expressão não soe bestial para você – de que agora você deve se haver com estes ditos Indianos, ao passo que eu, dois meses atrás voltava minha atenção para a Índia com um tipo de sede crescente. Peguei emprestado do Sr. Widemann, amigo de Schmeitzner, a tradução inglesa do *Sutta Nipata*, algo das escrituras budistas, e já fiz uso doméstico de um dos refrões do sutta: “Assim eu ando, solitário como um rinoceronte”. A representação da indignidade da vida e do engano/ilusão de todas as metas, frequentemente causou forte impressão em mim, particularmente quando estou acamado e doente, de modo que há muito desejo ouvir algo mais acerca disso sem, é claro, as adulterações dos idiomas judaico-cristãos.¹⁵¹

Depois disso, Nietzsche segue desenvolvendo algumas reflexões sobre o valor ilusório da vida e de como é importante para ele *ouvir algo a respeito, mas sem estar misturado com a retórica judaico-cristã*. Na sequência, fala sobre a vontade de saber como *meio do caminho entre querer e não-querer, um pedaço de purgatório, na medida em que vemos a vida com insatisfação e desprezo, um pedaço do Nirvana, na medida em que a alma se aproxima assim ao estado de pura contemplação*. Ele diz de uma precipitação (*die Haste*) do querer-conhecer como nociva aos eruditos, pois faz com que a calma da compreensão alcançada escape. Afirma que pretende superar esta precipitação e com o tempo preservar somente a pulsão do querer-conhecer dentre as outras, sem o aspecto de precipitação apontado anteriormente. O último ponto relevante nesta carta é a afirmação de que ele é afortunado por ter encontrado dois mestres, a saber, Schopenhauer e Wagner.

Considerando que a carta é de 1875, período em que Nietzsche é ainda um jovem professor de filologia e considerando toda terminologia que ele usa na carta, por exemplo,

¹⁵¹ BVN -1875, 495. A Carl von Gersdorff em Hohenheim, 13 de dezembro de 1875. In: Correspondencia III. Enero 1875 – Diciembre 1879. Friedrich Nietzsche. Editorial Trotta, p. 127-129.

querer-conhecer, querer e não-querer, e principalmente o fato de que nesse momento da vida ele ainda reconhece Schopenhauer e Wagner como mestres; e ainda considerando que só em 1878 teremos a ruptura definitiva com estes mestres, com a publicação de *Humano, Demasiado Humano*, concluímos que o interesse manifesto nesta carta pode ser qualificado como datado deste período no qual o jovem schopenhaueriano trabalhava e planejava suas leituras dentro do quadro referencial do mestre. A falta de qualquer aprofundamento de interesse sobre budismo enquanto parte ativa na construção de sua filosofia nos anos seguintes reforça nossa tese.¹⁵²

A questão que se coloca, então, é a seguinte: como entender o diagnóstico de Nietzsche acerca do budismo – religião niilista e decadente – a partir das fontes lidas por este autor? As fontes consultadas por ele apresentam também conclusão semelhante? Lembremos que Schopenhauer já havia apontado a semelhança entre o nada como resultando da negação da vontade com o nirvana dos budistas. Não nos parece correto neste tipo de leitura supor uma incompreensão, posto que estamos diante de um acesso restrito a fontes primárias, e também estamos diante de um filósofo preocupado com a elaboração de sua filosofia e não com o budismo. Neste sentido, podemos nos perguntar acerca do modo como Nietzsche se apropria de ideias e conceitos budistas no contexto de sua filosofia e acerca de eventuais influências do budismo na elaboração de temas dessa mesma filosofia. Só depois de responder tais questões poderemos estabelecer comparações mais amplas com o budismo *theravada* e mesmo com outras escolas budistas e a filosofia de Nietzsche.

1.3. O QUE DIZEM OS ESTUDIOSOS

Apresentarei neste passo uma análise de algumas obras que lidam com este assunto. Os livros mais importantes quanto ao estudo de Nietzsche e o budismo são os seguintes: *Nietzsche and Buddhism: prolegomenon to a comparative study*, de Freny Mistry;¹⁵³ *Nietzsche and Buddhism: a study in nihilism and ironic affinities*¹⁵⁴, de Robert

¹⁵² A utilização do verso no aforismo 469 de *Aurora* não sugere, tampouco, uma adesão ao budismo. Lá ele apenas aponta que a marcha do sábio é solitária, pesada e esmagadora de modo que o verso em questão aparece apenas como um modo de caracterizar tal solidão.

¹⁵³ MISTRY, Freny. *Nietzsche and buddhism: prolegomenon to a comparative study*. New York, EUA: De Gruyter, 1981.

¹⁵⁴ MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. New York: Oxford University Press, 1997.

G. Morrison. Alguns artigos presentes na obra organizada por Graham Parkes, intitulada *Nietzsche and Asian Thought*.¹⁵⁵ *Nietzsche's early encounters with Asian thought*, de Johan Figl,¹⁵⁶ *Nietzsche and the suffering of the Indian ascetic*, de Michel Hulin,¹⁵⁷ e *Nietzsche's Trans-European eye*, de Merryn Sprung.¹⁵⁸ Naturalmente, não farei uma análise exaustiva, capítulo a capítulo destas obras, pois meu objetivo é entender como estes autores investigam o assunto e analisar, a partir de suas conclusões, quais visão apresentam sobre as relações entre Nietzsche e o budismo.

A tese fundamental de Freny Mistry é enunciada logo na introdução de sua obra: um estudo cuidadoso revela, entre Nietzsche e o budismo, mais semelhanças do que diferenças. Ela se opõe, portanto, ao texto de Bertrand Russell segundo o qual há um antagonismo entre estes pensamentos. Embora note a crítica de Nietzsche à “compaixão universal”, observa também que na ética do filósofo não há um desprezo por esta forma de simpatia. Enfim, segundo ela o objetivo do livro é mostrar que tanto o budismo quanto Nietzsche apresentam caminhos semelhantes de auto-redenção; o Além-do-Homem seria algo budista em sua essência, conforme citação do *dhammapada* em seu capítulo VIII, verso 103 que diz: “*Embora um homem conquiste numa batalha mil vezes mil homens, o maior vitorioso em batalha seria em verdade aquele que conquistasse a si mesmo*”.¹⁵⁹ Este último ponto faz lembrar da tese de Müller-Lauter segundo a qual há em Nietzsche duas formas de conceber o Além-do-Homem, uma como sábio e outra como guerreiro e não um guerreiro interiorizado, um conquistador de fato. A conquista de si mesmo seria pensada do mesmo modo nos dois casos? Parece não ser possível pensar um Além-do-Homem como guerreiro interiorizado a partir desta citação.¹⁶⁰

A metodologia da autora consiste em investigar divergências e afinidades nas filosofias de Nietzsche e Buda a partir de uma perspectiva temática. Ela aponta o caráter ambíguo das afirmações de Nietzsche sobre o budismo como típico da realidade do século XIX, em termos de fontes e interpretações motivadas por interesses específicos da época.

¹⁵⁵ PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

¹⁵⁶ FIGL, Johann. *Nietzsche's early encounters with Asian thought*. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

¹⁵⁷ HULIN, Michael. *Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic*. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

¹⁵⁸ SPRUNG, Merryn. *Nietzsche's Trans-European eye*. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

¹⁵⁹ *Dhammapada: a senda da virtude*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000, p. 67.

¹⁶⁰ Ressaltamos aqui que o tema da conquista de si mesmo como conquista interior não é exclusivo do budismo, encontramos esta ideia em Platão também, bem como em outras tradições de sabedoria da humanidade.

Apesar de tudo isso – e estranhamente, eu diria – vários tópicos da filosofia de Nietzsche são semelhantes ou permutáveis pelos equivalentes budistas. Para provar suas hipóteses, Mistry dialoga diretamente com o cânone páli e fala muito pouco acerca das fontes específicas com as quais Nietzsche teve contato, como Koeppen e Oldenberg.

O livro de Mistry se divide em seis capítulos, nos quais são analisados certos aspectos do pensamento de Nietzsche em conexão com o budismo. No primeiro capítulo ela compara a crítica de Nietzsche à metafísica com a disciplina empírica e a negação budista da verdade em sentido metafísico. No segundo capítulo ela apresenta uma comparação das noções nietzschiana e budista de personalidade. Destaco aqui o início deste capítulo, uma passagem na qual ela afirma que Nietzsche e o budismo não analisam a personalidade em termos de teoria científica. Veremos, no capítulo seguinte, que Nietzsche se fundamenta amplamente na biologia da época como base para sua teoria da consciência e para a negação tanto da unidade quanto da existência de uma alma. O terceiro capítulo discute as questões da verdade e da razão, mostrando que ao mesmo tempo em que Nietzsche e Buda negam noções metafísicas de verdade, defendem que a busca da verdade passa por uma ruptura com valores e verdades tradicionais, devendo ser empreendida com dureza e coragem (Nietzsche), e que aquilo tido como verdadeiro no mundo é visto pelo Santo como falso (Buda, SN, 1094, citado também por Oldenberg).

O quarto capítulo discute a questão do sofrimento a partir da distinção entre Nietzsche como defensor de um niilismo ativo e o budismo como uma forma de niilismo passivo. Seriam duas formas diferentes de resolver o mesmo problema, uma crise espiritual. A tese de Mistry é de que esta leitura de Nietzsche do budismo como niilismo passivo está errada e foi o resultado da leitura equivocada feita por Koeppen. Em seguida, ela apresenta uma comparação do eterno retorno com o budismo. O eterno retorno, segundo a autora, embora seja visto pelo próprio Nietzsche como contrário ao *nirvana*, pode ser aproximado do budismo na medida em que defende a persistência criativa e a contínua superação desta realidade. Isso parece problemático, posto não haver um fim do ciclo de repetições para Nietzsche, ao passo que para o budismo o ciclo cessa com *nirvana*.

Por fim, no último capítulo ela apresenta a noção de apolíneo e dionisíaco como caminhos de Nietzsche para transfigurar o sofrimento, e compara tais estratégias com o *nirvana* dos budistas. De acordo com esta autora, quando pensamos no *nirvana* como algo que pode ser realizado nesta vida, ele se aproxima da alegria nietzschiana; se o entendemos como libertação final do sofrimento, ele entra em contradição com o eterno

retorno de Nietzsche. O ponto de ligação entre as duas doutrinas, afirma a autora ao final do livro é *o esforço incansável de erguer-se acima do egoísmo*¹⁶¹. Ela fala em esforço pois, em sua interpretação, o *arahant* precisaria se esforçar continuamente para manter a experiência do *nirvana*.

O livro de Morrison,¹⁶² por sua vez, difere do citado anteriormente não só quanto ao subtítulo, mas também quanto à abordagem defendida pelo autor. Ele pretende, na primeira parte do livro, explicar a leitura e os equívocos de Nietzsche quanto ao modo como este leu o budismo, a saber, como essencialmente niilista. Isto ocupa os três primeiros capítulos da obra. Aqui, temos um diálogo mais próximo do contexto de Nietzsche no qual fontes como Schopenhauer e alguns orientalistas são mencionados. A conclusão desta passagem é que Nietzsche desenvolveu uma leitura do budismo enquanto niilista e que ele estava errado ao concluir isto, inclusive à luz de sua filosofia.

A segunda e mais extensa parte da obra, *Afinidades Irônicas*, pretende apresentar o que há de afinidades entre os dois sistemas. Aqui temos mais uma vez a tese das semelhanças entre Nietzsche e budismo sendo defendidas, algo similar ao que se propõe a fazer Freny Mistry. São nove capítulos analisando temas como a concepção de ser humano de Nietzsche, nos quais ele apresenta as conexões entre tal concepção e a ciência da época. No capítulo seguinte, aponta o elogio de Nietzsche ao Buda enquanto profundo fisiólogo, na medida em que este buscava explicações e soluções naturais para os problemas existenciais. Segundo Morrison, o ensinamento do Buda apela tão somente para a ordem natural, de modo similar ao de Nietzsche; contra esta ideia, apresentaremos uma leitura geral do projeto nietzschiano no próximo capítulo.

No capítulo seguinte temos uma comparação das “pequenas coisas” nietzschianas e os agregados budistas, segundo a qual teríamos como equivalentes de um lado corpo e agregado da forma e do outro lado os agregados mentais e todo tipo de pulsão descrita por Nietzsche. Falaremos dos agregados adiante nesta pesquisa, mas gostaria apenas de mencionar uma passagem que ilustra nossa crítica ao trabalho de Morrison. Na página 110 ele afirma que, para o budismo, o homem também é a totalidade de suas pulsões (*drives*). Ora, o refrão repetido à exaustão no cânone ao falar dos agregados é que devemos compreender os mesmos como “isto não sou seu, isto não é meu, isto não é o

¹⁶¹ MISTRY, F. *Op. Cit.*, 1981, p. 197.

¹⁶² MORRISON, R. G. *Op. Cit.*, 1997.

meu eu”. O autor em questão parece sugerir que nunca saímos do horizonte dos agregados e apenas nos aprimoramos ou superamos obstáculos neste modo de ser.

O nono capítulo discute a imagem da sombra de Deus e a doutrina do não-eu. Segundo Morrison, a sombra de Deus remete à permanência do conceito de seres substanciais, como, por exemplo, alma, ego, vontade, si-mesmo, matéria e átomo. Nietzsche empreende duras críticas ao modo como a filosofia se deixou levar por tais noções, baseando-se muito na antropologia e outras ciências de seu interesse. O ponto de comparação usado por ele para enquadrar o budismo neste mesmo modelo naturalista de pensar é um único *sutta*, o DN 27 (*Aggañña Sutta*). Nada é mencionado acerca das passagens canônicas que descrevem o colapso do cosmos em seus momentos de retração e posterior expansão.

Depois temos uma comparação da Vontade de Poder com o conceito budista de desejo sedento ou *tanha*. O grande ponto de contato entre ambos será o fato de serem modos naturalistas de se entender o ser humano e seu lugar no cosmo. Ao examinarmos o que chamamos de projeto budista, ficará claro que esta não pode ser chamada de uma visão canônica, embora possa ser uma interpretação encontrada em estudiosos budistas modernos, ainda que não se trate de uma tendência dominante nesta tradição.¹⁶³ Afinal, o desejo sedento não é redutível a uma pulsão para manutenção/ampliação da vida, ele é um motivo para nossa continuidade no *samsara*, não sendo, portanto, algo positivo.

Em seguida temos uma comparação entre auto-superação de si e o cultivo mental ou *citta-bhavana*. Aqui o autor faz uma comparação entre o *aprender a ver*, retirado da obra *Crepúsculo dos Ídolos* (VII, 6), com as técnicas budistas de meditação. No contexto da citação, Nietzsche está a falar de educação, e educadores e espiritualidade parecem referência à vida do espírito no sentido de uma vida de estudo e reflexão. Sem contar com o fato de que a auto-superação nietzschiana é um processo sem fim, que dura enquanto houver vida e implica sempre numa ampliação da Vontade de Poder, um enraizamento sempre maior na imanência, por assim dizer. A meditação budista tem por objetivo principal a realização do *nibbana* de modo que não haja mais continuidade de vida; a prática implica uma redução e eliminação de tudo aquilo que nos prende ao *samsara*. Além disso, é importante mencionar que o conceito de afinidades irônicas parece não levar em conta o contexto mais amplo dos termos comparados, pois há sempre um

¹⁶³ Penso aqui principalmente na obra de Batchelor.

movimento de subtrair do budismo tudo que seja transcendente ou sobrenatural para que as afinidades possam aparecer. Isto nos parece um problema fundamental.

Gostaria de passar agora aos artigos da coletânea organizada por Graham Parkes,¹⁶⁴ com o objetivo de questionar a extensão do conhecimento de Nietzsche acerca do budismo, ou mesmo seu interesse com relação ao assunto.

O artigo de Figl¹⁶⁵ nos apresenta um estudo de anotações da juventude de Nietzsche ainda não publicadas. Estas notas sugerem já haver uma certa aproximação e interesse de nosso autor desde os tempos de escola pelo pensamento indiano em geral e budista em particular, o que fortalece a ideia de um interesse mais forte da parte de Nietzsche por estes assuntos desde cedo em sua vida. O problema dessa leitura é não levar em conta o desenrolar do pensamento de Nietzsche. Uma leitura atenta dos póstumos e da obra publicada nos leva a entender que tal interesse de juventude não deve ser chave de leitura para entender a maturidade do pensador. Como bem aponta Thomas Brobjer em seu artigo¹⁶⁶, o que vemos ao longo da vida de Nietzsche é um desinteresse quanto aos assuntos orientais em si mesmos, tanto que a biblioteca de estudos orientais do autor nunca foi ampliada para além dos livros conhecidos na juventude e início da carreira docente.

Michel Hulin, que já citamos ao falar do *Anticristo*, pretende analisar como Nietzsche lida com o ascetismo indiano ao longo de sua carreira filosófica. Ele passa a primeira metade do artigo analisando o conjunto de ideias que Nietzsche chamava comumente de bramanismo. A conclusão a que chega é a seguinte:

Coletivamente os brâmanes encarnam, da melhor maneira, uma das figuras favoritas da imaginação nietzschiana: membros de pequenos grupos de aristocratas elitistas, unidos por uma disciplina de ferro aceita livremente, próximos dos centros de poder, mas afastados do palco no qual as grandes figuras do mundo desempenhem os seus papéis, inteiramente dedicados a uma tarefa histórica que transcende os indivíduos gerações.¹⁶⁷

Há certa admiração em Nietzsche pelos brâmanes como grupo de elite que vence a si mesmo e consegue exercer poder produzindo um sentido para toda uma comunidade.

¹⁶⁴ PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

¹⁶⁵ FIGL, J. *Op. Cit.*, 1996, p. 51.

¹⁶⁶ BROBJER, T. *Op. Cit.*, 2004, .

¹⁶⁷ PARKES, G. (Ed.) *Op. Cit.*, 1996, p. 70. [N. do. A.: Todas as traduções são nossas, salvo indicação em contrário.]

Quando nos voltamos para o budismo, a situação é de complexidade e paradoxo, diz-nos Hulin. O primeiro ponto observado é que Nietzsche vê o budismo como *uma seita elitista que em certa altura afastou-se do bramanismo*¹⁶⁸. Com isso, o papel das crenças populares é diminuído, bem como o papel expansionista ou missionário do budismo. Diferentemente do cristianismo, tal reação não surgiria do populacho, mas sim de um tipo de *exaustão fisiológica*¹⁶⁹ das elites. Neste cenário, Hulin aponta para um aspecto fundamental que aparece no Anticristo, qual seja, a questão do ascetismo.

Nietzsche diminui o papel do ascetismo na medida em que o caracteriza como higiene no campo do budismo. Nesse sentido há uma suavização das práticas budistas na obra do filósofo. Ele não menciona que os ensinamentos budistas se dirigem principalmente a monges, que estes monges esmolam o alimento e que a disciplina monástica envolve um grande número de regras ascéticas. Tudo isto está claramente apresentado no livro de Oldenberg que se encontra entre os livros da biblioteca de Nietzsche.

Nietzsche parece construir um budismo que não corresponde aos dados disponíveis no que ele teria lido. Pretende elaborar *fantasma poético que flutua entre os dois tipos de regras*¹⁷⁰, a saber, as regras monásticas e aquelas destinadas aos leigos. De acordo com Hulin, a agenda de Nietzsche que o leva a suavizar e descaracterizar desta forma o budismo é usá-lo em sua crítica ao cristianismo.

Por fim, gostaria de falar sobre os problemas levantados por Mervin Sprung¹⁷¹. Seu artigo defende fundamentalmente a tese segundo a qual Nietzsche não se interessou tanto assim pelo pensamento do Oriente, e aponta como evidência disso tanto as poucas passagens que discutem temas orientais no material publicado quanto a reduzida presença de discussões ou manifestação de interesse de Nietzsche pelo assunto nas cartas escritas ao longo de sua vida. A partir deste diagnóstico, o autor sugere como investigação possível a consideração sobre a influência que as leituras de ideias orientais possam ter desempenhado sobre alguns temas da filosofia de Nietzsche.

Especificamente acerca do budismo, o entendimento de Sprung é de que Nietzsche não se afasta muito do diagnóstico proposto por Schopenhauer, de modo que ele

não exhibe consciência acerca da filosofia budista além da doutrina da libertação do sofrimento apesar de demonstrar perspicácia ao

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 71.

¹⁶⁹ *Ibid.*, Cf. AC.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 72.

¹⁷¹ SPRUNG, M. *Op. Cit.*, 1996, p. 76-90.

sentir a liberdade do autoengano moral nas palavras do Buda, e isto sugere alguma leitura dos discursos originais, embora não tenhamos pistas acerca de quais seriam tais discursos. Ele cita o *dhammapada* e possivelmente não conhecia nada mais.¹⁷²

Temos então, considerando as obras de Mistry e Morrison, um budismo mais naturalizado e centrado na imanência, que também nega a metafísica e que pretende oferecer uma solução alternativa à resposta metafísica bramânica. Se nos voltamos para as conexões entre as fontes lidas pelo autor e as reflexões suscitadas por tais leituras em sua obra, fica claro que não há, ao longo de sua atividade intelectual, um aprofundamento dos estudos sobre o budismo, tendo esta religião se convertido ao longo do tempo em um elemento para contraste com o cristianismo baseado especialmente na obra de Oldenberg. O budismo mais imanente apresentado no *Anticristo* não deve nos iludir aqui, uma vez que, ao comparar GM e AC quanto a este ponto, fica claro que os elogios ao budismo feitos nesta obra se justificam por esta religião usar de meios inocentes ao invés de meios culpados para lidar com o ressentimento/sofrimento das pessoas. Isto não faz Nietzsche sugerir o budismo como solução, nem o faz renunciar seu projeto de superação do niilismo e da metafísica em detrimento de uma abordagem budista.

Neste cenário, entendemos ser fundamental empreender uma reconstrução dos projetos “filosóficos” tanto de Nietzsche, quanto do budismo. Entendemos que, com tal reconstrução, será possível perceber com clareza as diferenças entre os termos comparados que são, entendemos, maiores que as semelhanças. Os principais autores em questão, por exemplo, tendem a não levar em consideração os aspectos transcendentais do budismo para que as comparações façam sentido. Nossa hipótese, pois, é a de que se partimos da visão predominante do budismo como uma religião que apresenta uma perspectiva de transcendência, este é o ponto que deve orientar o diálogo com qualquer filosofia, que deve orientar qualquer tipo de comparação. Entendemos que um dos pontos centrais da obra de Nietzsche é seu caráter antimetafísico e negador de qualquer tipo de transcendência. Demonstrado este ponto teremos as peças dispostas para fundamentar qualquer tipo de leitura de Nietzsche e do budismo que pretenda se ater às fontes do autor e às interpretações predominantes dentro desta tradição religiosa.

Tendo em vista a oposição entre imanência e transcendência como fio condutor de nossa leitura, procederemos no próximo capítulo a uma exposição da filosofia nietzschiana centrada no conceito de imanência.

¹⁷² PARKES, G. (Ed.) *Op. Cit.*, 1996, p. 82.

CAPÍTULO II

NIETZSCHE: UMA FILOSOFIA DA IMANÊNCIA

2.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Feitas as considerações iniciais acerca da relação de Nietzsche com o pensamento oriental, e depois de investigarmos como o budismo aparece na obra do filósofo, gostaríamos agora de comparar as concepções nietzschianas de mundo e ser humano de modo a perceber que o ponto principal de diferença entre seu pensamento e o budismo é a perspectiva da transcendente desta religião frente a radical imanência defendida por Nietzsche.

Falaremos, inicialmente, da visão de Nietzsche acerca do cosmo, entendendo que o princípio fundamental para esta concepção é a crítica do filósofo alemão ao dualismo metafísico. Vinculada à ideia de um cosmo desprovido de transcendência, sem dois mundos, sem o mundo da verdade oposto ao mundo da ilusão, enfim, um mundo imanente, temos a concepção igualmente imanente de ser humano. Falaremos, portanto, em seguida, da concepção de ser humano como corpo e nada mais, conforme formulada por Zaratustra. Em seguida analisaremos aquilo que parece não ser corpo no ser humano, aquilo que amiúde foi pensado como algo elevado, mesmo divino em nós, a saber, nossa consciência, este órgão tão recente e tão imperfeito.

A análise da consciência nos apresenta um problema importante para Nietzsche, a saber, a questão da má consciência e de como esta pode ser superada. Talvez aqui tenhamos uma pista quanto a uma possível “prática sobre si-mesmo” nietzschiana que possamos comparar com as práticas budistas.

2.2. A SUPERAÇÃO DO DUALISMO METAFÍSICO

A análise da crítica nietzschiana ao dualismo metafísico será centrada em três obras, *Humano, Demasiado Humano*, *Para Além de Bem e Mal* e *Crepúsculo dos*

*Ídolos*¹⁷³. As duas primeiras apresentam uma característica curiosa, a saber, marcam períodos importantes na produção do filósofo e são estruturalmente semelhantes. Aquela inaugura a chamada fase positiva do pensamento de Nietzsche, a obra que sacramentou sua ruptura com Schopenhauer e Wagner. Surgem nesta obra temas fundamentais para nossa análise, notadamente reflexões acerca do dualismo. Esta obra vem logo depois da publicação do *Zaratustra*, retomando todos os temas do Humano, dando a eles uma nova perspectiva e refinamento. Temos aqui todo o esforço de Nietzsche em criticar e superar concepções metafísicas marcadas pelo dualismo, o que repercute em todos os aspectos de sua filosofia. evidenciando um grande esforço para trazer tudo de volta à terra, ou seja, superar todos os modos de transcendência que marcaram a história da filosofia pela elaboração de uma filosofia cujo centro é a imanência. A última segue o motivo da crítica ao modo dos filósofos de todo o mundo pensarem, concebendo uma realidade metafísica que falseia o mundo e apresenta uma visão de conjunto de todo movimento até a superação do niilismo.

Partindo da classificação tradicional da filosofia de Nietzsche em três fases, temos em HDH o começo da chamada fase positivista marcada pela ruptura com o pensamento de Schopenhauer e Wagner, o abandono da metafísica de artista e a busca pela ciência como fundamento para as investigações filosóficas. É nesta obra que vemos a primeira elaboração da crítica nietzschiana ao dualismo tomando como base descobertas científicas e propondo estratégias científicas de investigação em detrimento do modo filosófico tradicional de investigar. Psicologia, biologia, antropologia e história são modelos e instrumentos para o aprimoramento da investigação filosófica. Todos os grandes temas filosóficos são esmiuçados por Nietzsche tendo suas pretensas origens superiores desmontadas e as origens demasiado humanas expostas. O primeiro grande tema a ser analisado é o dualismo metafísico. A ele o autor dedica a maior parte da reflexão apresentada na primeira parte da obra, *Das Coisas Primeiras e Últimas*.

O primeiro passo para a crítica do dualismo metafísico é fazer a crítica dos seres humanos responsáveis por tal ideia. Estes são os filósofos, em especial Platão. Sendo assim, é comum observarmos Nietzsche criticar veementemente as pretensões de verdade da filosofia, apontando a crença em um mundo verdadeiro que se opõe a um mundo falso ou ilusório como um dos grandes problemas a serem superados

¹⁷³ Doravante HDH, PBM e CI.

Esta crença traz consigo consequências importantes para a humanidade, teorias a ela vinculadas que durante séculos ajudaram a construir o psiquismo, a moral, a estética e outros elementos de povos inteiros. Podemos citar, a título de exemplo, a crença em uma alma enquanto pedaço do mundo verdadeiro e essencial que habita em nós e separa os seres humanos dos demais animais. O fim do dualismo dos mundos real e ilusório significa também o fim de sua versão microcósmica, o dualismo corpo-alma. Nesse sentido, podemos entender que a crítica de Nietzsche ao dualismo metafísico devolve ao corpo e ao mundo a dignidade que estes perderam durante séculos de especulações metafísicas.

A questão inicial de HDH é acerca da solução metafísica para a pergunta quanto à origem inferior daquilo que é superior: a metafísica nega que tal origem seja possível e afirma que tudo que é elevado e dotado de valor tem uma *origem milagrosa, diretamente do âmago e da essência da “coisa em si”¹⁷⁴*. A este método de pensar, Nietzsche opõe outro que ele situa no campo da filosofia natural e chama de *filosofia histórica*. O modo histórico tende a concluir pela ausência do tipo de oposição representado como superior e inferior, típico da metafísica. Se nosso autor aproxima este método da filosofia natural (o nome mais antigo da ciência natural) fica claro por que não pode haver oposição. A visão de mundo científica tem como uma das características essenciais a desconstrução dos modelos hierarquizados do cosmo, uma vez que todos os objetos científicos são observáveis e mensuráveis e o que não entra nesse critério fica fora do escopo da investigação.

O mote inicial do primeiro aforismo deixa isso bem claro. Nele temos a afirmação de que é possível hoje (século XIX) *uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos*¹⁷⁵. A ideia aqui, naturalmente, é que a ciência avançou de modo que hoje podemos explicar fenômenos humanos sem recorrer a hipóteses metafísicas, daí a expressão algo metafórica, química dos sentimentos morais. A definição de química encontrada no dicionário Merriam-Webster afirma ser esta “*uma ciência que lida com a composição, estrutura e propriedades das substâncias e com as transformações por estas sofridas*”.¹⁷⁶ Podemos concluir, a partir desta definição, que todas as substâncias químicas se originam a partir de transformações envolvendo outras

¹⁷⁴ HDH, Cap. I § 1.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ MERRIAM-WEBSTER. *Chemistry*. [Verbete.] Disponível em: <<https://www.merriam-webster.com/dictionary/chemistry>> Acesso em: 12 set. 2017.

substâncias químicas, sem nada externo ao mundo dos elementos químicos, ao mundo natural. Logo, ao falar de uma química dos conceitos e sentimentos percebe-se implicitamente a ideia de que não há o recurso a um agente externo e que seja, de alguma maneira, parte da causalidade percebida nas reações químicas. Podemos ainda fazer alusão à diferença entre química e alquimia, posto ser esta uma prática espiritual enquanto aquela não tem qualquer ligação com espiritualidade, visando apenas o mundo material ou imanente e as interações dos elementos químicos nele. As explicações metafísicas seriam equivalentes à alquimia e, portanto, parte do modo antigo e superado de explicar.

Assim como na química elementos superiores ou complexos surgem de elementos mais simples, na química dos conceitos e sentimentos ocorre o mesmo. Conceitos e sentimentos complexos, ditos superiores, têm sua origem em elementos simples, considerados inferiores, mediante processos como *sublimação, fervuras e decantações*¹⁷⁷. Isto significa que, ao contrário do que sempre afirmaram as tradições metafísico-religiosas, aquilo que em nós é superior não pode ter sua origem no transcendente, divino ou milagroso. Sua origem é imanente, vem de coisas simples e insuspeitas, ou seja, o que a metafísica e as religiões identificam como divino na verdade tem uma origem a partir daquilo que nada tem de divino, podendo mesmo chegar a ser desagradável e cruel.

De onde vem essa ideia de conceitos ou sentimentos superiores e inferiores? Para Nietzsche, ela resulta da falta de historicidade da parte dos filósofos, que os leva a criar oposições entre superiores e inferiores. A filosofia tende a ignorar a historicidade dos conceitos e dos sentimentos,¹⁷⁸ tomando-os como eternos e sempre iguais a si mesmos. Esse modo de conceber produz descobertas grandiosas, mas vazias. Nietzsche descreve este método tomando o modo como os filósofos concebem o ser humano.

Involuntariamente imaginam o homem como uma *aeterna veritate* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas. Mas tudo que o filósofo declara sobre o homem, no fundo, não passa de testemunho sobre o homem de um espaço de tempo bem limitado. (...) muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como a forma fixa de que se deve partir.¹⁷⁹

Percebemos que falta aos filósofos a ideia de que o homem não é essencialmente algo, mas veio a ser ao longo de um tempo maior do que aquele conhecido pela história

¹⁷⁷ HDH, Cap. I § 1.

¹⁷⁸ Ao que parece, temos aqui uma primeira formulação do que será o método genealógico.

¹⁷⁹ HDH, § 2.

(Nietzsche fala em 4 mil anos conhecidos). Nem mesmo sua configuração atual é definitiva, o homem e tudo mais no mundo está em processo, tudo se torna, nada é definitivamente. O resultado de se investigar cientificamente, considerando a história do que se estuda, é descobrir, em de coisas grandiosas e divinas, pequenas *verdades despreziosas*. Aqui ainda não há a crítica da ciência como vontade de verdade e, portanto, ainda influenciada pelo cristianismo que aparecerá em ABM e GM.

O dualismo metafísico, a divisão da realidade em dois mundos tem uma origem simples, a saber, *uma má compreensão do sonho*¹⁸⁰. O aforismo 5 do *Humano* nos apresenta esta visão segundo a qual o ser humano no passado não sabia que o sonho era um fenômeno natural, e acreditava que este lhe revelava um outro mundo, *um segundo mundo real*¹⁸¹. Para Nietzsche, aqui se origina toda a metafísica, inclusive a crença na alma, espíritos e deuses. Não é a única vez que o sonho aparece nessa obra; adiante na mesma sessão, § 10, Nietzsche explora as conexões entre nosso raciocínio causal nos sonhos e a evolução da memória. Ele segue nessa abordagem naturalista-antropológica e apresenta a tese de que o sonho é um tipo de máquina do tempo que nos ajuda a entender o funcionamento da mente humana e como ela veio a ser. O sono faz com que nossa memória funcione como ela funcionava nos primeiros tempos da humanidade:

Arbitrária e confusa como é, confunde incessantemente as coisas, baseada nas semelhanças mais ligeiras: mas foi com essa mesma arbitrariedade e confusão que os povos inventaram suas mitologias, e ainda hoje os viajantes costumam observar como o selvagem tende ao esquecimento, como, após uma breve tensão da memória, seu espírito começa a titubear e, por simples relaxamento, produz mentiras e absurdos.¹⁸²

Esta passagem me parece ecoar a antropologia clássica e o tipo de relato de viajantes a serviço do colonialismo, como descritos no livro de Murti sobre a Índia¹⁸³, além de lembrar o oriental descritos pelo orientalismo segundo Said. No sonho, voltamos a ser seres humanos primitivos, e a partir deles é possível entender como a metafísica se desenvolveu. Me parece que a hipótese aqui é de que as especulações metafísicas mais sofisticadas dos filósofos derivam dos mundos sonhados pelos seres humanos e que primeiro consolidaram todo tipo de ideia religiosa para depois desembocar em metafísica

¹⁸⁰ HDH, Cap. I §5, a expressão citada dá título ao aforismo.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² HDH, 12.

¹⁸³ Cf. MURTI, K. *Op. Cit.*, 2000.

filosófica. O elemento complexo decomposto até suas partes simples mostra apenas mais elementos simples e não um supremo elemento superior e mais valoroso que os demais.

Nietzsche descreve os processos fisiológicos envolvidos no sonho e descobre neles um modo de inferência causal equivocado e que funcionou, no estado de vigília, durante milênios, moldando a humanidade: tomar a primeira explicação que vinha à mente como uma verdade suficiente. Senão, vejamos. No sono, diz Nietzsche,

o sangue circula impetuosamente, a posição de quem dorme pressiona determinados membros, as cobertas influem sobre as sensações de maneiras diversas, o estômago faz a digestão e perturba outros órgãos com seus movimentos, os intestinos se torcem, o posicionamento da cabeça traz posturas musculares insólitas, os pés descalços, não comprimindo o chão com a sola, causam a sensação do insólito, assim como o vestuário diferente de todo o corpo — tudo isso, com sua extraordinariedade e conforme a alteração e o grau cotidianos, excita o sistema inteiro, até a função cerebral: de modo que há muitos ensejos para o espírito se admirar e buscar razões para tal excitação: mas o sonho é a busca e representação das causas dessas sensações provocadas, isto é, das supostas causas. Quem, por exemplo, cingir os pés com duas correias, sonhará talvez que duas serpentes envolvem seus pés: primeiramente isso é uma hipótese, depois uma crença acompanhada de representação e invenção visual: "essas serpentes devem ser a causa desta sensação que tenho eu, que estou dormindo" — assim julga o espírito de quem dorme.¹⁸⁴

Este é, para Nietzsche, o processo que está na base de todo nosso raciocinar causal e de nosso pensamento lógico.

Este primeiro aspecto da explicação nietzschiana para a origem da metafísica exemplifica bem a ideia expressa pelo filósofo segundo a qual esta abordagem histórico-científica, ao invés de resultar em grandes explicações que envolvem o milagroso, sobrenatural, ou faculdades divinas no ser humano, tende a produzir descobertas menores, despretensiosas e que não saem do campo que podemos chamar de imanente. Uma vez que se tenha explicado de modo científico temas como religião, arte e moral, o problema do dualismo deixará de importar e *com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história a evolução dos organismos e dos conceitos*¹⁸⁵. A ciência tem a capacidade de desmistificar a questão da origem, devolvendo as coisas aos seus devidos lugares, seja no mundo natural, seja no mundo humano (que não é diverso nem superior à natureza).

Além do sonho, a linguagem e a lógica também nos ajudam a entender como o dualismo metafísico se desenvolveu e porque ele é tão forte. Com a linguagem, os seres

¹⁸⁴ HDH, Cap. 1, §13.

¹⁸⁵ HDH, Cap. 1, §10.

humanos foram capazes de estabelecer um mundo novo ao lado do mundo conhecido, e esse novo mundo possibilitou aos seres humanos desfrutar de certo controle sobre as coisas na medida em que se acreditava que a linguagem, a nomeação das coisas, não era apenas criação humana, mas uma descoberta do essencial das coisas, ou seja, acreditava-se que a linguagem era uma via de acesso ao permanente, imutável e objetivo mundo verdadeiro.

Na medida em que por muito tempo acreditou nos conceitos e nomes de coisas como em *aeternae veritates* [verdades eternas] o homem adquiriu esse orgulho com o qual se ergueu acima do animal: pensou ter realmente na linguagem o conhecimento do mundo.¹⁸⁶

É importante notar que, apesar disso, apesar de chamar a crença na linguagem como instrumento de acesso ao mundo objetivo de erro monstruoso, Nietzsche reconhece que sem esse tipo de crença a razão e o conhecimento humanos não teriam se desenvolvido, o que aponta para uma outra questão a ser explorada mais em ABM: a questão da necessidade do erro, mentira e inverdade para a vida humana.

Ao explicar o papel da lógica na construção do dualismo, Nietzsche recorre a mais uma disciplina científica que havia se tornado fundamental para a ciência em geral a partir do século XIX, a biologia. Os pressupostos fundamentais da lógica têm origem em crenças ou suposições de organismos mais simples acerca do mundo, e os seres humanos, tendo evoluído desse tipo de organismo, traz como herança essas crenças.

Quando algum dia se escrever a história da gênese do pensamento, nela também se encontrará, sob uma nova luz, a seguinte frase de um lógico eminente: “A originária lei universal do sujeito cognoscente consiste na necessidade interior de reconhecer cada objeto em si, em sua própria essência, como um objeto idêntico a si mesmo, portanto existente por si mesmo e, no fundo, sempre igual e imutável, em suma, como uma substância”.¹⁸⁷

Num primeiro momento os organismos simples tendem a ver tudo como igual e imóvel, notadamente as plantas. Depois, a percepção se aprimora em virtude dos estímulos causadores de dor e prazer. Aqui temos a base do que Nietzsche chama de *primeiro nível do [pensamento] lógico*¹⁸⁸, a saber, o juízo. Os organismos julgam as coisas em termos de dor e prazer proporcionados. Quando não há prazer ou dor, quando

¹⁸⁶ HDH, Cap. 1, §11.

¹⁸⁷ HDH, Cap. 1, §18.

¹⁸⁸ *Ibid.*

não há o sentir, as coisas não interessam. Dessa oscilação entre esperar dor, prazer ou nada esperar, os organismos foram desenvolvendo expectativas com base na experiência acumulada. O problema é que esta experiência é limitada, orientada por evitar a dor e obter prazer, de modo que reações rápidas sempre foram mais importantes do que qualquer reflexão mais demorada. Afinal, se o animal para para pensar se há ou não perigo, ele pode morrer. A melhor estratégia é, pois, supor que o semelhante é igual, assim se reage com a rapidez necessária, independente de pequenas ou grandes diferenças. Assim, *“do período dos organismos inferiores o homem herdou a crença de que há coisas iguais (só a experiência cultivada pela mais alta ciência contradiz essa tese).”*¹⁸⁹

Da imobilidade e identidade se origina a crença segundo a qual as coisas surgem de modo espontâneo e livre e isso é interiorizado, ou seja, *“o indivíduo que sente considera cada sensação, cada mudança, algo isolado, isto é, incondicionado, desconexo, que emerge de nós sem ligação com o que é anterior ou posterior.”*¹⁹⁰ Crença na liberdade da vontade e em coisas substanciais e incondicionadas são, portanto, para Nietzsche, erros ancestrais de tudo que é orgânico.

Entendemos que o aforismo 16 de HDH, ao tratar da questão do fenômeno e da coisa em si no campo da filosofia, apresenta as consequências filosóficas dessas tendências que herdamos desde os vegetais, passando por organismos mais simples, até o humano dos últimos 4 mil anos, este que os filósofos consideram a essência mesma da humanidade. Neste aforismo teremos um breve resumo do dualismo metafísico passando por Platão, Kant e Schopenhauer, pelo menos.

Ele começa retomando a questão da falta de historicidade típica dos filósofos e a estende para o homem com relação à vida e à experiência (aquilo que os filósofos chamam de mundo aparente). Aqui, a mesma falta de perspectiva histórica se repete e eles enxergam o mundo como uma pintura que se dá a nós como totalidade acabada e sempre igual a si mesma, a qual temos acesso completo, de modo que não haveria nada de diverso no passado nem poderíamos esperar grandes alterações para o futuro. Diante dessa pintura, temos inicialmente duas possíveis posturas interpretativas:

Os filósofos costumam se colocar diante da vida e da experiência – daquilo que chamam de mundo do fenômeno – como diante de uma pintura que foi desenrolada de uma vez por todas, e que mostra invariavelmente o mesmo evento: esse evento, acreditam eles, deve ser interpretado de modo correto, para que se tire uma conclusão sobre o

¹⁸⁹ HDH, Cap. 1, §18.

¹⁹⁰ *Ibid.*

ser que produziu a pintura: isto é, sobre a coisa em si, que sempre costuma ser vista como a razão suficiente do mundo do fenômeno.¹⁹¹

A primeira possibilidade que se apresenta aqui é concluir pela possibilidade de que a pintura-mundo, quando entendida corretamente, leva-nos a conhecer sua própria causa, o criador ou a coisa em si. Podemos ver aqui uma descrição de um modelo metafísico cujo representante mais ilustre é Platão. Temos duas ordens da realidade dispostas de modo hierarquizado, uma resultando da outra, e é possível aos seres racionais alcançar o plano superior mediante o uso de suas capacidades racionais. Além de Platão, encontraríamos o mesmo no cristianismo, afinal, temos a pintura, o criador completamente diferente dela e a possibilidade de se chegar até ele. Prossegue Nietzsche:

Por outro lado, lógicos mais rigorosos, após terem claramente estabelecido o conceito do metafísico como o do incondicionado, e portanto também incondicionante, contestaram qualquer relação entre o incondicionado (o mundo metafísico) e o mundo por nós conhecido: de modo que no fenômeno precisamente a coisa em si não aparece, e toda conclusão sobre esta a partir daquele deve ser rejeitada.¹⁹²

Esta segunda possibilidade pode ser identificada com a filosofia de Kant. Na *Crítica da Razão Pura*¹⁹³ este autor conclui que é impossível para o ser humano afirmar qualquer coisa sobre a coisa em si, uma vez que toda nossa experiência possível se dá pelas formas puras da sensibilidade e pelas categorias do entendimento, com todo este aparato tendo sido talhado especificamente para o mundo dos fenômenos. Qualquer coisa que não seja fenômeno é completamente inacessível para os seres humanos, a partir de uma perspectiva epistêmica. Com Kant fecha-se a porta racional que levaria da pintura ao pintor.

O que falta a estas duas formas de pensar, segundo Nietzsche, é precisamente uma perspectiva histórica. A partir desta perspectiva é possível pensar o mundo não mais como totalidade dada que poderia levar a um conhecimento de seu fundamento supostamente objetivo e transcendente, mas como algo que “*gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa, da qual se pudesse tirar ou rejeitar uma conclusão acerca do criador (a razão suficiente).*”¹⁹⁴ Sendo assim, não temos uma grandeza fixa a partir da qual retornar os passos rumo ao seu criador,

¹⁹¹ HDH, Cap. 1, §16.

¹⁹² HDH, Cap. 1, §16.

¹⁹³ Cf., por exemplo, a *Estética Transcendental*.

¹⁹⁴ HDH, Cap. 1, §16.

tampouco podemos concluir qualquer coisa acerca do em si, nem mesmo saber se ele é acessível para nós ou não.

Esta terceira hipótese explica que, na verdade, se pesquisarmos historicamente, veremos que tal quadro foi pintado por seres humanos. Nossas demandas morais, estéticas e religiosas somadas aos maus hábitos de pensamento ilógico, que estão na base da lógica e de várias suposições básicas acerca do mundo, são as tintas das quais não sabemos nada. Graças a isso “este mundo gradualmente se tornou assim estranhamente variegado, terrível, profundo de significado, cheio de alma, adquirindo cores – mas nós fomos os coloristas: o intelecto humano fez aparecer o fenômeno e introduziu nas coisas as suas errôneas concepções fundamentais”.

Aqui há um ponto importante a se destacar. Para Nietzsche, a postura de Kant é mais avançada do que a platônica, pois ele entende que o intelecto humano cai em si e percebe a enorme diferença entre fenômeno e coisa em si, e rejeita conclusões de um para o outro. Esta postura de rejeição é a base para outras possibilidades. De um lado, a possibilidade de o intelecto e a vontade pessoal se entregarem para que *se alcance o essencial tornando-se essencial*¹⁹⁵. De outro lado, em vez de responsabilizar o intelecto humano pelos erros que levaram ao dualismo, coloca-se a culpa na essência das coisas, como se existissem características essenciais nelas mesmas que levassem o intelecto humano a inferir equivocadamente o dualismo e a consequente necessidade de uma libertação do ser destas características essenciais.

Me parece claro que a primeira solução representa o pensamento de Schopenhauer, posto que se fala em renúncia da vontade e da individualidade como via de acesso ao essencial. Este segundo modo de pensar é de mais difícil mapeamento. Newton P. Amusquivar Jr,¹⁹⁶ analisando o aforismo 16, não explora esta possibilidade. Embora seja o intelecto responsável por projetar valores no mundo, colorindo-o e criando assim a dualidade, este terceiro grupo entende que a culpa não é do intelecto, mas de alguma falha nas coisas. A solução diante de um mundo essencialmente falho é libertar-se do ser. Nossa hipótese é que esta terceira solução é niilista e pode se aproximar do pensamento indiano, uma vez que essência das coisas como problema e libertação do ser

¹⁹⁵ HDH, Cap. 1, §16.

¹⁹⁶ AMUSQUIVAR JR. Newton Pereira. A crítica de Nietzsche à dualidade kantiana entre fenômeno e coisa em si na obra Humano, demasiado humano. *Ítaca*, n. 28, pp. 144-163.

como solução pode ser entendido como um esquema amplo para dar conta de budismo e hinduísmo.

Nenhuma destas hipóteses resistirá ao avanço das ciências, diz-nos o Nietzsche do HDH. Depois de disparar contra a metafísica com as armas da lógica, antropologia, biologia e psicologia, esta é a conclusão a que se chega. Tendo isto em vista, espera-se o abandono completo e alegre de modos metafísicos de pensar. O fim da metafísica não deve ser visto com tristeza, mas sim com alegria.

A crítica ao dualismo metafísico é retomada por Nietzsche em ABM com uma importante mudança, qual seja, uma crítica à pretensão de veracidade da ciência através do conceito de vontade de verdade. É preciso entender o que é essa vontade e qual seu papel na construção e eventualmente na superação do dualismo metafísico. O aforismo 344 da *Gaia Ciência* é de grande ajuda quanto a isso. Vejamos.

O título do aforismo já sugere uma chave para a compreensão da vontade de verdade: *Em que medida ainda somos devotos*¹⁹⁷. Vontade de verdade é algo herdado da tradição platônico-cristã do Ocidente, é a crença de que há o verdadeiro e de que podemos conhecê-lo desde que a isso dediquemos todos os nossos esforços e energias. Embora convicções não sejam bem-vindas na ciência, a não ser quando deixam de ser convicções para se tornarem hipóteses, Nietzsche se pergunta se a ciência opera desde o começo sem convicções ou se ela utiliza alguma como base inicial. O ponto de partida da ciência, segundo o filósofo, é a convicção de que a verdade é necessária.

A questão de a verdade ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que “nada é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo mais é de valor secundário”.¹⁹⁸

Esta necessidade é o que o autor chama de vontade de verdade. Nietzsche prossegue sua análise apontando que esta vontade de verdade se impõe como suprema, apesar de constatar que tanto a verdade quanto a inverdade fazem parte do horizonte da ciência, e que por vezes tanto verdade quanto inverdade se mostram úteis. Ou seja, a convicção da superioridade da verdade se impõe apesar desse fato. Tendo isso em consideração, entende-se que vontade de verdade significa: “*Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo.*”¹⁹⁹ Este desejo que subjaz na vontade de verdade se torna um problema quando se considera que a vida é “*composta de aparência, quero dizer, de erro,*

¹⁹⁷ GC, §344.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ *Ibid.*

embuste, simulação, cegamento, autocegamento.”²⁰⁰ Se não há verdade metafísica e estamos diante de um mundo que é puro aparecer sem fenômeno de base ou oculto, segue-se que vivemos num mundo que nega sentido a qualquer tipo de interpretação que preconize algo como o ser ou a verdade, esta entendida como um conhecimento definitivo e permanente sobre este mundo que consiste de processos posteriormente chamados de relações de forças. De onde veio então esta coisa chamada vontade de verdade que existe apesar dos pesares? Por que ela parece ser a essência mesma da atividade racional humana? A resposta de Nietzsche é simples:

nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina...²⁰¹

Esta é uma conclusão importante se pensarmos no papel que a ciência desempenha no argumento antimetafísico de HDH. Não que Nietzsche renuncie a atividade investigativa da ciência. O que ele passa a fazer é denunciar o que move os cientistas e o que fundamenta a crença ingênua de que a ciência é mais que uma interpretação das coisas. Outro ponto importante a se entender é que, nesta denúncia, opera-se nessa denúncia e crítica acerca da vontade de verdade esta vontade mesma levada às últimas consequências. “O ideal de probidade intelectual que constitui a vontade de verdade conduziria necessariamente à negação da *“mais longa mentira” do Ocidente, isto é, a mentira da existência de Deus.*”²⁰²

Se no HDH o instrumental crítico vem todo das ciências, em ABM tudo parece girar em torno da crítica ao conceito de vontade de verdade e da crítica a concepções filosóficas que pretendem solucionar problemas propondo variações do dualismo metafísico. Assim, temos também a tese de que há uma origem divina e superior para o que é elevado, e será o conhecimento destas coisas que os metafísicos chamarão de verdade. Para Nietzsche, trata-se de uma crença em oposições de valores, ou seja, superior e inferior, bem e mal, entendidos como realidades opostas em luta ao invés de aspectos complementares do modo humano de pensar. Pensar metafisicamente é não estar além do bem e do mal.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ GC, parte V, §344.

²⁰² MARTON, Scarlett. (Ed. Geral) *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, p. 427.

Nietzsche segue sua crítica das origens divinas das coisas elevadas, apontando que mesmo os pensamentos dos filósofos são manifestações elaboradas de atividades instintivas, de modo que as teses filosóficas, vistas pelos próprios filósofos como desenvolvimentos frios e impessoais de raciocínios, são na verdade formas de satisfazer demandas estritamente pessoais e instintivas; nesse sentido, embora úteis, elas podem não ser necessariamente verdadeiras. Aqui temos uma diferença crucial entre o modo de pensar dos metafísicos e o de Nietzsche: para este, utilidade tem tanto ou mais valor quanto verdade; para aqueles, só a verdade tem valor absoluto e deve-se colocá-la acima de tudo, a ela tudo sacrificar. Note-se que aqui se introduz um elemento novo na sua crítica dos filósofos. No HDH ele menciona a falta de historicidade destes, e aqui introduz a tese de que todas as filosofias são manifestações de aspectos pessoais de cada pensador. Não se trata, portanto, apenas de uma questão de diferenças metodológicas. O problema da filosofia é não se reconhecer como manifestação supostamente racional de instintos pessoais.

O problema do mundo real e do mundo aparente é mencionado pela primeira vez no aforismo 10. Em primeiro lugar, ele afirma que quem enxerga apenas uma vontade de verdade no modo atual de investigar o problema do mundo real *versus* o mundo aparente não está enxergando bem. Talvez seja verdade em alguns casos, talvez existam pensadores que desejem um punhado de certezas a uma carroça cheia de belas possibilidades. Talvez alguns (puritanos da consciência) prefiram um nada certo a um algo incerto. Não é acerca destas pessoas que Nietzsche fala aqui. Ele descreve estes investigadores modernos do problema dos dois mundos como pensadores fortes, vitais e sedentos de vida. Estes pensadores se rebelam contra a aparência e duvidam das certezas do corpo em nome da noção de perspectiva. O caso para descrever este modo de pensar que Nietzsche apresenta é a hipótese da terra imóvel, que parece ser corroborada pelo corpo *versus* a afirmação contraintuitiva acerca do movimento da terra. Se somarmos a isso o fato de que, ao final do aforismo, ele retirou uma passagem que cita exemplos desses pensadores (“*todos estes Kants e Schellings, Hegels e Schopenhauers e o que quer que deles tenha brotado*”)²⁰³, parece que ele está elogiando nesses indivíduos a revolta contra o positivismo, contra a ciência moderna. Talvez o que esteja em jogo aqui seja o

²⁰³ Esta passagem retirada por Nietzsche é mencionada em nota na tradução inglesa de Adrian Del Caro, na edição da Universidade de Stanford, *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, volume 8. Cf. DEL CARO, Adrian. (Trad.) *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, v. 8. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

fato de que estes pensadores, cada um a seu modo, afirmam coisas que se opõem ao modo positivista de pensar, algo acerca do mundo para além das certezas derivadas do corpo, típicas da ciência. Na medida em que o modo de pensar desses autores representa tentativas de lidar com o problema do mundo verdadeiro, defendendo de alguma maneira a existência ou algum tipo de acesso não científico a este mundo, eles estão em busca de algo da certeza de antigamente. São censuráveis pelo modo retrógrado de pensar, ainda preso ao horizonte da metafísica, mas na medida em que desejam se afastar da modernidade são elogiáveis e estariam aptos a um ir além, ao invés de um voltar atrás.

O aforismo seguinte, na medida em que se dedica a uma crítica de Kant e de sua herança, parece corroborar o que dissemos acima. Nele, temos Nietzsche criticando Kant e Schelling. Kant se pergunta como são possíveis juízos sintéticos *a priori*, ao que Nietzsche sugere que melhor seria perguntar qual a necessidade de tais juízos. Estes juízos são a solução de Kant para resolver o problema da metafísica num mundo infinito graças à revolução copernicana. Os leitores de Kant foram em busca de novas faculdades. Para Nietzsche, todo problema dessas soluções é supor a necessidade e a veracidade das faculdades. Podemos dizer que ele pretende colocar a questão do modo mais radical ao afirmar que acreditamos nesses juízos pois são úteis para nós e disso não segue nenhuma verdade.

Nietzsche não quer ser tomado por um materialista, como se esta posição fosse o necessário polo oposto de uma crítica ao dualismo metafísico. Nem dualismo, nem monismo essencialista fundado na matéria. Para se proteger deste tipo de rótulo ele recorre a um cientista chamado Boscovich. Este estudioso provou que não é possível conceber o átomo como uma substância idêntica a si mesma e invariável. Portanto, o materialismo não resolve o problema, apenas o desloca. Ao invés do imutável ser transcendente ele se torna a matéria em geral.²⁰⁴

Crítica dos filósofos, crítica da filosofia, crítica de certo modo de se interpretar a ciência e crítica da lógica. São temas que emergem da investigação do problema dos dois mundos. Há um outro elemento que começa a emergir com mais clareza neste momento,

²⁰⁴ Importante mencionar duas coisas: embora Nietzsche siga se utilizando da ciência para fortalecer seus argumentos, sua postura é mais crítica quanto as teorias e interpretações dominantes. Destaco dois exemplos: em primeiro lugar ele faz uma crítica ao conceito de conservação da vida utilizado na biologia. Para o filósofo o que caracteriza uma criatura viva é o desejo de *dar vazão a sua força*. Aqui inclusive temos uma primeira (?) descrição da vida como vontade de poder. Voltaremos a isto adiante. Em segundo lugar, ele entende que a física é apenas mais uma interpretação do mundo embora os físicos percebam que estão a fazer uma explicação do mundo. Ele critica a noção de lei científica como modelo para explicar o mundo e afirma ser possível outras formas de explicar sem recorrer a ideia de lei. A referência a Boscovich encontra-se em ABM, §12.

qual seja, a vontade de poder. Este conceito aparece em conexão com a crítica nietzschiana da biologia e também com sua crítica do livre arbítrio. Analisaremos, portanto, no contexto da crítica à metafísica, a proposta da vontade de potência como solução para o problema para, em seguida, passarmos para a questão do corpo.

2.2.1. Dualismo Metafísico e Vontade de Poder

A vontade de poder aparece pela primeira vez, na obra publicada, em dois discursos do *Zaratustra: Da superação de si* e *Da redenção*. No primeiro caso temos a apresentação da ideia e no segundo uma menção ao termo. No primeiro discurso, Zaratustra está a criticar a vontade de verdade como uma vontade de tornar pensável tudo que existe, enquanto uma vontade de adaptar as coisas ao pensamento, e esta vontade está presente também nas valorações de bem e mal. Neste sentido, o mundo moral e a ciência são frutos dessa vontade que cria o mundo. Bem e mal são adicionados ao devir pelos mais sábios entre os sábios, e a vontade de poder é a ameaça a estas valorações. Neste ponto do discurso, Zaratustra introduz sua descoberta sobre a vida como forma de entender melhor o que foi exposto até o momento.

*“Fui atrás do que vive, fui pelos maiores e menores caminhos, para conhecer sua maneira”*²⁰⁵ diz Zaratustra, e em seguida nos apresenta três coisas ouvidas que o levaram a uma conclusão. São elas: *“tudo que vive obedece, recebe ordem aquele que não sabe obedecer a si próprio e dar ordens é mais difícil que obedecer.”*²⁰⁶ Dadas estas três características presentes em tudo que vive, a conclusão de Zaratustra é: *“Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor.”*²⁰⁷

É importante observar que a vontade de poder, ao ser exercida, não é necessariamente uma derrota dolorosa para aquele que obedece ou se submete. Às vezes, obedecer é também uma forma de exercer a própria vontade diante de um mais fraco, com o amparo do mais forte ao qual se obedece. O que manda, por sua vez, arrisca-se, pois, torna-se completamente responsável pelos resultados de suas ordens. Ao ordenar ele

²⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. pp. 108-111.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

torna-se “*vítima de sua lei.*”²⁰⁸ Os menores obedecem e conseguem, ou buscam conseguir, modos próprios de exercer sua vontade em seres mais fracos; e o ser mais forte, conquistador, que faz ele para exercer vontade para além da conquista dos mais fracos, posto que vontade de poder é sempre um querer mais que nunca se esgota? “*Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte.*”²⁰⁹ E o mais fraco não para de querer mais, ele se insinua no coração do seu senhor e rouba-lhe poder. Em resumo: os viventes nunca param de buscar mais poder, tanto vencedores quanto derrotados. A vida é esse movimento de superação de si, dirá Zaratustra. Um exemplo disso pode ser encontrado nas folhas que caem de uma árvore, no declínio dos seres diante do tempo de seres mais fortes que os derrotam.

Eis então a primeira formulação pública da vontade de poder, tendo como centro o fenômeno biológico. A preocupação de Nietzsche é explicar o que faz os vários organismos funcionarem, o que de saída já representa uma crítica à tradição, pois aqui a vontade não é uma faculdade humana e tampouco um princípio metafísico. Trata-se daquilo que movimenta os organismos nas suas relações entre si. A GM também apresenta uma ênfase no aspecto biológico da vontade de poder, onde o princípio aparece como chave para explicar fenômenos morais complexos comumente tidos como fundados na razão ou em Deus. Podemos citar como exemplo a noção de castigo que não deriva de um princípio abstrato de justiça, mas sim da possibilidade de exercer sua vontade contra a vontade de outrem que descumpriu um acordo, e também os ideais ascéticos que são formas danosas de exercício da vontade, pois esta é direcionada contra a vida, tendo em vista sua diminuição ou mesmo extinção.²¹⁰

A biologia não é o modelo único para explicar a vontade de poder em termos de natureza. Nietzsche oscila entre um modelo biológico e um modelo mecanicista (físico) para construir sua teoria. Tanto na obra publicada como nos fragmentos póstumos, embora seja digno de nota que muitas explicações se encontram bem mais desenvolvidas e com grande variação nos fragmentos póstumos do que nos aforismos de ABM. Sem ter a pretensão de esgotar o tema aqui, gostaríamos de analisar algumas passagens de modo que possamos entender como a vontade de poder é chave interpretativa superior, que dá conta dos problemas típicos tanto da tradição filosófica quanto daqueles derivados da explicação científica, sem produzir nenhum tipo de dualismo metafísico como aquelas.

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Cf. GM II, § 12, § 18; GM III § 11, § 14, § 15 e § 18.

No aforismo 22 temos a vontade de poder aparecendo como alternativa ao modelo causal matemático das ciências naturais e do mecanicismo. Nietzsche entende que supor regularidades causais implica supor um igualitarismo na natureza remanescente do que ele chama de ideias modernas, ou seja, princípios típicos do estado democrático liberal burguês. Assim como a lei é para todos numa sociedade liberal burguesa, assim também é na natureza: a lei natural vale para todos os fenômenos semelhantes. A hipótese alternativa de Nietzsche consiste em interpretar não leis na natureza, mas sim reivindicações de poder se impondo o tempo todo, de modo que as tensões e lutas resultantes se tornam a base para a calculabilidade. A ideia de leis naturais entendidas como a verdade acerca da natureza, segundo Nietzsche, é herança metafísica pois implica a crença em um mundo objetivo, para além das interpretações.

O aforismo 36 aprofunda esta perspectiva quanto ao mundo mecânico ou inorgânico. Nele, Nietzsche parte da suposição de que só nosso mundo de afetos e paixões é dado como real, de modo que toda tentativa de entender as coisas deve se manter dentro destes limites. A hipótese que ele coloca a partir disso é de que o mundo orgânico, mas também o mundo mecânico ou material poderiam ser compreendidos como da mesma ordem de nossos afetos, como se nesse campo estivesse “*encerrado em poderosa unidade tudo que então se ramifica e se configura no processo orgânico.*”²¹¹ Este campo seria uma forma prévia da vida, e a hipótese se impõe segundo o filósofo pela consciência do método (método científico: histórico-psicofisiológico). Esta hipótese tem a vantagem de não multiplicar as causas, posto que só a vontade seria causa, aqui como no orgânico. Nietzsche conclui que a vontade é a causalidade e que ela atua somente sobre vontade e, portanto, todos os efeitos são vontade atuando sobre vontade, e qualquer força que atue no mundo mecânico-inorgânico é também vontade. Para além do mecânico, ele amplia a explicação apresentando uma hipótese. Embora a forma seja de suposição, temos o condicionante “*como é a minha tese,*”²¹² que deixa claro ser o caráter hipotético muito mais uma estratégia metodológica para se chegar a uma solução para um problema do que somente uma suposição.²¹³ Esta tese sustenta que toda vida humana se constitui como desdobramentos de “uma forma básica de vontade” e

²¹¹ ABM, §36.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Recomendamos aqui a passagem do ensaio de Müller-Lauter, *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*, na qual se discute o argumento de Schlechta contra a ideia de uma doutrina da vontade de poder usando o caráter hipotético da proposição na obra publicada como critério. Müller-Lauter nota exatamente a afirmação clara de Nietzsche que destacamos como evidência de que não se trata para ele de uma hipótese

que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição – é um só problema – então se obteria o direito de definir toda força atuante, inequivocamente como vontade de poder. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de poder”, e nada mais.²¹⁴

Este aforismo apresenta com clareza a solução de Nietzsche para o problema do dualismo metafísico, uma chave que permite entender o mundo em todos os seus níveis sem recorrer a nenhum tipo de transcendência, nenhum tipo de ente outro fora do mundo, ou algum tipo de substância dentro do mundo, uma alma imortal dentro de um corpo mortal que seria o palco e fundamento para tal princípio. Note-se a expressão *visto de dentro*, que deixa clara a inexistência de algo externo ao mundo que possa servir de critério ou fonte para explicar as coisas. Toda a explicação é imanente e no plano da imanência, ou da superfície ou ainda do mundo aparente, só há vontade de poder.

Os fragmentos póstumos do começo de 1888²¹⁵ nos oferecem algumas passagens que ajudam a ampliar a compreensão dessas questões. Destacaremos algumas dessas passagens aqui, sempre tendo em vista a vontade de poder como chave interpretativa para explicar o mundo natural sem recorrer ao dualismo que nas ciências aparece na forma da existência do mundo objetivo acessível e do sujeito capaz de conhecer. O fragmento póstumo 14 (79) nos apresenta uma crítica ao mecanicismo apontando como os conceitos de necessidade e lei são insuficientes para explicar os fenômenos naturais: “*o primeiro estabelece no mundo uma falsa coerção; o segundo, uma falsa liberdade*”²¹⁶, diz Nietzsche. As coisas não se comportam regularmente nem seguem regras, coisas sequer existem enquanto objetos unos dotados de identidade. Para Nietzsche, as coisas são dotadas de certa quantidade de vontade de poder, seja ela forte ou fraca, e isso não é resultado de seguir uma regra, é apenas o modo de configuração das forças que formam as coisas. Ecoando o ABM ele diz ainda nesse fragmento que “*cada poder retira a cada instante a sua derradeira consequência*”²¹⁷. Números, cálculo não expressam verdades inerentes a um suposto mundo natural objetivo, expressam antes o modo como a mente humana opera, como ela organiza o caos da experiência tendo em vista a sobrevivência no mundo.

ainda a se trabalhar. Cf. MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997, p. 64-65.

²¹⁴ ABM, § 36.

²¹⁵ FP 1888, v. IV.

²¹⁶ FP 1888, 14 [79], v. IV, p. 533.

²¹⁷ *Ibid.*

Uma relação causal é, pois, na visão de Nietzsche, “*quantum de vontade de poder*”²¹⁸, ou seja, na esfera do inorgânico temos que a vontade atua de forma total, como microvontades ou *quanta*. Estas microvontades atuam ou exercem efeitos ao mesmo tempo que resistem a eles de modo absoluto, não visando conservar-se, mas exercer-se até o fim. Cada um querendo tudo, o ser todo, como denomina o filósofo. Isto se traduz para os olhos como movimento, e aqui somos levados pela linguagem a supor que algo é movido e que há alguém que move, formando assim conceitos mensuráveis para nós como unidades. O problema é acreditar nessas coisas para além de sua eficácia humana.

Nós necessitamos de unidades para podermos calcular: por isso, não se deve supor que haja tais unidades. Nós retiramos o conceito de unidade de nosso conceito de “eu” – nosso mais antigo artigo de fé. Se nós não nos considerássemos unidades, nós nunca teríamos cunhado o conceito de “coisa”.²¹⁹

Movimento e átomo, estas são as ficções com as quais fabricamos o mundo mecânico, com as quais damos sentido a nossa experiência. Nossa experiência consiste, portanto, em *quanta* de poder interagindo na forma de luta incessante uns com os outros. O conceito de movimento envolve um preconceito sensorial, e o de átomo um preconceito psicológico. Eis o mundo fenomênico. O que resta se eliminamos esses ingredientes?

Se eliminarmos esses ingredientes: então não resta nenhuma coisa, mas *quanta* dinâmicos, em uma relação de tensão com todos os outros *quanta* dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação com todos os outros *quanta*, em sua “atuação” sobre eles – a vontade de poder, não um ser, não um devir, mas um páthos, é o fato mais elementar, a partir do qual apenas se obtém um devir, um atuar...²²⁰

Gostaria de destacar aqui a expressão *relação de tensão* e as ideias de *devir* e *atuar* como resultantes. Aqui temos uma importante pista para entender porque a vontade de poder não pode ser entendida como um em-si ou uma essência metafísica. A vontade de poder não existe como um ser separado atuando sobre as coisas, ela existe como atuação na imanência, na relação com outras vontades de poder. Seguindo a interpretação de Müller-Lauter, a vontade de poder é ao mesmo tempo una e múltipla. Unidade, para Nietzsche, significa unidade como organização e concerto. O fragmento póstumo do outono de 1885/outono de 1886, 2 (87), é deveras esclarecedor quanto a este ponto:

Toda unidade é apenas como organização e conjunção unidade: nada diverso do modo como uma comunidade humana é uma unidade: ou

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ FP 1888, 14 [79], v. IV, p. 534.

²²⁰ *Ibid.*

seja, oposição em relação à anarquia atomista; com isso, uma conformação de domínio, que significa uma coisa, mas não é uma coisa.²²¹

O mundo é vontade de poder, logo, ele é não só múltiplo, como o resultado dos vários *quanta* de poder em conflito produzindo unidades organizacionais pontuais, as quais chamamos de objetos ou outros seres vivos. Na luta por ser mais não há vitória definitiva, os arranjos de poder se desfazem e se fazem novos ininterruptamente. Retomando o tema da citação acima, as conformações de domínio significam unidade, elas não são unidade, muito menos podemos dizer delas que são o Ser, a despeito de toda tentação gramatical. Como diz Müller-Lauter:

Nietzsche está convencido de que a linguagem nos engana quando tomamos a palavra ao pé da letra, isto é, quando permanecemos nela e deixamos de perceber, por meio dela, a indicação a processos (Sachverhalte) que não são absorvidos nela.²²²

Em seguida temos a vontade de poder como chave também para a psicologia, uma vez que também os conteúdos mentais são manifestações da vontade de poder cuja compreensão é obscurecida pelas valorações morais, que hierarquizam tais conteúdos como bons ou maus. Estando a vontade de poder além dessas dualidades, suprimindo-se esse ranço moral, novas possibilidades se abrem para a compreensão psicológica do ser humano, como exemplo podemos citar a investigação acerca do ideal ascético.

No aforismo 44 de ABM, temos um outro exemplo de como as distinções de bom e ruim ou mau são obstáculos, e de como a vontade de potência oferece melhor explicação. Nietzsche fala em desenvolvimento da planta homem e diz que as condições de seu aprimoramento e refinamento foram as mais difíceis, e seriam consideradas más para nós hoje, apesar da sua utilidade no desenvolvimento do ser humano. O critério para Nietzsche é em que medida algo aumenta a potência ou diminui a potência de um ser vivo. Não importa a verdade no sentido da tradição.

Estar acima da moral é uma característica fundamental da vontade de poder, além de ser apresentada por Nietzsche como essência do mundo no aforismo 186. Além disso, também existe um aforismo apontando para desdobramentos sociais da vontade de poder. No aforismo 257, Nietzsche entende que assim como organismos são resultado de lutas internas de forças, que produzem uma aparência de unidade e certa harmonia de funcionamento (harmonia dentro de um cenário de luta, esclareçamos), temos que o

²²¹ FP 1886, 2 [87], v. IV, p. 102.

²²² MÜLLER-LAUTER, W. *Op. Cit.*, 1997, p. 75-76.

mesmo princípio funciona em escala maior para explicar o modo como as sociedades se desenvolvem. São sempre os mais violentos que criam sociedades, conquistando os mais fracos e impondo uma ordem onde antes esta não havia, criando leis e valores.

Todo o processo de origem das ideias metafísicas, que culmina no dualismo, é a história de como erros foram tomados como verdades. Para Nietzsche, o dualismo metafísico é um modo equivocado de conceber a realidade, que trouxe consequências terríveis para a humanidade. O filósofo coloca no lugar do dualismo metafísico uma unidade plural de *quanta* de força ou de vontades de poder. Com isso ele pretende superar o dualismo e a hierarquia segundo a qual o mundo verdadeiro é superior ao mundo aparente, fenômeno que podemos ver resumido em CI, em um resumo do que seria a visão do filósofo sobre o assunto.

Primeira tese. As razões que fizeram “este” mundo ser designado como aparente justificam, isso sim, a sua realidade – uma outra espécie de realidade é absolutamente indemonstrável.

Segunda tese. As características dadas ao “verdadeiro ser” das coisas são as características do não-ser, do nada – construiu-se o “mundo verdadeiro” a partir da contradição ao mundo real: um mundo aparente, de fato, na medida em que é apenas uma ilusão ótico-moral.

Terceira tese. Não há sentido em fabular acerca de um “outro” mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida “outra”, “melhor”.

Quarta tese. Dividir o mundo em um verdadeiro e um aparente, seja à maneira do cristianismo, seja à maneira de Kant (um cristão insidioso, afinal de contas), é apenas uma sugestão da *décadence* – um sintoma da vida que declina...²²³

O objetivo de Nietzsche é, portanto, devolver ao mundo falso, ou simplesmente o único mundo, a dignidade que a metafísica dualista lhe roubara. A partir do momento que se valorou o mundo verdadeiro como melhor e originário, e o aparente como derivado e falso criou-se, a necessidade de um caminho até ele. É aqui que aparecem tanto filosofia quanto religião, ambas defendendo modos de acesso ao mundo verdadeiro, em alguns casos na forma de um retorno a este mundo. É fundamental esclarecer qual o estatuto do ser humano a partir do horizonte da metafísica dualista, com suas estratégias de acesso ao mundo verdadeiro pela via mística ou pela via da razão. É aqui que a questão do corpo e do “eu” se situam, posto se tratar de um mesmo problema.

²²³ CI, III, §6.

2.3. O CORPO COMO FIO CONDUTOR

Em primeiro lugar, devemos entender que se há uma divisão da realidade, o ser humano também participa dela. A interiorização do dualismo no humano assume a forma da distinção corpo-alma. O corpo é aquilo que se liga ao mundo das aparências, portanto, perecível; a alma é aquilo que verdadeiramente somos, imutável e eterna. O corpo é um obstáculo a ser superado. Vejamos agora como Nietzsche entende o corpo a partir de sua filosofia não-dualista.

De acordo com Barrenechea²²⁴, o método filosófico de Nietzsche é o do guia corporal ou o corpo como fio condutor (*Am Leitfaden des Leibes*). Este é o método que começa a se consolidar na chamada fase positivista do filósofo, caracterizado pela busca de explicações para conceitos metafísicos ou fenômenos religiosos na psicologia e na fisiologia. Basta lembrar da química dos afetos citada acima. De modo ainda mais claro, a centralidade do corpo aparece no prólogo da GC:

O inconsciente disfarce de necessidades fisiológicas sob o manto da objetividade, da ideia, da pura espiritualidade, vai tão longe que assusta – e frequentemente me perguntei se até hoje a filosofia, de modo geral, não teria sido apenas uma interpretação do corpo e uma **má compreensão** do corpo. Por trás dos supremos juízos de valor que até hoje guiaram a história do pensamento se escondem más compreensões da constituição física, seja de indivíduos, seja de classes ou raças inteiras.²²⁵

Outro fator importante para entender a ligação da GC com a questão do corpo como fio condutor é que esta obra resulta da superação de uma doença, obra que se pretende feita a partir da perspectiva da saúde recuperada que produz no pensador pensamentos mais alegres e, como Nietzsche diz, cheios de gratidão. O retorno da saúde leva o filósofo a refletir acerca da relação entre doença e filosofia ou, dito de outro modo, entre corpo e filosofia. A doença se torna para Nietzsche, o psicólogo, oportunidade de estudo, e este estudo o leva a descobrir para onde o corpo doente leva o espírito. Isto nos coloca diante de um encobrimento, ou seja, cobrimos com o manto da racionalidade o que em nós resulta de questões físicas e fisiológicas, ou seja, saúde e doença como causas para pensamentos saudáveis ou doentes.

²²⁴ BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o Corpo*. Rio de Janeiro: 7letras, 2017.

²²⁵ GC, Prólogo, §2.

Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apresente negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um Além, Ao-lado, Acima, Fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo²²⁶.

Em *Assim Falou Zaratustra*, temos duas passagens cruciais para nossa leitura, relativas ao dualismo metafísico e ao primado do corpo como fio condutor, a saber, *Dos trasmundanos* e *Dos desprezadores do corpo*²²⁷. Estes dois discursos de Zaratustra sintetizam de forma poética o que o filósofo havia dito até então acerca desses assuntos, e o fato de estarem juntos na obra sugere que tais temas se complementam.

No que diz respeito ao dualismo metafísico, a crítica aos trasmundanos aponta o caráter fundamentalmente humano de toda transcendência. Ela apenas desviaria o foco do sofrimento efetivo em nome de uma glória divina que não é deste mundo.

Oh, irmãos, esse deus que eu criei era obra e loucura de homens, como todos os deuses!
Homem era ele, somente uma pobre porção de homem e de Eu; de minhas próprias cinzas e brasas me veio ele, esse fantasma; na verdade, não me veio do além!²²⁸

Percebemos que o dualismo é criticado em seu aspecto religioso, na medida em que produz a mentira do mundo transcendente, que pode ser o paraíso, o *nibbana*, qualquer forma de recompensa, qualquer meta a ser alcançada para além do mundo ou que seja outra e transcendente em relação ao mundo. Zaratustra superou tais modos de pensar e explica de onde eles vieram.

Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo – que tateou as paredes últimas com os dedos do espírito ludibriado.
Acreditai-me, irmãos! Foi o corpo que desesperou da terra – que ouviu o ventre do ser a lhe falar.
E então quis passar com a cabeça pelas últimas paredes, e não apenas com a cabeça – para lá, para “aquele mundo”²²⁹

Podemos comparar esta passagem com a reflexão sobre saúde e doença feita no prefácio de 1886 a *Gaia Ciência*. O corpo doente quer o fim das aflições, seja pela cura, promessa de cura ou pelo fim do próprio corpo. Fim da doença, fim da vida. A felicidade pode ser pensada como algo negativo, ao ligar à noção de qualquer coisa que esteja fora deste mundo material e humano. Temos aqui a origem da metafísica e de seu dualismo.

²²⁶ GC, Prefácio, §2.

²²⁷ Z, Primeira Parte: Dos Trasmundanos, pp. 31-34; Dos Desprezadores do Corpo, p. 34-36.

²²⁸ Z, Primeira Parte: Dos Trasmundanos, p. 32

²²⁹ *Ibid.*

Buscar algo que não seja deste mundo é estar doente. E sendo isto o que filosofia e religião perseguem ao longo dos séculos, Nietzsche formula a hipótese de que talvez a filosofia possa ser entendida como *uma má-compreensão do corpo*. Esta má-compreensão foi responsável por todas as formas de dualismo, sejam os filosóficos, como em Platão e Descartes, sejam os religiosos, representados principalmente pelo cristianismo.

O caminho proposto por Nietzsche como solução e libertação, como já mencionado, passa pelo abandono desse desespero e desprezo pelo corpo, e também pelo abandono do dualismo corpo-alma, como o discurso sobre os desprezadores do corpo nos ensina. São três as coisas que devemos guardar desse discurso. Primeiro a tese da unidade do corpo; “*o desperto, o sabedor, diz: corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e a alma é apenas uma palavra para um algo no corpo.*”²³⁰ Em segundo lugar, a distinção entre grande razão e pequena razão. O corpo é a grande razão, *uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor*²³¹. O espírito é a pequena razão, *instrumento e brinquedo de tua grande razão*²³². Por fim, a distinção entre Eu e Si-mesmo.

Eu é uma fonte inadequada de orgulho, posto ignorarmos ser ele resultado do corpo, ao passo que sempre tendemos a supor o Eu como algo independente da corporeidade. O Si-mesmo é um poderoso soberano, que Nietzsche identifica ao corpo. Somos corpo e nosso si-mesmo é corpo, é o que somos. É ele que conduz todos os processos que o espírito e o sentido supõem realizar por si mesmos.

Teu Si-mesmo ri de teu Eu e de seus saltos orgulhosos. “Que são para mim esses saltos e voos do pensamento?”, diz para si. “Um rodeio até minha meta. Eu sou a andadeira do Eu e o soprador dos seus conceitos.”
233

Esta passagem deixa claro um aspecto fundamental da filosofia nietzschiana a partir do guia corporal como método, a saber, todo orgulho humano baseado em suposições metafísicas acerca de si mesmo, de uma pretensa origem transmundana, é um equívoco a ser corrigido. Todo esforço de Nietzsche em superar o dualismo metafísico e apontar a centralidade do corpo dá-se no sentido de devolver o humano ao mundo, ao único mundo, aquele que no esquema dualista chama-se mundo das aparências. Conforme ABM:

²³⁰ Z, Dos Desprezadores do Corpo.

²³¹ *Ibid.*

²³² *Ibid.*

²³³ *Ibid.*

Retraduzir o homem de volta à natureza; triunfar sobre as muitas interpretações e conotações vaidosas e exaltadas, que até o momento foram rabiscadas e pintadas sobre o eterno texto do homo natura; fazer com que no futuro o homem se coloque frente ao homem tal como hoje, endurecido na disciplina da ciência, já se coloca frente à outra natureza, com intrépidos olhos de Édipo e ouvidos tapados como os de Ulisses, surdo às melodias dos velhos, metafísicos apanhadores de pássaros, que por muito tempo lhe sussurraram: “Você é mais! É superior! Tem outra origem!”²³⁴

Nietzsche foi influenciado, em seu modo de entender o corpo, pelas teorias do biólogo alemão Wilhelm Roux, autor de um livro chamado *A Luta das Partes no Organismo (Der Kampf der Theile im Organismus)*, de 1881, fundamental para nosso filósofo. Esta ideia do corpo como fio condutor aparece pela primeira vez, segundo Barrenechea, graças à influência desta obra, e Frezzati²³⁵ aponta que essa leitura também origina a concepção de luta como propriedade fundamental do organismo no âmbito interno. De acordo com Roux, os organismos se formam a partir da luta de suas partes constituintes, a saber, moléculas, células, tecidos e órgãos. Andler sintetiza o argumento da seguinte forma:

Evoquemos, portanto, as fases dessa luta das partes orgânicas. Ela é: (1) luta das moléculas vivas pelo espaço; luta da resistência pelo desgaste desigual; (2) luta das células, na qual saem vencedoras, por sua vez, as que se regeneram melhor e as que são usadas mais lentamente; (3) luta dos tecidos; e os tecidos excessivamente pletóricos podem destruir o organismo inteiro, a longo prazo, como se evidencia nos tumores e na obesidade; (4) luta dos órgãos, que se desenvolvem proporcionalmente aos estímulos favoráveis e de maneira que as necessidades do organismo produzam um equilíbrio que faça perdurarem o indivíduo e a espécie.²³⁶

A vida é luta, e nessa luta a nutrição ocupa um papel central. Seria ela o motivador da luta, ou seja, o vencedor se alimentaria mais, podendo crescer e repassar suas características para o organismo. Esta luta não tem como fim a aniquilação do oponente, pois isto seria a morte do corpo. O vencedor assimila o vencido para que este siga existindo, atendendo a seus interesses e necessidades.

Nietzsche, entretanto, se afasta de Roux quanto à questão da nutrição. Para ele, esta não é central, sendo resultado, derivada do que ele chama de *poder de comandar e controlar*:

No processo orgânico (...)

²³⁴ ABM, §230.

²³⁵ FREZZATI JR., Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo Edições Loyola, 2014. (Recomendamos para uma análise mais completa dessas questões os capítulos 2 e 4.)

²³⁶ ANDLER, Charles. *Nietzsche: vida e pensamento*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2016. Para um levantamento inicial das leituras científicas de Nietzsche conferir o Tomo IV capítulo 1.

2) Pressupõe-se a autorregulação, ou seja, a capacidade de domínio sobre a coisa pública, o que significa, contudo, o desenvolvimento contínuo do orgânico não está articulado com a alimentação, mas com o comandar e com o poder-comandar: apenas um resultado é a alimentação.²³⁷

Ao tirar a nutrição do centro, pondo em seu lugar o poder de comandar e controlar, Nietzsche se afasta de Roux também em outro ponto, a saber, ele retira do primeiro plano o processo mecânico de diferenciação celular.²³⁸ A autorregulação resulta do domínio da coletividade orgânica, e quem domina submete hierarquicamente as partes conquistadas.²³⁹ Como já dissemos antes, nenhum domínio é definitivo e sempre há luta e rearranjo de forças em todas as esferas, de modo que só com a morte de um organismo a luta de suas partes, e a luta desse organismo com outros organismos, cessa²⁴⁰. Se pensarmos em termos budistas, para Nietzsche não haveria a possibilidade de paz ou equilíbrio, como cessação dos processos *kármicos*. Falaremos disso adiante.

Outro ponto importante que diferencia Nietzsche de Roux, e que será fundamental para nossa leitura, é a questão da consciência ou do *eu*. Nietzsche amplia a luta do campo biológico para o campo também do sujeito ou consciência. Conforme o filósofo, em um fragmento póstumo: “Não somos um sujeito “único”: há uma pluralidade de sujeitos cuja interação e luta formam nosso pensamento e consciência”²⁴¹ Nesse sentido, temos aqui uma unidade plural, pois o “eu” é percebido como unidade mas é composto de consciências em luta. Para melhor compreendermos essa relação, precisamos investigar com mais atenção a concepção de corpo em Nietzsche e a ligação desta com sua reflexão acerca da consciência. Para esclarecer isto, tomaremos como base o livro citado acima de Miguel Angel Barrenechea, *Nietzsche e o corpo*.

Em primeiro lugar, é preciso notar que a crítica de Nietzsche ao dualismo metafísico se faz presente em sua análise do corpo. Para as tradições metafísicas, o dualismo dos mundos equivale no homem ao dualismo corpo-alma. Assim como há um mundo verdadeiro e um mundo ilusório, o verdadeiro no ser humano é o que o liga ao mundo verdadeiro, ou seja, a alma ou razão. O que há de ilusório é aquilo que no humano é da mesma natureza do mundo ilusório, ou seja, o corpo. Lembremos aqui que para Nietzsche a investigação filosófica começa com o fio condutor do corpo:

²³⁷ Fragmentos Póstumos, vol. III, pg. 584.

²³⁸ Cf. FREZZATI JR, W. A. *Op. Cit.*, 2014.

²³⁹ Cf. FP 1883, 7 [86]; 7 [91], v. III, p. 195-196.

²⁴⁰ FP 1881, 11 [132], vol. II, p. 786.

²⁴¹ FP 1885, 40 [42], v. III, p. 857.

Do autoespelhamento do espírito ainda não surgiu nada de bom. Somente agora, quando as pessoas buscam se informar também sobre todos os processos espirituais a partir do fio condutor do corpo, por exemplo, sobre a memória, as pessoas conseguiram sair do lugar.²⁴²

Não devemos confundir corpo com matéria. Contra isso temos a concepção de Nietzsche do corpo como movimento, diversidade criativa de forças em confronto permanente de impulsos. Ao negar a redução do corpo a uma substância, Nietzsche está reafirmando sua crítica à noção de substância no geral. No devir, não há nada idêntico a si mesmo ou permanente, logo, não há substância corporal. A noção de substância tem sua origem na concepção do *si* como substância.

O eu como substância-tipo a partir da qual o homem imagina a existência de substâncias exteriores. Em outras palavras, o homem autodenomina-se “eu” já que acredita que a sucessão de seus estados psicológicos demonstraria a existência de um substrato subjetivo: uma substância-eu que possuiria uma continuidade através do tempo.²⁴³

Partindo da leitura de Roux, Nietzsche aponta três características do corpo, seguindo o argumento de Barrenechea: dinamismo, multiplicidade e estabelecimento de relações hierárquicas. Se há multiplicidade e luta interna, o resultado não poderia ser diferente. Chama atenção a questão da hierarquia. Nenhuma hierarquia é definitiva, posto que nada é definitivo no mundo; elas são, portanto, temporárias, e dado o dinamismo do corpo, grupos ganham, dominam, perdem e se submetem incessantemente uns aos outros. A conclusão a que Nietzsche chega é que o corpo concebido como totalidade orgânica não é uma unidade substancial, mas sim uma multiplicidade que funciona como uma sociedade. No parágrafo 12 de ABM, menciona a expressão *estrutura social dos impulsos e dos afetos*, como nova possibilidade para se pensar a alma, e no parágrafo 19 da mesma obra ele adota metáforas de cunho sociopolítico para explicar o funcionamento do corpo. Aqui, fala em uma *estrutura social de muitas almas* que funciona como *toda comunidade bem construída e feliz*, ou seja, a classe regente se identifica com os êxitos da comunidade. Em todo querer a questão é simplesmente mandar e obedecer, sobre a base, como disse, de uma estrutura social de muitas “almas”.

É importante ressaltar que essa metáfora política para explicar o corpo aparece no aforismo onde temos a citação de Boscovich, matemático que

²⁴² FP 1884, 26 [374]; 26 [432], v. III, p. 601 e 611, respectivamente.

²⁴³ BARRENECHEA, M. A. *Op. Cit.*, 2017, p. 48-49. A questão do *eu* será analisada em mais detalhe quando falarmos da consciência.

nos ensinou a abjurar a crença na última parte da Terra que permanecia firme, a crença na “substância”, na “matéria”, nesse resíduo e partícula da Terra, o átomo: o maior triunfo sobre os sentidos que até então se obteve na Terra.²⁴⁴

Assim como não existe eu-substância, também não existe matéria-substância. Se o corpo é luta de pequenos corpos, como numa sociedade, não devemos pensar que Nietzsche promove uma inversão do idealismo colocando a matéria como substância fundamental. Nenhuma substância existe, logo, não devemos buscar na matéria o ponto chave para definir o corpo. O que define o corpo é a luta interna e esta não ocorre tendo substâncias como base, mas sim unidades de força ou *quanta* de força, ou *quanta* de vontade de poder. Aquilo que vemos como objetos e corpos é o resultado das lutas que ocorrem em níveis infinitesimais e se prolongam até a escala macroscópica. Barrenechea responde a este ponto afirmando que, para Nietzsche, *o corpo é, exclusivamente, relação de forças*²⁴⁵.

Com o termo *força*, Nietzsche se afasta tanto do substancialismo metafísico quanto do materialismo, que sustenta a matéria como uma variação da substância. Força (*Kraft*) é um termo difícil de definir, por isso seguiremos o *Dicionário Nietzsche*²⁴⁶ em busca de esclarecimentos. Em primeiro lugar, é um termo que aparece raramente nas obras e por vezes é substituído por potência (*Macht*). Em segundo lugar, não há como separar a força de suas manifestações, e sequer existe uma força isolada ou que possa ser isolada, existindo apenas no plural e sempre se ocorrendo em uma relação.

Não se pode dizer que ela produz efeitos nem que se desencadeia a partir de algo que a impulsiona; isso implicaria distingui-la de suas manifestações e enquadrá-la nos parâmetros da causalidade. Tampouco se pode dizer que a ela seria facultado não se exercer; isso importaria atribuir-lhe intencionalidade e enredá-la nas malhas do antropomorfismo. A força simplesmente se efetiva, melhor ainda, é um efetivar-se.²⁴⁷

A radicalidade do anti-substancialismo de Nietzsche leva-o a adotar no lugar do mecanicismo uma concepção energética, a lição de Boscovich influenciando seu pensamento neste aspecto. Corpo e mundo não são compostos de algo permanente e imutável, são forças a se relacionar, suas vitórias e derrotas criam a realidade com tensão constante, que se faz, desfaz e refaz, mais rápido do que podemos enxergar.

²⁴⁴ ABM, §12.

²⁴⁵ BARRENECHEA, M. A. *Op. Cit.*, 2017, p. 51.

²⁴⁶ MARTON, S. (Ed. Geral) *Op. Cit.*, 2016, p. 38-40

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 38-39.

Até aqui apresentamos a crítica de Nietzsche ao dualismo metafísico e a consequente centralidade do corpo enquanto fio condutor para explicar o ser humano sem cair em alguma forma de dualismo, assumindo mundo e corpo como totalidades de forças em relação. Antes de partir para a análise da consciência é importante tecer algumas palavras sobre a relação homem-mundo.

De acordo com Barrenechea, como Nietzsche não assume um dualismo em sentido algum, não podemos pensar corpo e mundo como coisas distintas e diferentes uma da outra, mas sim como formas diferentes de se referir ao fluxo da realidade, ao jogo de forças da vontade de potência.

A fórmula homem e mundo é estranha pois sugere que o homem é algo diverso/alheio em relação ao mundo, e sua origem é a vaidade alimentada pela metafísica e pelas religiões (A §31, GC §346). Esse orgulho é recente, prova disso é a concepção primitiva segundo a qual todas as coisas eram dotadas de espírito. O espírito nos unia à natureza ao invés de nos separar dela, mas o orgulho dos seres humanos criou essa doutrina da separação e superioridade do homem (entendido enquanto alma-razão) em relação à natureza, algo que Nietzsche combate constantemente em suas obras, amiúde de modo irônico, ao enfatizar funções fisiológicas humanas como possíveis origens para ideias tidas como elevadas, como no caso do ressentimento equiparado a um tipo de indigestão.

Não há, portanto, hiatos entre homem e mundo, tudo é uma grande totalidade em luta incessante, em luta por ser mais, conquistar e superar. “Nesse ponto,” diz-nos Barrenechea, “*é possível detectar a influência do princípio de prosperidade do biólogo Rolph que, sem dúvidas, ecoa na teoria nietzschiana.*”²⁴⁸

²⁴⁸ BARRENECHEA, M. A. *Op. Cit.*, 2017, p. 60. Para este autor não há luta pela vida enquanto uma defesa desesperada dos organismos, eles lutam atacando de modo implacável e o ataque nunca cessa. Para Rolph, tudo gira em torno da alimentação, de modo que os animais que melhor se alimentam melhor se desenvolvem, toda variação nos organismos resultando da abundância da alimentação, ou seja, a vida se desenvolve pela via da opulência e do excesso, não pela mera defesa e sobrevivência. (Cf. Andler, v. II, p. 623-27).

2.4. O EU E A CONSCIÊNCIA

Passemos agora à questão do *eu* e da consciência. Em primeiro lugar, retomaremos a crítica de Nietzsche ao conceito de *eu* enquanto substância para depois passarmos à sua análise de como surge a consciência.

Quanto ao *eu*, temos pelo menos três formas de crítica presentes nas obras CI, e ABM, a saber, pela reflexão acerca da linguagem, pela crítica ao modo de pensar dos filósofos e pela crítica da lógica.

O CI aponta o surgimento do *eu* nas origens remotas da linguagem. A linguagem, graças ao fetichismo que lhe é próprio, nos leva sempre a supor que há necessariamente agentes e atos, e assim formula-se a concepção de *eu* enquanto substância. A partir dela, por projeção, formulamos os conceitos de coisa e de ser, algo que colocamos furtivamente nas coisas como sendo a causa das mesmas. Com a consolidação desses conceitos e suposições como categorias da razão, os filósofos que os desenvolvem se utilizando da lógica percebem que não podem derivar do mundo empírico (na verdade derivam)

E na Índia, como na Grécia, foi cometido o mesmo erro: “Devemos já ter habitado um mundo mais elevado (- em vez de um bem mais baixo: o que teria sido a verdade!) Devemos ter sido divinos, pois temos a razão!”²⁴⁹

Temos aqui a análise de como uma origem tão trivial é esquecida e se constrói a ficção da origem divina da razão, pensada também como alma racional e imortal, graças a esta idiossincrasia típica dos filósofos mencionada no aforismo 4 deste mesmo capítulo, a saber, “*confundir o último e o primeiro.*”²⁵⁰ Os filósofos costumam pensar que aquilo que veio por último e que é mais complexo deve ter uma origem outra que não seja o mais simples que veio antes. Logo, a origem do *eu* não pode ser certos hábitos de linguagem que em última instância resultam de reações instintivas dos animais, conforme mencionado. Por exemplo, a suposição de que o semelhante é igual leva à formulação do

²⁴⁹ CI, III, 5. Paulo César de Souza, tradutor da obra, vê aqui referências tanto ao budismo (pela doutrina da reencarnação, como ele a chama) e ao platonismo (pela doutrina da migração das almas). De qualquer forma é digno de nota que Nietzsche coloque gregos e indianos no mesmo grupo de dualistas que defendem uma origem não humana do que é valorizado como elevado em nós. No caso do budismo basta pensar nos seres renascendo em vários reinos diferentes, sejam elevados, sejam infernais e no fato de que o próprio Buda, diz a tradição, desceu de um reino celestial (Céu de Tusita) para renascer como Siddhatta para entender esta comparação. Falaremos sobre isso adiante.

²⁵⁰ CI, III, 4.

princípio da identidade. Tanto o mundo verdadeiro como o *eu* têm origens similares, erros e incompreensões diante de fenômenos humanos.

Depois da linguagem temos a crítica aos lógicos. Nietzsche em ABM²⁵¹, afirma a realidade é falsificada ao supor o sujeito como *eu* capaz de pensar algo de modo deliberado. *Um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero*. Somos vítimas aqui de maus hábitos gramaticais, como dito no CI. Estes maus hábitos repercutem especialmente na filosofia, conforme apontado no aforismo 16 de ABM. Aqui, temos uma crítica das certezas imediatas dos filósofos dando como exemplo proposições básicas para Descartes e Schopenhauer (“eu penso” e “eu quero”). De acordo com Nietzsche os filósofos devem reconhecer o caráter frágil desse tipo de afirmação ao decompô-la em suas partes mais simples. No caso do “eu penso”, a análise nos mostra

uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou **eu** que pensa, que tem de haver necessariamente um algo que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “Eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu **sei** o que é pensar.²⁵²

Da suposta certeza caímos assim numa série de perguntas de cunho metafísico por responder. Ao negar a possibilidade de existir um eu-substância, Nietzsche também fecha a porta para a possibilidade de uma alma imortal. Afinal, somos apenas corpo e nada mais, a alma é o nome de algo no corpo e o corpo não nos revela uma alma, mas sim uma pluralidade delas. Tal ideia tem também uma influência da biologia.

Apresentamos algo acerca das teorias de Roux e gostaríamos agora de falar um pouco sobre Virchow. Para tanto, tomaremos como base o artigo *El individuo como pluralidad: de la citología a la filosofía nietzschiana de los años 1880*, de Irene Audisio.²⁵³ Trata-se de um estudo detalhado da perspectiva biológica crítica da noção de individualidade, das repercussões desta crítica na psicologia do século XIX e de como Nietzsche se apropria de toda esta discussão para formular sua concepção de *eu*.

Da multiplicidade de células, estes estudiosos formulam a tese de que somos uma multiplicidade de seres. Citando Virchow, temos que o suposto indivíduo é na verdade

una especie de disposición social (...) en la que una cantidad de existencias individuales son mutuamente dependientes, pero de modo

²⁵¹ ABM, §17.

²⁵² ABM, §16.

²⁵³ AUDISIO, Irene. El individuo como pluralidad: de la citología a la filosofía nietzscheana de los años 1880. *Scientiae Studia* [online], 2014, v. 12, n. 3, pp. 413-437.

tal que cada elemento tiene su propia acción particular, y que cada uno, aun cuando recibe el estímulo a la actividad propia desde otra parte, sin embargo ejecuta por sí mismo su propio deber.²⁵⁴

Entretanto, é importante observar que estas existências individuais não implicam necessariamente a existência de relações harmônicas na composição do que chamamos de indivíduo. De acordo com Audisio, é ao aplicar suas teorias ao estudo das patologias que Virchow chega a esta conclusão, afinal, patologias são funcionamentos desarmoniosos das relações entre indivíduos-células. Aqui ele propõe a metáfora do *Zellenstaat* (Estado Celular ou Estado feito de células). Segundo a autora,

Este término sugiere que el microcosmos celular también puede estudiarse como un campo de relaciones jerárquicas, conflictos locales, latentes o explícitos, equilibrios precarios y sistemas complejos de autonomía recíproca. De esta idea surge otro terreno de analogías fecundas entre el microcosmos de las interacciones celulares y el macrocosmos de las relaciones éticas que constituye un vector sugestivo para el tratamiento que Nietzsche dará posteriormente al tema del individuo. En lugar de una unidad como instancia centralizadora, Virchow piensa en una actividad reguladora comunitaria y policéntrica colocada en diversos Mittelpunkte, centros organizadores del organismo no subsumidos bajo ninguna unidad previa. Si resulta una unidad, lo es en tanto organización de la multiplicidad.²⁵⁵

Em Nietzsche isto implica que o corpo é o marco zero também para a investigação filosófica, ao invés da consciência, da alma ou da razão.²⁵⁶ Segue-se assim o movimento de trazer tudo que estava no céu, no reino da verdade, acima, de volta à terra. É tudo humano, demasiado humano, e é preciso que isso seja recuperado. O Mundo verdadeiro cede espaço para o mundo imanente (o mundo falso dos metafísicos), a vontade de poder como princípio que explica como a imanência opera. Nada externo ao mundo e ao ser humano que seja a fonte do sentido. Quando nos voltamos para os indivíduos, a análise destrói o mito da alma imortal, desse pedaço da divindade em nós, como dirá Platão. A alma é um algo no corpo, diz Zaratustra. O que é este algo? Este algo no corpo que ocupa o lugar do eu-substância é a consciência. Ela é vista como algo de superior, divino no

²⁵⁴ VIRCHOW, R. *Die Cellularpathologie in ihrer Begründung auf physiologische und pathologische Gewebelehre*. Berlin: Hirschwald, 1858, p. 12-13 *apud* AUDISIO, Irene *Op. Cit.*, 2014, p. 416.

²⁵⁵ AUDISIO, Irene *Op. Cit.*, 2014, p. 420.

²⁵⁶ Cabe perguntar: o não-eu ou não-alma budista (*anatta*) tem o mesmo estatuto desse “nós” proposto pela biologia? Entendemos que só parcialmente. A realização da insubstancialidade budista é uma conquista espiritual, trata-se de algo supramundano. O “nós” dos biólogos é o resultado de observações empíricas da natureza, de modo que de uma forma indireta apenas fortalece a tese budista. Sem falar que desse “nós” Nietzsche conclui sermos somente corpo, ao passo que no budismo, se não temos alma, temos uma continuidade consolidada na ideia de renascimento.

homem. Sabendo que o *eu* é um fenômeno de superfície que mascara a multiplicidade orgânica, passemos a investigar como Nietzsche entende a consciência.²⁵⁷

É importante ressaltar que os biólogos lidos por Nietzsche também influenciaram os psicólogos lidos por ele, de modo que as teorias dos psicólogos franceses Taine, Ribot e Espinas influenciaram as concepções do filósofo no que diz respeito ao *eu* e à consciência. Entretanto é inegável a primazia da biologia, posto ser ela a origem das investigações psicológicas que influenciam as formulações nietzschianas.

Taine leva as conclusões da biologia para a psicologia, afirmando que os animais complexos são compostos de outros animais menores que constituem suas partes. Quanto mais sofisticado é o animal, mais as partes são dependentes do conjunto; quanto menos sofisticado, mais as partes apresentam sinais de independência.

Tal como había hecho Virchow en el nivel celular, Taine utiliza figuras políticas. Compara la república de los centros nerviosos de los animales inferiores, todos iguales y casi independientes, con la monarquía de centros desiguales en desarrollo de los animales superiores, estrechamente unidos y sometidos a un centro principal. La centralidad y organización no suprimen la pluralidad constitutiva y, a medida que se avanza en la escala, esa se distancia del estado de suma hasta llegar al de individuo.²⁵⁸

Neste cenário surge a consciência como uma espécie de coalizão de partes desse agregado mutável, sujeito a integrações e desintegrações, como um fenômeno de superfície, uma camada de tinta a encobrir a trama complexa na base de cada “indivíduo”. Daqui vem a ideia de *eu* e o fenômeno tardio da razão, algo frágil como a noção de “eu”, para Taine.

Théodule Ribot foi discípulo de Taine e sua obra de 1885, *As doenças da personalidade*, exerceu forte influência em Nietzsche durante a elaboração da doutrina da vontade de poder.²⁵⁹ Esta ecoa as conquistas de Taine, afirmando que inicialmente temos várias pequenas consciências que se unem formando uma unidade de aparelho digestivo (esponjas e pólipos). Com o passar do tempo estes indivíduos passam a diferir entre si pelas especializações, de modo a surgir, com o tempo, um tipo de “consciência colonial” a coordenar o conjunto. O próximo passo é o “*desenvolvimento do sistema*

²⁵⁷ Entendemos que, embora influenciado pela fisiologia, Nietzsche não aplica integralmente seus resultados. Ele entende, por exemplo, que a autorregulação dos organismos não deve ser pensada de modo mecanicista, mas sim como resultado das lutas internas que as forças empreendem ao se descarregar, e essa descarga de forças é um processo espontâneo, não mecânico. É a pulsão de domínio que age aqui, e não estímulos externos agindo sob os organismos. Cf. FP verão/outono de 1884, 26 (272 e 273).

²⁵⁸ AUDISIO, Irene *Op. Cit.*, 2014, p. 422.

²⁵⁹ Cf. Andler, p. 628-630.

nervoso, “o coordenador por excelência”. Ao longo da evolução chegaremos por fim nos vertebrados superiores, onde “*o cérebro açambarcou uma parte notável do organismo. Para ele vemos afluir, numa luminosa zona central, que será o eu, as sensações provenientes de todas as consciências parcelares*”.²⁶⁰ Dessa teoria resulta que a consciência não é uma unidade e tampouco uma representação de tudo que ocorre no corpo, ela é uma síntese, uma seleção dessas partes de acordo com Ribot. Andler conclui afirmando que:

Nossa verdadeira personalidade, portanto, é nosso organismo inteiro com o mundo móvel de centros de sensibilidade que palpita nele. É ele que contém “os restos de tudo o que fomos e as possibilidades de tudo o que seremos”.²⁶¹

Alfred Espinas escreveu em 1877 um livro intitulado *Das Sociedades Animais*. De acordo com Andler²⁶², este autor elaborou o conceito de *alma social*, referindo-se ao modo de organização dos animais superiores entre si. Assim como os microrganismos se unem em estruturas sociais para formar animais superiores, estes, em suas organizações sociais seguem princípios similares. Espinas fala da relação social entre predador e presa, dos micróbios que espalham doenças pois são tão pequenos que os organismos fortes e robustos nada podem contra eles, bem como do comensalismo e mutualismo, fenômenos que apontam para uma hierarquia espontânea. Esta seria, para Nietzsche, mais uma evidência de que é possível explicar fenômenos humanos sem o recurso a princípios metafísicos. Passemos agora ao fenômeno chamado consciência.

Em primeiro lugar é preciso entender que há pelo menos três movimentos em jogo na análise nietzschiana da consciência. Em primeiro lugar há o movimento de mostrar a origem humana deste órgão-instrumento, ou seja, Nietzsche pretende mostrar que a consciência não é algo de divino ou de sobrenatural em nós, ela tem origem em necessidades humanas. Em segundo lugar, com esta origem desmascarada e a consciência sendo devolvida à terra, ele analisa a construção equivocada feita em torno da consciência, com base na ignorância do que ela realmente é, ou seja, ele desconstrói as noções de alma imortal e a noção de valor da vida vinculado ao que é valor para a consciência. Coração, alma, virtude, espírito etc, tais coisas se colocaram como parte principal da vida e há aqui pretensão e erro, segundo Nietzsche. Tendo esclarecido estes pontos, é preciso agora entender como a consciência, tendo tais erros como base, adoeceu

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 629.

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*, p. 630.

os seres humanos em várias civilizações com estas valorações antivida, de modo a se perceber um caminho para o ser humano superar esta condição que no Ocidente é exemplificada pelo binômio platonismo-cristianismo, e na Índia pelo bramismo e budismo. Tomaremos como referência principal as obras GC e GM.

A GC nos ajuda a entender o que é a consciência. Nela, temos as influências fisiológicas e psicológicas consolidadas na construção do pensamento do autor, de modo que encontraremos aqui uma leitura fundamentalmente imanente e corpórea acerca do que seja a consciência. A GM aplicará tais ideias ao fenômeno da má consciência, peça fundamental para entendermos e superarmos a moral tradicional que apenas mantém adoecido o ser humano. Vejamos então quais são as bases da teoria nietzschiana da consciência.

Começamos pelo aforismo 11 da GC. Nele, lemos a tese de que a consciência é algo novo no ser humano e, portanto, inacabado e fraco. O argumento de Nietzsche aqui é simples: quanto mais tempo algo teve para amadurecer, mais perfeito em sua função este algo será. Nesse sentido a consciência, dado seu caráter recente na evolução humana, não pode ser o traço superior do ser humano, sua essência mesma. Se quisermos encontrar algo que funciona com perfeição no ser humano, fazendo parte dele desde tempos remotos, devemos observar os instintos; neles temos algo antigo e aperfeiçoado, de modo que é possível a um organismo humano enganar-se graças à consciência, ao passo que os instintos não nos enganam.

Tanto não nos enganam que são os instintos que nos salvam dos erros da consciência. Eles servem como instâncias reguladoras das atividades da consciência de modo que, *“não fosse tão mais forte o conservador vínculo dos instintos, não servisse no conjunto como regulador, a humanidade pereceria por seus juízos equivocados e seu fantasiar de olhos abertos.”*²⁶³

Qualquer função nova do organismo precisa ser controlada, tiranizada, e assim ocorre com a consciência em relação aos instintos. Devido a este controle, esta função parece ser mais perfeita do que é de fato, e isto leva as pessoas a enxergarem-na como a unidade do organismo, impedindo o desenvolvimento rápido dessa função. Isso faz com que as pessoas não busquem incorporar o saber instintivamente, ou seja, utilizar a consciência como instrumento na busca do conhecimento, mesmo sabendo ser esta uma de suas funções características, como instrumento de mediação e comunicação. Esta é

²⁶³ GC, §11.

uma tarefa nova, diz Nietzsche, “*uma tarefa vista apenas por aqueles que entenderam que até hoje foram incorporados somente os nossos erros, e que toda nossa consciência diz respeito a erros!*”²⁶⁴

Os instintos são tão importantes para nós que, no aforismo 294, Nietzsche aponta ser um problema quando *todo pendor natural se transforma em doença, em algo deformante e ignominioso*²⁶⁵. Isto cria um medo diante da mera possibilidade de seguir os instintos, como se isso fosse algo mau. Este tipo de distorção resulta da confusão quanto ao papel da consciência. Os filósofos e religiosos tendem a entendê-la como fim e não como meio, e por conta disso passam a considerar que o valor da vida deve ser ditado pelo que é percebido como bom do ponto de vista da consciência. Ela, então, deixa de ser instrumento a serviço da ampliação da vida, da vontade de poder, e se torna um fim nela mesma. Uma vez que esta função é equivocadamente vista como o centro e o fim da vida, temos aqui a base para as construções metafísico-morais tradicionais. Consciência como algo divino, alma imortal, uma consciência suprema a ditar a norma do universo (Deus). Todas estas coisas resultam dessa confusão que vê na consciência algo de essencial e como que o coroamento de um processo, um preconceito teleológico, portanto.²⁶⁶ Isto é injusto para com a natureza, posto haver muitas pessoas que são graciosas e despreocupadas seguindo seus instintos.

No aforismo 333, Nietzsche apresenta o papel da consciência no contexto do processo de conhecimento. Esta passagem apresenta com clareza o papel desta função. Nietzsche nos apresenta mais elementos de sua teoria da consciência. O título e mote do aforismo é uma frase de Espinosa: “*não rir, não lamentar nem detestar, mas compreender!*”²⁶⁷ Observamos que, nesta frase, temos um distanciamento entre rir, lamentar e detestar, de um lado, e compreender, do outro, o que implica uma valoração: compreender é superior e diverso de rir, lamentar e detestar. Não haveria entre estes termos nenhum tipo de relação ou conexão. É precisamente contra esta leitura que Nietzsche se coloca.

De acordo com o filósofo, o que ocorre é que o processo de conhecer envolve estes impulsos numa fase que é inacessível para nossa consciência, uma fase onde impulsos lutam entre si. O conhecimento resulta de um combate no qual cada um desses

²⁶⁴ *Ibid.*

²⁶⁵ GC, §294.

²⁶⁶ Acerca disso, Cf. FP novembro de 1887/março de 1888, 11[83]. v. IV, p. 390.

²⁶⁷ GC §333. No Tratado Político Espinosa fala de si mesmo e de como se portou ao dedicar-se ao estudo da política.

impulsos apresenta sua visão parcial das coisas, um combate cheio de meios-terminos e acordos pontuais. Nesse combate ocorre riso, lamento e ódio.

A consciência, sendo órgão de superfície, nada sabe acerca desses combates, tudo que ela recebe como sinal²⁶⁸ dessas coisas é o resultado final, apenas uma síntese do ocorrido, útil para que o trabalho da consciência prossiga. A impressão que se tem, portanto, é de que não há conflito, que o conhecimento é “*algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas uma certa relação dos impulsos entre si.*”²⁶⁹ A partir de suas leituras fisiológicas e psicológicas, Nietzsche entende que a maior parte da vida do espírito ocorre no nível do inconsciente, e isto é uma possível explicação para o que ele chama de exaustão de alguns pensadores. Estes seriam, como todos os seres vivos, campos de batalha alheios aos aspectos mais sangrentos destas. E como pensadores exercem com mais vigor o pensamento, movidos pelo amor à verdade, eles se exaurem nesse processo. Daí que

O pensar *consciente*, em particular o do filósofo, é a espécie menos vigorosa de pensamento e, por isso, também aquela relativamente mais suave e tranquila: daí que justamente o filósofo pode se enganar mais facilmente sobre a natureza do conhecer.²⁷⁰

O aforismo 354, *Do “gênio da espécie”*, aparece no livro V, adicionado ao texto alguns anos depois. Nele temos uma explicação de Nietzsche para o fenômeno do tornar-se consciente. O problema inicial é que a fisiologia mostra a possibilidade de *pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente “agir” em todo sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos “entrar na consciência”*²⁷¹. Temos, 200 anos depois, comprovada uma intuição de Leibniz (cf. aforismo 357).²⁷² Toda vida é possível sem o espelho da reflexão, este voltar-se para dentro e perceber o próprio processo do pensar, sentir, agir etc. A consciência parece, portanto, um excesso até que consideremos a hipótese do filósofo para explicar esta função.

A palavra chave da conjectura de Nietzsche é *comunicação*. A consciência se relaciona com a capacidade de comunicação, e a comunicação resulta de uma necessidade, seja humana, seja animal. A capacidade de se comunicar vem da necessidade

²⁶⁸ Cf. FP outono de 1887, 10 [137] (249).

²⁶⁹ GC, §333.

²⁷⁰ GC, §333.

²⁷¹ GC, §354.

²⁷² Nietzsche apresenta neste aforismo a tese de Leibniz, segundo a qual a consciência é um acidente da representação e não algo essencial e necessário. Nesse sentido, diz Nietzsche, a consciência é um estado do nosso mundo espiritual e psíquico, mas não este mundo.

de se comunicar, não é algo que tenha surgido no homem ou nos animais sem a pressão da necessidade. Isto quando consideramos o desenvolvimento ao longo do tempo, desde o passado mais remoto, ou seja, a fortuna acumulada no desenvolvimento da comunicação. A sofisticação da linguagem é um excedente resultante do uso e aprimoramento dessa capacidade. Nosso filósofo cita artistas e oradores como os herdeiros dessa fortuna acumulada. Deixando de lado os frutos tardios, a conclusão é que *a consciência desenvolveu-se apenas sob a pressão da necessidade de comunicação*²⁷³.

Esta comunicação se desenvolveu, a princípio, estritamente dentro dos limites da utilidade, e a relação que Nietzsche destaca nesse sentido é aquela entre o que manda e o que obedece. *Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas – apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela*²⁷⁴. Como o ser humano sempre foi o animal mais ameaçado, mais desprotegido para sobreviver por si mesmo, ele sempre precisou de ajuda de seus pares. Para obtê-la, era preciso saber informar suas necessidades de modo compreensível. É fundamental, para tal, que se saiba o que falta, que se perceba haver uma necessidade ou um perigo, e que tudo isso seja comunicado com eficiência.

É importante ressaltar que este pensamento é o único que faz uso das palavras. Todo o resto – que é a maior parte – não chega à consciência. Entenda-se que linguagem também envolve gestos, olhar, tudo que possa transmitir algo a outro ser humano, de modo que *o tomar-consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos*²⁷⁵.

A conclusão à qual chega Nietzsche é que, sendo a consciência um fenômeno totalmente derivado das necessidades sociais e gregárias dos seres humanos, não pode ser ela um caminho para que o indivíduo entenda a si mesmo enquanto tal. Isto se dá porque a comunicação implica uma necessidade de nivelamento e equiparação do semelhante, e o semelhante nunca é igual. Nesse sentido, tudo que o ser humano tem na consciência diz respeito ao que nele pode ser nivelado e equiparado a outros seres humanos. O que é personalíssimo não é objeto da consciência, nem mesmo da linguagem. A riqueza das experiências interiores se perde na transição para as palavras, pois estas são limitadas pela necessidade de ver o semelhante como igual. É o que faz o *gênio da espécie*: traduz o

²⁷³ GC, §354.

²⁷⁴ GC, §354.

²⁷⁵ GC, §354.

personalíssimo para a perspectiva gregária. *Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado*²⁷⁶.

Temos, portanto, no lugar do eu-substância, um “órgão” responsável por toda atividade dita superior pela tradição do dualismo metafísico, chamado por Nietzsche de consciência. Esta, em suas atividades, é apenas perspectivística, ou seja, oferece uma visão a partir de um ponto, sem nada que aponte em direção a verdade, objetividade ou qualquer equivalente. É um grande erro supor que as operações da consciência são algo de divino ou superior em nós: esta é apenas uma função com uma utilidade clara que se desenvolveu em excesso e ainda não amadureceu plenamente. Não saímos do horizonte das nossas necessidades com a consciência; ela nos leva a experimentar não o mundo em si, mas uma perspectiva do mundo. Outras são possíveis e a nossa não é critério de verdade. Sequer existe verdade, entendida como um tipo de conhecimento que transcenda limitações perspectivísticas. Chamamos de conhecimento aquilo que pode ser útil à espécie humana; e até mesmo esta utilidade pode ser apenas uma crença.

Entender a origem da consciência não é tudo. É preciso levar em consideração que os seres humanos criaram a civilização, e isso produziu formas novas de se relacionar entre eles e com o mundo. Nesse sentido, me parece fundamental, neste mapeamento geral do pensamento de Nietzsche, entender o que significa a vida em sociedade considerando tudo que foi dito até aqui acerca do mundo, do *eu* e da consciência. Tal compreensão é fundamental para que se entenda a ideia de *cultivo de si* e de *tipo humano* superior em Nietzsche. Ao considerar a vida em sociedade, saímos do aspecto necessário da consciência e adentramos um campo marcado por um desdobramento dela que é danoso para suas vítimas, ao mesmo tempo que parece quase inevitável ao se constituir sociedade, civilização. Trata-se do fenômeno moral e de como ele foi se constituindo. Nietzsche fala do tema em várias obras, desde a moral do costume em *Aurora* até a *Genealogia da Moral*.²⁷⁷ Nesta última, vemos sua investigação acerca da *má consciência*, objeto da segunda dissertação. Nossa hipótese é que aquilo que pode ser grosseiramente comparado a práticas espirituais em Nietzsche gira em torno de como superar este fenômeno.

²⁷⁶ *Ibid.*

²⁷⁷ Nos baseamos em grande parte aqui em: LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2015.

A segunda dissertação da genealogia se inicia com a apresentação de um paradoxo da natureza, qual seja, como o homem se tornou um animal capaz de cumprir promessas. Por que paradoxo? Pois no homem atua uma força contrária a isso, a do esquecimento. Nietzsche não concebe o esquecimento como um deixar-se levar e deixar perder experiências; esquecer é uma força ativa cuja função é impedir que coisas penetrem na consciência de cada um. Note-se que isso não significa que não se tenham experiências ou vivências. Antes, o esquecimento ajuda que elas ocorram sem passar para o nível da consciência, e isso para Nietzsche é uma vantagem pois, metaforicamente, ele compara esquecer e digerir: processos de assimilação. Digerimos sem consciência da luta que ocorre no corpo e isso ajuda funções mais nobres a se manifestarem; esquecemos pelas mesmas razões. Não poderia haver felicidade e jovialidade sem esquecimento, dirá o filósofo.

Bastaria, para entendermos melhor a comparação, pensar na pessoa com problemas de digestão, o *dispéptico*. Ele não consegue assimilar o alimento que se acumula, provocando desconforto e prejudicando o organismo. Do mesmo modo, alguém que não consegue esquecer deixa de dar conta das vivências e experiências, não as assimila, não as supera. Essa pessoa sempre lembra de tudo como se ocorrendo agora, sofre como se ocorrendo agora, torna-se incapaz de seguir adiante. De onde vem a necessidade de cultivar a memória no homem? Da necessidade de fazer promessas, diz Nietzsche. Para que o animal homem seja capaz disso, é preciso que ele lembre, que a lembrança se torne um “*não-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade*”.

A necessidade da promessa cumprida é crucial para o funcionamento da vida em sociedade, e antes disso o homem precisou de vários outros pressupostos que possuem em comum o traço de torná-lo confiável para si, capaz de garantir o futuro com sua palavra. Distinguir casual de necessário, raciocínio causal, antecipar o futuro, por exemplo. É preciso tornar o ser humano uniforme. É inegável que a consciência enquanto órgão de direção e comunicação exerceu papel fundamental aqui, tão fundamental que a internalização dos impulsos, dos quais ela sempre foi o instrumento, é que surge a má consciência.

A moralidade do costume atua nesse sentido (A 9, 14, 16). Toda a pré-história do homem é marcada por esse trabalho sobre si mesmo, tendo isso em vista. Enfim, moralidade do costume e força social tornaram o homem confiável. No final do longo processo temos diante de nós o indivíduo soberano, agora liberto da moralidade do

costume, com vontade própria e capaz de fazer promessas. Há nesse indivíduo uma sensação, uma consciência do que ele é, de que longo processo ele é o fruto acabado. Este homem passa a ver a si mesmo como superior e avaliar os demais em função do que ele percebe em si mesmo como traço de superioridade. Aqueles que como ele podem prometer são vistos como indivíduos livres e superiores. Aos incapazes de cumprir sobra o desprezo; ao mentiroso, o chicote. Este conhecimento acerca de si torna-se um instinto, um instinto dominante que será chamado de *consciência*.²⁷⁸ A consciência moral (*Gewissen*) é um nome dado a um instinto dominante, um instinto que fortalece o homem na medida em que o torna capaz de prometer e subjugar a si mesmo no futuro. Em resumo, não se trata da lei moral que vem do céu.

Qual o procedimento, que técnicas foram capazes de *fazer no bicho-homem uma memória*?²⁷⁹ A dificuldade dessa tarefa reside no fato de que naturalmente os seres humanos não são seres voltados para o futuro, somos originalmente obtusos e levianos. O caminho para esta realização é o da dor física. “Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de **causar dor** fica na memória.” Nietzsche apresenta vários casos de sacrifícios, mutilações e punições cruéis que, segundo ele, comprovam a hipótese da dor como mnemotécnica para a criação do animal capaz de prometer. Digno de nota, o filósofo inclui todo ascetismo nessa lista, *em determinado sentido*²⁸⁰ talvez na medida em que práticas ascéticas são usadas como penitência diante de quebra de votos cometidas pelos praticantes, monges, padres etc. Ele diz que o meio de vida ascético mobiliza as ideias hipnotizando o sistema nervoso e intelectual. A equação é simples: quanto menos memória numa comunidade, mais cruéis serão suas punições. Com a consolidação da memória chegamos à razão caracterizada como séria, dominando os afetos, sombria. O preço da razão foi pago em sangue e dor, podemos dizer.

Após introduzir sua teoria geral sobre a origem da consciência ao longo dos três primeiros parágrafos da segunda dissertação, Nietzsche chega à questão central desse momento do texto, a saber, “como veio ao mundo aquela outra ‘coisa sombria’, a consciência de culpa, a ‘má consciência’?” Cabe perguntar: a consciência é um problema ou o problema é a má consciência? Em primeiro lugar, note-se o uso dos termos no começo do parágrafo quatro da *Genealogia*: *Aber wie ist denn jene andre „düstre Sache“*,

²⁷⁸ Nietzsche usa aqui *Gewissen*, que é a consciência moral; *Bewusstsein* é a palavra para consciência enquanto “estar consciente de algo”.

²⁷⁹ GM, II, §3.

²⁸⁰ GM, II, §3. Ele afirma ainda que todas as religiões são sistemas de crueldade. O ascetismo está, pois, com suas práticas de violência contra si mesmo, é possível gravar coisas na mente.

*das Bewusstsein der Schuld, das ganze „schlechte Gewissen“ auf die Welt gekommen?*²⁸¹

Aqui temos *Bewusstsein* e *Gewissen* usados como sinônimos, o que nos leva a supor que a consciência moral é um modo de estar consciente, assim como a má consciência. A *Gaia Ciência* descreve o fenômeno da consciência no contexto de sua origem fisiológica, expondo o caráter imanente, animal-humano do fenômeno. A má consciência não é assim, ela parece ser sempre um problema e algo que não está presente necessariamente em todos os povos. Os gregos foram capazes de evitar esse problema, por exemplo, graças ao extravasamento de seus festivais e do drama trágico.

O primeiro elemento que Nietzsche aponta como importante nessa investigação sobre a origem da má consciência é de natureza linguística. Trata-se da origem do conceito moral de culpa a partir do conceito de dívida, que em alemão se dizem do mesmo modo: *Schuld*. O segundo ponto dessa investigação é como segue: castigo como reparação não se liga à noção de liberdade ou não-liberdade da vontade, ou seja, não importa se o sujeito que fez é livre ou não. Certos atos que geram dívida devem ser reparados, o dano deve ser compensado. Supor que o castigo resulta da possibilidade do sujeito livre agir de outro modo é algo mais recente. Na maior parte da história humana, o castigo nada tinha a ver com a responsabilidade do criminoso. Castigava-se por raiva devida a um dano sofrido, dirá Nietzsche. O castigo é uma forma de desafogar a raiva, somado à ideia de certos limites e a noção de equivalência, ou seja, mesmo que não tenha a recuperação do bem perdido, a dor sofrida pelo criminoso de algum modo serve como pagamento. De onde vem a ideia de que dano e dor se equivalem? Para Nietzsche, vem da noção de credor e devedor, uma velha relação entre seres humanos.

Na relação entre credor e devedor temos que o devedor oferece a título de garantia, como forma de transmitir confiança em sua promessa de restituição, como um dever e obrigação, algum tipo de compensação para o credor caso a a promessa não se pague. Oferece algo do qual tenha algum controle, posse ou poder, “como seu corpo, sua mulher, sua liberdade ou mesmo sua vida (ou, em certas circunstâncias religiosas, sua bem-aventurança, a salvação de sua alma, e por fim até a paz no túmulo” (GM II:5). Especialmente, observa Nietzsche, o credor poderia infligir dor, mutilação e humilhações ao corpo do devedor conforme parecesse proporcional à dívida. O que se obtinha com isso não era uma compensação de alguma forma concreta ou material diante do que fora perdido. Infligir dor a outrem nessa relação compensava a dívida na medida da satisfação

²⁸¹ Mas como veio ao mundo aquela outra “coisa sombria”, a consciência da culpa, a “má consciência”? Citando a tradução de Paulo César de Souza.

íntima resultante; a perda material não se recuperava aqui, a não ser enquanto prazer de fazer sofrer. Há ainda um fator: quanto mais baixa for a situação social do credor, mais isso será visto por ele como uma coisa muito boa, posto que fazer sofrer é atributo dos senhores, aqueles que desde sempre torturam, matam, mutilam e saem incólumes. *Através da “punição” ao devedor, o credor participa de um **direito dos senhores**; experimenta enfim ele mesmo a sensação exaltada de desprezar e maltratar alguém como ‘inferior’*²⁸². Caso o estado detenha o monopólio das punições, o prazer é o de ver o sofrimento, como nos mostram os filmes estadunidenses nos quais familiares de vítimas tem direito de ver o condenado à morte em seus últimos momentos, na cadeira elétrica ou recebendo a injeção letal. Não estamos tão longe assim de nossa pré-história, ela sempre pode voltar, se já não estiver aqui. A conclusão de Nietzsche é que a compensação do devedor diante do credor tem a forma original de um direito à crueldade.

Esta é a esfera de origem de vários conceitos morais, de acordo com nosso filósofo. Culpa, consciência, dever, sacralidade do dever. Um início banhado em sangue, ao contrário do que suas formas mais maduras sugerem. É aqui que ocorre o entrelaçamento sinistro ente culpa e sofrimento. Como fazer sofrer era gratificante, passou a valer como compensação para promessas não cumpridas. Nietzsche diz oferecer esta explicação apenas como suposição, dadas as dificuldades de sondar tais assuntos.

Nietzsche não quer, com estas suposições, alimentar o pessimismo. Ele não está censurando o passado, fazendo dele uma leitura moral, tampouco lamentando-se pela natureza humana ser desse modo. Para o filósofo, esse modo de ver, envergonhado de si mesmo, deriva da moralização e do *amolecimento doentios, em virtude dos quais o bicho ‘homem’ aprende afinal a se envergonhar de seus instintos*²⁸³. A existência não seria diminuída pelos antigos em função do sofrimento; nele, eles veriam um elemento de prazer e alegria inerente à vida. Talvez, dirá Nietzsche, ainda reste algo do prazer na crueldade, não mais tão fisicamente óbvio como antes, talvez sublimado e sutil, algo mais imaginativo e psíquico, mascarado com belos nomes como “compaixão trágica” ou “nostalgia da cruz”.

Além disso, o sofrimento precisa ter um sentido e o sentido para ele foi dado mediante a invenção de deuses ou mediante a ideia de salvação como prêmio. Os deuses testemunham até mesmo o sofrimento oculto. Assim, a vida justifica o mal, o sofrimento distrai os deuses. Se pensarmos no deleite dos eleitos ao contemplar os tormentos dos

²⁸² GM, II, §5.

²⁸³ GM, II, §7.

condenados, percebemos que o cristianismo não se afasta tanto desse esquema. Os deuses gregos igualmente se deleitavam com os tormentos dos homens, suas dores e guerras. Mesmo o livre arbítrio, enquanto invenção dos filósofos morais gregos, teria sido uma forma de imaginar o interesse sempre renovado dos deuses nos padecimentos humanos, posto que esta invenção introduz um elemento de imprevisibilidade mesmo para os imortais. Desse modo, aos deuses sempre haverá o que observar na vida humana em termos de sofrimentos resultantes de escolhas livres.

Retomando o fio do argumento e aplicando-o a questão da justiça temos o seguinte: com a relação credor e devedor mede-se pela primeira vez uma pessoa com outra. Temos aqui o estabelecimento de preços, equivalências, valores, e estes procedimentos podem ter ajudado a constituir o pensamento dos seres humanos, ajudando inclusive a formular a noção de que os humanos são superiores aos demais animais. Nietzsche explora o sentido da palavra *Mensch* em alemão. Primeiro equivalendo-a etimologicamente com o sânscrito *manas*, que significa consciência; em seguida apontando que *Mensch* designava o ser que mede valores, o animal avaliador. Comprar e vender com seu aparato psicológico vem antes das organizações sociais, e esta relação determinaria, na verdade, como a vida social se desenvolve. No limite, teremos a formulação de um princípio de justiça da seguinte forma: *cada coisa tem seu preço; tudo pode ser pago*²⁸⁴. Portanto, a noção de dívida é fundamental para o desenvolvimento futuro da moral.

O parágrafo 16 da segunda dissertação da GM nos oferece uma hipótese para explicar a origem da má consciência. Segundo ele, esta surge a partir do momento que o ser humano se vê vivendo em sociedade e em paz. É interessante a comparação feita pelo filósofo com a evolução dos animais aquáticos para animais terrestres, pois ela situa a questão no nível dos fenômenos físicos, devolve o homem à natureza, como tantas vezes ocorre nas metáforas nietzschianas. Assim como foi difícil a mudança para a terra, foi difícil a mudança de uma vida errante e cheia de conflitos para um modo de vida sedentário, pacífico. Esta mudança não acabou com os instintos humanos, longamente aprimorados e perfeitos em seu funcionamento. Na verdade, gerou um problema enorme pois a vida em sociedade é contrária aos impulsos humanos, esses guias certos e inconscientes.

²⁸⁴ GM, II, §8.

Agora que os instintos não mais são suficientes para resolver as coisas, resta a consciência, órgão mais novo e, portanto, imperfeito, cuja função é pensar, inferir, calcular e combinar causas e efeitos. O problema é que os instintos não cessam de funcionar e de fazer exigências. O ser humano se vê, assim, diante de um dilema. Há nele demandas instintivas inevitáveis e agora a consciência diz que tais demandas não podem ser satisfeitas como sempre foram: *tiveram de buscar gratificações novas e, digamos, subterrâneas*²⁸⁵. Os instintos se interiorizam, e aqui temos o nascimento do que posteriormente será chamado de alma. Quanto menos espaço para manifestações externas dos instintos, mais o mundo interior cresce pois se torna o local onde estes se satisfazem. Os castigos impostos pelo Estado diante daqueles que não reprimem seus instintos de modo adequado levam o homem a voltar-se contra si mesmo, a sentir-se culpado por ser como é, como sempre foi.

Temos assim a origem da má consciência. Os instintos cruéis do homem interiorizados contra o homem mesmo.

Este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa da ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”.²⁸⁶

O homem passa a sofrer consigo, com aquilo que ele é, devido a esta guerra que a sociedade impôs a tudo que nele é instinto. Tal espetáculo era algo tão novo que espectadores divinos se tornaram necessários para o contemplar. Talvez, para Nietzsche, a religião tenha surgido nesse ponto, como um mecanismo que dava sentido aos tormentos interiores pelos quais os seres humanos tiveram que passar em nome da vida em sociedade. Note-se que Nietzsche termina o parágrafo 16 com a ideia de que o espetáculo do humano se dá como se o homem fosse um caminho e não um fim, como se algo grandioso viesse depois dele. Seria o tipo superior enquanto produto de vários povos ao longo da história ou o obscuro Além-do-Homem? Ainda não sabemos.

Nietzsche apresenta dois pressupostos para sua hipótese sobre a origem da má consciência: primeiro, a mudança rumo à vida em sociedade não se deu gradualmente nem foi voluntária, mas uma ruptura e uma coerção; segundo, a violência como forma de impor a toda população o novo modo de vida. Nesse sentido, o estado em sua forma

²⁸⁵ GM, II, §16.

²⁸⁶ GM, II, §16.

primitiva foi uma máquina de violência cujo objetivo era amansar e tornar o humano maleável. Estado, segundo Nietzsche nesse contexto, é

algun bando de bestas louras, uma raça de conquistadores e senhores, que, organizada guerreiramente e com força para organizar, sem hesitação lança suas garras terríveis sobre uma população talvez imensamente superior em número, mas ainda informe e nômade.²⁸⁷

Contra a ficção do contratualismo, senhores não cumprem contratos, mas impõem sua vontade. Estes indivíduos fizeram o que fizeram pois eram completamente diferentes do que havia até então, foram capazes de criar formas novas instintivamente, como artistas. Como artistas são egoístas, ignoram a culpa em nome da obra realizada. A má consciência não nasceu neles, mas nos subjugados por eles, na medida em que acabaram com a liberdade dos subjugados. Foram eles que obrigaram os demais a deslocar a liberdade para dentro, contra si mesmos, e o instinto de liberdade reprimido é a má consciência em seu começo.

É importante notar que tanto fora quanto dentro do ser humano a força atuante é a mesma: o instinto de liberdade ou a vontade de poder. A vontade de poder dos senhores se exerceu sobre a vontade mais fraca dos subjugados, assim como ocorre no nível celular e mesmo no inanimado. O ponto que diferencia os fenômenos é onde tal instinto é extravasado. Os senhores poderosos o exercem externamente, dominando outros homens e criando um mundo de valores conforme eles próprios e os conquistados voltam o mesmo instinto para o *eu*, o velho *eu* animal. Há, também aqui, uma criação, e os termos usados para descrever esta vontade de poder são os mesmos usados para descrever a besta loura. Deleite em dar forma, impor uma vontade, prazer em fazer sofrer: tudo isso também está presente, mas interiorizado e voltado contra si mesmo. O que resulta desse processo da má consciência? Ideais considerados belos como ausência de si, abnegação e sacrifício, todos eles resultam na verdade da mesma crueldade que criou a vida social, agora interiorizada. A má consciência enquanto vontade de fazer mal a si mesmo dá ao não-egoísmo valor moral. Podemos entender ideais ascéticos da mesma forma, como produtos da má consciência, sofisticadas técnicas de torturar a si mesmo física e psicologicamente, cujo objetivo é o poder negado nesse mundo configurado como felicidade eterna depois da morte.

A questão que se coloca é: que esperar da má consciência? Nietzsche havia dito antes ser o humano a partir da má consciência algo novo, uma ponte, um caminho e agora

²⁸⁷ GM, II, §17.

ele compara má consciência com gravidez. Qual o filho da má consciência? Para entender isso é preciso começar com mais um aspecto da relação credor-devedor, a saber, a aplicação dessa relação àquela estabelecida entre os vivos e seus antepassados. Desde o modo de vida tribal mais antigo que possamos conceber, sempre houve o reconhecimento de uma *obrigação jurídica* para com a geração anterior e notadamente para com a primeira de todas, aquela que fundou a estirpe.

Essa dívida (*Schuld*) sempre cresce, uma vez que os antepassados seguem existindo e concedendo dons e, à medida que a comunidade existe, amplia-se e prospera. Eles passam a ser vistos como espíritos poderosos aos quais se oferecem sacrifícios, que se configuram como evolução do agradecimento e uma forma de pagar a dívida para com o antepassado. Festas, música, danças, alimentos, eventualmente sacrifícios animais e humanos ocorrem, bem como o respeito aos preceitos e regras postos pelos antepassados. O medo do antepassado aumenta à medida que a estirpe cresce; caso esta se enfraqueça, o medo do antepassado diminui. Para Nietzsche, é nessa dinâmica que se localiza a ideia de deus as estirpes mais poderosas terão seus antepassados elevados a status divino. A origem dos deuses é, portanto, o medo, não a piedade. Esta entra em cena posteriormente, na fase intermediária, caracterizada pela existência de estirpes nobres.

A consciência da dívida para com a divindade é um fenômeno que não termina com o fim dos modos de vida que lhe deram origem, permanecendo e passando para outras formas de organização social. Todo culto religioso implica a percepção de que há uma dívida a ser paga, bem como um esforço para resgatar esta dívida. Até chegarmos ao Deus Cristão como máximo de divindade, que trouxe consigo o máximo de sentimento de culpa. Nietzsche via no ateísmo crescente uma diminuição do poder divino e do sentimento de culpa. Tivesse vivido para ver o começo do século XXI, ele certamente se desapontaria.

A partir do §21, Nietzsche passa a falar sobre a moralização dos conceitos de culpa e dever, ou seja, o modo como a má consciência se mistura com a noção de divindade. Esta moralização teria produzido uma inversão da dinâmica, caracterizada pelo reconhecimento da impossibilidade de se resgatar a dívida, o que tornaria o devedor ainda mais culpado ao ponto de se conceber qualquer penitência capaz de resolver o problema. Mesmo o credor se torna vítima da má consciência, e os exemplos que Nietzsche extrai da história para confirmar esse argumento são sobretudo da tradição judaico-cristã: Adão, pecado original, demonização da natureza; no caso do mundo indiano, o afastamento niilista da vida em busca da alteridade, de um ser-outro, como o

nirvana no budismo. Isso deixa claro que budismo e cristianismo são criticados fundamentalmente pelas mesmas razões. Essa deve ser a chave de leitura para pensar acerca da relação entre Nietzsche e o budismo.

O desespero encontra certo alívio num *golpe de gênio*: o credor se sacrifica em nome do devedor, ou seja, Deus se sacrifica pela culpa dos homens.

É possível interpretar isto como uma evolução das religiões, considerando o sentimento de culpa como fio condutor. Sacrifícios movidos pelo medo, respeito nobre pelo antepassado, pelas regras divinas e manutenção dessas regras, pessimismo diante da impossibilidade de se resgatar a dívida que se resolve com a ideia do deus que se sacrifica para resgatar a dívida dos mortais.

O homem da má consciência se apodera da ideia de deus para se automartirizar, é isso que está por trás de todo o fenômeno religioso da moralização da culpa. Esta é a forma mais acabada de martírio, pois o homem cria um ideal tão elevado que é impossível de se realizar, de modo que ele sempre se verá como indigno.

Aqui há doença, sem qualquer dúvida, a mais terrível doença que jamais devastou o homem – e quem ainda consegue ouvir (mas hoje não há ouvidos para isso!) como nessa noite de tormenta e absurdo ressoou o grito de amor, o grito do mais sequioso êxtase, da salvação no amor, voltará as costas, tomado de horror invencível...²⁸⁸

Feitas estas considerações sobre o pensamento de Nietzsche enquanto uma filosofia anti-metafísica defensora da imanência, passaremos um levantamento de questões semelhantes a partir do budismo. Nossa hipótese é de que toda crítica de Nietzsche ao dualismo metafísico, ao *eu* e à consciência pode ser aplicada também ao budismo. Destacamos como elemento fundamental, nesse sentido, o fato de que o budismo também é transcendente, ou seja, há algo para além deste mundo segundo a tradição budista, e isto é fundamental para criticar toda comparação que aponte algum tipo de semelhança significativa entre Nietzsche e o budismo.

²⁸⁸ GM, II, §22.

CAPÍTULO III

BUDISMO E TRANSCENDÊNCIA

3.1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Se, por um lado, temos em Nietzsche uma filosofia que desde o início se posiciona contra um inimigo claro a ser combatido, uma filosofia construída a partir de um combate contra aquilo que podemos chamar de tradição metafísico-cristã, tendo em vista vários de seus aspectos fundamentais serem amiúde atacados nas obras do filósofo – destaquemos aqui o dualismo metafísico e a crença em Deus –, não podemos dizer que no budismo haveria algo semelhante. O que os relatos mais antigos nos mostram acerca do Buda não é a vida de um polêmico ou de um filósofo que vivia a combater este ou aquele inimigo, não é este o centro da pregação que se consolidou no cânone que temos hoje. Não vemos o Buda tomando como ponto de partida de sua busca e posterior ensinamento a necessidade de criticar outros sistemas religiosos, notadamente a tradição bramânica. Aqui não há uma relação de tese e antítese.

Importante notar, entretanto, que isto não implica não haver, nos textos antigos, críticas a outras escolas religiosas. Tais críticas aparecem, mas não são o centro do ensinamento, e quando surgem não são semelhantes às aquelas feitas por Nietzsche ao cristianismo ou a todo tipo de supramundano. Ou seja, no budismo não há a negação da tese de mundos superiores ao nosso. O budismo aceita como dado que o universo vai além daquilo que Nietzsche chamaria de mundo real.

Por outro lado, considerando tais passagens, é praticamente impossível imaginar o Buda como um dissidente do bramanismo, mesmo porque não pertencia à casta dos brâmanes, o que implicava não ter conhecimento de certos aspectos dos ensinamentos mais elevados desta tradição, cujo acesso muito provavelmente era-lhe interdito. O MN 26, para citar um exemplo, não apresenta uma decepção com a religião tradicional como motivador da busca espiritual do Buda, mas sim o reconhecimento de que há algo de fundamentalmente errado no modo como vivemos a vida, nas buscas que priorizamos etc.²⁸⁹ Depois dessa primeira insatisfação, temos uma insatisfação com certos modos de

²⁸⁹ Trata-se de um *sutta* que começa apresentando dois tipos de busca, a nobre e a não-nobre. A nobre é a busca espiritual e a não-nobre é a busca por prazeres e sucesso material.

religiosidade indianos, tanto de professores ascetas mais tradicionais quanto de ascetas mais radicais que praticavam em isolamento na floresta. Mas em nenhum momento temos o Buda buscando orientação com um sábio brâmane. Isso para não mencionar que sua visão não se consolida como antítese ao que recebeu. Antes, ele assimila os ensinamentos dos professores em um esquema mais amplo e compreensivo.²⁹⁰

O Buda não nega o modo de pensar indiano em seus aspectos estruturais, mas situa-se neste modo de pensar apresentando as peculiaridades de sua versão. Nesse sentido, temos a ideia de que a condição humana é ruim e que é possível sair dela mediante certo conjunto de práticas de natureza espiritual. O universo segue sendo habitado por seres acima e abaixo de nós, segue sendo hierarquizado a partir de recompensas e punições conforme o modo de vida de cada um.

Tendo em vista estas considerações, compararemos neste ponto as cosmologias védicas (entendidas aqui como aquilo ensinam *Vedas*, *Upanishades* e a tradição do Samkhya), e a cosmologia presente no budismo mais antigo (em especial a da escola *theravada*, mas mencionaremos alguns aspectos presentes no *sarvastivada*). Para tal, tomaremos como referências principais as obras *Cosmologías de India* de Juan Arnau,²⁹¹ *A History of Indian Philosophy* de Surendranath Dasgupta,²⁹² entre outras. Para a cosmologia budista, além das obras acima, usaremos o *Vissudhimagga* e os *suttas* dispersos pelos *Nikayas*²⁹³ que falam de questões cosmológicas.

²⁹⁰ Recomendamos a leitura do livro do Alexander Wynne, *The Origin of Buddhist Meditation*, no qual se discute a natureza dos ensinamentos recebidos pelo *bodhisatta* quando frequentou os professores Alara Kalama e Udakka Ramaputta. Segundo este estudioso, os ensinamentos destes professores seriam práticas de meditação da tradição bramânica que foram absorvidos no sistema do Buda como sendo as absorções chamadas de “base do nada” e “nem percepção, nem não-percepção”. Cf. WYNNE, Alexander. *The Origin of Buddhist Meditation*. Londres: Routledge, 2007.

²⁹¹ ARNAU, Juan. *Cosmologías de India: Védica, sãmkhya y budista*. México D.F.: Fondo Económico de Cultura, 2012.

²⁹² DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*, v. I; Londres: Cambridge University Press, 1922. [Em reimpressão de 2009.]

²⁹³ Salvo indicação em contrário usamos os Nikayas publicados pela Wisdom Publications. *Digha Nikaya* (trad. Maurice Walshe, Sommerville: Wisdom Publications, 1995), *Majjhima Nikaya* (trad. Bhikkhu Bodhi, Sommerville: Wisdom Publications, 2001), *Samyutta Nikaya* (trad. Bhikkhu Bodhi, Sommerville: Wisdom Publications, 2000), *Anguttara Nikaya* (trad. Bhikkhu Bodhi, Sommerville: Wisdom Publications, 2012), BUDDHAGHOSA. *Vissudhimagga*. Trad. Bhikkhu Ñanamoli. Pariyatti Editions: Onalaska, 2010.

3.2. COSMOLOGIA PRÉ-BUDISTA

Quanto à cosmologia pré-budista, o que nos interessa em especial são os *Upanishades*. Antes, entretanto, é preciso entender onde estas obras se situam no contexto da religiosidade indiana. Vejamos, então, como se organiza este conjunto de texto que chamamos coletivamente de *Vedas*. Para os crentes, tais hinos não são obra de seres humanos, sendo a verdade eterna oriunda dos deuses e apenas ouvida e transmitida pelos sábios (*rishis*). Os brâmanes foram os responsáveis pela preservação dos textos, acredita-se, com muitas poucas interpolações e alterações até que eles chegassem à forma escrita.

Apesar de Dasgupta chamar toda a tradição de *Vedas* e os *Vedas* de *Samhitas*, o mais comum é referir-se aos quatro *Vedas* pelo nome *Vedas*. Seguindo este autor, temos, quando falamos de *vedas*, quatro grandes tradições ou estilos literário-religiosos que compõem a tradição védica. São eles *Samhitas*, *Brahmanas*, *Aranyakas* e *Upanishades*.

Na primeira rubrica, os *Samhitas*, compreendem-se os quatro *vedas*, a saber, *Rig-Veda*, *Sama-Veda*, *Yajur-Veda* e *Atharva-Veda*. Destes, considera-se o *Rig-Veda* o mais antigo, tratando-se de uma coleção de hinos sobre temas variados desde louvores aos deuses até reflexões cosmogônicas. O *Sama-Veda* é um livro de cânticos retirados do *Rig-Veda*, e serve para ensinar a melodia dos mesmos a fim de que sejam cantados nos rituais apropriados. O *Yajur-Veda* contém versos e prosa com as indicações dos usos ritualísticos adequados das recitações. O *Atharva-Veda* é composto de encantamentos e feitiços, e lida com o mundo intermediário entre deuses e homens.

A segunda rubrica compreende os *Brahmanas*, que são tratados teológicos cujo objetivo é explicar o significado dos rituais, tornados cada vez mais complexos ao longo do tempo. O sistema simbólico presente nestas obras é de um simbolismo rico e cheio de fantasia.

Aranyakas são os tratados das florestas. Acredita-se serem obras escritas por homens que já haviam trocado a vida em família pela vida como ascetas das florestas, de modo que, não havendo mais a estrutura para execução perfeita dos ritos mais elaborados, passaram a buscar modos alternativos para a vida religiosa, sem romper com as ideias básicas da sua tradição de origem. Eles encontram respostas para suas buscas em especulações filosóficas e na meditação acerca dos símbolos presentes nos rituais. Esta tradição lança as bases para os desenvolvimentos que veremos nos *Upanishades*.

Por fim os *Upanishades*, palavra que significa correspondência ou equivalência, e também são entendidos, enquanto coleção de textos, como *vedanta*, ou seja, fim dos

Vedas, parte final dos mesmos. Arnau chama os *Aranyakas* e os *Upanishades* de tradições dos bosques e vê nelas a especulação cosmológica plenamente desenvolvida. A lista mais completa que encontramos aponta para a existência de 112 *Upanishades*, sendo que os treze primeiros são considerados os mais antigos. Estes apresentam as principais doutrinas, retomadas muitas vezes nos demais, além daqueles com doutrinas *Saiva*, *Sakta*, *Yoga* e *Vaisnavas*.²⁹⁴

Se os *Aranyakas* eram obras para os que renunciaram a vida em família com a chegada da velhice, os *Upanishades* eram obras para aqueles que se decidiram a trilhar um caminho cuja meta era a salvação última pela vida da meditação.

O que quer que afirmemos acerca destas classificações literárias, os antigos filósofos da Índia viam os *Upanishades* como sendo de uma natureza completamente diferente do resto da literatura védica, como o enunciado do caminho do conhecimento (jñana-marga) em oposição ao caminho das obras (karma-marga).²⁹⁵

3.3. MONISMO E ETERNALISMO NOS UPANISHADES

Para que possamos entender a cosmologia dos *Upanishades* é preciso entender que esta emerge da tradição dos *Vedas* (*Samhitas*). O *Rig-Veda* apresenta uma série de hinos cujas reflexões de ordem cosmológica que serão sistematizadas na literatura das correspondências ou *Upanishades*. Embora o monismo seja apenas uma das possibilidades religiosas oferecidas pelos *Vedas*, nos *Upanishades* veremos sua maturação e consolidação nas reflexões sobre *atman* e *brahman*. Antes de chegarmos no monismo dos *Upanishades*, portanto, é preciso entender algo acerca das especulações sobre o cosmos e os deuses presentes já no *Rig-Veda*.

No que diz respeito a questões de cosmogonia temos, segundo Dasgupta, dois aspectos presentes no *Rig-Veda*, a saber, mitológico e filosófico. O primeiro apresenta, por sua vez, dois aspectos: *universo como resultado de produção mecânica* ou como *resultado de geração natural*.²⁹⁶

O aspecto filosófico aparece em vários hinos, notadamente no hino 90 do livro 10 do *Rg-Veda*, *O Homem Primordial*:

²⁹⁴ Cf. DASGUPTA, S. *Op. Cit.*, 2009, p. 28, nota de rodapé.

²⁹⁵ DASGUPTA, S. *Op. Cit.*, 2009, p. 29.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 23. No *Rg-Veda* X.81 temos, por exemplo a pergunta: “Com que madeira e com que árvore eles construíram céu e terra?”

1. De mil cabeças é o Homem, de mil olhos, de mil pés; ele, a terra toda cobrindo, ultrapassa além dez dedos.
2. O Homem de fato é isso tudo, tanto o ser, quanto o vir-a-ser; assim, mestre da imortalidade, pelo alimento, muito se excede.
3. Assim é sua grandeza, e, entre os maiores, imenso é o Homem; sua quarta parte são todos os seres; três quartas é sua imortalidade no céu.
4. Com três quartos, para cima, moveu-se o Homem; a quarta parte aqui esteve de novo; logo, em todas as direções correu, ao que come e ao que não come.
5. Dele Viraj nasceu, de Viraj veio o Homem; este, nascido, excedeu a terra, para trás e então para a frente.
6. Quando os deuses realizaram o sacrifício com o Homem, como oferenda, a primavera foi sua manteiga; o verão, a lenha; o outono, a oblação.
7. Na grama consagraram este sacrifício, o Homem logo nascido; por ele, os deuses sacrificaram, e os sadhyas e os que são sábios.
8. Deste sacrifício tudo é oferecido, reunida a manteiga; fez estes animais, feras que vivem no vento e os que são domesticados.
9. Deste sacrifício tudo é oferecido; as estrofes e os cantos nasceram, os hinos encantatórios nasceram deste, o encantamento surgiu deste.
10. Dele os cavalos nasceram e os que têm dentes em ambas as queixadas, as vacas também nasceram dele, dele as ovelhas e as cabras.
11. Quando dividiram o Homem? Em quantas partes arranjaram? Sua boca, ambos os braços, ambas as coxas e pés, a que se chama?
12. O Sacerdote foi sua boca, ambos os braços foi o Guerreiro feito; ambas as suas coxas, isto é o Povo; de ambos os pés os Servos nasceram.
13. A lua da mente foi gerada, do olho o sol nasceu; da boca, Indra e Agni; e do alento Vayu nasceu.
14. Do umbigo foi a atmosfera; da cabeça o céu foi moldado; de ambos os pés, a terra; os pontos cardeais, do ouvido; assim arranjaram os mundos.
15. Sete foram seus ramos, três vezes sete as lenhas preparadas, quando os deuses, fazendo o sacrifício, ataram o Homem, animal sacrificial.
16. Pelo sacrifício, os deuses sacrificaram o sacrifício; estas leis foram as primeiras; logo estes poderes atingiram o céu, lá onde moram os sadhyas, deuses antigos.²⁹⁷

Aqui temos uma narrativa acerca da origem das coisas, segundo a qual havia Purusha, *tudo que fora e tudo que seria*. O universo era o humano supremo que se difundiu nas coisas animadas, de modo que dele tudo procedeu mediante um sacrifício. Neste, o ser primordial foi esquartejado, como indica o verso que pergunta e responde em quantas partes o ser primordial foi dividido e o que veio de cada uma. De seu umbigo

²⁹⁷ FERREIRA, Mário. GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. POSSEBON, Fabrício. (orgs.). *Antologia Védica*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

veio a atmosfera; de sua cabeça, o céu; de seus pés, a terra; de seus ouvidos, os quatro quadrantes. O hino descreve este ser total dando origem a todas as coisas e sendo sacrificado para que a criação venha a ser. Os deuses que dele se originaram sacrificaram Purusha de modo que a criação como a conhecemos teve início. Aqui já percebemos a importância do rito e a ligação entre executar um rito e produzir efeitos na ordem cósmica das coisas, pois a ordem tem início com o sacrifício e, para ser mantida, é preciso que o rito reproduza o sacrifício de forma simbólica. Uma ideia semelhante pode ser localizada no hino 129 do mesmo *mandala*, com a diferença de que nesta se descreve um estado inicial de indiferenciação, não havendo a personalização do mesmo em um ser primordial. Não se fala de uma pessoa, mas do Uno.

1. Não havia não-ser, naquele tempo, não havia éter, nem céu, que está além. O que cobria? Onde? De quem a proteção? Água? O que havia impenetrável, profundo?
2. Não havia morte, nem imortalidade, naquele tempo, não havia indício de noite e dia. Essa unidade respirou a atmosfera sem vento, por moto próprio; pois, nada além disso não havia.
3. Escuridão havia, pela escuridão coberta, no começo; toda irreconhecível água era isso, que existia fechado pelo vácuo; essa era a unidade poderosamente nascida do calor.
4. Um desejo, então, no começo, se moldou, sêmen que era o primeiro da mente; do ser a conexão no não-ser os poetas descobriram, buscando no coração, pela sabedoria.
5. Transversal, estendida, a linha foi movida; embaixo acaso estava? Em cima acaso estava? Reprodutores existiam, poderes existiam; impulso embaixo; intenção, além.
6. Quem realmente sabe? Quem aqui anunciou como nasceu esta criação, como? Depois, os deuses com sua criação; então quem sabe de onde surgiu?
7. Essa criação de onde surgiu, se foi produzida ou se não? Quem é seu observador, no supremo céu, este por certo sabe ou não sabe.²⁹⁸

É preciso entender o conceito de *rta*, ou lei natural, posto que toda ideia de origem e manutenção do universo parece girar em torno de sua preservação nos *vedas*. Arnau aponta dois modos de se entender as leis naturais nesta tradição, a saber, especulativo e pragmático. O primeiro seria mais parecido com uma leitura científica, por lidar com a estrutura do universo; no segundo caso temos uma compreensão do universo como base para que pensemos juízos morais e normativos, portanto, com repercussões na ordem social e nas fases da vida humana situada nessa ordem social. Dasgupta descreve *rta* como

²⁹⁸ Idem, p. 93.

curso das coisas, e aponta também o seu sentido de ordem moral, direito e sacrifício ou rito no contexto religioso.

Kalupahana²⁹⁹ aponta uma evolução da noção de *rta* ao longo do desenvolvimento religioso indiano. Segundo esta, partiu-se da observação de regularidades empíricas no mundo para a proposição de uma ordem como lei inalterável (a concepção do *Rig-Veda*). Com a ascensão do politeísmo, *rta* passa a ser vista como independente dos deuses, e estes como seguidores desta ordem. Aqui os deuses são vistos como guardiães da ordem cósmica. Com o movimento rumo ao monoteísmo temos Mitra e Varuna como deuses que estabeleceram *rta* mediante o sacrifício e posteriormente, na vigência do monoteísmo, Varuna se torna deus supremo e *rta* sua vontade.

De acordo com este autor, é aqui que temos os outros modos de entender *rta*: ordem moral e ordem sacrificial. Sendo Varuna o deus ordenador e regente justo, é natural pensar que seus ditames representam também um sistema no qual o certo é recompensado e o errado punido. Com a sofisticação crescente dos rituais, temos a noção de *rta* enquanto ordem sacrificial da qual os sacerdotes eram os representantes. Além disso:

Com o desenvolvimento do monoteísmo e a ênfase gradual nos sacrifícios como causas da origem do mundo, *rta*, na forma do sacrifício, tornou-se a lei eterna que governa o universo. O funcionamento ordenado e suave da natureza era assegurado pelo sacrifício, de modo que atos sacrificiais eram vistos como *rta*.³⁰⁰

Esta forma dupla de pensar a lei natural tem como consequência a ideia de que o ser humano pode participar da ordem cósmica, esta participação ocorrendo pela via do rito. Os rituais são modos de participar da ordem cósmica bem como de celebração da mesma. Eles são o caminho para proteger e estimular a ordem cósmica pois mesmo os deuses são a ela submetidos, a depender de que época estamos falando. Nesse sentido, o papel dos seres humanos e especialmente daqueles envolvidos com as especificidades dos rituais tenderá a crescer enormemente ao ponto de, em certa medida, se tornarem capazes de submeter os próprios deuses.

No rito há a repetição simbólica do ato original de criação, amiúde um ato originário de sacrifício, seja auto sacrifício, sejam deuses sacrificando o primeiro ser para dar início à multiplicidade. Ele também renova e restaura o tempo original, estabelecendo uma relação de colaboração entre homens e divindades que envolve tanto cosmos quanto

²⁹⁹ KALUPAHANA, David. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1975.

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 4.

ordem social, ambas expressões de *rta*. Aqui temos a base para justificação da estrutura social das castas.

Como se fala em renovação do cosmo, fica claro que há nesta tradição uma concepção cíclica do tempo segundo a qual temos momentos de expansão e retração cósmicas, e os rituais servem para manter e renovar o universo ao longo de suas várias fases. O *Rig-Veda* já apresenta no hino à aurora uma concepção de tempo cíclico e é a ideia de repetição que faz surgir a ideia de que estamos presos em um ciclo. Tal ideia abre a possibilidade de se pensar em um modo de escapar dele, e aqui temos a base para a ideia de libertação, ou *moksha*, algo que parece presente em quase todas as escolas de pensamento indianas, inclusive o budismo.

Upanishades e *Aranyakas* são as obras nas quais as especulações cosmológicas chegam ao seu pleno desenvolvimento, no contexto da tradição mais antiga. É importante observar aqui que não se trata, entretanto, de um pensamento único desenvolvido de modo coeso e unificado. Estamos falando de um conjunto de textos compostos ao longo de muito tempo e que apresentam grande diversidade de pensamento considerando os temas comuns de que tratam, como por exemplo *atman* e *brahman*. Por outro lado, não se trata de um emaranhado de contradições: o que temos são grupos de textos fortemente aparentados entre si, apresentando variações no modo de conceber as coisas. As tradições que se desenvolverão a partir dos *Upanishades* interpretarão estes textos de modo a dar-lhes unidade.

Podemos listar vários significados para a palavra *upanishade*, como por exemplo: correspondência, enlace, equivalência e conhecimento secreto. Outro significado remete ao ato de ouvir o ensinamento sentado respeitosamente diante do mestre. Em sua busca por conexões ocultas, o ponto de partida é o ritual e nele temos as correspondências entre cosmos, patrono da cerimônia e rito, equivalendo ao macrocosmo, microcosmo e ritual. Um exemplo disso se encontra no primeiro livro do *Brihadaranyaka Upanishade*,³⁰¹ que apresenta uma série de correspondências envolvendo a estrutura do universo e o ritual do sacrifício do cavalo ou *ashvamedha*. Nesta passagem, pressupõe-se que entender a simbologia equivale a entender como o universo se estrutura, de modo que podemos dizer que meditar sobre o rito acaba sendo um caminho que leva à superação do ato ritual propriamente dito, pelo menos para os sábios capazes dessa reflexão.

Note-se que temos aqui uma série de correspondências envolvendo oficiante, sacrifício e patrono do sacrifício no nível

³⁰¹ Cf. UPANISADS. Trad. por Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008.

do corpo que aparece como imagem do cosmo. Mais adiante no mesmo *upanishade* BU 1.4.1, cuja passagem citada acima apresenta o corpo do cavalo, temos uma reflexão cosmológica que apresenta um *purusa* originário a partir do qual todas as coisas surgiram, havendo também uma correspondência corporal. No começo, este mundo era apenas um único corpo (atman) na forma de um homem. Olhando ao redor ele não viu nada além de si mesmo (atman). A primeira coisa que ele disse foi “aqui Eu estou!” e assim o nome “Eu” veio a existir.³⁰²

Este ser primordial se divide e desse casal todas as coisas se originam. Disto resulta um tipo de ciência que busca as conexões entre estas esferas, e aqui temos o ritual como caminho. O corpo aparece como imagem do cosmos, podendo ser um corpo que origina de si o todo ou que se divide em um casal primordial que dá origem a tudo. Veremos ainda passagens onde funções do corpo são identificadas a aspectos de *atman* ou *brahman*, como por exemplo a respiração. Com o passar do tempo, vemos nos *upanishades* o corpo se converter no altar e as práticas ascéticas, como meditação e exercícios de *yoga*, se tornarem o rito interiorizado.

Esta possibilidade de manipulação corporal é uma novidade dos *upanishades*, segundo Arnau, e ela desloca o foco do ritual para a transmissão de pensamento entre mestre e aluno que toma a forma de transmissão esotérica de lábios a ouvidos. Afinal, se estamos falando não mais de algo a ser realizado publicamente, à vista de todos, como é o caso do rito; se estamos falando de algo que o ouvinte aprende e executa privadamente, seja como exercício corporal, seja como atividade mental interior, portanto invisível aos olhos dos demais; e, além de tudo, se isso é realizado nas florestas, espaços para onde estes sábios iam depois de abandonar as obrigações de chefe de família e sacerdote, não há mais como o ritual ocupar o centro da vida deste novo tipo de praticante. Temos agora algo acima do rito, e este passa a ser ressignificado como símbolo externo para ajudar o não iniciado.

A eficácia dos rituais não é questionada como no caso do budismo. Descobre-se uma nova forma de sacrifício interiorizada que não objetiva realizar desejos ou manter o funcionamento do cosmo. Agora, a meta do sacrifício sob a nova ótica dos *Upanishades* é o conhecimento que produz algum tipo de libertação, amiúde identificada com libertar-se da morte e do renascimento repetidos. O conhecimento produzido a partir dessas meditações tem também a característica de ser um conhecimento ontológico, ou seja, é

³⁰² UPANISADS, 2008, p. 13.

um conhecimento acerca da essência ou do fundamento último da realidade. As palavras que designam isto são *atman* e *brahman*.³⁰³

Seguindo a apresentação de Brian Black,³⁰⁴ observamos que, em termos etimológicos, *atman* é um pronome reflexivo derivado da raiz que significa respirar (*an*). Os significados presentes nos *upanishades* são: corpo material, essência, força vital, consciência ou realidade última. Temos diferentes ensinamentos sobre *atman* dados por diferentes mestres ao longo dos *upanishades*. Convém destacar três deles, a saber, Uddalaka Aruni, Yajñavalkya e Prajapati.

O ensinamento de Uddalaka está registrado no *Chandogya Upanishade* 6.1-16. Aqui ele ensina seu filho Svetaketu, que havia retornado de sua formação religiosa muito orgulhoso. Vendo seu orgulho, o pai pergunta se o ensinaram “o ensinamento simbólico pelo qual o não ouvido se torna ouvido, o não-pensado, pensado e o desconhecido conhecido”³⁰⁵. Este ensinamento consiste em conhecer o universal de algo (nos exemplos dados, de substâncias materiais) a partir de uma amostra particular. Meu bom rapaz, é como quando, através de um pedaço de barro, tudo feito de barro é conhecido, de modo que a diferença de forma é somente um nome e a realidade é somente ‘barro’.”³⁰⁶

O que Uddalaka defende é que há uma essência que não muda apesar das mudanças que percebemos pontualmente. Esta essência primeira é o *atman*, o que dá sentido e unidade à aparente multiplicidade da experiência. Inicialmente não poderia haver nada, pois nada poderia vir do que não existe; o que havia no começo de tudo, diz Uddalaka, *no começo este mundo era apenas o que é não-existente, apenas um, sem segundo*³⁰⁷.

Podemos dizer que Uddalaka entende o *atman* como um princípio vital e dinâmico, pois este uno decide tornar-se muitos, o que faz surgirem o calor, a água e a comida. Depois disso, essa deidade decide entrar nos vários tipos de seres com vida, com *atman*.

Yajñavalkya, por sua vez, entende *atman* tanto como controlador interno ou consciência e também como um fundamento ou base oculta das coisas. O controlador

³⁰³ Brahman pode ser entendido como realidade subjacente (TU 1.1), imortalidade (CU 2.23.1) ou morada celeste (BU 4.4.7-8).

³⁰⁴ Cf. INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Upanishads. [verbete]. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/upanisad/>> Acesso em 15 jun. 2019.

³⁰⁵ CU 6.1.2-3. p. 148.

³⁰⁶ *Ibid.*, 6.1.4. p. 148.

³⁰⁷ *Ibid.*, 6.2.1. p. 149.

interno, aquele que está presente internamente, é diferente de todas as coisas, mas não é percebido conforme BU 3.7. Aqui vemos Yajñavalkya dizer em síntese que:

Ele vê, mas não pode ser visto; ouve, mas não pode ser ouvido; pensa, mas não pode ser pensado; percebe, mas não pode ser percebido. Além dele, não há alguém que vê, nem alguém que ouve, nem alguém que pensa, e ninguém que percebe. É este seu *atman* que é o controlador interno, o imortal. Para além disso, tudo é pesar.³⁰⁸

Em outra passagem do BU (4.4.5), Yajñavalkya descreve o *atman* como feito de todas as coisas, embora não possamos reduzi-lo a nenhuma delas. Considerando o que vimos até aqui, percebemos que não há para este mestre uma forma positiva definitiva para dizer o que é o *atman*, tudo que podemos fazer é perceber sua atuação no complexo mente-corpo, de modo que:

Ao longo de seus ensinamentos, Yajñavalkya descreve o eu como estando oculto ou por trás daquilo que é imediatamente perceptível, sugerindo que este eu não pode ser conhecido pelo pensamento racional ou descrito na linguagem convencional, pois nunca pode ser objeto de pensamento ou conhecimento. Aqui, Yajñavalkya chama a atenção para as limitações da linguagem, sugerindo que, não sendo o eu objeto de conhecimento, não pode ter atributos e, portanto, só pode ser descrito usando proposições negativas.³⁰⁹

Passemos agora ao ensinamento de Prajapati, no *Chandogya Upanishade*. Nesta obra (8.7-15), temos Prajapati recomendando a deuses e demônios que descubram o *atman*, pois quem descobre o *atman* *obtem todos os mundos e todos os seus desejos se satisfazem*³¹⁰. Um deus e um demônio, Indra e Virocana, decidem buscar o ensinamento de Prajapati. Ambos aceitam o celibato imposto pela rotina de estudos e depois de trinta e dois anos Prajapati afirma que o eu (*atman*) é o corpo. Ambos saem felizes, mas antes de chegar na morada dos deuses Indra percebe que este ensinamento é problemático pois o eu sendo o corpo, ficaria doente e morreria assim como o corpo. Ele retorna, pratica por mais trinta e dois anos e recebe um novo ensinamento: o *atman* é aquele que perambula feliz em um sonho. Indra reflete que mesmo aqui há certo tipo de sofrimento ao qual o *atman* estaria sujeito, de modo que isto não lhe parece algo digno de ser buscado. A resposta seguinte de Prajapati é o estado de sono sem sonhos, este seria o imortal. Ao que Indra responde que, sendo assim, o eu não percebe a si mesmo como existente o que implicaria que este eu seria aniquilado no sono sem sonhos, já que ele não percebe nada,

³⁰⁸ BU 3.7.23. p. 44.

³⁰⁹ INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Upanishads. [verbete]. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/upanisad/>> Acesso em 15 jun. 2019.

³¹⁰ CU 8.7.1. p. 171.

nem a si mesmo. Depois de novo período de treinamentos, temos finalmente o ensinamento de Prajapati. O *eu* verdadeiro, para este mestre, é aquele que está consciente, que é pura consciência, e as faculdades são os meios pelos quais ele tem acesso aos vários objetos: “Agora, quando esta visão aqui olha o espaço, ele é a pessoa que vê, a faculdade da visão torna possível o ato de ver.”³¹¹

Em todos estes autores, apesar das diferenças, temos um ponto em comum, qual seja, a ideia de que há algo no humano, oculto das pessoas em geral e que seria sua verdadeira natureza. Os sábios são capazes de descobrir este algo e ensinar o caminho para outros, desde que estes sejam capazes e estejam à altura da tarefa. A descoberta desta essência implica colocar-se seguro diante da morte. Passemos agora a uma análise breve do que é *brahman* para depois falarmos acerca da identidade entre os dois termos.

Como *brahman* aparece neste cenário? Lembremos que a palavra significava anteriormente mantras, cerimônias, sacerdote *hotr*, o supremo, um tipo de poder que, seguindo Haug e Hildebrandt, os ritos seriam capazes de invocar.³¹² À medida que o pensamento dos *upanishades* se desenvolve, temos a ideia de que o fundamento do sacrifício seria o conhecimento de *brahman*. Isto coloca as meditações que podem trazer tal conhecimento a uma posição de superioridade diante dos rituais. Ao mesmo tempo, os deuses perdem espaço com esta nova ideia, posto não serem eles o fundamento, mas apenas intermediários numa situação não tão diferente da humana. A grande meta deixa de ser o ritual perfeitamente executado e passa a ser o conhecimento que dá sentido ao ritual, o conhecimento de *brahman*.

Estamos diante de um esquema metafísico que não difere muito, em seus traços fundamentais, de sistemas como os de Platão e Parmênides. Inclusive, notamos a ideia de ascese ou elevação da alma em direção à verdade como um elemento que encontra eco aqui, posto que o mestre avaliava a capacidade do aluno para receber o ensinamento e havia uma exigência de um certo modo de vida ascético como base para receber a instrução. Os pensadores indianos não desenvolveram uma resposta metafísica positiva em sua busca por *brahman*, ou seja, nenhuma definição parecia satisfatória, o fundamento das coisas sempre escapava por entre os dedos, o que sugere ser a razão, em seu modo mais comum de operar, insuficiente para alcançar este tipo de conhecimento, apesar do rigor das investigações dos sábios antigos. O caminho para estes pensadores foi, portanto,

³¹¹ CU, 8.12.4. p. 175.

³¹² Segundo Arnau, o sentido de poder do ritual seria o mais antigo, oriundo do *Rig-Veda*. Apenas nos *Upanishades* o termo evoluiu para significar a essência do universo.

o método negativo, que consiste em dizer o que *brahman* não é e, no silêncio que sobra, teríamos a resposta verdadeira: *brahman* é *atman*.

Acerca da identidade entre *atman* e *brahman* é importante notar que não a encontraremos ensinada por todos os mestres representados nos vários *upanishades*. Sandilya e Yajñavalkya afirmam tal identidade claramente, ao passo que Uddalaka não usa nem mesmo o termo *brahman* em seu ensinamento, de acordo com Brian Black³¹³. A passagem na qual Sandilya afirma que *atman* é *brahman* encontra-se no *Chandogya Upanishade*, 3.14.4.

Este meu eu (*atman*) que jaz nas profundezas do meu coração – ele contém todas as ações, todos os desejos, todos os odores, e todos os sabores; ele capturou este mundo inteiro; ele não fala nem presta atenção.

Ele é *brahman*. Ao partir daqui depois da morte, eu me tornarei isto.³¹⁴

Notemos que ao entender que *brahman* é tudo e que *atman* é *brahman*, a pessoa se torna a totalidade ao morrer. O que temos na cosmologia ensinada na tradição dos *vedas* é a existência de mundos superiores e inferiores para os quais os seres vão conforme suas boas ou más ações, e a ideia de uma possível libertação que emerge dessa tradição no tempo dos *upanishades*. Claro que o budismo não fugirá desse padrão, preservadas as grandes diferenças entre ele e a tradição que será chamada posteriormente de hinduísmo.

Em termos nietzschianos estamos diante de mais uma forma de niilismo a ser superada pela gaia ciência, pela redescoberta das coisas humanas, demasiado humanas, pela retomada do fio condutor corporal; enfim, não podemos ver aqui nesta tradição afinidades profundas com o pensamento de Nietzsche. Retomando os termos que dão título a este momento de nossa investigação, a saber, eternalismo e monismo, podemos perceber que há na cosmologia dos *upanishades* a perspectiva de uma libertação do tempo e do perambular que coloca os seres em contato com algo imortal. Quanto ao monismo, podemos dizer que a leitura não dual do *samkhya* se consolidou como a principal exegese dos ensinamentos dos *upanishades*, de modo que podemos ver nesta tradição um monismo consolidado. *Brahman* é o princípio transcendente que dá unidade a tudo, *atman* é *brahman* dentro de cada um, o imortal habitando o mortal.

³¹³ INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Upanishads. [verbete]. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/upanisad/>> Acesso em 15 jun. 2019

³¹⁴ CU, 3.14.4, p. 124.

Vejamos agora a cosmologia budista em sua originalidade, em que ela se afasta ou se aproxima da tradição que a viu nascer e vejamos se há no budismo algo semelhante ao modo nietzschiano de pensar estes assuntos.

3.4. A COSMOLOGIA DUALISTA DO SAMKHYA

Passemos agora a analisar uma cosmologia indiana cujas origens remontam tanto aos Upanishades quanto à literatura épica, qual seja, a filosofia samkhya. O samkhya é uma das chamadas escolas ortodoxas de filosofia, uma vez que afirma sua filiação à tradição dos Vedas e, além disso, concepções desta escola são localizáveis desde o Mahabharata passando pelos Upanishades até a fase mais desenvolvida que encontramos no Samkhya Karika³¹⁵. Trata-se de uma escola que defende o racionalismo e o ateísmo ou uma indiferença diante da existência de uma divindade suprema como características principais.

O termo “samkhya” significa enumerar ou calcular, pode caracterizar um conjunto qualquer de coisas enumeradas ou alguém que calcula, enumera, discrimina corretamente as coisas. Por fim pode remeter ao sistema de pensamento que estamos apresentando neste momento. Larson e Bhattacharya³¹⁶ identificam 3 momentos históricos nos quais o termo aparece em sentidos diferentes, desde um uso mais amplo até o uso técnico e específico da filosofia samkhya.

No período mais antigo, por volta de 1500 a. C., temos que as investigações eram organizadas na forma de enumerações dos assuntos estudados, desde medicina passando por gramática até mesmo leis. Neste contexto, temos as referências mais antigas ao termo samkhya como uma das três tradições de anviksiki:

A noção de anviksiki nestes contextos antigos significa algo como a enumeração dos conteúdos de um tópico de estudo qualquer mediante raciocínio sistemático. A prática de anviksiki não é realmente “filosofia” em nosso sentido usual do termo; seria antes um tipo de

³¹⁵ A palavra karika significa verso ou estrofe. O Samkhya Karika é uma obra em verso composta por 73 versos escrita por um mestre chamado Ishvara Krishna, doravante referida como SK.

³¹⁶ LARSON, Gerald James.; BHATTACHARYA, R. S. *Encyclopedia of Indian Philosophies Volume IV: Samkhya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

investigação “científica” geral mediante enumeração sistemática dos princípios básicos.³¹⁷

A segunda fase data aproximadamente do século VIII ou VII a. C. Aqui o termo *samkhya* começa a aparecer nos *upanishades* pré-budistas, nas tradições do budismo e do jainismo mais antigos até culminar nas especulações que encontramos no *Mokshadharma* e no *Bhagavad-Gita* bem como nos *Purânas*. Nesta fase *samkhya* se refere à metodologia de raciocínio que tem como resultado algum tipo de conhecimento espiritual que liberta do ciclo de renascimento.

Por fim, na terceira fase, temos o termo passando a designar a tradição filosófica conhecida com este nome. Pouco se sabia desse período até recentemente, o que se considerava mais correto era ser o SK de Ishvara Krishna a formulação inaugural, de modo que não haveria *samkhya* em sentido estrito antes dessa obra. Hoje em dia, seguindo Larson e Bhattacharya, temos razões que indicam ser esta obra mais bem localizada ao fim do processo de desenvolvimento da escola e não em seu começo. São elas: (a) a publicação de um comentário ao *Samkhya karika* chamado *Yuktidipika*. Esta obra mostra que havia uma tradição *samkhya* já mais desenvolvida do que a descrita na fase 2 interessada em temas típicos do *samkhya* mais desenvolvido; (b) a reconstrução de uma interpretação pré-Karika da epistemologia *samkhya* baseada em citações de Dignaga, Jinendrabuddhi entre outros e por fim (c) a reconstrução de um texto sobre *emanação* a partir dos *Puranas* e do *Mokshadharma* que aponta para um cosmologia *samkhya* anterior ao *Samkhya karika*.

Quando nos voltamos para os textos da tradição, destacaremos em meio aos vários livros mencionados por Larson e Battacharya as tradições *Karika-samkhya* e *Patanjala-Samkhya*, pois aqui encontramos o começo da tradição textual propriamente *samkhya*. As obras aqui são o *Samkhya Karika* (Ishvarakrishna) e o *Yogasutra* (Patanjali), obras que estão no fim de um processo formativo. Como a obra de Patanjali fundamenta uma tradição própria, afastada do *samkhya* por pregar uma prática muito mais do que apresentar uma teoria e uma reflexão capaz de libertar, como é o caso deste; tomaremos o SK como base para falar da cosmologia desta escola em comparação com a cosmologia do budismo *theravada*.

³¹⁷ Idem, p. 4.

Tomaremos como pare de nossa leitura as obras de Juan Arnau, o estudo de Larson,³¹⁸ bem como a edição do SK com os comentários de Gaudapada organizada e traduzia por Swami Brahmishi Vishvatma Bawra e por fim a tradução comentada organizada por Damini Dalal.

Os primeiros versos do SK enunciam o objetivo do próprio texto. Ele começa apontando a condição básica do ser humano como sofrimento tríplice³¹⁹ e este mesmo sofrimento leva a um desejo pelo conhecimento capaz de o superar. Além disso o texto afirma que os meios perceptíveis para remover o sofrimento não resolvem o problema de uma vez por todas. De modo similar as escrituras também são inefetivas. O método efetivo apresentado pelo texto é o conhecimento discriminativo do manifesto, do imanifesto e do conhecedor (purusa). Depois disso, o verso 3 enuncia de forma breve em que consiste este conhecimento: a natureza primordial é incriada, os sete³²⁰ (mahat sendo o primeiro) são criativos e criados e os dezesseis³²¹ são criados. Purusa não é criado nem é criativo. Temos aqui a lista dos princípios ou tattvas que serão explicados ao longo da obra.

Dos versos IV a VIII temos descritos os meios de conhecimento. Temos três tipos de conhecimento aceitos pelo samkhya, a saber, percepção, inferência e o testemunho confiável. No primeiro caso temos um conhecimento imediato, no segundo temos um conhecimento mediato, ou seja, mediante alguns dados a pessoa pode inferir outras coisas verdadeiras e por fim no terceiro caso temos a autoridade das escrituras e aquela derivada de um professor sábio.

Dos versos IX ao XIV temos a teoria da causalidade (satkaryavada) e a teoria dos três gunas. Do ponto de vista do samkhya o efeito preexiste na causa, ou seja, os efeitos existem de modo potencial nas suas causas. A matéria primordial é composta pelos três

³¹⁸ ARNAU, Juan. *Cosmologías de Índia*. Mexico: Fondo Económico de Cultura, 2012; LARSON, Gerald James. *Classical Samkhya: an Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: MOTILAL BANARSIDASS, 1998. Second Edition; BAWRA, Brahmishi Vishvatma. *Samkhya Karika: With Gaudapadacarya Bhasya*. Brahmishi Yoga Publications: Ohio, 2012; DALAL, Damini. *The Essence of Samkhya Karikas: The Foundation of Yoga Philosophy*. Mumbai: Zen Publications, 2018.

³¹⁹ Os três tipos de sofrimento são: sofrimento resultante de outros seres vivos, como insetos e outros animais; sofrimentos resultantes do desconhecido e do que não podemos controlar, como terremotos ou inundações e por fim os sofrimentos que se relacionam com o aspecto intelectual ou mental da nossa vida.

³²⁰ Buddhi ou mahat (inteligência ou o grandioso), ahamkara (sentimento de “eu”) e os cinco tanmatras ou elementos sutis: som, toque, forma, sabor e odor.

³²¹ São eles: manas (mente), os cinco órgãos dos sentidos (olhos, ouvidos, nariz, língua e pele), os cinco órgãos da ação (mãos, pés, fala, órgão excretor e órgão da geração) e os cinco elementos grosseiros (éter, ar, fogo, água e terra).

gunas, os princípios ou fios que guiam as transformações pelas quais a matéria passa, a saber, satisfação, frustração e confusão ou sattva, rajas e tamas, respectivamente). Os gunas não são tattvas, na verdade eles são a fonte que alimenta os tattvas. De acordo com o Samkhya karika, a materialidade primordial tanto em sua condição manifesta quanto de imanifesta se constitui dos três gunas. Segundo os ensinamentos do Dr. Jayadeva Yogendra³²²:

Antes do processo de evolução, os gunas existem dentro de Mūla Prakṛti em um estado homogêneo como matéria indiferenciada. Homogêneo não significa estático, mas em um estado de fluxo dinâmico de equilíbrio no qual cada guna muda somente dentro de si mesma. Não produzindo, portanto, nada.

O processo de evolução começa apenas mediante a proximidade de Puruṣa e Prakṛti a partir da qual ocorrem as misturas sem fim de todos os gunas, o que é chamado de combinações heterogêneas. Toda esta evolução tem em Mūla Prakṛti sua fonte ou causa material.

Etimologicamente guna significa cabelo, fio, filamento, qualidade, inclinação, temperamento. O que podemos encontrar em termos de explicação acerca dos gunas no SK está compreendido entre os versos XI a XIV. Considerando tais versos temos que a natureza dos três gunas é prazer, dor e indiferença (sattva, rajas e tamas) e eles dominam, apoiam, ativam e interagem entre si. Sattva é alegre e brilhante; rajas é estimulante e dinâmico; tamas é pesado e envolvente. Todos eles funcionam para o bem de purusa, como uma lâmparina³²³. Os significados básicos de cada guna específica podem ser expandidos para explicar tanto estados psicológicos quanto aspectos da realidade material e como eles são constituintes da natureza primordial e não da consciência percebemos que o mundo material é marcado por estados afetivos de modo que teremos espaços do universo onde predomina alegria, outros onde predomina a dor e outros ainda dominados pela ofuscação. Este é um elemento similar ao pensamento budista, pois estados de animo produzem locais no universo adequados especificamente para seres sencientes nos quais tais estados afetivos predominam. Isto é fundamental, considerando que a pura consciência ou purusa não participa de modo ativo de nada na criação do mundo, o que nos leva aos próximos momentos do texto.

Os versos XV e XVI descrevem a natureza da matéria primordial ou prakṛti. Os versos apresentam inicialmente 5 condições que resultam na conclusão segundo a qual o

³²² DALAL, Damini. *The Essence of Samkhya Karikas: the foundation of Yoga Philosophy*. Zen Publications: Mumbai, 2018.

³²³ Usamos a tradução de Larson presente no Appendix B da obra *Classical Samkhya* já citada.

imanifesto é a causa e opera a partir da interação dos três gunas. As cinco condições são: finitude das coisas no mundo que requerem uma causa, homogeneidade do mundo finito, potencialidade da causa que o processo de evolução implica, separação entre causa e efeito e por fim a natureza uniforme do mundo.

Depois de descrever a natureza de prakṛti, o texto passa a falar sobre puruṣa. Inicialmente o texto apresenta 5 provas da existência de puruṣa, quais sejam, agregados ou combinações existem para outrem, este outro deve ser separado e oposto aos três gunas, deve ser um poder supervisor ou de controle, é necessário que exista um ser que desfrute das coisas e há atividade tendo em vista o isolamento e liberdade. Depois temos a pluralidade dos puruṣas demonstrada: diversidade de nascimentos, mortes e faculdades, ações ou funções acontecem em momentos diferentes no tempo e devido a diferenças na proporção dos três gunas em diferentes seres. O verso XIX apresenta as características de puruṣa: testemunha, dotado do isolamento ou liberdade, indiferente, espectador e inativo. Sobre puruṣa Arnau afirma que

É o único princípio que nem foi criado nem é em si mesmo criativo. Tem em comum com prakṛti o fato de não ter origem ou nascimento, mas, diferentemente desta, não é um princípio criativo (na prakṛtir na vikṛtiṁ puruṣaṁ) e não produz nada. O puruṣa não se envolve com o mundo natural, na verdade ele é apenas uma testemunha silenciosa de suas evoluções. Apesar disso, foi o puruṣa que desencadeou o processo criativo e diversificador do cosmos, desestabilizando prakṛti que se encontrava em um estado de equilíbrio gúnico perfeito, e cujo desequilíbrio dá lugar a manifestação do mundo. Quando os filósofos sāmkhya explicam a passagem do universo latente (avyakta) ao manifesto (vyakta), atribuem tal transição ao puruṣa.³²⁴

Como estes dois princípios se relacionam? Os versos XX e XXI explicam da seguinte forma: devido a proximidade de ambos, o inconsciente (matéria) aparenta ter consciência e o indiferente (puruṣa) aparenta ser ativo, devido aos três gunas. Estes princípios são comparados a um cego e um aleijado. A matéria é o cego e a consciência o aleijado. Ao se aproximarem um do outro começa o processo evolutivo do universo. De tal proximidade resulta também a possibilidade de libertação do puruṣa mediante sua desidentificação com a matéria.

³²⁴ ARNAU, Juan. *Cosmologías de Índia: védica, samkhya e budista*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2012.

A ontologia do samkhya é, portanto, dualista, ou seja, toda a realidade se reduz a dois princípios últimos: consciência (purusa) e materialidade (mula prakrti). A materialidade primordial se constitui dos três processos ou fios que tecem o real, chamados de gunas. São eles: inteligibilidade (sattva), atividade (rajas) e inércia (tamas). Estes três princípios passam por várias transformações e combinações que constituem o que chamamos de realidade natural e tudo isso ocorre para a consciência.

A partir deste ponto (versos XXII a XXXVIII), temos a descrição do processo de evolução do universo para o samkhya. Aqui aprendemos o que emerge e a ordem na qual se dá todo o processo da origem do universo. Estes versos são o cerne da cosmologia desta escola e por isso dedicaremos especial atenção a eles. Retoma-se aqui afirmação feita no verso III quando se falou dos sete e dos dezesseis, ou seja, dos tattvas. Da matéria primordial emerge o grandioso (mahat) e deste emerge o sentimento do “eu” (ahamkara). Deste emergem os dezesseis e de cinco dos dezesseis emergem os cinco elementos grosseiros. Importante notar aqui que, segundo Larson, os dezesseis emergem de várias transformações de ahamkara, ou seja, é um emergir horizontal e não vertical.³²⁵

O verso XXIII apresenta buddhi (intelecto ou vontade). *É caracterizada por determinação e decisão. Virtude, conhecimento, desapego e posse de poder são suas formas sátvicas. Sua forma tamásica é o oposto destas quatro*³²⁶. Estamos diante da primeira coisa a emergir da matéria primordial depois de sua proximidade com purusa e o consequente desequilíbrio dos gunas. Trata-se, pois, do primeiro princípio manifesto, a primeira coisa a ser testemunhada por purusa. As formas sátvicas e tamásicas apresentadas compreendem as oito disposições que determinam o modo como um ser humano vive. Dentre elas, o conhecimento tem a capacidade de libertar do sofrimento.

O verso XXIV nos apresenta o próximo a emergir, o sentimento do “eu” ou consciência de si, ahamkara. Este é caracterizado como presunção ou fonte de orgulho injustificado e como sendo a causa uma dupla criação: o grupo dos onze e o grupo dos cinco elementos sutis. O primeiro grupo é o aspecto sátvico de ahamkara e o segundo seu aspecto tamásico e um terceiro grupo participa de ambas as criações fornecendo força ou energia para ambas, trata-se de taijasa ahamkara ligado ao guna rajas. Como bem aponta

³²⁵ Cf. Larson, p. 179.

³²⁶ Cf. Larson, p. 263.

Larson, este princípio começa como uma consciência de si e evolui para compor todo campo da experiência humana.

Merece destaque neste ponto a mente ou manas, na medida em que esta possui aspectos sensoriais e aspectos ativos (órgãos de ação). O verso XXVII caracteriza manas como samkalpaka, ou seja, construtiva, reflexiva, analítica e explicativa, de modo que a mente exerce o papel de organizar os dados que se originam dos sentidos e órgãos de ação, conforme o comentário de Gaudapada. Diz-nos Larson que:

Manas, portanto, serve como um tipo de ponte entre buddhi e ahamkara de um lado, e por outro lado entre os sentidos e os órgãos de ação. Ela é, pois, também uma ponte entre o mundo interno e o externo.³²⁷

Buddhi, ahamkara e os sentidos funcionam diferentemente, suas funções comuns se ligam aos cinco ares vitais, que são funções do prana principal que pode, por sua vez, ser entendido como força vital a influenciar buddhi, ahamkara e manas. No que diz respeito a percepção estes três mais um dos sentidos lidam com as percepções de duas formas: se presente diante deles a função é simultânea e sucessiva, se não estiver presente, a função se baseia em uma percepção anterior. Lembrando sempre que o propósito de cada faculdade sensorial é satisfazer purusa.

A mente, junto com buddhi e ahamkara constitui os 3 órgãos internos e os órgãos externos se constituem das cinco faculdades sensíveis e as cinco faculdades de ação. Estes operam somente no presente, ao passo que os órgãos internos operam nos três tempos (presente, passado e futuro). Além disso, os dez são objetos para os três. A comparação que aparece no verso XXXV para resumir esta relação é aquela entre os guardiões dos portões (os três órgãos internos) e os portões (os dez órgãos externos).

O verso XXXVI apresenta um aspecto específico de buddhi, ou seja, ahamkara, manas e os sentidos apresentam a totalidade daquilo que é para buddhi pelo bem de purusa, iluminando tudo como se fosse uma lamparina. O verso seguinte explica o porquê disso. Tal ocorre pois buddhi produz toda alegria do purusa e, além disso ela distingue matéria primordial e purusa.

Os versos XXXIX a LIX apresentam aquilo que Larson chama de natureza tríplice da realidade, envolvendo linga, bhava e bhautika, (corpo sutil, disposições e elemento grosseiro respectivamente). Linga pode ser traduzido como corpo sutil e é caracterizado

³²⁷ Cf. Larson, pg. 187.

por ser constante, ao passo que os corpos nascidos de pai e mãe são perecíveis. Este corpo sutil perambula pelo mundo renascendo até libertar-se. Tal perambular e libertar-se se baseia nas predisposições ou bhavas, quais sejam, virtude, vício, conhecimento, ignorância, desapego, apego, poder e impotência. Todas produzem a reencarnação do corpo sutil com exceção do conhecimento, que quando presente, produz libertação. De acordo com Larson:

A bhava que é jñana é, na verdade, o conhecimento que produz salvação, ou seja, o conhecimento que distingue a absoluta alteridade de purusa com relação a prakrti.³²⁸

Ao explicar o perambular pelo universo temos nos versos LIII e LIV considerações acerca da estrutura do cosmo por si mesma, sem ter em vista a questão da libertação e do surgimento dos seres senciente, como é o caso da maior parte do texto. Larson entende que o SK não apresenta uma cosmologia, a obra descreve a evolução do cosmos muito mais tendo em vista a experiência da consciência em relação ao processo e a libertação de purusa do que o processo em si. Importante notar que, apesar de ser uma apresentação voltada para explicar a experiência consciente do mundo, o SK, nos apresenta também uma narrativa de como os princípios que regem o mundo emanam da matéria primordial. Eis os versos mais cosmológicos do SK:

LIII. A (ordem) divina ou celestial é ócupla; a (ordem) sub-humana é quícupla; a (ordem) humana tem uma só variedade; esta, em resumo, é a criação elementar ou grosseira (bhautika sarga);

LIV. No mundo superior há uma predominância de sattva. Na criação inferior há uma predominância de tamas. No meio, há uma predominância de rajas. Assim é desde Brahma até uma folha de grama.³²⁹

O comentário de Vacaspati Misra detalha estas ordens do cosmo da seguinte forma: oito formas celestiais: Brahma, Prajapati, Indra, Pitr, Gandharva, Yaksha, Raksasa e Pisaca. Os cinco tipos sub-humanos são gado, corças, pássaros, répteis e coisas imóveis como vegetais, por exemplo³³⁰. Digno de nota é o fato de que a ordem dos humanos é caracterizada pela presença de rajas, guna que caracteriza movimento, energia, atividade, sofrimento, desejo e apego.

³²⁸ Cf. Larson, pg. 192.

³²⁹ Cf. Larson, pg. 271-272. Traduzimos eliminando os parêntesis para mais clareza e fluidez.

³³⁰ VIRUPAKSHANANDA, Swami. *Samkhya Karika of Isvara Krsna with The Tattva Kaumudi of Sri Vacaspati Mishra*. Sri Ramakrishna Math: Madras, 2016.

Temos então, nesta escola um dualismo marcado pela consciência de um lado e a matéria do outro. Estes princípios básicos são eternos e transcendentos (a matéria talvez não seja transcendente por completo em sua forma manifesta) e são reais e a libertação parece ser um reencontro de purusa consigo mesmo que pode ocorrer em cada ser senciente que alcance o conhecimento que liberta da ilusão que consiste na confusão entre purusa e prakrti. Apesar de alguns pontos de contato interessantes com o budismo, percebe-se que há diferenças importantes entre os sistemas, notadamente a concepção de libertação do purusa. De modo similar ao budismo, o SK lida principalmente com a questão da libertação do sofrimento, porém, a principal diferença entre as escolas é que esta postula duas substâncias primordiais permanentes, ao passo que para o budismo não há nada permanente nem no samsara nem como um fundamento externo para as mutações percebidas no samsara.

3.5. A COSMOLOGIA BUDISTA E A TRANSCENDÊNCIA QUE LHE É PRÓPRIA

Tendo em vista que o projeto filosófico de Nietzsche mantém, desde o começo uma consistência de temas que perpassam as várias fases de sua obra a começar por HDH, conforme apresentamos antes, entendemos que o diálogo com o budismo deve ser feito considerando o projeto apresentado nesta obra e amadurecido ao longo de sua produção. Entendemos que uma comparação com o budismo deve ser feita nesses termos, ou seja, considerando os contextos em que tanto Nietzsche quanto o budismo desenvolvem suas ideias. Se ignorarmos isso, haverá uma tendência de ver semelhanças onde elas não existem, ou onde uma leitura que leve em conta o contexto no qual a ideia se apresenta seja suficiente para no mínimo mitigar tal semelhança. Vimos que parte importante da crítica de Nietzsche à metafísica dualista é apresentar argumentos científicos de modo que uma visão do mundo baseada na ciência supere a visão tradicional baseada na metafísica e na religião. Com o budismo, como colocamos inicialmente, não temos este mesmo tom polêmico e não há a proposta de um abandono completo daquilo que Nietzsche chama de metafísica dualista. A crítica do Buda à tradição brâmane não implica no abandono de temas como a busca da libertação do ciclo do renascimento ou a importância de adotar um estilo de vida ascético como condição para realizar a libertação.

O que pretendemos agora é entender como o budismo pensa os temas do mundo e do humano, de modo a evidenciar as diferenças entre esta tradição e o pensamento de Nietzsche. Entendemos que a investigação cosmológica é o melhor caminho para fazer

esta comparação e apresentamos a evolução da cosmologia no *vedanta*. Agora vamos investigar a cosmologia budista conforme ela se apresenta na escola *theravada*, mas antes é preciso deixar algumas coisas claras. Primeiramente, esta não é a única escola budista, tampouco a mais antiga, mas é aquela com a qual o Ocidente travou contato de forma mais consistente no século XIX e a que os orientalistas tendiam a considerar a mais original. Em segundo lugar, ao se falar de cosmologia budista antiga não podemos ignorar a cosmologia da escola *sarvastivada* presente no *Abhidharmakosa* de Vasubandhu³³¹. Nosso recorte, portanto, não deriva de uma superioridade da tradição *theravada*, mas de circunstâncias históricas que colocaram tal tradição no radar dos orientalistas e dos filósofos leitores de suas obras.

A pergunta do Buda pode ser feita da seguinte forma: como escapar do sofrimento inerente ao mundo e que perdura por sucessivos renascimentos? Nessa pergunta já temos o pressuposto de uma ideia estranha ao pensamento ocidental, a ideia de renascimento. O budismo se move no horizonte do pensamento indiano, aceitando parte de sua cosmovisão, de modo que temos várias ideias que permanecem e são ressignificadas pelo Buda, conforme apontamos acima. Há o reconhecimento do renascimento, do sofrimento inerente ao mesmo e disso resulta a necessidade de se buscar uma rota de fuga. Até aqui o Buda está dentro do espírito religioso indiano. A seguir, veremos os aspectos específicos de sua solução para o problema do sofrimento, em que medida ele se afasta da resposta mais ortodoxa e os aspectos originais de seu pensamento. A busca pelo fim do sofrimento entendido como fim da prisão que é o ciclo do renascer continuado é a tônica do ensinamento budista, e isto desde aquele que é considerado como sendo o primeiro discurso proferido pelo Buda, *Pondo em Movimento a Roda do Dhamma* (*Dhammacakkapavattana sutta*, SN 56:11).³³² Entendemos que este discurso é importante pois, sendo considerado o primeiro ensinamento dado pelo Buda, ele apresenta em forma resumida os pontos mais importantes de sua doutrina, da qual a cosmologia não está ausente.

Pondo em movimento a Roda do Dhamma nos apresenta o ensinamento do Buda conforme pronunciado pela primeira vez para aqueles que se tornariam seus primeiros discípulos, os cinco ascetas com os quais ele dividia o caminho do ascetismo rigoroso.

³³¹ Vasubandhu. *Abhidharmakosa*. Translated by Louis de La Vallée Poussin; english translation by Leo M. Pruden. V. II. Berkeley: Asian Humanities Press, 1988-1990.

³³² *SAMYUTTA NIKAYA*. Bhikkhu Bodhi. (Trad.) Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 1843-47. (Doravante SN.)

Após perceber a inutilidade de tais práticas, Gotama abandonara tal caminho e trilhara o caminho do meio, recém-descoberto. A descoberta do caminho é tão importante que ela é anunciada pelo Buda em primeiro lugar, embora seja a quarta nobre verdade:

Bhikkhus, estes dois extremos não deveriam ser seguidos por alguém que ingressou na vida sem lar. Quais dois? A busca de felicidade sensorial nos prazeres sensoriais, que é algo baixo, vulgar, o caminho dos mundanos, ignóbil, prejudicial. Sem pender para nenhum desses extremos, o Thatagata despertou para o caminho do meio, que origina visão, dá origem ao conhecimento, que conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, ao nibbana.³³³

O *Dhamma* começa como um caminho, o caminho entre extremos, o enunciado de uma nova forma de vida e prática espiritual. Este caminho consiste em certas práticas com vistas a um objetivo muito claro que domina todo ensinamento do Buda, a saber, o fim do sofrimento, identificado como *nibbana*. Nesse sentido, o budismo não pode ser entendido como uma escola puramente teórica de filosofia, posto que o mais importante para este é a prática do caminho que leva ao fim do sofrimento.

Depois de enunciada a descoberta de um caminho, temos as quatro nobres verdades, uma das quais é precisamente este caminho. As quatro nobres verdades são a verdade do sofrimento, da origem do sofrimento, da cessação e do caminho para a cessação do sofrimento. A verdade do sofrimento enuncia a condição fundamental dos seres no *samsara*.

Agora, esta, bhikkhus, é a nobre verdade do sofrimento: nascimento é sofrimento, envelhecimento é sofrimento, doença é sofrimento, morte é sofrimento; união com aquilo que é desagradável é sofrimento; separação do que é agradável é sofrimento; não conseguir o que se deseja é sofrimento; em resumo, os cinco agregados submetidos ao apego são sofrimento.³³⁴

É fundamental observar duas coisas: primeiro, há uma lista que sugere serem sofrimento todas as fases da vida, de modo que não há, de acordo com o Buda, nada de fundamentalmente feliz na condição humana; segundo, a última parte da primeira verdade deixa claro que o Buda fala da experiência humana no *samsara*, ou seja, a síntese desta verdade consiste nos cinco agregados submetidos ao apego, expressão usada, até onde podemos entender, em referência a seres humanos. Esta tese é reforçada pelo fato de que o Buda está pregando para seres humanos, aqueles que serão os seus primeiros seguidores, ou seja, a condição humana possui uma capacidade ausente em outros seres, desde seres

³³³ SN, 56:11, p. 1844. (Utilizamos a tradução inglesa de Bhikkhu Bodhi citada acima, tentando segui-la o mais fielmente possível.)

³³⁴ SN: 56:11.

habitantes dos infernos até *devas* do *kama-loka*. Que são os agregados? São as partes constituintes de um ser humano. Aquilo que experimentamos como nós mesmos e como outras pessoas é a manifestação e o modo como estes agregados interagem entre si, interna e externamente. Embora não esteja claro no enunciado, entendemos que seres sencientes são compostos dessa maneira, sejam humanos ou não.

Entretanto, o Buda não se dirige a todos os seres, apenas àqueles que podem ouvir seu ensinamento e dele fazer uso; e, no contexto da cosmovisão budista, o chamado reino humano é o local ideal para se buscar o fim do sofrimento. Isto não significa que sofrer seja um privilégio humano; trata-se apenas de recortar a realidade para aqueles seres naquele momento. Todos os seres dentro do *samsara* sofrem, mas o Buda não está falando para todos naquele momento: ali, ele se dirige aos seres humanos; portanto, tudo gira em torno da experiência humana. O segundo ponto a se notar é que o problema dos agregados é o apego. Sem apego, não há sofrimento e tampouco renovação de agregados em um novo renascimento. Retomaremos este ponto adiante, ao falarmos do corpo no ensinamento do Buda.

De onde vem o sofrimento? A segunda nobre verdade responde isso:

Agora, esta, bhikkhus, é a nobre verdade da origem do sofrimento: é o desejo que conduz a existência renovada, acompanhado por deleite e cobiça, buscando deleite aqui e ali; isto é, desejo por prazeres sensoriais, desejo pela existência, desejo pela exterminação.³³⁵

Note-se que não se fala do desejo em geral como origem, mas do desejo que leva à renovação da existência, portanto, ao renascimento. O problema para o Buda é aquilo que nos prende ao ciclo do *samsara*. Outro ponto importante é que não somos forçados a isso, pois há deleite e cobiça em renovar o *samsara* e a busca pelo prazer é agradável, mesmo que o prazer seja deixar de existir.³³⁶ Se Morrison³³⁷ está certo ao identificar o desejo descrito aqui com a vontade de potência, parece-nos que já no começo do ensinamento budista há uma diferença importante, posto que o desejo é algo a se superar, como a terceira nobre verdade deixará claro, ao passo que a vontade de poder é um afirmar incessante de si mesma pela luta com outras vontades. Agora, esta, bhikkhus, é a nobre verdade da cessação do sofrimento: é o desaparecimento sem deixar vestígios desse desejo, o desistir e abandonar este desejo, a liberdade dele, o desconfiar em relação a ele.³³⁸

³³⁵ SN. 56:11.

³³⁶ Isto será importante ao falarmos de niilismo, adiante.

³³⁷ MORRISON, R. G. *Op. Cit.*, 1997, p. 132-154.

³³⁸ SN 56:11.

E, por fim, temos a quarta nobre verdade, a verdade do caminho, o mesmo caminho afirmado inicialmente como uma descoberta do Bodhisatta. Agora, esta, bhikkhus, é a nobre verdade do caminho que leva à cessação do sofrimento: ela é o nobre caminho óctuplo, ou seja, perspectiva correta, intenção correta, fala correta, ação correta, meio de vida correto, esforço correto, vigilância correta e concentração correta.³³⁹

Após as definições de cada uma das quatro verdades, Buda fala das três fases e doze aspectos nos quais ocorre a compreensão das verdades de modo perfeito. A verdade do sofrimento é para ser entendida, e foi entendida pelo Buda; a verdade da origem do sofrimento é para ser abandonada, e foi abandonada; a verdade da cessação é para ser realizada, e foi realizada; e a verdade do caminho é para ser desenvolvida, e foi desenvolvida pelo Buda. De acordo com Bhikkhu Bodhi,³⁴⁰ as três fases são: conhecimento de cada verdade; conhecimento da tarefa a ser realizada com relação a cada verdade e o conhecimento de ter realizado a tarefa de cada verdade. Ao aplicar as três fases a cada verdade, temos os doze modos.

Por fim, gostaríamos de notar que há no primeiro *sutta* uma referência aos reinos de existência, parte fundamental de nossa comparação entre o monismo de Nietzsche e o dualismo presente no cânone páli. E quando a Roda do Dhamma foi posta em movimento pelo Afortunado, os devas que habitam a terra clamaram: “Em Baranasi, no Parque dos Gamos em Isipatana, esta insuperável Roda do Dhamma foi posta em movimento pelo Afortunado e não pode ser parada por nenhum asceta ou brâmane, ou deva, Mara ou Brahma, nem por ninguém no mundo”. Tendo ouvido o clamor dos devas do reino dos Quatro Grandes Reis, os devas do Tavatimsa ...os devas de Yama...os devas de Tusita...os devas de Nimmanarati...os devas de Paranimmitavasavatti...os devas da companhia de Brahma elevaram um clamor: “Em Baranasi, no Parque dos Gamos em Isipatana, esta insuperável Roda do Dhamma foi posta em movimento pelo Afortunado e não pode ser parada por nenhum asceta ou brâmane, ou deva, Mara ou Brahma, nem por ninguém no mundo”

Assim, naquele momento, naquele instante, naquele segundo, tal clamor se espalhou tão longe quanto o mundo de Brahma e este sistema com seus dez mil mundos agitou-se, tremeu e foi sacudido, e uma radiância gloriosa e incomensurável apareceu no mundo superando a majestade divina dos devas.³⁴¹

Esta passagem deixa duas coisas claras. Em primeiro lugar, a importância da cosmologia para o budismo, afinal, o que está sendo apresentado aqui é o *samsara* em sua totalidade; em segundo lugar, a superioridade do Buda em relação aos deuses. Não

³³⁹ *Ibid.*

³⁴⁰ Estas observações estão na nota 382 da tradução feita por Bhikkhu Bodhi presente no Samyutta Nikaya. Cf. SN, p. 1962.

³⁴¹ SN 56:11.

vemos nesta passagem uma diminuição da importância dos reinos ou da ideia do *samsara* como algo multifacetado, consistindo de partes dispostas hierarquicamente. A inovação, talvez, seja a compreensão radicalizada do papel dos deuses, pois se nos *vedas* já vemos a possibilidade de pensá-los como forças que podem ser controladas, aqui temos deuses que não têm papel importante diante do nascimento do Buda.

Nessa breve consideração sobre o primeiro discurso do Buda, vemos um aspecto importante no contexto da comparação com a cosmologia dos *upanishades*, a saber, o budismo não questiona este ponto da tradição, não duvida que existem reinos imateriais (no sentido ocidental de materialidade) habitados por seres sobrenaturais. Desse modo, os organizadores do cânone partem de um pano de fundo cultural e não questionam sua totalidade: em linhas gerais, a cosmovisão indiana é aceita e o budismo move-se dentro deste horizonte. No caso de Nietzsche, há a proposta de uma nova forma de pensar como seria o universo, fundada na ciência e que tem como consequência a desconstrução da noção de um cosmo hierarquizado, dividido em uma parte superior, imaterial, e outra material e inferior.

Não há no budismo nada similar ao espírito naturalista que animava os pré-socráticos, os quais podemos comparar aos cientistas modernos, de modo que a cosmologia só foi sistematizada a partir da tradição do *Abhidharma/Abhidhamma*, sendo os representantes principais Buddhaghosa, da tradição *theravada*, e Vasubhandu, da escola *sarvastivada*. O que podemos perceber é que o interesse em questões cosmológicas não se vincula a uma abordagem naturalista, mas sim ao modo como o budismo entende o caminho espiritual. Ecoando talvez a literatura das correspondências, nas escolas antigas citadas existem correspondências entre estados de consciência e lugares no universo, algo que coloca o budismo dentro do horizonte religioso indiano e o afasta de uma visão radicalmente imanente, como a de Nietzsche. Nesse sentido, a inovação do Buda consiste em dar novos significados a vários termos religiosos tradicionais.

É comum dizer que o Buda faz uma crítica da metafísica representada pelos *Upanishades* e que seu sistema se apresenta muito mais como uma forma de empirismo religioso. Não obstante, pela crítica do budismo à metafísica dos *Upanishades* não devemos entender haver naquele uma rejeição absoluta à metafísica, nem que o Buda teria sido um tipo de Hume indiano. Entendemos que o budismo apresenta outro tipo de metafísica, com características próprias, e seu aspecto experimental vincula-se a seu aspecto metafísico ou transcendente. Assim, é fundamental que entendamos a cosmologia budista, especificamente a cosmologia presente nas escolas mais antigas.

Partindo do primeiro discurso, analisado acima, vemos que o budismo, enquanto tradição, começa com o diagnóstico do sofrimento e a proposta de um caminho cuja meta é a transcendência, o fim do sofrimento, a realização de um estado ou realidade espiritual acerca do qual o discurso científico nada pode dizer, seja no século XIX ou no XXI. Acreditar na possibilidade do *nibbana*, *portanto*, é por si só um tipo de crença, apesar das diferenças em relação a crenças típicas do monoteísmo. Parece que para trilhar o caminho apresentado pelo Buda (entendido aqui enquanto tradição budista) é preciso pelo menos um ato de confiança em sua intuição de que há uma fuga do *samsara*, para que se dê o primeiro passo nesta direção. Além disso, notemos que já no primeiro discurso existe, vinculada ao início do giro da roda do Dhamma, uma referência à estrutura do universo com seus reinos, deuses, humanos etc. Parece que a ideia de um universo composto de reinos imateriais e, em termos ocidentais, transcendentais faz parte do ensinamento presente nas tradições mais antigas. Vejamos então como a cosmologia budista funciona.

3.6. OS REINOS: SAMSARA, NIBBANA E DUALISMO

Ao passo que Nietzsche é radicalmente antimetafísico, opondo-se a toda forma de dualismo que defenda um plano do devir corrupto e um plano do ser imaculado nos moldes do platonismo e do cristianismo, vemos no budismo dois elementos importantes: um relato cosmogônico e uma estrutura do universo. O relato das origens se encontra especialmente no *Agañña Sutta* ou *Sobre o Conhecimento das Origens*.³⁴² Este discurso relata uma conversa entre o Buda e um aspirante a monge chamado Vasettha, de origem brâmane. Depois de conversarem sobre como os brâmanes o ofendiam por ser um noviço seguindo Gotama, o Buda apresenta a ideia de que não há superioridade assegurada pelo nascimento, sendo o caminho que conduz à libertação possível de ser trilhado por todos, bem como caminhos que conduzem a resultados negativos. Depois dessas considerações, o Buda apresenta um relato dos ciclos cósmicos desde as retrações e expansões até a formação da sociedade. Ele começa falando da retração cósmica nesses termos

Chega um tempo, Vasettha, quando, cedo ou tarde, após um longo período, este mundo se contrai. Em um tempo de retração, os seres, em sua maioria, nascem no mundo chamado Abhassara Brahma. Lá eles permanecem, feitos de mente, alimentando-se de deleite, auto luminosos,

³⁴² DIGHA NIKAYA. *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha*. Trad. Maurice Walshe, Massachusetts: Wisdom Publications, 1987. pp. 407-416.

movendo-se pelo ar, gloriosos – e eles permanecem assim por um tempo muito longo. Mas, cedo ou tarde, após um longo período, este mundo começa a se expandir novamente. No tempo da expansão, os seres do mundo Abhassara Brahma, tendo falecido lá, nascem em sua maioria neste mundo. Aqui eles permanecem, feitos de mente, se alimentando de deleite, auto luminosos, movendo-se pelo ar, gloriosos – e eles permanecem assim por um tempo muito longo.³⁴³

A partir daqui o relato transcorre em processo descendente até chegar na origem dos gêneros, do sexo, das castas, sendo que a origem destas não tem nada de divino, mas surgem da necessidade humana. Gostaria de destacar, além do relato, a referência a um mundo acima do nosso, o *Abhassara*. Mais adiante buscaremos compreender o que isso representa e qual o papel que este e todos os demais reinos ou esferas exercem no contexto da tradição budista. Antes, é preciso apontar o fato de que não existe um único texto contendo toda cosmologia budista sistematizada, seja nos *Nikayas*, seja nos *Ágamas*, citando o cânone chinês. As tradições de *abhidharma* sistematizaram posteriormente estes conteúdos que estão dispersos ao longo do cânone.³⁴⁴

Gostaria de apresentar a estrutura budista do cosmo (de acordo principalmente com a tradição páli), tomando como referência os três princípios apresentados por Rupert Gethin para explicá-la.³⁴⁵ O primeiro princípio afirma que “*existem diferentes reinos de existência que constituem uma hierarquia*,”³⁴⁶ o segundo diz que “*os seres renascem continuamente nesses reinos conforme suas ações*,”³⁴⁷ e o terceiro afirma que “*os vários níveis de existência assumem a configuração de ‘sistemas de mundos’*”.³⁴⁸ Vejamos então o primeiro princípio em detalhe, ou seja, quais são e como se organizam os reinos de existência.

Inicialmente temos a divisão em seis reinos conforme os seres que habitam cada lugar. São eles: infernos, reino animal, reino dos *petas* ou fantasmas famintos, *asuras*, seres humanos e *devas*. Estes seis tipos de seres habitam trinta e um reinos subdivididos em três grandes conjuntos: mundo sensorial (*kama-loka*) com onze reinos; reinos da forma (*rupa-loka*) também chamados de esfera da matéria sutil, com dezesseis reinos; e finalmente a esfera dos reinos imateriais (*arupa-loka*) com quatro reinos.

³⁴³ DN 27, 10. p. 408.

³⁴⁴ Cf. Tabelas disponíveis no artigo *The Thirty-one Planes of Existence: ACCESS TO INSIGHT, The Thirty-one Planes of Existence*. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html>> Acesso em: 15 jun. 2019.

³⁴⁵ GETHIN, Rupert. *Cosmology and Meditation: From the Aggañña Sutta to the Mahayana. History of Religions*, v. 36, n. 3, Feb. 1997, pp. 183-217.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ *Ibid.*

³⁴⁸ *Ibid.* p. 186-187. [Adaptado].

O reino mais abaixo na escala é o inferno, ou infernos (*niraya*). Descrições detalhadas deles se encontram em MN 129 e 130. Acima dos infernos temos o *tiracchana yoni*, o reino dos animais. Aqui se encontram todas as formas de vida não humanas presentes no planeta terra. Acima do reino animal temos o *peta-loka*, reino dos fantasmas famintos. São seres que possuem grandes estômagos e bocas pequenas, o que sugere ser este um reino marcado pelos apetites desmedidos nunca satisfeitos. São invisíveis aos olhos humanos e habitam a terra, ao contrário dos seres renascidos nos infernos. Finalizando os destinos infelizes temos o reino dos *asuras* caracterizados pela belicosidade.

Ao investigar o que leva um ser a renascer nestes destinos infelizes ou em qualquer um dos trinta e um planos de existência – aplicando aqui o segundo princípio mencionado por Gethin – a resposta mais geral é: são as ações dos seres que produzem tais renascimentos. No caso dos destinos infelizes (*dugati*), existem ações específicas que levam os seres a renascer nestes locais: as dez ações insalubres³⁴⁹ apresentadas no MN 41 (*Saleyyaka Sutta* ou os *Brâmanes de Sala*) podem levar a qualquer um desses locais; falta de virtude e a manutenção de visões errôneas só não são causas de renascer no mundo dos *asuras*; matar um *arahant*, os próprios pais, ferir um Buda ou criar divisão na *sangha* e ser briguento e irritante com os outros pode levar a renascer no *Niraya*.³⁵⁰

Entre os destinos infelizes e os reinos dos devas do *kama-loka* (os mundos sensoriais) está o reino humano. Trata-se de um renascimento raro e precioso, portanto um dos destinos felizes (SN 56.48). A partir desse reino a prática que conduz ao fim do sofrimento se torna possível, e como é preciso grande trabalho interior para subir a outras esferas, esta assume caráter ainda mais importante. Há um equilíbrio de prazer e dor nesse reino que facilita o desenvolvimento da virtude e da sabedoria. O que leva alguém a nascer no reino humano é o esgotamento de *kamma* que levou a pessoa a reinos mais elevados ou, no caso de uma subida ao reino humano, o desenvolvimento da virtude e da sabedoria conforme AN 10.177. Caso a pessoa se torne um entrante no fluxo (*sottapana*), ela consegue, como consequência que seus renascimentos nunca mais sejam inferiores ao reino humano, tendo assegurada a realização do *nibbana*.

³⁴⁹ As dez ações insalubres, de acordo com o MN 41 são: matar seres vivos, roubar, má conduta sexual, fala mentirosa, fala maliciosa, fala rude, fofoca, cobiça, má vontade e visões errôneas.

³⁵⁰ MN 41, NA 10.177, NA 5.129 e SNP II.6.

Com a prática das dez ações salutares,³⁵¹ mais generosidade, cultivo de virtude e sabedoria, é possível renascer em um dos vários reinos dos *devas* do *kama-loka*. São reinos marcados por prazeres musicais ou de ordem mais elevada que os prazeres sensoriais. Os prazeres desses reinos podem dificultar o caminho rumo ao fim do sofrimento.³⁵²

Na sequência temos a esfera da forma, com dezesseis sistemas de mundos. Para renascer nesses locais é preciso ter alguma maestria dos quatro *rupa jhanas*. A lógica aqui é que há três graus de maestria para os três primeiros *jhanas*, cada grau levando a renascer em um reino; para as moradas puras, a maestria no quarto *jhana* é suficiente.³⁵³

Os quatro reinos mais elevados, os *arupa-loka*,³⁵⁴ são a morada dos que realizam os *jhanas* imateriais ou sem forma, o que implica não se tratar de um lugar no espaço, o que se evidencia pelo nome *a-rupa*, ou seja, sem forma. Os seres desses reinos são feitos apenas de mente, de modo que, segundo a tradição, eles não conseguem ouvir o *dhamma* e, portanto, não são capazes de acabar com o sofrimento.

Algumas observações. Em primeiro lugar, o budismo é fundamentalmente prático. Nesse sentido, a teoria não é um exercício de erudição afastado ou diverso da prática, mas faz parte do caminho. Dentro deste contexto, portanto, não se trata de especular teoricamente acerca do universo em termos científicos, até porque o acesso a reinos diversos ocorre não apenas como consequência do *kamma* individual, mas também como resultado de progresso espiritual. Não são poucas as passagens nas quais se diz que o Buda ou um discípulo iluminado foi a um reino falar com *devas*, ou conseguiu enxergar

³⁵¹ As dez ações salutares, de acordo com o MN 41 são: abster-se de matar seres vivos, de roubar e de ter má conduta sexual; abster-se da fala mentirosa, da fala maliciosa, da fala rude e da fofoca; por fim, abster-se da cobiça, má vontade, e possuir entendimento correto.

³⁵² *Devas* que exercem poder sobre a criação de outros (*paranimmita-vasavatti deva*); *devas* que se deliciam com a criação (*nimmanarati deva*); *devas* satisfeitos (*Tusita deva*); *Yama deva*, os Trinta e Três *devas* (*tavatimsa deva*); *devas* dos quatro grandes reis (*catumaharajika deva*); e, por fim, *manussa-loka* ou mundo humano.

³⁵³ *Devas* incomparáveis (*Akanittha deva*), *devas* de visão clara (*Sudassi deva*), *devas* belos (*Sudassa deva*), *devas* despreocupados (*Atappa deva*), *devas* que não se desviam (*Aviha deva*); seres inconscientes (*Asaññasatta deva*): estas são as moradas puras, que se ligam ao quarto *jhana* e somente os não retornantes conseguem renascer aqui. *Devas* do grande fruto (*vehapphala deva*), *devas* da glória refulgente (*subhakinna deva*), *devas* da glória ilimitada (*appamanasubha deva*), *devas* da glória limitada (*parittasubha deva*): estes vinculam-se ao terceiro *jhana*. *Devas* que emanam radiância (*abhassara deva*), *devas* da radiância imensurável (*appamanabha deva*), *devas* da radiância limitada (*parittabha deva*): estes ligam-se ao segundo *jhana*. Grandes *Brahmas* (*maha brahma*), Ministros de *Brahma* (*brahma-purohita deva*), Séquito de *Brahma* (*brahma-parisajja deva*), estes por fim, ligam-se ao primeiro *jhana*.

³⁵⁴ *Devas* da nem percepção, nem não percepção (*nevasaññanasaññayatanupaga deva*), *devas* do nada (*akiñcaññayatanupaga deva*), *devas* da consciência infinita (*viññanañcayatanupaga deva*), *devas* do espaço infinito (*akasañcayatanupaga deva*). Cf. Tradução de: ACESSO AO INSIGHT, *Os Trinta e Um Mundos de Existência*. Disponível em: < http://www.acessoaoinsight.net/caminho_liberdade/mundos.php > Acesso em: 15 jun. 2019.

devas nas proximidades. Portanto, esta estrutura do universo, no contexto do cânone páli, é verdadeira e acessível pelos modos descritos. Outro ponto importante é a centralidade da busca pelo fim do sofrimento e a ideia de que esta é uma busca que só o ser humano pode empreender, sendo impossível terceirizá-la para alguma divindade. Neste sentido, entendemos que a importância dos reinos é apresentar um esquema do progresso ao longo do caminho, mais do que estimular devoção a divindades.

Em segundo lugar, a cosmologia budista não deve ser entendida como um modelo do universo dotado de pretensões científicas, nem como uma explicação a ser aceita descolada do ensinamento maior do budismo, contido nas quatro nobres verdades. Esta cosmologia apresenta a estrutura completa do *samsara*, a realidade multifacetada e hierarquizada na qual os seres perambulam, morrendo e renascendo, sem um começo visível. Nesse sentido, existir no universo mostra o ponto do caminho em que cada ser se encontra na estrada rumo ao fim do sofrimento. Seja animal, fantasma faminto, *asura*, *deva* ou humano, ocupar um reino é resultado do *kamma*, ou seja, das ações intencionais de cada um.

Em terceiro lugar, estamos diante de uma visão de mundo assemelhada a tantas outras religiões, ou seja, acredita-se na existência de reinos acima e abaixo de nós, que só podem ser vistos por quem cumpre certos requisitos de ordem espiritual. Além disso, há uma lei impessoal a reger a perambulação dos seres nesse universo hierarquizado, a saber, a lei do *kamma*, um princípio impessoal de recompensas e punições morais.³⁵⁵ Se pensamos nos reinos como locais no espaço, vemos que não há no budismo o espaço impessoal da física moderna, mas espaços cuja ocupação ou acesso têm sua causa no princípio do *kamma*, de modo que seres de certos locais estão impedidos de ter qualquer de experiência de outros locais.

Nesse sentido, parece-nos claro que no budismo não há uma crítica à ideia de um dualismo do tipo este “mundo *versus* outro mundo”, como aquela elaborada por Nietzsche.³⁵⁶ Observamos também que os seres ocupam o universo de acordo com seu *kamma*, ou seja, segundo um princípio moral, algo inconcebível para Nietzsche, tanto

³⁵⁵ Talvez este aspecto seja responsável por uma percepção do budismo como uma religião mais próxima da ciência, afinal, não há um ser superior regendo as recompensas e punições, tudo ocorrendo de modo impessoal, como uma relação causal natural. Notemos, entretanto, que se tratam de fenômenos completamente fora do espectro do que a ciência, ou mesmo Nietzsche, consideraria como realidade ou mundo.

³⁵⁶ Claro que o budismo se opõe a uma metafísica do ser, no sentido de negar a existência de qualquer coisa permanente. Todo o *samsara* é condicionado, com exceção do *nibbana*. Isso não impede que dentro dessa estrutura de condicionalidade existam reinos ou realizações espirituais transcendentais e supramundanas, ainda que temporárias até a realização final de *nibbana*.

pelo aspecto da moral, que para o pensador é apenas e sempre criação humana, quanto pela afirmação de que existem espaços no *samsara* que escapam aos sentidos e mesmo à possibilidade de investigação científica, posto que renascer em um reino inferior ou superior sempre é o resultado de escolhas morais e a grande maioria dos reinos não é acessível para os seres humanos.

Observamos, além disso, que embora no budismo haja inferno e, além dele(s), outros destinos infelizes, e também reinos similares ao céu na concepção mais difundida dos monoteísmos, marcadamente nos reinos dos *devas* do *kama-loka*, não podemos inferir disso um dualismo do mesmo tipo, posto que todos os reinos são partes do *samsara* e, nesse sentido, são impermanentes, sofrimento e desprovidos de uma identidade substancial permanente. Por serem impermanentes, ninguém permanece para sempre em reino algum, os seres perambulam pelos reinos (ou pelo *samsara*).

Notemos também o seguinte. Dentre todos os reinos, os únicos dos quais podemos falar algo positivo ou científico são dois, a saber, reino animal e reino humano. Estes reinos equivalem ao que Nietzsche chama de “este mundo” ou “o único mundo”. A despeito de ser tudo *samsara*, em termos nietzschianos é possível entender todos os demais reinos como uma variação oriental do dualismo de tipo cristão que defende a existência do mundo inferior da matéria e de um mundo superior do espírito.

Usando a terminologia budista, por outro lado, podemos falar que todos os reinos são, em alguma medida, materiais – uns feitos de matéria mais grosseira, outros de matéria mais sutil –, o que exigiria forçar a leitura para que coubesse no monismo de Nietzsche, que não se confunde com o materialismo, diga-se de passagem. Além disso, é importante lembrar que no esquema budista temos uma ordem moral entendida como uma relação causal que explica o renascimento dos seres.

Dada a postura irreligiosa de Nietzsche, podemos entender que apesar das considerações acima, este esquema da realidade apresentado pelo budismo se enquadraria num tipo de dualismo. E embora seja possível elaborar uma leitura que fuja do dualismo, ao afirmar que tudo isso é o *samsara*, a versão budista do que Nietzsche chama de único mundo, esta leitura cai por terra quando consideramos a outra esfera da realidade que não se encaixa nem se identifica com o *samsara*, qual seja, o *nibbana*. *Nibbana* é o sumo bem do budismo, descrito de várias formas ao longo do cânone, algumas vezes sendo descrito mediante apresentação das características positivas e outras vezes (a maioria) de forma negativa, dizendo o que ele não é.

Como se trata de algo completamente outro em relação ao *samsara*, e como toda nossa experiência humana é condicionada por nunca termos saído deste, é inconcebível que sejamos capazes de entender *nibbana* a partir de nossas categorias de um modo definitivo. Tratar-se-á sempre de aproximações e insinuações, no máximo. Mesmo que forcemos a interpretação para salvar um suposto monismo budista, considerando os reinos como equivalentes a este mundo, ao inserirmos o *nibbana* na equação isto torna-se inviável. Afinal, trata-se de uma realização espiritual supramundana e transcendente, absolutamente diferente do *samsara*. Ou seja, ainda que reconheçamos as limitações desta comparação, poderíamos dizer que *nibbana* equivale ao mundo do ser das tradições monoteístas.³⁵⁷

3.7. OS AGREGADOS

Gostaríamos de analisar agora outro aspecto do pensamento budista descrito no primeiro discurso, tendo em mente aquilo que Nietzsche pensa sobre o ser humano a partir de sua proposta de pensar o universo de modo estritamente imanente. Uma das consequências da tese do filósofo é que o ser humano também é imanente, não tendo uma alma imortal nem recompensas ou punições após a morte. O ser humano é um animal como qualquer outro e a consciência, aquilo que costuma ser visto como o mais elevado, é apenas algo recente na evolução humana, tendo na comunicação eficiente sua origem. Para o budismo, os seres humanos são feitos de cinco coisas, chamadas de agregados. Ao resumir o sofrimento como equivalente aos cinco agregados submetidos ao apego, o Buda diz que o ser humano em sua condição de preso ao *samsara* é sofrimento. Como podemos entender a visão budista no que diz respeito à matéria e ao que constitui o ser humano? Pretendemos explicar estes pontos mediante uma análise dos cinco agregados.

A palavra páli que traduzimos como agregado é *khandha*, equivalente ao termo sânscrito *skandha*. As traduções possíveis para o termo remetem à ideia de algo que se

³⁵⁷ Estou ciente da ideia segundo a qual o *samsara* e o *nibbana* são a mesma coisa na perspectiva do iluminado, mas não se trata de abordar esta questão aqui; o ponto é fazer uma comparação entre este esquema cosmológico e alguns pontos da filosofia de Nietzsche. Nesse sentido, mesmo que adotemos a tese da identidade entre *samsara* e *nibbana* – algo que entendo como problemático –, esta mesma identidade seria uma experiência de cunho transcendental e supramundano, ocupando o espaço do mundo real além das aparências criticado por Nietzsche.

junta, um volume ou massa de coisas. Termos como feixe, pilha ou grupamentos são possíveis traduções e dão a ideia de agregado como um certo volume agrupado de coisas. Boisvert³⁵⁸ apresenta uma análise bastante completa do termo em sua obra. De acordo com este autor, conforme um tratado de semântica chamado Nirukta, quando o termo *skandha* aparece nos *vedas* ele tem o sentido de galhos de uma árvore. Tronco, enquanto ponto que une todos os galhos de uma árvore, é uma palavra que em páli tem a conotação de *khandha* também. Ombro é um segundo sentido apontado no tratado, pois deriva da mesma raiz, *skandh*: estar conectado/colado/ligado, uma vez que o ombro está ligado ao corpo. Há, no *Visudhimagga* e no *Samyutta Nikaya*, semelhantes usos de *khandha* (S. i, 115 e Vsm. 100). O *Chandogya Upanishade* apresenta também o uso de *skandha* como ramos/galhos do dever. O *Maitri Upanishade* apresenta o termo no sentido de massa ou fumaça. Massa de fogo e água é um modo de falar dos agregados no cânone páli (M ii 34 e S iv 179), com o termo massa de sofrimento sendo frequentemente usado. Temos, além disso, na tradição *theravada*, o termo *khandha* usado como significando divisão em grupos: DN fala em quatro *khandha*, a saber, moralidade, concentração, sabedoria e libertação (D. iii 229). Podemos concluir desta análise que *khandha* sugere coisas como partes que se unem e que podem ser percebidas em separado, ao mesmo tempo que formam um conjunto maior. Em termos de *abhidhamma*, os agregados são *dhammas* condicionados, por oposição ao incondicionado que, na tradição *theravada* é o *nibbana*.

Nesse sentido, é inevitável que nos perguntemos, junto com Boisvert: se o termo tem uma história dentro da tradição religiosa indiana, qual a originalidade budista no uso do mesmo? Notemos que se trata de um termo presente já no texto consagrado como o primeiro discurso do Buda, e se o admitirmos como de fato o primeiro discurso, parece estranha a falta de maiores explicações quanto ao termo do modo como aparece no texto, a saber, *pañcupadanakhandha* (agregados submetidos ao apego). Para o autor em questão, a ausência de uma explicação deve-se ao fato de que os compiladores do discurso optaram por uma apresentação mais enxuta do mesmo, considerando o grande volume de referências ao longo de todo o cânone acerca deste ponto.

Nos *upanishades* há tabelas classificatórias que dividem o ser humano em cinco partes, e podemos mencionar especificamente o *Taittiriya Upanishade* (1:223-397) que apresenta uma divisão do indivíduo ou *purusa* em cinco *atmas* ou *eus* diferentes: *eu* feito de comida, de atividades orgânicas, de mente, de cognição e o *eu* feito de bênção. Para

³⁵⁸ BOISVERT, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Ontario, Canada: Editions SR, 1995.

Boisvert, podemos encontrar uma correspondência quase perfeita entre estes cinco *eus* e os agregados budistas:

O rupakkhandha poderia corresponder ao “eu feito de comida” (...). O saññakkhandha e o viññanakkhandha corresponderiam, respectivamente aos eu feito de mente e aquele feito de consciência. O sankharakkhandha, conforme observado por K. N. Jayatilleke, poderia corresponder ao eu feito de atividades orgânicas pois o sankharakkhandha é descrito no Majjhimanikaya de modo a incluir as inspirações e expirações, ao passo que o eu feito de atividades orgânicas se assemelha ao sentido dos Upanishades para prana, a respiração vital. Somente vedanakkhandha e o eu feito de benção parecem não corresponder aqui.³⁵⁹

A despeito disso, há uma originalidade no conceito budista de agregados. Considerando o contexto em que o termo é utilizado no primeiro discurso, podemos perceber a sua novidade: eles se relacionam com o sofrimento (enquanto verdade acerca da condição humana) e com a ideia de *não-eu*. Embora o *não-eu* não esteja claramente mencionado no primeiro discurso, temos várias passagens de outros discursos apontando para os agregados como sendo *não-eu*, especialmente o discurso do fogo, considerado o segundo discurso proferido pelo Buda. Quanto ao tema do sofrimento derivado do perambular de renascimento em renascimento, me parece que é um tema com equivalência na tradição védica, embora o modo budista de pensar isso possa ser novo; mas quanto ao *não-eu*, este me parece ser um ensinamento completamente inédito no cenário da religiosidade indiana do período. Passemos agora aos agregados.

Este grupamento de coisas se compõe de cinco conjuntos, a saber, forma, qualidade material ou forma material (*rupa*), explicada em termos dos quatro elementos e seus derivados conforme veremos adiante; sensação (*vedana*), que diz respeito aos três modos de experimentar objetos, a saber, agradável, desagradável ou neutro; percepção (*sañña*), que descreve o processo de registrar e rotular que caracteriza nossa experiência cognitiva; formações mentais, formações volitivas, formações, conformações ou concomitantes mentais (*sankhara*), que descreve nossas respostas, hábitos e ações diante dos objetos. Por vezes usa-se o termo volição como guarda-chuva para melhor compreensão desse agregado. Por fim, há o agregado da consciência (*viññana*), que descreve nossa capacidade de conhecer e estar consciente do processo de conhecer objetos.

Antes de analisarmos o agregado da forma material em comparação com a visão de Nietzsche quanto à matéria, é preciso entender como o assunto é apresentado no

³⁵⁹ BOISVERT, M. *Op. Cit.*, 1995, p. 19.

cânone. Para tal, recorreremos a dois discursos que apresentam boa parte dos temas recorrentes quando se fala em agregados. Trata-se do segundo discurso do Buda, *As Características do Não-eu* (*Anatta-lakkhana sutta*, SN 22:59) e do *Grande Discurso em Noite de Lua Cheia* (*Mahapunnama Sutta*, MN 109). Em seguida, apresentaremos com mais detalhes o modo como o Buda entende o ser humano. É importante notar que as definições canônicas dos agregados não são muito claras, sendo sempre preciso recorrer a fontes para além dos *suttas*.

Se no primeiro discurso, ao enunciar as quatro nobres verdades, os agregados aparecem como síntese da verdade do sofrimento, no segundo discurso eles aparecem como peça fundamental para a compreensão de um ponto importante do ensinamento budista, a saber, a doutrina do *não-eu*. Segundo este ensinamento, não há nenhum tipo de alma ou substância permanente dentro de nós, tudo é impermanente, inclusive o sujeito que eventualmente somos ao longo das várias vidas perambulando pelo *samsara*. Neste discurso o Buda apresenta duas linhas de argumentos para provar a insubstancialidade do *eu*. Estas formas de argumentar serão o modelo fundamental a partir do qual a grande maioria dos discursos envolvendo os agregados serão construídos ao longo dos *nikayas*. Vejamos.

A primeira linha argumentativa toma os agregados como sendo *não-eu*, apontando como prova disso o fato de não termos a capacidade de alterá-los segundo nossos desejos.

Bhikkhus, forma é não-eu, sensação...percepção...formações volitivas...consciência é não-eu. Pois, bhikkhus, se forma...consciência fosse eu, esta consciência não levaria à aflição e seria possível dizer da consciência: “que minha consciência seja assim; que minha consciência não seja assim”. Mas, uma vez que a consciência é não-eu, a consciência leva à aflição e não é possível dizer dela: “que minha consciência seja assim; que minha consciência não seja assim”.³⁶⁰

A segunda linha de argumentação consiste em explorar duas das três características da existência, de modo a comprovar a verdade da terceira. As três características da existência são impermanência, sofrimento e *não-eu*. O modelo apresentado neste discurso deduz da impermanência o sofrimento, e de ambos o *não-eu*.

Que vocês acham, bhikkhus, a forma é permanente ou impermanente? – “Impermanente, venerável senhor”. – O que é impermanente é sofrimento ou felicidade? – “Sofrimento, venerável senhor”. – Aquilo que é impermanente, sofrimento e sujeito a mudança pode ser assim

³⁶⁰ SN 22:59, p. 901-902.

considerado: “Isto é meu, este sou eu, isto é meu eu?” – “Não, venerável senhor.”³⁶¹

A conclusão é que todos os agregados devem ser vistos como não sendo e não possuindo um *eu*. E isto também é apresentado numa fórmula recorrente quanto ao tema dos agregados.

Assim, bhikkhus, qualquer forma que seja, seja passada, presente ou futura, interna ou externa, grosseira ou sutil, inferior ou superior, próxima ou distante, toda forma deve ser vista como realmente é, com sabedoria correta assim: “Isto não é meu, este não sou eu, isto não é meu eu?” – “Não, venerável senhor.”³⁶²

Este modo de conceber os agregados não é apenas uma conclusão lógica, é uma prática contemplativa. Devemos meditar com vistas a realizar plenamente o *não-eu* a partir daquilo que nos é mais próximo, ou seja, os agregados com os quais nos identificamos. A conclusão esperada para esta prática meditativa é apresentada numa sequência que também vai aparecer amiúde nos *suttas* que tratam dos agregados.

Vendo assim, bhikkhus, o discípulo nobre e instruído experimenta desencantamento quanto à forma... sensação... percepção... formações volitivas... consciência. Ao experimentar o desencantamento ele se torna desapegado. Através do desapego (*dispassion*) sua mente se liberta. Quando ela se liberta tem-se o conhecimento: “está liberta”. Ele compreende: “Destruído está o nascimento, a vida santa foi vivida, o que havia para ser feito foi feito, não há mais vir-a-ser a nenhum estado.”³⁶³

Passemos agora ao MN 109, *Grande Discurso em Noite de Lua Cheia* (Mahapunnama Sutta).³⁶⁴ Nele, o Buda está respondendo perguntas de um certo monge sobre os agregados e a primeira pergunta já nos ajuda a entender o sentido da expressão “agregados submetidos ao apego”. Após confirmar com o Buda sobre a condição dos agregados submetidos ao apego, o monge pergunta *em que os agregados submetidos ao apego se enraízam*. Ao que o Buda responde: eles se enraízam no desejo. Aqui, Bhikkhu Bodhi³⁶⁵ diz que a palavra para desejo é *chandamulaka*, *chanda* sendo o mesmo que *tanha*, a causa do sofrimento.

³⁶¹ *Ibid.*

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ A palavra para repulsa é *nibbida*, que, de acordo com Sue Hamilton (Cf. *Identity and Experience*. London: Luzac Oriental, 1996) seria melhor traduzida como desencantamento. No *Majjhima Nikaya*, Bhikkhu Bodhi passa a usar desencantamento (*disenchantment*) ao invés de repulsa (*revulsion*).

³⁶⁴ MN 109, p. 887-891. Temos no *Samyutta Nikaya* uma versão quase idêntica deste *sutta*. Trata-se do SN 22:82, p. 923-928: *A noite de Lua Cheia*.

³⁶⁵ MN 109, nota 1038.

O Buda diz ainda que a expressão *apego*, presente na frase *agregados submetidos ao apego*, nem se identifica com os agregados nem é deles separada. A explicação para isso é que o apego é parte do agregado das formações e nesse sentido não é a mesma coisa que os cinco agregados, não se separando porque não há apego existente de modo independente dos seus objetos, no caso, os agregados.³⁶⁶

A partir do §8 temos um detalhamento maior sobre o tema, uma vez que a pergunta do monge é *de que maneira o termo “agregados” se aplica aos “agregados”*³⁶⁷? A resposta do Buda retoma a fórmula citada do segundo discurso, ou seja, qualquer desses agregados, tomados seja no passado, presente ou futuro, grosseiros ou sutis etc, são os agregados. Ou seja, a totalidade do modo humano de existir e se relacionar com o mundo compõe os agregados.³⁶⁸

Na sequência, o Buda explica as causas e condições para que os agregados se manifestem. Para o agregado da forma, os quatro elementos; para sensação, percepção e formações volitivas temos o contato como condição; e para a consciência temos como condição *nama-rupa*, ou seja, corpo e mente ou mentalidade-materialidade, ou ainda nome-e-forma. O contato é o encontro dos sentidos com seus objetos, e como alguns agregados se relacionam com os objetos, exigem o contato como condição. De acordo com Bhikkhu Bodhi, nome-e-forma se entende em dois sentidos: primeiramente com relação ao momento da concepção, quando temos o fenômeno material, três agregados mentais compondo *nama-rupa* e a condição para o renascimento; em segundo lugar, ao longo da vida, *nama-rupa* compreende as faculdades sensoriais, órgãos dos sentidos e os agregados mentais (sensações, percepções e formações volitivas).

A noção de identidade tem sua origem nos agregados, e são quatro os modos de conceber aqui descritos: os agregados como sendo o *eu*, o *eu* como o possuidor dos agregados, os agregados como estando no *eu* ou o *eu* como estando nos agregados. A desconstrução dessas noções é fundamental para que se chegue ao fim do sofrimento. Aqui se retoma o tema do segundo discurso, a saber, é preciso considerar os agregados como “isto não é meu, isto não sou eu, este não é o meu eu”.³⁶⁹

Outro ponto importante e recorrente quanto a este assunto diz respeito à gratificação, perigo e escape ou fuga quanto aos agregados. Embora eles sejam a síntese

³⁶⁶ Sobre isso conferir a nota 461 do *Majjhima Nikaya*, p.1241.

³⁶⁷ MN 109, §8.

³⁶⁸ Esta fórmula aparece também no SN 22:09.

³⁶⁹ Conferir SN 22:01 e 07, por exemplo, para esta fórmula.

do sofrimento e estejam submetidos ao apego, isso não significa que sejam apenas sofrimento no sentido de só produzirem dor, seja física ou mental. Se nos apegamos aos agregados, se a noção de identidade surge com base neles e é tão difícil de superar, algo há neles que torna isso possível. A isto o Buda chama de gratificação. Os agregados nos causam prazer e alegria, como todos podemos comprovar ao lembrar de uma boa refeição, um bom livro, sexo etc. Mas como nem tudo são flores, além da gratificação temos o perigo que consiste na impermanência e seus efeitos. Com as mudanças, os agregados trazem consigo também sofrimento, ou seja, experiências agradáveis como as citadas acima não duram para sempre e pode ser que desejemos que elas durem para sempre. O sexo acaba, assim como os livros e nossa capacidade de comer o que gostamos não pode se manter durante toda a nossa vida. No limite, os agregados se acabam, ou seja, a pessoa morre e, caso ela se identifique com eles, decorre grande sofrimento além da força que mantém a pessoa presa no ciclo do nascer e morrer. Percebendo o perigo, temos a rota de fuga: o fim do desejo e da cobiça pelos agregados. Isso é o que nos ajuda a romper o ciclo que sempre renova os agregados, trazendo de volta todo o sofrimento a cada novo renascimento.

Estas informações são, grosso modo, o que mais se repete no cânone sobre os agregados. Aqui é preciso tecer algumas reflexões. Em primeiro lugar, tem-se a impressão de que o Buda em nenhum momento apresenta uma definição clara dos agregados, com exceção do agregado da forma, que é sempre descrito em termos dos quatro elementos, mesmo quando nada se diz acerca dos demais. Entendemos que eles são sofrimento, *não-eu*, impermanentes, que há neles gratificação, perigo e escape, que é preciso realizar plenamente a verdade de que eles são *não-eu* etc. Em nenhum momento até aqui, entretanto, nem mesmo na grande maioria dos *suttas* consultados nos *nikayas* maiores temos definições claras. Isto não se deve a uma falha do Buda, mas sim a uma questão de ênfase. O importante para ele parece ser enfatizar tais aspectos dos agregados, pois a partir deles tem-se o caminho a ser trilhado para realizar a meta, ou seja, o fim do sofrimento, *nibbana*. Como diz Thanissaro em seu ensaio sobre os agregados:

Uma grande parte da história do pensamento budista consiste de tentativas engenhosas, porém malsucedidas de resolver estas questões. É instrutivo notar, porém, que o cânone páli nunca cita o Buda como tentando respondê-las. De fato, ele nunca o cita tentando definir o que uma pessoa é. Ao invés disso, ele é citado dizendo que definir a si mesmo de qualquer maneira é limitar a si mesmo, e que a questão “que sou eu?” é para ser ignorada. Isto sugere que ele formulou o conceito de *khandha* como resposta a outras e diferentes questões. Se, como

meditantes, queremos fazer o melhor uso deste conceito, devemos olhar para o que aquelas questões originais eram e determinar como eles se aplicam a nossa prática.

O cânone apresenta o Buda afirmando que ensina somente duas coisas: o sofrimento e o fim do sofrimento. Uma busca pelos discursos em páli mostra o Buda usando o conceito de khandhas para responder às primeiras questões que se relacionam com tais tópicos: o que é sofrimento? Como ele é causado? O que pode ser feito para acabar com estas causas?

O Buda introduziu o conceito de khandhas em seu primeiro sermão como resposta para a primeira destas questões. Sua definição curta de sofrimento foi “os cinco agregados submetidos ao apego”. Esta frase críptica pode ser destrinchada recorrendo a outras passagens do cânone.³⁷⁰

Apesar de passagens explicativas acerca dos agregados serem incomuns, elas existem. Alguns *suttas* no *Khandhasamyutta*, bem como alguns estudiosos antigos e modernos, desenvolvem um pouco mais a questão. Passaremos a estes desenvolvimentos agora, a começar pela forma material considerando-a em conexão com a discussão de Nietzsche acerca da esfera da imanência e do que seria a matéria. Os agregados sem forma serão considerados em comparação com o modo como Nietzsche concebe o *eu* e a consciência humanas a partir de sua perspectiva fisiológico-psicológica.

O agregado da forma material compreende aquilo que entendemos como matéria.³⁷¹ Entretanto, não nos enganemos: aqui não se trata de uma teoria física sobre a composição essencial do universo, aqui estamos falando de uma análise que pretende chegar aos processos mais fundamentais do mundo físico tendo em vista a contemplação meditativa que possa levar o praticante a realizar o *não-eu* ou insubstancialidade, acabando assim acabar com o sofrimento. Isto por si só já dá a dimensão da diferença para a discussão de Nietzsche, que está a debater com a tradição metafísica e com o materialismo, visto por ele como uma forma de metafísica pois a matéria é a essência substancial de tudo. Para o filósofo alemão não há uma experiência transcendental vinculada à realização da insubstancialidade, não há a cessação do ciclo de renascimentos ao longo dos vários planos ou reinos que compõem o universo, há apenas o reconhecimento de que não existe outro mundo nem essência imutável, imanente ou transcendente. Quanto ao ponto comum entre Nietzsche e budismo com relação à

³⁷⁰ BHIKKU THANISSARO. *The Five Aggregates – A Study Guide*. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/lib/study/khandha.html>> Acesso em: 15 jun. 2019.

³⁷¹ Buddhagosa reforça a ideia de que *rupa* e *rupakkhandha* se identificam ao afirmar no *Vissuddhimagga* que *rupa* consiste dos quatro elementos principais e da matéria deles derivada (Vsm. 558). Portanto, o mundo material e o corpo humano se compõem das mesmas coisas. Em sua análise sobre o *rupakkhandha*, Boisvert discute este ponto e conclui por aceitar como ponto de partida a definição de Buddhagosa. Esta definição na tradução consagrada de Nanamoli encontra-se em XVIII, 14.

impermanência, não nos enganemos: para Nietzsche só há impermanência e jogo de forças incessante, e isto deve ser abraçado; para o budismo, a impermanência é fonte de sofrimento e um motivador para que se busque uma saída do *samsara*.

Tendo em vista que a forma material consiste nos quatro grandes elementos (*mahabhuta*) e seus derivados, analisaremos agora estes elementos. Nossa leitura será apenas dos quatro elementos, pois estes são a base e são os principais. Seguiremos aqui o *Abhidhammata Sangaha*.³⁷²

São vários os *suttas* nos quais os quatro elementos são mencionados, como por exemplo o MN 10 (*Satipatthana Sutta*) que apresenta a prática de estar atento aos elementos; MN 62 (*Maharahulovada Sutta*) que apresenta uma lista de partes do corpo para cada elementos de modo que possamos meditar observando o corpo e realizando o *não-eu*; MN 119 (*Kayagatasati Sutta*) também aponta os elementos no corpo como objeto de meditação. Entretanto, o MN 28, *Mahahatthipadopama Sutta* ou *Grande Discurso Sobre a Pegada do Elefante* apresenta-nos uma descrição mais detalhada de cada elemento que será a base para desenvolvimentos posteriores do *abhidhamma* e dos comentários de Buddhagosa no *Visudhimagga*, de modo que analisaremos este *sutta* para entender melhor a questão da matéria no budismo.

Este *sutta* apresenta o Venerável Sariputta discursando para os monges. O mote inicial do discurso é a afirmação de que assim como a pegada do elefante contém as pegadas dos demais animais, pois ele é o maior animal da floresta, todos os estados salutares podem ser incluídos nas quatro nobres verdades³⁷³. Após mencionar as nobres verdades e destacar os cinco agregados do apego como sofrimento, temos o conteúdo do discurso, a saber, uma explicação do agregado da forma material.

E o que é o agregado da forma material afetado pelo apego? São os quatro grandes elementos e a forma material derivada dos quatro grandes elementos. E o que são os quatro grandes elementos? São eles o elemento terra, o elemento água, o elemento fogo e o elemento ar.³⁷⁴

Seguem-se a isto as listas tradicionais de partes do corpo vinculadas a seus respectivos elementos como sendo o aspecto interno de cada um. O aspecto externo de cada elemento é a experiência que temos deles, ou seja, a terra enquanto solo, rochas etc.

³⁷² ANURUDDHA, Acarya. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. (Trad. por Narada Mahathera. Rev. por Bhikkhu Bodhi.) Washington DC: Pariyatti Edition, 2000.

³⁷³ MN 28, §2.

³⁷⁴ MN 28, §5.

Após listar os elementos em seus aspectos internos, temos considerações sobre o desaparecimento futuro dos grandes elementos com vistas a mostrar que não só em seu aspecto interno eles são impermanentes, mas também em seu aspecto externo e que parece mais estável para nós. Não gostaria de reproduzir aqui todas as listas dos *suttas*, para não deixar este texto cansativo. Darei um exemplo apenas, para que o leitor possa ter uma ideia do assunto.

O que, amigos, é o elemento terra? O elemento terra pode ser ou interno ou externo. O que é o elemento terra interno? O que quer que, internamente, pertença à própria pessoa e seja sólido, solidificado e pela qual exista apego, ou seja, cabelos da cabeça, pelos do corpo, unhas, dentes, pele, carne, tendões, ossos, medula, rins, coração, fígado, diafragma, baço, pulmões, intestinos, mesentério, conteúdo do estômago, fezes ou qualquer outra coisa que internamente pertença à pessoa e que seja sólida, solidificada e pela qual exista apego: isto é chamado o elemento terra interno. Agora, tanto o elemento terra interno quanto o elemento terra externo são simplesmente elemento terra. E eles devem ser vistos como são na verdade com sabedoria apropriada assim: “isto não é meu, isto não sou eu, este não é o meu eu”. Quando a pessoa vê desse modo como eles realmente são com sabedoria apropriada, ela torna-se desencantada com o elemento terra e a mente se desapaixona do elemento terra.³⁷⁵

Sem reproduzir as listas de elementos, temos aqui o essencial para entender o sentido dos mesmos no caminho budista. Eles são objetos de contemplação que possuem a capacidade de levar o praticante a realizar o *não-eu*, dando fim ao sofrimento. Quando há desencantamento e fim da paixão com relação aos elementos, isso significa que o apego ao agregado da forma acabou. Sem apego não há mais a continuidade do *samsara*.

Seriam os quatro elementos essenciais, na medida em que são indivisíveis, posto não haver no ensinamento do Buda partes menores do agregado da forma material? Para entender melhor esse ponto recorreremos ao *Abhidhammata Sangaha*, em seu capítulo seis, o *Compêndio Sobre a Matéria*. O parágrafo terceiro desta obra cita os quatro grandes elementos e seus derivados. Destaquemos os quatro elementos: *fenômenos materiais essenciais: o elemento terra, o elemento água, o elemento fogo e o elemento ar*³⁷⁶. Ao comentar o parágrafo terceiro, Bhikkhu Bodhi³⁷⁷ afirma que eles são chamados de essenciais pois não derivam de outras coisas. Outro ponto importante é que os termos usados para se referir aos elementos não devem ser tomados literalmente. As descrições apresentadas acima, tiradas do MN 28, são prova disso. As listas de exemplos ou modos

³⁷⁵ MN 28 §6

³⁷⁶ Abhidhammattha Sangaha, VI, §3.

³⁷⁷ *Ibid.*

do elemento terra deixam subentendido que o termo terra deve ser entendido como um metafórico, uma rubrica para conter certo conjunto de fenômenos, o mesmo valendo para todos os demais elementos. O *sutta* fala em tudo que é sólido ou solidificado, água ou aquoso, fogo ou ígneo e tudo que é ar ou aéreo. Estes adjetivos sugerem que os elementos descrevem modos ou processos materiais, ao invés de substâncias como entendemos na química. Citando Bhikkhu Bodhi:

o elemento terra é assim chamado porque, como a terra ele serve de suporte ou fundação para os fenômenos materiais coexistentes. A palavra *pathavi* vem de uma raiz que significa expandir ou espalhar-se e assim, o elemento terra representa o princípio da extensão.³⁷⁸

Além disso, o comentário acrescenta que o elemento terra tem a característica da solidez.

O elemento água (*apodhatu*) é o termo que representa a fluidez, aquilo que torna a matéria coesa e impede sua dispersão. Tudo que mantém os fenômenos materiais unidos e coesos é a propriedade da coesão ou o elemento água.

O elemento fogo (*tejodhatu*) representa o calor que faz as coisas amadurecerem ou envelhecerem. Podemos comparar este elemento com a *kinesis* grega, uma forma de pensar o movimento não só como deslocamento do espaço, mas como o movimento responsável pelas mudanças internas dos corpos.

O elemento ar (*vayodhatu*) é o princípio do movimento e da pressão, a distensão que causa o movimento nos demais fenômenos materiais, movimento entendido como deslocamento.

Tomados juntos, os quatro grandes essenciais fundam-se no elemento terra, mantêm-se unidos pelo elemento água, mantidos pelo elemento fogo e distendidos pelo elemento ar.³⁷⁹

Como esta explicação vale tanto para os elementos internos quanto para os elementos externos, podemos dizer que para o budismo a matéria não possui uma realidade metafísica do mesmo modo que o materialismo a entende. Basta considerar que as propriedades que são os elementos não existem como coisas no mundo, mas sim enquanto modos de configuração das várias matérias existentes. Na verdade, como eles estão presentes em proporções variadas em todas as coisas, tudo que existe enquanto forma material é uma combinação destas quatro propriedades e é assim que devem ser consideradas, não como uma substância ou como um eu permanente.

³⁷⁸ Abhidhammattha Sangaha, VI, §3.

³⁷⁹ *Ibid.*

Nesse sentido, tomando apenas este mundo como padrão, há uma grande semelhança entre o pensamento de Nietzsche e o budismo posto que ambos entendem ser a matéria algo tão inexistente quanto a alma. O princípio da impermanência parece ser comum a ambos. A diferença aparece quanto à extensão dessa realidade impermanente e quanto ao sentido, objetivo ou aplicação desse modo de pensar. No caso de Nietzsche, não há uma dimensão de prática contemplativa vinculada a suas reflexões, o que temos é uma crítica ao modo dualista de fazer filosofia e seus desdobramentos onde menos se espera, a saber, nos modelos científicos de explicação do mundo. No caso do budismo, a experiência da insubstancialidade é algo supramundano ou transcendente, capaz de pôr fim ao perambular pelo *samsara*.

Se pensarmos a divisão clássica entre corpo e alma, esta encontra-se ausente tanto no budismo quanto em Nietzsche. Entretanto, há no budismo a continuidade marcada pelo renascimento, algo diferente do modo nietzschiano de pensar, posto que em Nietzsche não há continuidade propriamente, mas sim uma repetição sem fim dos arranjos dos átomos de modo que mesmo os seres vivos e as consciências individuais se repetem. Não se sai do plano deste mundo. Para o budismo, o corpo é impermanente, mas o fluxo que faz com que ele exista não cessa com a morte. Este fluxo, movido pelo *kamma*, faz com que novas configurações dos agregados se renovem e novos seres herdeiros dos anteriores apareçam. Nesse sentido, não somos apenas corpos.

Passaremos agora a analisar os agregados que não são forma material e que podem ser aproximados, para efeito deste diálogo, com o que Nietzsche chama de consciência.

Os aspectos essenciais dos agregados foram apresentados considerando o primeiro e o segundo discursos do Buda, além de um discurso do *Majjhima Nikaya* que também está presente no *Samyutta Nikaya*. Como nesses discursos os agregados são tomados em conjunto à luz da meta budista de fim do sofrimento, se faz necessário buscar outras fontes para entender melhor o que eles são e como funcionam. Já falamos acerca do agregado da forma; para lidar com os demais, buscamos três *suttas* do *Khandhasamyutta*, o volume do SN que trata dos agregados. Estes *suttas* são especialmente relevantes para nós pois apresentam explicações que não encontramos em outras passagens do cânone.

O primeiro discurso a explicar algo acerca dos agregados que foge aos modelos explicativos até aqui analisados é o SN 22:56, *Fases dos Agregados do Apego*. Neste *sutta* o Buda afirma que os agregados foram por ele entendidos em quatro fases, e só

depois disso ele pode afirmar sua iluminação. De acordo com Bhikkhu Bodhi³⁸⁰, estas quatro fases se espelham nas quatro nobres verdades. São elas: conhecer cada agregado diretamente, sua origem, sua cessação e o caminho que leva à cessação. Conhecer diretamente implica a realização de que os agregados são fundamentalmente sofrimento; os demais passos deixam claras suas equivalências com o esquema das quatro nobres verdades.

O agregado da forma, como já foi dito, é composto dos quatro elementos e de seus derivados. O que faz a forma surgir são os nutrientes (notadamente os alimentos que sustentam a existência do corpo). A cessação dos nutrientes é a cessação da forma e o caminho para a cessação da forma é – assim como para os demais – o nobre caminho óctuplo.³⁸¹ Sendo os nutrientes que mantêm a forma, à medida que o nobre caminho faz o praticante desapegar e se desencantar com os agregados, entendemos que surge o desapego diante de tudo que renova o *samsara*, inclusive os nutrientes. Os demais agregados são descritos de formas variadas, entre estas, em termos de suas relações com as seis bases dos sentidos e seus respectivos objetos.

O *Vedanakkhandha* neste *sutta* aparece explicado como sensações derivadas do contato com olho, ouvido, nariz, língua, corpo (sentido do tato) e mente, tendo o contato como causa, seu fim sendo a cessação e o nobre caminho óctuplo como caminho. Analayo aponta que *vedana* deriva da raiz *vid*, que engloba tanto conhecer como sentir (ou experienciar, segundo Boisvert),³⁸² de modo que este agregado possui tanto uma dimensão cognitiva quanto uma dimensão afetiva. Apesar disso, “emoção” não é um termo que dá conta satisfatoriamente do termo; tampouco podemos traduzi-lo satisfatoriamente enfatizando apenas um dos traços definidores. Os termos em inglês mais comuns para traduzir tal agregado são *feeling* ou *sensation*. Tais termos enfatizam aspectos afetivos ou físicos do agregado. Em português o termo mais comum para *vedana*

³⁸⁰ SN 22:56, nota 80.

³⁸¹ Sobre os nutrientes, temos o SN 12:11, que menciona quatro nutrientes para a manutenção dos seres, ou para ajudar no surgimento deles, a saber, comida (seja grosseira ou sutil), contato, volição mental e consciência. Bhikkhu Bodhi aponta para a etimologia do termo em páli. Eles são condições pois são chamados de nutrimentos (*ahara*), pois eles nutrem ou fazem surgir (*aharanti*) seus efeitos. Cf. SN p. 731, nota 18.

³⁸² BHIKKU ANALAYO. *Excursions into the Thought-World of the Pali Discourses*. Washington D.C.: Pariyatti Publishing, 2012, p. 132-152; HAMILTON, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996. No capítulo dedicado a este agregado, Sue Hamilton descreve os vários usos do mesmo nos *suttas*. Ela não apresenta a etimologia que tanto Boisvert quanto Analayo apresentam, partindo direto para os usos e as listas de possíveis tipos de *vedana*. Cf. BOISVERT, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Ontario: Editions SR, 1995.

é sensação, palavra que parece englobar ambos os aspectos. *Vedana*, portanto, descreve experiências tanto físicas quanto mentais.

Existem vários modos de classificar este agregado. Podemos descrever sensações agradáveis, desagradáveis ou neutras (três tipos de *vedana*); como temos sensações tanto físicas quanto mentais, podemos afirmar que a união das duas listas acima produz seis tipos de sensação. Tomando os seis sentidos como referência, temos seis sensações; sendo estas também agradáveis, desagradáveis ou neutras, temos dezoito possíveis sensações. O número máximo que os textos apresentam chega a cento e oito tipos de sensação.³⁸³

Para entender melhor qual o papel deste agregado é preciso entender como ele surge e situá-lo no contexto dos demais agregados ditos imateriais. Como a fórmula da originação dependente deixa claro, a condição para que as sensações surjam em nós é algo chamado contato (*phassa*). O contato ocorre quando temos o encontro de um órgão dos sentidos, os objetos que lhe são correspondentes e a consciência relativa às operações daquele órgão. Como podemos ver em uma fórmula que se repete amiúde no cânone: “Na dependência do olho e das formas a consciência visual surge. O encontro dos três é o contato. Com o contato como condição surge a sensação.”³⁸⁴ A sensação é um modo de sentir os objetos dos sentidos e se situa em um processo, posto que não só sensações, mas percepções e formações volitivas também dependem do contato para acontecer. O fato de vir em primeiro lugar sugere que a sensação é um primeiro registro mais básico do que se experimenta, registro esse que nota somente a natureza da sensação (visual, olfativa etc.). Veremos adiante como o que começa com o contato chega até um fenômeno conhecido como proliferação mental, fenômeno esse fundamental para manter os seres presos ao *samsara*.

³⁸³ Cf. *Majjhima Nikaya* 59, *Os Muitos Tipos de Sensações*. Reproduzo aqui a nota 616 de Bhikkhu Bodhi detalhando como se chega a cento e oito sensações: “Os *dois tipos* de sensações são sensações corporais e sensações mentais, ou, (de forma menos comum) os dois tipos mencionados por Pancakanga no verso 3. Os *três tipos* são aqueles mencionados por Udayin no verso 3. Os *cinco tipos* são as faculdades do prazer (corporal), alegria (mental), dor (corporal), tristeza (mental) e equanimidade. Os *seis tipos* são as sensações que nascem a partir das seis faculdades dos sentidos. Os *dezoito tipos* são os dezoito tipos de exploração mental – que investigam os seis objetos dos sentidos que podem produzir a alegria, tristeza e equanimidade” (veja MN 137.8). Os *trinta e seis tipos* são as trinta e seis posições dos seres – os seis tipos de alegria, tristeza e equanimidade cada um baseado ou na vida em família ou na vida de renúncia (veja MN 137.9-15). Os *cento e oito tipos* são os trinta e seis mencionados acima considerados em referência ao passado, presente e futuro. Há também um *sutta* no *Samyutta Nikaya* que apresenta as cento e oito sensações, a saber, SN 36:22, *Atthasatapiyaya Sutta, Cento e Oito Sensações*.

³⁸⁴ Cf., por exemplo, MN 18 e MN 148.

Percepção, reconhecimento ou *sañña*³⁸⁵ difere de sensação na medida em que este resulta do contato com os órgãos dos sentidos e a percepção/reconhecimento se dirige aos objetos desses órgãos, ou seja, percepção ou reconhecimento de formas, sons, odores, sabores, objetos táteis e percepção dos fenômenos mentais. No SN 22:79 descreve-se a percepção como aquilo que percebe e se apresenta como conteúdo desta experiência perceptiva das cores. Isto parece sugerir ser este agregado responsável por um passo além daquele representado pelas sensações. Ele nos leva além da dimensão afetiva presente nas sensações, como aponta Analayo³⁸⁶, posto que aqui não temos percepções-reconhecimentos bons, ruins ou neutros, mas apenas o registro do percebido, como um tipo de rótulo linguístico colocado nos objetos experimentados.³⁸⁷

Sue Hamilton,³⁸⁸ ao analisar este agregado, aponta duas funções para o mesmo segundo o cânone: enquanto agregado, a percepção teria uma função discriminativa ou de identificação, e em outro sentido haveria processos conceituais operando no processo perceptivo. Parece que a ordem em que os agregados são mencionados diz algo sobre o processo cognitivo como um todo. Primeiro é preciso que exista um corpo, feito dos quatro grandes elementos e dos elementos derivados; em segundo lugar, graças a este corpo nos relacionamos a partir dos seis sentidos com os seis possíveis objetos de cada um. O primeiro agregado a entrar em ação é sensação. Assim que ocorre o contato, como já foi dito, a primeira coisa que deriva é a sensação relativa ao órgão sensorial e o objeto. Além dessa sensação vinculada ao órgão há também três possibilidades para cada uma delas: agradável, desagradável ou neutra. É depois desse evento afetivo que entra a percepção.

Ainda segundo esta autora, a definição presente em SN 22:79 sugere uma hierarquia discriminativa entre percepção e consciência: *a consciência identifica que algo tem cor, percepção identifica a cor; a consciência identifica que algo é azedo, a*

³⁸⁵ Boisvert e Analayo utilizam o termo *recognition* (reconhecimento) para traduzir *sañña*. Sue Hamilton utiliza ao mesmo tempo *apercepção* e *concepção* para traduzir o termo. A tradução mais comum em língua portuguesa é *percepção*. Reconhecimento é um termo que parece fazer sentido quando pensamos no processo que começa com as sensações, ou seja, o passo seguinte seria reconhecer aquilo que causou as sensações. Tendemos a concordar com a solução de Boisvert e Analayo.

³⁸⁶ Cf. BHIKKU ANALAYO. *Op. Cit.*, 2012, p. 132.

³⁸⁷ Boisvert introduz em sua análise uma distinção entre *recognições* saudáveis e prejudiciais. As primeiras seriam derivadas de objetos como impermanência, sofrimento ou mesmo de tipos de *vipassana*. Do ponto de vista da exegese de Buddhagosa, porém, a função deste agregado é tão somente de reconhecer os objetos como azuis, amarelos etc. Parece ser esta a postura mais aceita dentro da tradição, embora Boisvert aponte referências canônicas em favor dessa distinção. Tendo em vista nossos objetivos aqui, convém não adentrar neste tópico.

³⁸⁸ HAMILTON, Sue. *Op. Cit.*, 1996.

*percepção identifica isso como limão*³⁸⁹. Sendo sensação e percepção inseparáveis, entender o processo como um todo ajuda a entender melhor o papel de cada agregado. O *Discurso sobre a bola de mel* nos apresenta a seguinte descrição:

em dependência do olho e das formas, a consciência do olho surge. O encontro dos três é o contato. Com o contato como condição surge a sensação. Aquilo que a pessoa sente, ela percebe. Aquilo que a pessoa percebe, ela pensa sobre. Aquilo sobre o que ela pensa, prolifera mentalmente. Aquilo com o que a pessoa proliferou mentalmente como fonte, percepções e noções [nascidas da] proliferação mental perseguem o homem com respeito a formas cognoscíveis pelo olho do passado, futuro e presente.³⁹⁰

A palavra para “pensar sobre” é *sanjanati*, que a autora aproxima de *samjna*, equivalente sânscrito de *sañña* (percepção) e que significa nome. Aqui temos a explicação de *sañña* como agregado: é a função mental de nomear, discriminar e identificar. Como tudo isto é processo de conhecimento que ocorre no *samsara*, percebemos que ao falar sobre os agregados o Buda fala sobre a experiência humana dentro do *samsara*, logo, submetida à ignorância. Se nomeamos a partir da ignorância, o resultado é a proliferação mental. Esta proliferação produz o modo errado de ver as coisas e isto implica em perceber as coisas como separadas, o que abre espaço para concepções substancialistas que ignoram a interconexão causal (SN IV, 71):

as pessoas que têm concepções da proliferação mental de algum tipo seguem separando coisas quando as percebem, mas [eventualmente] ele [um Bhikkhu] elimina tudo que é assim construído pela mente e que se liga a vida mundana e segue para uma vida de renúncia.³⁹¹

Outro ponto importante da proliferação é que ela alimenta a concepção de um *eu*, além de levar a pessoa que percebe a partir da ignorância a não ver a condicionalidade. O agregado da percepção, portanto, deve ser entendido como o processo mental de nomear ou discriminar que ocorre logo após o contato e o processo da sensação que registra a experiência como boa, ruim ou neutra. Passemos agora ao agregado das formações volitivas.

O próximo agregado é chamado de *sankhara*, formações volitivas ou volições. O termo não aparece apenas na fórmula dos agregados, ocorrendo também como segundo elo na cadeia da originação dependente bem como na fórmula de *tilakkhana*, ou os chamados três selos ou três características da existência *samsárica*. Tendo em vista os

³⁸⁹ *Ibid.* p. 54.

³⁹⁰ MN 18, § 16.

³⁹¹ SN 35:94, p. 1174.

objetivos do presente trabalho, nos deteremos em analisar apenas o aspecto de agregado, conexões sendo feitas com os demais casos sempre que possível.³⁹²

Os agregados têm como objetivo apresentar analiticamente o modo de existir dos seres humanos no *samsara*, ao passo que a fórmula dos três selos trata de fornecer uma visão geral do assunto e a da originação dependente apresenta a vida humana no *samsara* de modo sintético. No *khandhasamyutta* temos uma definição desse agregado em conformidade com os objetos dos sentidos. Então temos formações volitivas quanto a formas, sons, odores, sabores, tato e fenômenos mentais, o que liga este agregado com o das percepções-recognições. Consciência e sensações têm sua base nos órgãos sensoriais. Para entender melhor este agregado é preciso entender o que significa a expressão formações volitivas e porque a vontade é destacada aqui. Além disso, cabe perguntar se estamos diante de um equivalente da vontade de potência nietzschiana.

A etimologia de *sankhara* é a seguinte. Temos a raiz *kar*, do sânscrito *kr* que significa “construir” ou “fazer algo”, e o prefixo *sams* que pode ser traduzido como “colocar junto”, “compor”, “formar” ou “condicionar”. Nesse sentido etimológico do termo, todas as coisas no *samsara* são *sankhara*, posto que todas são condicionadas juntas.

Volição é o termo que descreve o traço principal desse agregado. Note-se que este é o único agregado no plural, o que aponta vários modos de volição e vários outros processos mentais aproximados. Em SN 22:79 se diz que elas são chamadas formações volitivas pois constroem o condicionado, e este é descrito como sendo os cinco agregados. Este é um ponto fundamental, ou seja, as formações volitivas proporcionam o modo do ser humano perambular pelo *samsara*. Na medida em que as formações volitivas se dirigem aos objetos temos aberto o caminho para o *kamma* atuar, produzindo assim sementes para vidas futuras e para esta vida.

Seguindo a análise de Sue Hamilton³⁹³, temos que este agregado é o único cuja ausência se apresenta como algo desejável em termos de prática budista. Lembremos que ele se encontra também na fórmula da originação dependente, sendo o resultado direto da

³⁹² Tanto Sue Hamilton quanto Analayo subdividem a análise das formações volitivas nesses três casos. Boisvert, por sua vez, apresenta *sankhara* em cinco aspectos: como *sankhata dhamma* (*dhamma* condicionado), como *paccaya* (condição), como *ayu-sankhara* (princípio vital), como parte das palavras compostas *sasankhara* e *asankhara* (com *sankhara* e sem *sankhara*, respectivamente. Em conjunção com *nibbana*, parece ser algo similar ao *nibbana* com e sem resíduo) e por fim *sankhara* como agregado. Investigar estas diferentes classificações seria fugir do nosso tema, de modo que deixamos apenas registrada a diferença de classificação entre estes estudiosos.

³⁹³ HAMILTON, Sue. *Op. Cit.*, 1996, p. 66-81.

ignorância. Desejamos ou temos repulsa baseados na ignorância e esta implica em entender as coisas em desacordo com o *dhamma*, ou seja, tomamos o impermanente como permanente, o que é desprovido de um *eu* como sendo um *eu*. Observando o processo perceptivo que dá origem à sensação, por exemplo, fica claro que há a possibilidade de o ser humano funcionar sem este agregado. O agregado das formações volitivas é ativado se a sensação provoca algo mais além de seu reconhecimento como boa, ruim ou neutra e além dos processos de registro, identificação e da consciência geral acerca do que está acontecendo. Pode-se sentir desejo ou repulsa pelo que se experiencia e isso leva a pessoa a agir de acordo. A ação intencional é precisamente a definição de *kamma*. Só o *arahant* está além dessas coisas e é capaz de experimentar sem gerar formações volitivas ou ações que possam gerar sementes cármicas.³⁹⁴

Nesse sentido, temos mais uma importante diferença entre Nietzsche e o budismo. A vontade não é algo que deva ser afirmado, nem é aquilo cujo exercício é a plena realização das potencialidades humanas. Na verdade, o caminho budista leva à cessação das formações volitivas assim que a ignorância dá lugar à sabedoria.

Passemos agora ao agregado da consciência. Seguindo a análise de Sue Hamilton,³⁹⁵ se tomamos a consciência enquanto agregado, temos cinco pontos a observar, quais sejam, a consciência é impermanente, ela é “consciência de”, é um fator do processo cognitivo, fornece a continuidade da vida e é um agregado que evolui.

Considerando que para o budismo todas as coisas são impermanentes, a consciência não seria uma exceção. Portanto, não devemos criar a ilusão da consciência como sendo a nossa identidade imutável perambulando pelo *samsara*. Entretanto, é importante enfatizar sua impermanência pois este agregado opera de modo a gerar uma sensação de continuidade e permanência onde isso não existe. Basta recordar o MN 38, onde o Buda censura o monge Sati por entender que o ensinamento budista consiste em afirmar que a consciência é algo que permanece e vai de uma vida para a outra, ou o SN 12:62 que aponta o fato da consciência mudar tão rápido que torna difícil para o praticante percebê-la como impermanente, ao contrário do que ocorre quando se observa o corpo.

Ao se afirmar que consciência é “consciência de”, o que se quer dizer é que não há surgimento de consciência sem que as condições apareçam, e as condições para isso

³⁹⁴ Convém notar neste ponto o que Boisvert fala acerca deste agregado. Entendendo *sankhara* enquanto agregado, temos que ele é responsável por produzir fenômenos condicionados, e para isso precisa atuar em conjunto com os demais agregados sem forma. Isto reforça a tese de que este agregado não opera no *arahant* enquanto produtor de mais condicionalidade e de mais renascimentos.

³⁹⁵ HAMILTON, Sue. *Op. Cit.*, 1996, p. 82-120.

são os seis sentidos. Sendo assim, a consciência aparece de seis modos diferentes, a saber, consciência do olho ou consciência visual, do ouvido ou auditiva etc.³⁹⁶ Note-se aqui, mais uma vez, o caráter analítico do processo, uma vez que só mediante um direcionamento da atenção é possível perceber as partes que compõem nossa experiência das coisas.

Enquanto fator do processo cognitivo, a consciência é aquilo que dá unidade a todas as partes deste processo, uma vez que ela opera como um tipo de ruído de fundo presente ao longo de todo o trajeto que vai do contato, passando pela sensação, percepção, volições até a própria consciência. Para a autora em questão, o papel discriminatório apresentado no SN 12:79 seria uma discrepância em relação ao modo como a consciência opera, posto que a conscientização que acompanha o processo cognitivo não implica nenhum tipo de discriminação similar ao que faz a percepção.

A solução encontrada pela autora para superar esta discrepância é entender que a consciência, quando atua nesse contexto, está junto da percepção, sendo esta a fazer a discriminação e aquela a promover o estar consciente durante este processo. Em sendo um tipo de ruído de fundo, podemos concluir que este agregado nunca está ausente ou inoperante, afinal, estamos sempre produzindo experiência, seja ela sensorial, seja mental, e o estar consciente está sempre lá nos ajudando a fabricar a unidade da experiência como ela nos aparece.

A consciência alimenta a continuidade da vida na medida em que ela parece para nós como algo constante. Afinal, estamos sempre conscientes de nossas experiências, sobretudo num sentido amplo e não restrito, como se implicasse a vigilância. Este senso de continuidade vinculado a regularidades da experiência parece gerar certas expectativas e fortalecer as volições, levando-nos a permanecer apegados ao *samsara* e, no limite, a renascer repetidas vezes. Tanto é assim que uma das formas de descrever a consciência é pela imagem de uma correnteza.

O último aspecto do agregado da consciência, na leitura de Sue Hamilton, aponta para o fato de que este agregado se desenvolve ou evolui à medida que peregrinamos no *samsara*. Ou seja, conforme o local do *samsara* ocupado por uma pessoa, temos um

³⁹⁶ As traduções em língua inglesa tendem, de modo geral, a usar as construções *eye-consciousness*, *ear-consciousness* etc., algo que parece uma tentativa de ficar o mais literal possível ao original. Sue Hamilton propõe traduções alternativas considerando as funções sensoriais. Assim ela propõe expressões do tipo *consciência visual*, *consciência auditiva* etc. Embora o primeiro uso tenha sido o consagrado pelas traduções mais importantes, entendemos que a solução proposta por Sue Hamilton tem uma vantagem que é de se prender menos a objetos e mais a processos, algo que nos parece em mais sintonia com a abordagem budista.

agregado da consciência respectivo. Isto quer dizer que a consciência se desenvolve em conformidade com o progresso espiritual de cada um. Ela explica isso a partir da noção budista de reinos, entendidos como metáforas para o progresso espiritual. A consciência pode ser descrita como estando purificada, ou mais pura conforme se ascende no caminho, e mesmo a libertação ocorre junto com a conscientização de que ela ocorreu. Os textos sempre apontam que alcançamos a libertação, e depois, a consciência de que “há a libertação”.

Um ponto importante para concluirmos esta exposição dos agregados é que sua dinâmica resulta sempre na produção de apego e aprisionamento no *samsara*. Todo o processo cognitivo no nível das pessoas comuns deixa isso claro. Sentimos coisas boas, ruins ou neutras; damos nomes a elas; pensamos, desejamos e agimos a partir desses dados anteriores e o resultado é a continuidade da condicionalidade do *samsara*. A consciência, em suas operações, tende a produzir em nós a noção de um *eu* fixo que experimenta tudo isso ao longo de incontáveis vidas. Ao descrever assim o funcionamento dos seres humanos, a tradição budista tem em vista a superação de tudo isso, não se tratando de uma descrição com vistas ao aprimoramento a partir de uma perspectiva imanente, como a superação de si proposta por Nietzsche.

É preciso entender agora o que é esta libertação ou transcendência proposta pelo budismo, o *nibbana*. Este é o tema do próximo e último capítulo deste trabalho.

CAPÍTULO IV

NIBBANA E NIILISMO

Neste último capítulo, discutiremos a meta budista, ou seja, o *nibbana* ou *nirvana*, comparando-a com a meta nietzschiana de superação do niilismo. A crítica do niilismo é fundamental para se entender o que parece ser a versão de Nietzsche de uma meta a se perseguir. É dela que emerge a ideia de superar do niilismo e viver uma vida plena a partir do reconhecimento da imanência. Para isso nossa estratégia se divide em analisar em primeiro lugar os estudos orientalistas acerca do budismo, em especial os autores lidos por Nietzsche. Em seguida retornaremos para a crítica nietzschiana do niilismo e seu diagnóstico do budismo como religião niilista para, por fim, discutir o *nirvana* a partir de fontes diretamente budistas, ou seja, o cânone páli.

4.1. O ORIENTALISMO: MAX MÜLLER. FRIEDRICH KOEPPEN E HERMAN OLDENBERG

O primeiro autor a ser analisado aqui é Max Müller, considerado o pai das ciências das religiões. Este autor escreveu quatro ensaios acerca do budismo: *O Peregrino Budista* (1857), *Budismo* (1862), *O Significado do Nirvana*³⁹⁷ (1857) e por fim *O Niilismo Budista* (1869). Nestes ensaios o tema do niilismo ocupa espaço central e veremos como este autor analisou este tema à luz da bibliografia de seu tempo, notadamente Saint-Hilaire e Eugene Bournouf, este último a principal referência para toda uma geração de estudiosos de budismo na Europa. Sabemos que Nietzsche adquiriu os dois volumes dos *Ensaio*s de Max Müller em 1870³⁹⁸, em tradução alemã. As anotações da leitura destes ensaios nos *Fragmentos Póstumos de Nietzsche*, conforme mencionado, são prova desse contato.

O primeiro ensaio é uma avaliação da obra *Voyages des Pèlerins Bouddhistes*, uma história da vida do peregrino chinês Hiouen-Thsang em tradução de Stanislas Julien,³⁹⁹ A primeira observação importante é estabelecer que para Müller o Buda é, antes de tudo, um reformador prático, ou seja, ele teria convertido um sistema filosófico em doutrina prática, tornando acessível para muitos uma sabedoria que antes era para poucos.

³⁹⁷ Neste momento alternaremos entre *nirvana* e *nibbana* pois os textos analisados apresentam esta variação.

³⁹⁸ MÜLLER, Max. *Essays: Beiträge Zur Vergleichenden Religion-Wissenschaft*. Bde 1-2. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1869.

³⁹⁹ HOEI, Li ; YEN, Thsong. *Histoire De La Vie de Hiouen-Thsang et de ses Voyages Dans L'Inde*. (Trad. Chinês-Francês por Stanislas Julien.) Paris: Imprimerie Imperiale, 1853.

Além disso, temos no budismo uma pregação que iguala ricos e pobres, de modo que esta religião, segundo Max Müller, pode ser vista como um movimento de reação ao bramanismo, apesar de ter preservado elementos desta tradição. Tal afirmação é importante pois uma das teses repetidas ao longo dos ensaios é que o aspecto prático do budismo é mais importante que seus aspectos filosófico-especulativos.

Em seguida ele apresenta o que entende como um princípio da natureza humana, qual seja, “*o que nos distingue dos animais é o sentimento de dependência que temos em relação a um poder maior.*”⁴⁰⁰ Segundo ele, este é o princípio que fundamenta a religião em geral. O politeísmo é visto como equivocado pois a natureza humana tende a pensar em um Deus único como representação deste poder maior do qual é dependente. Prova disso seria o fato de que a existência de muitos deuses faz com que a especulação filosófica possa eventualmente negar a existência destes, posto que cada deus acaba assumindo um aspecto da natureza para reger, sujeitando-se assim às vicissitudes pelas quais passa a natureza que eles encarnam.⁴⁰¹

Este princípio é importante para entendermos como o bramanismo lidou com estas questões. Aqui temos um duplo aspecto, a saber, a filosofia e o cerimonial. No primeiro caso não havia limite para a especulação filosófica, e no segundo o sentimento religioso era mantido dentro de limites estritos, de modo que todos os aspectos da vida e mesmo da morte eram regidos e conduzidos pelos sacerdotes, os brâmanes. Do lado da filosofia, vemos que os mesmos deuses venerados na tradição ritual não eram levados em consideração, de modo que havia escolas que defendiam inclusive a existência de um único ser para o qual tudo retornaria; outra admitia dois princípios, mente e matéria, entre outras possibilidades. Este foi o estado mental hindu que deu origem ao budismo, diz Müller. Uma religião que nasceu num ambiente de intensos debates filosóficos, crítica do politeísmo tradicional e que assume, segundo ele, a pregação do ateísmo e do niilismo.

O ateísmo do Buda não significa negar a existência dos deuses hindus. A questão, para ele, é que não há realidade na criação, todas as coisas são desprovidas de substância e são impermanentes, logo, não há criador real das coisas. Tudo existe como decorrência da ignorância e, sem esta, toda a existência cessa. Nesta ideia de cessação da existência estaria, em resumo, o niilismo budista. Isto leva Müller a se perguntar:

⁴⁰⁰ MÜLLER, Max. *Selected Essays on Language, Mithology and Religion*, v. II. London: Longmans, Green, and Co., 1881, p. 238

⁴⁰¹ *Ibid*, p. 240.

Como uma religião que ensinava a aniquilação de toda a existência, de todo pensamento, de toda individualidade e personalidade, como o mais alto objetivo de todos os esforços, pôde tomar conta das mentes de milhões de seres humanos, e como, ao mesmo tempo, pela imposição dos deveres de moralidade, justiça, bondade e auto sacrifício, pôde exercer uma influência decididamente benéfica, não apenas sobre os nativos da Índia, mas sobre os bárbaros mais baixos da Ásia Central, é um enigma que ninguém tem ainda foi capaz de resolver.⁴⁰²

Para explicar o niilismo e, ao mesmo tempo, o elevado aspecto ético-moral do budismo, Müller propõe pensar dois budismos, a saber, budismo como religião e budismo como filosofia. O primeiro se dirige às massas e o segundo a uns poucos pensadores, embora estes tenham sido os autores de grande parte dos textos budistas que conhecemos. Para as massas o budismo era um movimento de reforma moral e religiosa ao invés de uma filosofia. Mesmo assim, a prática da virtude no budismo não produz recompensas, ela produz apenas o arrefecimento das paixões, preparando o caminho para o conhecimento que leva à total aniquilação. Toda prática budista tem como meta realizar esta aniquilação que é chamada de *nirvana*. Esta é a mancha metafísica contaminando o budismo mesmo em sua versão popular, vista por Müller como superior ao budismo filosófico.

Para Müller, não faz sentido que uma religião dotada de preceitos morais tão belos e rigorosos submeta seus fiéis em nome de uma completa extinção ou aniquilação. Especialmente se considerarmos a elevada moralidade do Buda e de seus discípulos, fica ainda mais estranho que o *nirvana* seja apenas a aniquilação completa do ser.

O ponto-chave nesta reflexão é entender que, para as massas, esse tipo de especulação metafísica exerceu, desde sempre, pouca ou nenhuma influência. Tais doutrinas sempre foram de difícil compreensão, de modo que o budismo como religião popular beneficiou seus praticantes em termos morais, ao passo que o *nirvana*, desligado do peso da metafísica, foi ressignificado por eles como um paraíso para depois da morte.

É preciso compreender como o Buda definia o *nirvana*, e o caminho tomado por Max Müller passa pelas quatro nobres verdades. Nas quatro verdades, o *nirvana* é identificado à terceira, a saber, a cessação de todo sofrimento.⁴⁰³ Ao investigar as quatro verdades, Müller entende que o *nirvana* resulta de seguir o que chamamos hoje de nobre caminho óctuplo, “*um código moral simples, fechando com um tipo de meditação mística sobre o mais elevado objeto de pensamento e com um anelo pela libertação de todos os*

⁴⁰² MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p.246.

⁴⁰³ Esta concepção de cessação será importante para entender a posição final do autor, no último ensaio.

laços mundanos”.⁴⁰⁴ Este esquema não é exclusivo do budismo, já que outras tradições indianas apresentam estrutura similar, ou seja, código moral e algum tipo de meditação que leva à libertação sem que haja uma negação do Ser do qual a mente humana tende a se aproximar. O ponto específico do budismo, dirá Müller, é que *nirvana* significa extinção de todo ser e existência resultantes do apego que deriva, por sua vez, do desejo.

O desejo pressupõe a percepção do objeto desejado; a percepção pressupõe o contato; o contato, pelo menos um contato consciente, pressupõe os sentidos; e, como os sentidos só podem perceber o que tem forma e nome, ou o que é distinto, a distinção é a causa real de todos os efeitos que terminam em existência, nascimento e dor. Agora, essa distinção é ela mesma o resultado de concepções ou ideias; mas essas ideias, longe de serem, como na filosofia grega, as formas verdadeiras e perpétuas do Absoluto, são aqui representadas como meras ilusões, os efeitos da ignorância (*avidyā*). Ignorância, portanto, é realmente a principal causa de tudo o que parece existir.⁴⁰⁵

Este esquema é problemático para um ocidental, pois coloca a ignorância como causa primeira de tudo, algo muito difícil de conceber para uma tradição que tende a ver a causa primeira como Deus, o criador de tudo, seja Deus pensado como criador ou demiurgo, ou como primeiro motor imóvel.

Müller pretende mostrar, a partir de uma descrição dos últimos momentos do Buda, como esta doutrina afeta os que nela acreditam. Ele descreve todo processo dos *jhanas*, chamados por ele de alucinações, pelos quais o Buda passou em seus últimos momentos tendo como resultado o nada absoluto.

Ele entra no primeiro estágio da meditação quando sente a libertação do pecado, adquire conhecimento da natureza de todas as coisas e não tem desejo exceto o do nirvana. Mas ele ainda sente prazer; ele até usa seus poderes de raciocínio e discernimento. O uso desses poderes cessa no segundo estágio da meditação, quando nada permanece senão um desejo pelo nirvana e um sentimento geral de satisfação, decorrente de sua perfeição intelectual. Essa satisfação, também, se extingue no terceiro estágio. A indiferença é o que vem depois; contudo, ainda existe autoconsciência e certa quantidade de prazer físico. Esses últimos remanescentes são destruídos na quarta etapa; a memória desaparece, todo o prazer e a dor se vão, e as portas do nirvana agora se abrem diante dele. Depois de passar por esses quatro estágios uma vez, Buda passou por eles uma segunda vez, mas morreu antes de alcançar novamente o quarto estágio. Precisamos nos elevar ainda mais e, embora possamos nos sentir tontos e enojados, precisamos evitar a tragédia até a cortina cair. Depois o Buda (e todo ser que se torna um Buda) passa pelos quatro estágios da meditação entra na infinitude do espaço; depois para a infinitude da inteligência; e daí ele passa para a região do nada. Mas

⁴⁰⁴ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 250.

⁴⁰⁵ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 251.

mesmo aqui não há descanso. Ainda há algo sobrando - a ideia do nada em que ele se alegra. Isso também deve ser destruído, e é destruído na quarta e última região, onde não há sequer a ideia de nada, e onde há descanso completo, sem ser perturbado por nada, ou pelo que não é o nada.⁴⁰⁶

Para conduzir o leitor de volta ao ambiente sóbrio da filosofia grega, Müller invoca a autoridade de um grande aristotélico francês que também estudou e escreveu sobre budismo, J. Barthélemy Saint-Hilaire.⁴⁰⁷ A citação é longa e basta dizer que elenca todas as coisas que não são reais para o budismo, como Deus, natureza e alma, de modo que o objetivo desta religião é a destruição completa da alma com a realização do *nirvana*, o que só pode significar uma coisa: *nirvana* é o nada absoluto.

A propósito de Saint-Hilaire, vejamos agora o ensaio *Budismo*,⁴⁰⁸ que consiste basicamente em uma apresentação desta obra no contexto dos estudos budistas da época. Este ensaio retoma todas as teses apresentadas no ensaio anterior, que podem ser sumarizadas em quatro pontos, seguindo o artigo de G. R. Welbon.

1. Budismo como sistema de ética. Esta preocupação o levou a considerar por diversas vezes questões sobre coincidências e conexões históricas entre budismo e cristianismo.
2. Budismo em seu contexto sócio-histórico, ou seja, em sua relação com o bramanismo.
3. Ateísmo budista
4. *Nirvana*: budismo e niilismo.⁴⁰⁹

Tendo em vista nossos interesses, deixaremos de lado boa parte deste ensaio, mencionando apenas alguns de seus pontos. Encontramos, neste ensaio, a tese repetida de que o budismo foi muito mais um movimento de reforma social do que uma doutrina especulativa filosófica. Buda seria um reformista da sociedade que acabou por criar uma religião. No contexto da Índia, uma doutrina filosófica não chamaria tanta atenção dado o grande número de filosofias no período. Mas o modo como ele desafiou dogmas dos brâmanes em favor de uma religiosidade mais aberta para as pessoas conseguiu atrair as massas. Em resumo, o ponto mais importante do budismo foi seu código moral e social e não sua metafísica. Mais uma vez a dualidade entre o popular e o filosófico assumem o centro da análise de Müller.

⁴⁰⁶ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 251-252.

⁴⁰⁷ SAINT-HILAIRE, J. Barthélemy *Le Bouddha Et Sa Religion*. Paris : Didier Et Cie., Libraires-Éditeurs, 1862.

⁴⁰⁸ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 160-223.

⁴⁰⁹ WELBON, G. R. Comments on Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvana. *Numen*, v. 12, f. 3, 1965.

Em seguida temos a retomada da análise das quatro nobres verdades, para mostrar a simplicidade do ensinamento frente à complexidade da metafísica budista posterior.

Ele proclama que não havia nada na vida além de tristeza; que a tristeza é produzida por nossas afeições, que nossas afeições devem ser destruídas a fim de destruir a raiz da tristeza, e que ele poderia ensinar à humanidade como erradicar todas as afeições, todas as paixões, todos os desejos. Tais doutrinas eram inteligíveis; e considerando que Buda recebeu pessoas de todas as castas, que após renunciarem ao mundo e assumirem as vestes amarelas tinham certeza de encontrar um sustento nas doações caridosas povo, não é de surpreender que o número de seus seguidores crescesse tão rapidamente. Se Buda realmente ensinou as doutrinas metafísicas que lhe são atribuídas por escritores subsequentes – e este é um ponto que ainda não é possível resolver – nem mesmo um em cada mil entre seus seguidores teria sido capaz de apreciar tais especulações.⁴¹⁰

Quanto ao ateísmo, temos que para o Buda não há causa real para este mundo irreal, e nisso ele se afasta do modelo de pensamento das várias metafísicas indianas. *Ele nega a existência não só de um Criador, mas de qualquer Ser Absoluto*⁴¹¹. A verdadeira sabedoria consiste em perceber o vazio ou o nada de todas as coisas, em um desejo de tornar-se nada, extinguir-se, entrar no estado de *nirvana*. Não há absorção no superior, extinção é como o budismo entende a emancipação. Ser é sofrimento, logo, não-ser deve ser felicidade, conclui Müller.

Para Saint-Hilaire, não há dúvida que o niilismo é o ensinamento do Buda, bastando considerar passagens canônicas para isto fica claro. Müller, por sua vez propõe uma abordagem diferente. Ele entende o cânone como posterior ao fundador da religião, o que abriria a possibilidade para variações no modo como os ensinamentos são apresentados. As próprias escolas budistas não são unívocas quanto a este ponto. Müller cita como exemplo os birmaneses, para os quais *nigban* (*nirvana*) se define simplesmente como “libertação da velhice, doença e morte”.⁴¹² Notamos aqui um afastamento de Müller da tese do niilismo, ainda que parcial, ainda que seja uma mera possibilidade; parece que o autor entende que a questão não é assim tão simples.

O próximo texto a falar do *nirvana* budista escrito por Max Müller é o ensaio *O Significado do Nirvana*⁴¹³. Este é uma resposta à crítica de Mr. Francis Barham, que entende o *nirvana* como absorção da alma individual pela essência divina e não como aniquilação completa, tese defendida por Müller nos ensaios anteriores. Para Müller,

⁴¹⁰ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 213.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 219.

⁴¹² *Ibid.*, p. 221.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 280-291.

diante da escolha entre absorção em algo maior ou aniquilação, a única solução possível é entender *nirvana* como aniquilação.

Em defesa desta tese ele analisa as variações de sentido do *nirvana* nas várias tradições budistas, retomando, portanto, um argumento já utilizado. O exemplo apresentado é de uma escola do Nepal, a escola dos *svābhāvikas* (*Svābhāvikas*).⁴¹⁴ Segundo sua descrição, esta escola admite a existência de uma substância fundamental que existe por si mesma, sem necessidade de criador, e tal substância existe de duas formas: *Pravritti*, ou ativa, e *Nirvritti*, ou passiva.

Os seres humanos, que, como tudo o mais, existem *svabhāvat*, "por si mesmos", supostamente são capazes de chegar a *Nirvritti*, ou passividade, que é quase sinônimo de *Nirvana*. Mas aqui os *Svābhāvikas* se ramificam em duas seitas. Alguns acreditam que o *Nirvritti* é repouso, outros que é aniquilação; e aqueles acrescentam: "se fosse mesmo aniquilação (*sunyatā*), ainda seria bom, estando o homem, de outra forma fadado a uma migração eterna através de todas as formas da natureza; das quais as mais desejáveis são na verdade pouco desejáveis e as menos desejáveis algo a ser evitado a qualquer preço."⁴¹⁵

Temos na sequência uma investigação etimológica acerca da palavra *nirvana* apresentada como o melhor caminho para se entender o sentido do termo. O sentido original é extinção, como o apagar de uma chama. Ao se atingir a perfeição, a alma se apaga como uma lâmpada. Com isto ele reforça a diferença entre extinção e absorção, além de retomar a semelhança entre budismo e *samkhya* quanto à negação de uma ser divino. Se não há um divino onde a alma possa ser absorvida, o que resta é, para o *samkhya*, a libertação (*Moksha*) e um retorno à verdadeira natureza da alma; e, no caso do budismo, somente o nada.

Depois disso, Müller empreende uma análise dos cânones budistas, tanto aquele da tradição do sul (*theravada*) quanto aquele originário da tradição do norte (*mahayana*). A tese do caráter tardio dos cânones prevalece mais uma vez como critério principal para afirmar o niilismo como simultaneamente tardio e canônico. Segundo Müller, é provável que o cânone tenha assumido sua estrutura final somente no terceiro concílio, de modo que não teríamos material antigo para avaliar mudanças ou evolução dos textos entre sua primeira formulação e sua consolidação. O que encontramos, seja na tradição do sul

⁴¹⁴ Cf. BOURNOUF, Eugène. *Introduction to the History of Indian Buddhism*. Chicago: UCP, 2010; HODGSON, B. H. *Notices on the Languages, Literature, and Religion of the Bauddhas of Nepal and Bhot*. *Asiatic Researches*, vol. XVI, pp. 409-449.

⁴¹⁵ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 283.

representada por Kashyapa, seja na tradição do norte, representada pelo *prajnaparamita*, é aniquilação, não absorção⁴¹⁶.

Ele retoma o suposto princípio da natureza humana segundo o qual há um sentimento de dependência inato no ser humano em relação a algo maior, e usa isto para justificar a tese de que o *nirvana* foi assumindo nas esferas de religiosidade popular o sentido de um paraíso. O Buda, neste esquema, assume o papel de divindade.

Uma vez que encontramos o niilismo em todas as variações canônicas do budismo, a única estratégia para salvar o Buda da acusação de ser o criador de tal doutrina é o argumento, já citado no ensaio anterior, segundo o qual a tese do niilismo é um desenvolvimento escolástico tardio nunca defendida pelo próprio Buda. O único meio de defender o Buda das acusações de ateísmo e niilismo é afirmar o caráter tardio da metafísica do *abhidhamma*, o que implica afirmar que este pedaço do cânone não é palavra autêntica do Buda, logo, estaria sujeito a erros e distorções.

Essa distinção entre palavras autênticas do Buda e livros canônicos em geral é mencionada mais de uma vez. O sacerdócio do Ceilão, ao ser confrontado com os erros manifestos abundantes em seus comentários canônicos, abandonaram sua antiga posição e agora afirmam que apenas as palavras expressas do Buda são aceitas por eles como verdade indubitável.⁴¹⁷

Em defesa desta tese, Müller cita uma passagem do cânone, ainda não traduzida à época, segundo a qual o Buda considerava discussões metafísicas como vãs e inúteis. “*Permitam-me citar no original: Sadasad vikâram na sahate – ‘As ideias de ser e não-ser não admitem discussão.’*”⁴¹⁸ A conclusão é óbvia: se o Buda não era dado a especulações metafísicas, nenhuma metafísica do cânone pode ser parte de seu ensinamento original.

Se considerarmos algumas passagens especulativas oriundas destes filósofos budistas, diz Müller, veremos que não há entre eles o *horror nihili* encontrado na tradição filosófica europeia.

O famoso hino que ressoa no céu quando os raios luminosos do sorriso de Buda penetram através das nuvens, é "Tudo é transitório, tudo é miséria, tudo é vazio, tudo é sem substância". Mais uma vez, é dito no Pragnâ-pâramitâ que o Buda começou a pensar que deveria conduzir todas as criaturas para o Nirvana perfeito. Mas ele refletiu que realmente não há criaturas que devam ser conduzidas, nem criaturas que conduzam; e, no entanto, ele conduziu todas as criaturas para o Nirvana

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁴¹⁷ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 286.

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 286.

perfeito. Então, continua o texto, por que se diz que não há criaturas que cheguem ao Nirvana completo, nem criaturas que conduzam até lá? Porque é a ilusão que faz com que as criaturas sejam o que são.⁴¹⁹

Em contraposição a este tipo de reflexão niilista, Müller aponta a interpretação de Bournouf segundo a qual tais absurdos não estão presentes nos *sutras* do Buda, e sua religião não teria se tornado tão grande se tais crenças estivessem em sua base. Os *sutras* negam a realidade do mundo objetivo, da forma e do *eu*. Mas uma substância pensante tipo *purusa* do *samkhya* não é negada; nas palavras de Max Müller: *Existe algo, pelo menos, em relação ao qual tudo o mais pode ser dito não existir.*⁴²⁰ A conclusão é que não temos ainda um niilismo desenvolvido nestes textos, mas as sementes podem ser encontradas em algumas passagens dos *sutras*. Aqui, parece que Müller se afasta um pouco mais da leitura de Bournouf e de Saint-Hilaire.

Temos então que o niilismo não deriva diretamente do Buda. Resta investigar a questão do ateísmo. Aqui não resta dúvida: Buda era, certamente, um ateu, segundo afirma Müller. “*Ele não nega claramente a existência de deuses, ou de Deus; mas ele despreza a primeira e é ignorante quanto à segunda.*”⁴²¹ O ateísmo confirma a tese de que não há no budismo a noção de absorção da alma em algo superior, como um ser divino, posto que nada disso faz parte da pregação do Buda. Não sendo o *nirvana* uma completa aniquilação, pelo menos não para o Buda, como entender esta meta da vida espiritual? A solução apresentada pelo como uma visão mais generosa sobre o *nirvana* é entendê-lo como um tipo de retorno a um ser que não é nada além de si mesmo, ou seja, nem um Deus, nem um Ser superior, apenas ele mesmo, livre do desejo. Conforme afirma Spence Hardy:

O Arhat, que alcançou o nirvana, mas ainda não é um Pratyeka-buddha, ou um Buda supremo, diz: “Eu espero o tempo apropriado para a cessação da existência. Não desejo viver, não desejo morrer. O desejo foi extinto.”⁴²²

O último ensaio é o *Niilismo Budista*, datado de 1869 e apresentado para a Associação de Filólogos Alemães em Kiel. Este texto se inicia afirmando que o budismo é uma religião pagã muito elogiada mesmo por estudiosos cristãos, e isto se deve, segundo ele, ao fato de que tal religião apresenta um ensinamento moral elevado ao mesmo tempo

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 287.

⁴²⁰ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 288.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² *Ibid.*, p. 289.

que prega o niilismo. É um elogio que não compromete a pessoa com este ensinamento, pois já se sabe que no fim das contas a conclusão é pela condenação desta religião.

Neste ensaio o ateísmo é explicado de modo mais amplo. O ateísmo budista não consiste em negar que os seres chamados deuses existam. Eles existem, só não são tão poderosos quanto os fiéis os consideram, e é possível para qualquer pessoa que pratique corretamente renascer no mundo dos deuses e ser como eles. Do outro lado do espectro moral, temos *asuras*, *sarpas* e *nagas*, ou seja, espíritos malignos que habitam reinos inferiores para onde os maus vão após a morte. Deuses morrem e renascem conforme o princípio da impermanência. Esta diminuição do papel dos deuses vem desde o brahmanismo, que introduziu *brahman* como princípio supremo acima dos deuses. Neste cenário ele descreve a estrutura do universo segundo a cosmologia budista. Tal descrição indica também que só o Buda permanece não afetado pelo colapso eventual do universo.

Quanto à hipótese de um Deus Criador, diz Müller que existe um texto canônico do budismo acerca do assunto, aparentemente uma informação nova considerando o ensaio anterior no qual ele afirma que a ideia de um Deus Criador era desconhecida do Buda. O texto citado aqui é o *Brahmagâla-sutra* (*Brahmajala Sutta*, DN 01). Este apresenta um tratamento irônico quanto à hipótese da divindade criadora. O texto fala do fim de um *kalpa*, quando o universo entra em retração e as partes inferiores do universo são destruídas. Depois disso há o momento de expansão do universo, e é aqui que temos a compreensão budista de Deus.

Então um desses Espíritos, um ser sem corpo, sem peso, onipresente e abençoado dentro de si mesmo, desce, quando chega sua hora, do mais alto mundo de Brahma para o novo mundo de Brahma abaixo. Lá, ele primeiro mora sozinho; mas, de vez em quando, o desejo surge nele de não permanecer sozinho por mais tempo. No momento do despertar deste desejo dentro dele, um segundo ser acidentalmente desce do mundo de Brahma superior para o inferior. Então, surge no primeiro ser o pensamento: "Eu sou o Brahma, o grande Brahma, o Mais Elevado, o Inconquistável, o Onisciente, o Senhor e o Rei de Todos. Eu sou o Criador de todas as coisas, o Pai de Todos. Esse ser também foi criado por mim; pois assim que eu desejei não ficar sozinho, meu desejo trouxe este segundo ser".⁴²³ Temos então a ignorância levando um ser condicionado a ver a si mesmo como um ser supremo criador de tudo. A palavra que Müller usa para descrever este relato é animosidade, e ele afirma que esta animosidade seria estranha ao caráter do Buda conforme preservado nos textos. Isso o leva a supor o dualismo entre Buda e seu ensinamento, também presente quanto à questão do ateísmo,

⁴²³ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 298.

não só quanto ao caso do niilismo. Quais suas razões para um movimento tão ousado em termos exegéticos? O principal argumento em favor deste movimento é a posse da totalidade do cânone, o que permitiria avaliar e distinguir nos textos o ensinamento budista do ensinamento original do Buda. Neste sentido, Müller se afasta de Bournouf, para o qual tal investigação nos colocaria fora dos limites do cânone.

O critério para tal distinção, segundo ele, é o seguinte: diante das afirmações canônicas contraditórias entre si, aquela que não se harmoniza com o sistema tardio da ortodoxia é a verdadeira afirmação dita pelo Buda. Mais uma vez uma dualidade servindo como critério para separar verdadeiro de falso no ensinamento do Buda, e mais uma vez a falsidade sendo identificada com a metafísica tardia, metafísica esta que deve ser entendida como o *Abhidhamma*. Ou seja, um pedaço do cânone deve ser rejeitado por inteiro para que possamos entender o verdadeiro ensinamento do Buda. Importante notar que, em momento algum, temos sequer uma citação do *abhidhamma* que apoie esta tese.

Apesar de apontar uma contradição na concepção de Deus, ele reintroduz a tese de que no ateísmo não temos este tipo de contradição, de modo que esta ideia é parte do ensinamento do Buda.

No que diz respeito à negação de um Criador, ou ateísmo na acepção comum do termo, eu não acho que se possa citar qualquer passagem dos livros do cânone que a contradiga, ou que de alguma forma pressuponha a crença em um Deus pessoal ou Criador.⁴²⁴

Se há uma animosidade destoando do caráter geral do Buda neste trato da hipótese de Deus, não entendemos como o ateísmo seria um aspecto do ensinamento budista que não padece da mesma contradição entre religião popular e religião filosófica, como observado no caso do niilismo. A não ser que entendamos a animosidade como problemática, mas não a crítica ao Deus criador, pois este é negado no texto citado por Müller. Em prol do ateísmo budista ele cita os versos 153 e 154 do *Dhammapada*:

Inúmeros nascimentos atravessei na ronda das repetidas existências, procurando, mas não achando, o construtor da casa. Quão doloroso é nascimento vez após vez!
Ó construtor da casa! Agora foste visto; não construirás a casa outra vez. Quebradas estão todas as tuas vigas, demolida está tua cumeeira. Vindo a realizar o despojamento de todas as coisas materiais, minha mente alcançou o fim de todos os anelos.⁴²⁵

⁴²⁴ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 300.

⁴²⁵ Utilizamos aqui a seguinte edição: *Dhammapada: a senda da virtude*. Trad. Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.

O ponto importante aqui é notar que o construtor da casa não é Deus, mas sim Mara, a representação budista do tentador. Portanto, não é possível inocentar o Buda da acusação de ateísmo. Com relação ao niilismo, entretanto, parece haver espaço para exonerar o Buda desta acusação grave segundo Müller.

Ao analisar a questão do niilismo o argumento se repete: uma vez que não há Deus nem alma, ou um eu, o que sobra após o *nirvana* é a extinção, pois não há espaço para qualquer absorção da alma no absoluto. Mais uma vez se repete o argumento segundo o qual tal doutrina só é encontrada no *Abhidharma*, a terceira parte do cânone que contém a especulação filosófica tardia, segundo Bournouf, e que não é considerada como tendo sido um ensinamento pronunciado pelo Buda. Com isso em mente, Müller afirma que existem passagens nas duas outras partes do cânone que se opõem ao niilismo metafísico.

O fio condutor desta leitura não niilista passa por encontrar evidências da existência de algo que possamos chamar de *eu*. Primeiro, ele cita um verso do *Dhammapada* que fala sobre o *eu* como o senhor do *eu*:

160. Porque o eu é o protetor do eu; na verdade, que outro protetor poderia haver? Porquanto, com seu bem-subjugado eu uma pessoa ganha um protetor difícil de obter.⁴²⁶

Em seguida ele cita o verso 323, segundo o qual o homem cujo *eu* é bem-amestrado conduz ao distrito não frequentado, ou seja, ao *nirvana*. O *eu* como senhor contradiz, ao que parece, a concepção metafísica do *eu* como puramente fenomênico.

O segundo ponto é uma retomada da questão etimológica com um elemento novo, qual seja, um novo modo de entender a ideia de extinção:

O nirvana pode significar a extinção de muitas coisas - do egoísmo, do desejo e do pecado, sem chegar tão longe a ponto de significar a extinção do ser e da autoconsciência. Além disso, se considerarmos que o próprio Buda, depois de já ter visto o nirvana, permaneceu ainda na terra até que seu corpo caiu vítima da morte; e que o Buda aparece nas lendas aos seus discípulos, mesmo depois de sua morte, parece-me que todas essas circunstâncias são dificilmente conciliáveis com a doutrina metafísica ortodoxa do nirvana.⁴²⁷

Temos aqui, pela primeira vez, uma concepção do *nirvana* que mantém o aspecto de extinção sem que seja preciso entendê-la como uma completa aniquilação. Este é o aspecto novo do pensamento de Max Müller acerca do budismo, aspecto este que parece mitigar a acusação de niilismo.

⁴²⁶ *Dhammapada*, p. 95.

⁴²⁷ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 303.

Ele pretende fortalecer ainda mais tal tese citando o verso 21 do *Dhammapada* que diz: *a diligência é o caminho para a imortalidade, a indolência é o caminho para a morte*⁴²⁸; aqui, o autor interpreta imortalidade, recorrendo a Buddhagoshā, como sendo um nome para o *nirvana*. Além disso, temos outra passagem que estabelece o mesmo raciocínio no mesmo passo do texto, verso 23: *estes sábios, meditativos, perseverantes e sempre dotados de fortes poderes, alcançam o nirvana, a felicidade mais elevada*⁴²⁹. É importante notar que aqui estamos usando a tradução de Max Müller, na qual temos o termo *immortality* e a expressão *highest happiness*. A tradução de Nissim Cohen usa *não-morte* em vez de *imortalidade*, e *suprema segurança* em vez de *felicidade mais elevada*. Em nota, Cohen explica que a palavra *pāli* é *amata* com o *a-* como partícula de negação. Segundo ele, imortal implica eternidade, algo que sempre foi, é e será, e isso é bem diferente do que o texto descreve, a saber, um mortal que realizou um estado nem mortal nem imortal. Embora use *não-morte* como tradução, oferece a variação *amortal* como possibilidade.⁴³⁰

A conclusão é que este texto apresenta uma concepção de *nirvana* irreconciliável com o niilismo da terceira parte do cânone. Se estes ditos se mantiveram na tradição apesar desta contradição é porque eles de fato remontam ao próprio Buda, conclui o autor. De modo que o Buda, segundo Max Müller, entende o *nirvana* como

a superação de todos os desejos, indiferença diante da dor e da alegria, bem e mal, uma absorção da alma em si mesma e uma libertação do círculo das existências de nascimento e morte e da morte a um novo nascimento.⁴³¹

Para Müller, nos encontramos diante de duas possibilidades quanto à compreensão do *nirvana*, a saber, ou o Buda ensinou dois tipos de *nirvana*, um exotérico e outro esotérico, ou a solução apresentada a partir do *Dhammapada* – ou seja, “a superação de todos os desejos, indiferença diante da dor e da alegria, bem e mal, uma absorção da alma em si mesma e uma libertação do círculo das existências de nascimento e morte e da morte a um novo nascimento” – seria a visão do Buda acerca do assunto.

G. R. Welbon conclui sua análise afirmando que para Müller

⁴²⁸ Dhammapada, p. 27. Todas as referências seguem a paginação da tradução de Nissim Cohen.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ A tradução da PTS (Cf. *The Word of The Doctrine (Dhammapada)*. Trad. K. R. Norman, Oxford: PTS, 2004) usa as expressões *death-free* (livre da morte) e *supreme rest from exertion* (supremo descanso do esforço). A tradução de K. Sri Dhammananda, (Cf. *The Dhammapada*. Kuala Lumpur: Sasana Abhiwurdhi Wardhana Society, 1992) usa as expressões *deathless* (sem-morte ou não-morte) e *bond-free, supreme nibbana* (nirvana supremo livre de amarras)

⁴³¹ MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 305-306.

o nirvana budista que é concebido como aniquilação de todos os modos de existência para uma personalidade individual é um mito. É um mito baseado em uma ambiguidade (e esta ambiguidade vista de um ponto de vista etimológico) da própria palavra, nirvana.⁴³²

A conclusão de Müller neste ensaio é de que não podemos afirmar que o *nirvana* é uma aniquilação absoluta posto ser possível entendê-lo de duas maneiras. Ademais, para ele, uma destas seria aquela do próprio Buda e não representaria um niilismo absoluto. Ao fim e ao cabo, embora permaneça crítico do budismo pelo seu ateísmo, Müller não endossa a tese do niilismo absoluto defendida por Bournouf e Saint-Hilare. Postura similar veremos em Oldenberg, que faz uma análise a partir de fontes mais completas e levando em consideração o trabalho de Müller que o antecedeu.

Passaremos agora a uma leitura do *nirvana* de acordo com Carl Friedrich Koeppen, autor da obra *Die Religion Des Buddha*.⁴³³ Esta obra se apresenta em dois volumes, e embora não haja evidências de que Nietzsche tenha lido ambos, sabemos que os dois foram retirados por empréstimo da biblioteca da universidade. Não foi uma obra que ele tenha adquirido ou lido mais de uma vez, ao contrário do estudo de Oldenberg. Segundo Brobjer, da leitura de Koeppen resultou somente a redação de alguns apontamentos nos fragmentos póstumos. Tendo isto em consideração, entendemos que é importante marcar também a posição deste orientalista quanto ao *nirvana* budista.

A interpretação deste autor sobre o *nirvana* se encontra no capítulo “O Budismo”, entre as páginas 289 e 309, como parte de sua análise do que seria o *dharma* do Buda. Ele analisa o caráter cíclico da existência e salvação ou libertação deste ciclo (*Do Ciclo e da Salvação é como podemos traduzir esta passagem*). São duas as linhas mestras da argumentação aqui. Em primeiro lugar, descrevem-se os seres como perambulando no *samsara*, sempre morrendo e tendo suas ações meritórias e demeritórias produzindo outros seres (para Koeppen, não há que se falar exatamente em reencarnação ou renascimento, posto que os indivíduos são aniquilados com a morte mas suas ações morais são a base para a geração de outro ser herdeiro do anterior).

De acordo com isso, o nascimento é na verdade um novo nascimento e não um renascimento; a transmigração das almas, como até agora a chamamos por uma questão de brevidade e seguiremos assim chamando, é, na verdade uma mudança de alma; a metempsicose uma metamorfose. A partir da lagarta, se origina a pupa, desta, a borboleta, como outro

⁴³² MÜLLER, M. *Op. Cit.*, 1881, p. 200.

⁴³³ KOEPPEN, Karl Friedrich. *Die Religion Des Buddha. Erster Band: Die Religion Des Buddha Und Ihre Entstehung*. Berlin: Ferdinand Schneider, 1857; *Zweiter Band: Die Lamaische Hierarchie und Kirche*. Berlin: Ferdinand Schneider, 1859. Todas as nossas citações se referem ao volume I.

indivíduo com outros órgãos, de modo a expandir ainda mais aquela vida da qual ela surgiu; de modo similar, a partir do conteúdo moral de um ser falecido surge necessariamente um novo ser – seja a partir de um útero, de um ovo ou da umidade ou pelo aparecimento milagroso nas esferas mais elevadas ou no inferno – cujas características derivam completamente dos méritos e deméritos do ser que veio antes e do qual este deriva.⁴³⁴

Em segundo lugar temos a libertação deste ciclo. Este é o *nirvana* budista, o modo desta religião pensar a libertação que difere do bramanismo e de outras escolas suas contemporâneas.

Como Koeppen caracteriza o *nirvana*? Basicamente, *nirvana* para ele é aniquilação, uma meta niilista. Ele o descreve inicialmente como sendo o propósito último da salvação budista, romper com o poder do *karma* (ou das ações morais) e exaurir a existência prevenindo futuros renascimentos. Em seguida, apresenta a etimologia que já conhecemos de Müller, ou seja, *nirvana* é extinção, a meta última do budismo, o *summum bonnum*, a salvação eterna. Esta ideia de uma libertação definitiva de um certo estado de sofrimento marcado pela repetição de um ciclo é um traço indiano típico não só do budismo, mas de todas as grandes escolas filosóficas e religiosas da Índia que lidam com a questão de uma salvação ou libertação definitiva.

Koeppen apresenta uma série de caracterizações do *nirvana* que cobrem tanto descrições negativas, ou seja, aquelas que dizem o que o *nirvana* não é, quanto as descrições ditas positivas, ou seja, aquelas que apresentam características que podem ser de fato ligadas a esta realização espiritual e que se caracterizam pelo caráter metafórico das descrições.

O *nirvana* é a libertação definitiva, é a morte a partir da qual não se segue renascimento, e após o qual toda miséria do ser cessa – nisso todos concordam. O *nirvana* é o além do *samsara*; o que está no *samsara* não está no *nirvana*, e o que está no *Nirvana* não está no *samsara*. O *samsara* é o surgir e perecer, andança e movimento, abundância e diversidade, composição e individualidade. O *nirvana* é calma e silêncio, unidade, simplicidade e vazio; nele, nascimento, doença, velhice e morte, pecado e dor, virtude e vício, mérito e culpa, e todas aquelas condições e determinações da existência se resolvem. O *nirvana* é a margem da salvação que ilumina aquele que está se afogando nas correntezas do *samsara*; *nirvana* é o refúgio seguro para o qual estes seres que se afogam estão caminhando; o *nirvana* é o santuário que o recebe quando você sai da masmorra da existência e explode os grilhões do ciclo; *nirvana* é o remédio que elimina todo sofrimento e cura todas as doenças, *nirvana* é a água que arrefece a sede do desejo e extingue o fogo do pecado original, etc. Não tem forma, nem cor, nem espaço nem tempo, não é nem limitado nem infundado, nem presente, nem passado,

⁴³⁴ KOEPPEN, C. *Op. Cit.*, 1859, p. 301-302.

nem futuro, nem criado nem incriado. Não vir, não andar, não ser tocado, não querer nem desejar, não agir nem sofrer, não desabrochar nem findar é nirvana etc.⁴³⁵

Nestas descrições que resumem bem o que temos no cânone, especialmente nos *suttas*, Koeppen observa que nada é dito de fato, não há uma definição satisfatória apresentada. Diante desta situação ele se pergunta o que é realmente o *nirvana* dos budistas. Como em Max Müller, Koeppen entende que o que está em jogo ao se perguntar pelo sentido do *nirvana* é a permanência ou não de algo. E três são as possibilidades aqui: no *nirvana* algo da alma ou do ser pensante ainda permanece; ele seria um tipo de absorção em um ser superior; ou, finalmente, uma total aniquilação do ser.

Para a tradição budista é impossível fornecer uma resposta satisfatória a esta pergunta enquanto estivermos imersos no *samsara*, uma vez que só quem experimentou *nirvana* é capaz de ter uma ideia clara do que ele é. Esta é a razão pela qual as escolas budistas apresentam várias visões de modo a preencher este espaço vazio no qual jaz o silêncio final sobre o assunto. Mais uma vez, temos a ideia de que as pessoas preenchem o espaço deixado pelo silêncio quanto à definição do termo, a mesma ideia presente na posição final de Max Müller. Apesar destas considerações, Koeppen acredita que o essencial quanto ao *nirvana* pode ser entendido a partir das considerações sobre sua etimologia e descrições presentes nos textos sagrados.

Se o budismo entende que todas as coisas são em última instância vazias de substância e impermanentes, temos que concluir que a linha de chegada do budismo deve ser necessariamente o nada, posto que ele parte da percepção de que todas as coisas são de fato vazias, ou seja, não são, são nada.

O nirvana é, portanto, em primeiro lugar a extinção total da alma, sua extinção no nada, a aniquilação total ou, de acordo com a teoria estabelecida da transmigração das almas, a extinção completa e definitiva da ordem ou sucessão das almas.⁴³⁶

A conclusão, segundo Koeppen, é que o budismo é o evangelho da aniquilação. Em um tom semelhante ao de Max Müller, ele afirma que temos também uma versão mais popular do *nirvana*, segundo a qual este assume a forma de um tipo de paraíso. Tal concepção foi possível com a expansão do budismo para povos mais saudáveis e menos pessimistas que os indianos, e sem ela a religião não teria se consolidado em bases tão amplas. Ele termina por situar os *jhanas* – chamados por Max Müller de alucinações –

⁴³⁵ KOEPPEN, C. *Op. Cit.*, 1859, p. 304-305.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 306.

neste horizonte menos niilista, uma vez que neles se percebe uma elevação da alma rumo ao *nirvana*, elevação esta vista por ele como tendo um sentido espacial, como se *nirvana* fosse um local a se alcançar acima ou além do *samsara*.⁴³⁷

Vejamos agora como Oldenberg⁴³⁸ interpreta o conceito de *nirvana*. Ele começa a análise no tópico *O Santo, o Ego, o Nirvana* afirmando que o budismo não tem como meta a busca de um fundamento último, tratando-se de uma mensagem dirigida aos seres que sofrem e cujo objetivo é apresentar a estes seres um caminho para o fim do sofrimento. Nesse sentido, abre-se o caminho para uma solução que não apresenta definição precisa e satisfatória do ponto de vista da lógica e da ciência, como entendidas na tradição ocidental.

Ele apresenta tal doutrina que leva à libertação do sofrimento mediante um esboço do ensinamento do Buda centrado nas quatro nobres verdades. No decorrer de sua análise, emerge o pessimismo característico desta religião. Este reside, segundo o autor, não na realidade suprema do nada, mas sim na realidade do sofrimento. Para Oldenberg, tal pessimismo é típico do povo indiano, um povo caracterizado pela tristeza.

O escravo está cansado de sua servidão, o déspota logo cansa de seu despotismo, de seu gozo ilimitado. As proposições budistas sobre a tristeza de tudo o que é transitório são a expressão aguda e incisiva das disposições que o povo indiano moldou para si, uma expressão, cujo comentário não está escrito só no sermão de Benares e nos apotegmas do "Dhammapada", mas em caracteres indelévels em toda a história triste deste povo infeliz.⁴³⁹

Há uma descrição canônica da libertação segundo a qual o *nibbana* é a libertação da lei de causalidade, ou seja, do mundo do devir. Não se trata de esperar por algo em outro mundo, mas sim derrotar a ignorância aqui e agora, nesta vida, de modo que *nibbana* seria um tipo de extinção, mas não aquela absoluta dos que acusam o budismo de niilismo. Esta meta não seria, segundo Oldenberg, o *parinirvana*, que ocorre com a morte de um iluminado, mas o *nirvana* como experimentado pelo Buda sentado sob a árvore da iluminação, entendido como ausência de pecado e dor. Temos aqui uma visão similar à de Max Müller.

⁴³⁷ Note-se que há uma diferença entre este autor e Max Müller. Não se trata de uma religiosidade popular indiana, mas de uma religiosidade de povos saudáveis *versus* os indianos. Portanto, para Koeppen a mentalidade indiana seria niilista.

⁴³⁸ OLDENBERG, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. (Trad. por William Hoey, 1882). New York: Cosimo Classics, 2007.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 220-221.

O Buda divide a realidade em *samsara* e *nibbana*. De um lado, existiria o mundo do devir marcado pela impermanência; do outro, aquilo que seria o fim ou superação desta condição de impermanência. Percebemos, portanto, que não há uma substância eterna e imutável contraposta ao *samsara* transitório, algo como o *atman* dos brâmanes, posto que *nibbana* é um tipo de descanso eterno, comparável a um repouso embaixo de uma árvore num dia muito quente. Portanto, definir o budismo como uma religião da aniquilação é não perceber claramente o que o Buda quis dizer e, para entendê-lo, um caminho profícuo seria compreender o que ocorre com o Iluminado depois da morte. O corpo de um iluminado existe separado do devir, ou seja, sem a capacidade de produzir continuidade de vida seguindo o princípio budista do *karma* e da condicionalidade, de modo que com sua morte o devir cessa e não há renascimento. A questão é saber se isto implica em uma aniquilação total do iluminado. É tomando como base a possibilidade do Buda existir ou não existir depois da morte que Oldenberg investiga o tema.

Sua principal fonte de investigação é o cânone páli preservado pelo budismo do Ceilão (Sri Lanka), que ele entende ser a coleção que preserva a versão mais antiga do ensinamento budista. Sua tese fundamental é de que não há no cânone uma única passagem que decida de uma vez por todas em favor de uma perspectiva radicalmente niilista (entendida como aniquilação completa depois da morte) ou uma leitura mais positiva do *nibbana* (entendido como um tipo de felicidade que vai para além da morte). Em comum com Max Müller, temos a visão de que o niilismo não seria a característica fundamental do budismo. O ponto específico de Oldenberg é a defesa de um equilíbrio budista entre os extremos da aniquilação e da permanência.

Se o budismo defende um futuro de perfeição eterna para além do transitório, seria estranho que isso só começasse com a morte. É preciso, assim, que encontremos já nesta vida algo da perfeição buscada. O problema é que para a dogmática budista o mundo do *samsara* se apoia apenas em si mesmo, pois não há nada de permanente a partir do qual derive sua existência. Tudo é impermanente e condicionado. A conclusão seria: não há como o incondicionado emergir do condicionado, de modo que só nos restaria o vazio no final. A questão é saber se tal conclusão é admissível no budismo, afirma Oldenberg.

Inicialmente, ele explica alguns termos-chave para que nos situemos, a saber, *satta* (pessoa), *atman* (“eu”, em sânscrito), *Tathagata* (O Perfeito) e *atta* (“eu”, em páli). Estes termos se referem às noções de *eu* tanto de pessoas comuns quanto do iluminado. Oldenberg afirma que tais termos descrevem realidades impermanentes. *Satta* não é tão comum nos *suttas* quanto *atman* e *atta*, termos mais frequentes ao se discutir o *eu* no

cânone. Seja *satta* ou *atman*, o que está sendo indicado é, para o budismo, uma realidade impermanente.

Ao lado da expressão Atman (atta), colocamos outra, da qual o mesmo pode ser dito, o nome Tathagata, "o Perfeito". Buda tem o hábito de se chamar Tathagata em seu estado búdico (p. 126). Se nos perguntamos acerca da essencialidade e continuidade eterna do Tathagata, tal questão é paralela àquela sobre a essencialidade e continuidade do ego; se existe um ego, a personalidade sagrada e perfeita do Tathagata deve ser, sem dúvida, este ego, merecedor da alcunha elevada de ser eterno. Mas, como esperado, o mesmo destino da "pessoa" (*satta*) é o destino do Tathagata bem como do ego (*atta*).⁴⁴⁰

Depois desta consideração, Oldenberg passa a elencar passagens canônicas em defesa da hipótese niilista, e também passagens que negam tal hipótese, tendo em vista a sua tese de que não há resposta definitiva nos textos quanto à questão.

O primeiro texto é o *Ananda Sutta (Sobre o não-eu)*,⁴⁴¹ no qual o errante Vacchagotta pergunta ao Buda acerca da continuidade ou não continuidade do *eu*, perguntas às quais o Buda nada responde, mantendo silêncio. Assim que o errante vai embora, Ananda pede que o Buda explique seu silêncio, ao que o Mestre responde:

Se, Ananda, quando me foi perguntado pelo errante Vacchagotta: 'Existe um eu?', Eu respondesse: "Existe um eu", isso estaria do lado dos ascetas e brâmanes que são eternalistas. E se, quando me foi perguntado por ele: "Não existe eu?" Eu respondesse: "Não existe eu", isso teria ficado do lado daqueles ascetas e brâmanes que são aniquilacionistas.

Se, Ananda, quando me foi perguntado pelo errante Vacchagotta: "Existe um eu?", Respondesse: "Existe um eu", isso teria sido consistente de minha parte com o surgimento do conhecimento de que "todos os fenômenos são não-eu?"

Não, venerável senhor.

E se, quando perguntado: "Existe o não-eu?" Eu respondesse: "Existe o não-eu", o errante Vacchagotta, já confuso, teria caído em uma confusão ainda maior, pensando: "Parece que o eu que eu tinha anteriormente não existe agora".⁴⁴²

Segundo Oldenberg, a conclusão a se extrair deste diálogo é óbvia: não existe o *eu*. Entretanto, o Buda evita explicitar tal conclusão que nega o *eu* para não assustar Vacchagotta. A verdade é encoberta com um véu por conta do grande número de esperanças e desejos aos quais o praticante budista deve renunciar na vivência de sua crença. Se o Buda afirma a tese de que *todos os fenômenos são não-eu* como parte de seu

⁴⁴⁰ OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 2007, p. 271-272.

⁴⁴¹ SN 44:10.

⁴⁴² *Ibid.*

ensinamento, só podemos concluir que o *eu* não existe e que, portanto, *nirvana* é o mesmo que aniquilação.

O segundo texto é um diálogo entre Buda e Malunkyaputta preservado no *Majjhima Nikaya* 63.⁴⁴³ Malunkyaputta era um monge ao qual ocorreu que o Buda estava errado ao não fornecer respostas definitivas sobre as questões acerca da eternidade ou infinitude do mundo, se o Tathagata existe ou não após a morte etc. Movido por esta insatisfação, o monge foi até o Buda questioná-lo. A resposta do Buda se divide em duas partes. Em primeiro lugar ele afirma para o monge que nunca prometeu responder estas perguntas para os que decidiram seguir seu ensinamento; em seguida, oferece o famoso símile da flecha envenenada.

Suponha Malunkyaputta, que um homem fosse ferido por uma flecha impregnada de veneno, e seus amigos, companheiros e parentes, levassem um cirurgião para tratá-lo e o homem dissesse: "Não deixarei o cirurgião sacar esta flecha até saber se o homem que me feriu era um nobre, um brâmane, um comerciante ou um trabalhador." ... até eu saber o nome e o clã do homem que me feriu ... se o homem que me feriu era alto ou baixo ou de estatura mediana ... até eu saber a cor de sua pele ... até saber se o homem que me feriu vive em tal vila ou cidade

(...)

"Este homem morreria antes de ser capaz de conhecer todas estas coisas. Assim também, Malunkyaputta, se alguém disser assim: 'Eu não levarei a vida santa sob o Abençoado até que o Abençoado me declare: o mundo é eterno ... ou 'depois da morte um Tathagata nem existe nem não existe', tais coisas permaneceriam não declaradas pelo Tathagata e enquanto isso tal pessoa morreria".⁴⁴⁴

Para Oldenberg, a pergunta sobre a continuidade do Buda depois da morte equivale a perguntar sobre a natureza do *nirvana*, se há ou não há algo depois dele. Mais uma vez o Buda não responde, apenas afasta a questão. A conclusão que se tira disso, segundo este estudioso, é que, para a doutrina budista, devemos renunciar à busca pelo conhecimento sobre o ser ou o não ser do Iluminado.

Oldenberg aponta para a possibilidade de que, ao desmerecer a questão, o Buda não superaria a necessidade humana por respostas acerca destas, e ao mesmo tempo deixaria algo sugerido, como no diálogo entre Ananda e Buda sobre Vacchagotta. Outra possibilidade resultante do silêncio acerca das questões é deixar o caminho aberto para que cada fiel elabore suas soluções. Isso significa que, além da possibilidade niilista, abre-se o caminho para uma interpretação. A resposta niilista implícita pode assim se deparar

⁴⁴³ Trata-se do *Pequeno Discurso Para Malunkyaputta*. O discurso seguinte (MN64) é o *Grande Discurso Para Malunkyaputta*.

⁴⁴⁴ Cf. OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 2007, p. 275-276.

com outra que se lhe opõe. O discípulo que teme o nada ou a aniquilação pode inferir do silêncio do Buda a esperança de algum tipo de permanência. Esta possibilidade mais positiva também encontra representantes nos *suttas*, dos quais Oldenberg selecionou alguns exemplos.

O primeiro *sutta* descreve um diálogo entre o rei Pasenadi e a monja Khema,⁴⁴⁵ no qual o rei pergunta à monja se o Buda existe após a morte, se ele não existe após a morte, se ele existe e não existe após a morte ou se ele nem existe nem não existe após a morte. Diante das negativas para todas as perguntas, o rei pergunta por que o Buda não as teria respondido. Eis a resposta da monja Khema:

O Tathagata, grande rei, é livre de ser reconhecido em termos de forma; ele é profundo, imensurável, difícil de entender como o grande oceano. “O Tathagata existe após a morte” não se aplica; “O Tathagata não existe depois da morte” não se aplica; “O Tathagata existe e não existe depois da morte” não se aplica; “O Tathagata não existe nem existe depois da morte” não se aplica.⁴⁴⁶

Esta resposta deixa aberta a possibilidade para que se entenda a existência do Buda como misteriosa e profunda, como o oceano. Ou seja, não há uma aniquilação, parece haver um modo diverso de existir, mas mesmo assim ainda um tipo de existência, de outra ordem, de modo que as categorias comuns são se aplicam a ela. Tentar entender esta existência seria como tentar contar os grãos de areia do Ganges. A conclusão que se tira é que o silêncio parece indicar algo positivo, “não um ser no sentido ordinário, mas ainda assim não um não-ser”, como diz Oldenberg.⁴⁴⁷

A segunda passagem positiva aparece em um diálogo com Yamaka,⁴⁴⁸ no qual a visão niilista é classificada já no início como heresia, pois tal é a visão perniciosa do monge Yamaka que será corrigida: “*Conforme eu entendo o Dhamma ensinado pelo Abençoado, um monge cujas impurezas foram aniquiladas e perece, com a destruição do corpo e não mais existe após a morte*”.

Alguns monges, após tentarem sem sucesso dissuadir Yamaka, recorrem a Sariputta, que vai até o monge e começa a dialogar com o mesmo acerca da impermanência dos agregados. Em seguida, pergunta se para Yamaka o Buda é o mesmo que os agregados, ao que este responde que não. Depois ele pergunta se o Buda estaria nos agregados e a resposta é negativa, como também é negativa a ideia de que os

⁴⁴⁵ OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 2007, p. 278-280.

⁴⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 280.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 281.

agregados sejam o Buda. Tampouco é o Buda uno com os agregados. Estabelecidas estas coisas temos a resposta final de Ananda:

Mas, amigo, se você não apreende o Tathagata como real e afetivo aqui nesta mesma vida, é apropriado que você declare: Conforme eu entendo o Dhamma ensinado pelo Abençoado, um monge cujas impurezas foram aniquiladas e perece, com a destruição do corpo e não mais existe após a morte?⁴⁴⁹

Oldenberg entende que os procedimentos dialéticos que chegam neste impasse mostram o caráter misterioso da questão, deixando claro que o monge não encontrará uma resposta satisfatória. Em vez de perseguir tais questões, abre-se como caminho para o monge a busca pela felicidade, esta busca sim possuindo o potencial de se realizar. Se o Buda ensinasse a aniquilação, não encontraríamos este tipo de diálogo dentro da comunidade de discípulos. Por trás do mistério, diz Oldenberg, *há o desejo de escapar da oposição de razões, que se recusa a admitir uma continuidade, a esperança de uma existência para além da razão*⁴⁵⁰.

Como Yamaka foi liberto do seu erro mediante um procedimento dialógico no qual ele responde negativamente, podemos entender que o único modo de falar acerca deste ponto é pela via da negação. Em defesa desta tese, Oldenberg elenca algumas passagens famosas do *Udana*.⁴⁵¹

Ud 8.1 “Existe, monges, aquele estado no qual não há terra, nem água, nem fogo, nem vento; nem aquela base que consiste no espaço infinito, nem a da consciência infinita, nem do nada, nem a base da nem percepção, nem não-percepção, nem este mundo e tampouco outro mundo, nem sol, nem lua. A isto, monges, eu não chamo vir nem ir, nem permanecer ou perecer tampouco nascer. Este estado não tem fundação nem ocorrência, tampouco objeto. Isso, é somente o fim do sofrimento.”⁴⁵²

Ud 8.3 “Existe, monges, o que é não-nascido, não-originado, não-criado o que é incondicionado. Se não existisse, monges, o não-nascido, não-originado, não-criado o que é incondicionado, não se conheceria aqui a libertação do nascido, do originado, do criado, do condicionado.”⁴⁵³

Aqui temos uma aparente semelhança entre o budismo e o modo de falar dos brâmanes. O que confere a diferença específica do budismo é o fato de, neste caso, o incriado não ser uma realidade metafísica superior ao criado; o incriado é uma afirmação

⁴⁴⁹ OLDENBERG, H. *Op. Cit.*, 2007, p. 282.

⁴⁵⁰ *Ibid.*

⁴⁵¹ *The Udana and The Itivuttaka*. Tradução: Peter Masefield. Bristol: PTS, 1994, p. 158-161.

⁴⁵² *Ibid.* Cotejamos esta edição com a tradução presente na obra de Oldenberg, p. 283.

⁴⁵³ *Ibid.*

da possibilidade do criado se libertar desta condição, e nada se diz em definitivo acerca desta nova condição, se ela é o nada ou um novo modo de existir.

A conclusão final de Oldenberg é que ahá crença dos budistas quanto à natureza do *nirvana* permanece numa posição de equilíbrio delicado entre os extremos do ser e do não-ser, ou seja, Oldenberg chega a uma conclusão parecida com a de Max Müller na medida em que nega ao budismo a alcunha de niilismo absoluto. Não há solução definitiva quanto ao *nirvana* ser uma completa aniquilação. Entretanto, entendemos haver uma diferença importante entre as soluções dos d, qual seja, Max Müller não afirma um equilíbrio entre extremos exatamente, ele aponta uma aniquilação que não é equivalente a um niilismo radical, ou seja, *o nirvana*, para Max Müller, *pode significar a extinção de muitas coisas - do egoísmo, do desejo e do pecado, sem chegar tão longe a ponto de significar a extinção do ser e da autoconsciência.*

O único orientalista lido por Nietzsche a sustentar o niilismo como traço fundamental do budismo é Koeppen; podemos citar Schopenhauer como alguém cuja influência também se faz sentir no autor, quanto a esta questão, especialmente se pensamos nas críticas feitas por Nietzsche depois de ter abandonado o ensinamento do antigo mestre.

Entendemos que existem duas perspectivas para lidar com o budismo a partir das leituras feitas por Nietzsche. De um lado temos a visão mais negativa, que enfatiza a natureza do *nibbana* como nada, e de outro lado temos a caracterização mais positiva do *Anticristo* que parece ecoar algo das perspectivas de Müller e Oldenberg. Some-se a isto a filosofia da imanência como chave para superação da metafísica e temos os elementos para entender a avaliação nietzschiana do budismo como religião niilista. Afinal, o budismo é uma religião com um ideal transcendente que exige do fiel a renúncia ao modo de vida dito mundano, renúncia a prazeres, adoção de práticas ascéticas como meditação, jejuns e o cumprimento de um rigoroso código moral. Nos termos da filosofia de Nietzsche, se é preciso sacrificar o mundo real, o mundo imanente, em nome de algo que acredito mais real que o real, mas que não existe, estou sacrificando o mundo em nome do nada, seja este nada Deus ou o *nirvana*. Entendemos que este é o caminho para entender o budismo como religião niilista para Nietzsche. Passaremos agora a uma análise do *nibbana* a partir do cânone páli desde os suttas até o Abhidhamma.

4.2. O NIBBANA NO CÂNONE PÁLI

Não podemos encerrar esta investigação sem considerar o cânone páli diretamente, sem a mediação dos orientalistas do século XIX. O que os textos sagrados nos dizem acerca do nibbana? As teses orientalistas são corroboradas? Oldenberg, Max Müller ou Koeppen estão corretos em suas avaliações? Entendermos que este tipo de comparação é fundamental para um melhor entendimento acerca das leituras que influenciaram Nietzsche, ou seja, é preciso saber se elas sustentam diante do conhecimento mais amplo que temos hoje acerca destes temas. Portanto, é preciso que tenhamos alguma noção quanto ao modo como os budistas entendem esta questão para que possamos situar melhor as leituras orientalistas analisadas anteriormente. Tendo em mente as teses “nibbana é aniquilação absoluta”, “nibbana é apaziguamento das paixões”, “não há defesa absoluta nem da tese da aniquilação nem da tese da bem-aventurança eterna”, analisaremos algumas passagens do cânone páli.

O primeiro texto canônico em nossa análise é o *Brahmajala Sutta*, primeiro discurso do Digha Nikaya. O texto pode ser traduzido como *discurso acerca da rede de Brahma* ou *discurso acerca do emaranhado das visões*. Neste discurso o Buda instrui os monges acerca de causas que levam as pessoas a elogiá-lo. Depois de lidar por algumas seções com temas de ordem moral, que seriam secundários, o Buda passa a falar do que o torna realmente digno de elogio e isto é perceber claramente a natureza limitada de todas as visões desenvolvidas pelas várias escolas de ascetas e de filósofos acerca tanto do passado quanto do futuro (pubbantakapika e aparantakappika respectivamente), portanto, a questão importante diz respeito ao que ocorre após a morte, seja do passado antes de você nascer e que determinaria de algum modo sua existência atual, seja refletindo quanto ao que acontece daqui pra frente, depois da morte.

Dentre as visões que lidam com o passado o discurso apresenta várias formas de eternalismo (em páli *sassatavada*). O traço geral é a defesa de alguma permanência, algo de eterno que deve existir e perdurar para além da morte física ao qual teríamos acesso a partir de práticas meditativas ou mediante reflexões. O eternalismo completo se divide em quatro grupos, os três primeiros descrevem o esforço da prática ascética produzindo como resultado a lembrança de vidas passadas, o que produz a concepção de algo permanente e eterno na mente do asceta. Apenas a quarta variação resulta de raciocínio. O segundo caso é chamado de eternalismo parcial (*ekaccasassatavada*), também subdividido em quatro partes. A tônica das três primeiras é a ideia de um ser superior, um

deva, dotado de uma visão parcial de sua condição e que passa a pensar ser ele mesmo o eterno e primeiro ser ou tendo ele descido à condição humana, se eleva pelo ascetismo e relembrando seu passado como deva, supõe ser aquilo a realidade eterna. Mais uma vez o quarto grupo é o da razão e da lógica.

A terceira especulação acerca do passado é a doutrina da finitude e infinitude do mundo (antanantavada), também em quatro variações, as três primeiras apontam como mediante meditação se chega a experienciar o mundo ora como finito, ora como infinito e ora como ambos; mais uma vez, o quarto tipo é resultado da reflexão. Aqui se chega a uma ou outra conclusão mediante concentração ou reflexão, no caso anterior a partir de uma experiência fundada em dados incompletos e que produz uma conclusão incompleta. Na sequência temos as visões daqueles que são evasivos, ou que se contorcem feito enguias. São os professores que não sabem e por isso não afirmam nada ou que assim procedem por medo de despertar desejo ou ódio ou simplesmente por serem estúpidos⁴⁵⁴. A última doutrina deste grupo é aquela da originação fortuita (adhiccasamuppannavada) que se dá de duas maneiras: pelo ascetismo – aqui a pessoa se lembra uma vida anterior como deva e se conclui que não haveria nada antes disso de modo que tudo seria fruto do acaso – e mediante o raciocínio.

O grupo seguinte é o das especulações acerca do futuro, ou seja, tomando o momento atual como base, o que podemos afirmar acerca do que ocorre depois da morte deste momento para frente. É neste contexto que surge a tese da aniquilação. Temos aqui os que defendem a imortalidade do eu de um lado, seja ele percipiente ou não percipiente e os aniquilacionistas, divididos em sete grupos, do outro. Vejamos então como o aniquilacionismo é apresentado, qual a diferença entre ele e os vários tipos de eternalismo para que possamos saber em que medida tal visão se aproxima do niilismo descrito por Nietzsche. Inicialmente destacamos as características do aniquilacionismo: *Existem, bhikkhus, alguns reclusos e brâmanes que são aniquilacionistas e que proclamam de sete formas diferentes a aniquilação, destruição e extermínio de um ser existente*” (DN 1.84). isto significa que, para o aniquilacionista não há nenhum tipo de continuidade, seja de uma alma imortal seja a continuidade no sentido do renascimento em planos diversos de existência, a morte de um ser significa sua completa aniquilação, exatamente o modo como o nibbana é percebido por Koeppen e como Max Müller afirma ser a leitura do

⁴⁵⁴ Notemos que, ao afirmar que o Buda não toma posição definitiva quanto ao niilismo ou ao eternalismo, Oldenberg estaria colocando o Buda entre estes ascetas aos quais o Buda critica. Isto sugere que há uma posição clara defendida pelo Buda quanto ao assunto, o que supera a tese defendida por este autor.

budismo tardio, e como Nietzsche parece o conceito ao longo da maior parte de sua obra, exceção feita ao Anticristo, onde ele assume o aspecto mais positivo do nibbana como um tipo de bem-aventurança. O fato de termos esta visão como uma das visões errôneas é significativo, aponta para o fato de que a exegese orientalista que via nisto o nibbana, está errada.

Ao apresentar as variações desta ideia, percebemos que os três primeiros partem da existência do corpo, ou seja, com a morte física ocorre a aniquilação ou depois da morte física há uma continuidade limitada mediante um corpo sutil que morre após a morte do corpo grosseiro. Os quatro casos seguintes dizem respeito aos jhanas, as absorções mentais que podem ser alcançadas por praticantes de meditação. A cada realização de um jhana corresponde um nível no qual a aniquilação ocorreria, de modo que neste esquema a aniquilação permanece apesar de existirem realizações espirituais. Note-se que não é assim que o budismo entende os jhanas. Transcreverei a passagem inteira neste momento.

85. Aqui, bhikkhus, um determinado recluso ou brâmane afirma a seguinte doutrina e entendimento: “Uma vez que o eu é material, composto dos quatro elementos primários e se origina de pai e mãe, com a dissolução do corpo, o eu é aniquilado e perece, não existindo mais após a morte. É assim que o eu é completamente aniquilado”. Desta forma, alguns proclamam a aniquilação, destruição e extermínio de um ser existente.

86. Um outro diz: “Senhor, há de fato uma tal eu como afirmas. Isto eu não nego. Mas não é nesse ponto que o eu é completamente aniquilado. Há um outro eu, meu bom senhor, que é divino, dotado de forma material, pertencente a esfera dos sentidos, que se nutre de modo apropriado. Isto você não sabe nem vê, mas eu sei e vejo. Este é o eu que é aniquilado e perece, não existindo mais após a morte”. Desta forma, outros proclamam a aniquilação, destruição e extermínio de um ser existente.

87. Um outro diz: “Senhor, há de fato uma tal eu como afirmas. Isto eu não nego. Mas há um outro eu, divino, material, feito de mente, completo em suas partes, sem nenhum órgão dos sentidos defeituoso... Este é o eu que com a dissolução do corpo é aniquilado e perece, não existindo mais após a morte”. Desta forma, outros proclamam a aniquilação, destruição e extermínio de um ser existente.

88. Um outro diz: “Senhor, há de fato uma tal eu como afirmas. Isto eu não nego. Mas, há um outro eu que, superando completamente as sensações corpóreas, graças ao desaparecimento de todo senso de resistência e pela não-atração a percepção da diversidade, vendo que o espaço é infinito, realiza a Esfera do Espaço Infinito. Este é o eu que com a dissolução do corpo é aniquilado e perece, não existindo mais após a morte”.

89. ...além da Esfera Do Espaço Infinito...Esfera da Consciência Infinita...

90. ...além da Esfera da Consciência Infinita...a Esfera do Nada...

91. Um outro diz: “ Senhor, há de fato uma tal eu como afirmas. Isto eu não nego. Mas este eu não é completamente aniquilado. (...) superando completamente a Esfera do Nada e vendo: 'isto é pacífico, isto é sublime' realiza a Esfera da nem-percepção-nem-não-percepção...”⁴⁵⁵

Percebemos aqui que mesmo tendo realizado os jhanas⁴⁵⁶ supramundanos⁴⁵⁷, é possível se ver preso a uma visão errônea, neste caso a da destruição completa com a morte. O discurso apresenta, portanto, uma relação de oposição entre o eternalismo e o niilismo tomando como referência a existência ou não de uma continuidade de algo após a morte. Para o aniquilacionista tudo acaba, eventualmente e de uma vez por todas, para o eternalista, é possível alcançar algo de eterno, imutável e permanente, seja mediante esforço meditativo, seja mediante raciocínio.

Diante deste diagnóstico quanto a visões acerca do que ocorre após a morte, qual a interpretação das mesmas apresentada pelo Buda? Em primeiro lugar, o Buda afirma que todas estas visões são apenas “*o sentimento daqueles que não sabem e não vêem; apenas agitação e vacilação daqueles imersos no desejo*”.⁴⁵⁸ O segundo ponto da análise consiste em explicar que tais visões são condicionadas pelo contato e sem este, todas estas visões errôneas seriam impossíveis. Em terceiro lugar, o Buda afirma que os reclusos e brâmanes que afirmam todas estas visões experimentam sensações que os levam a cada uma delas devido ao contato através das seis bases dos sentidos de forma repetida. “*Com*

⁴⁵⁵ Traduzido por nós a partir da edição do Digha Nikaya traduzida por Maurice Walshe, publicado pela Wisdom Publications.

⁴⁵⁶ Apesar dos tradutores terem oferecido variadas interpretações dessa palavra, variando da débil “reflexão” até a enganosa “transe” e a ambígua “meditação”, nós preferimos a palavra sem tradução, permitindo que o seu significado aflore do seu uso contextual. Os jhanas são estados de profunda unificação mental que resultam da concentração da mente num único objeto, com tal poder de atenção que o que sucede é a total imersão no objeto. Os suttas fazem menção a quatro jhanas, designados simplesmente com base na sua posição numérica na série: o primeiro jhana, o segundo jhana, o terceiro jhana e o quarto jhana. Nos suttas, esses quatro aparecem repetidamente, cada um descrito com um enunciado padrão. (Bhante Henepola Gunaratna. O caminho da tranquilidade e insight. Fonte: site acesso ao insight, consultado dia 28/06/2013)

⁴⁵⁷ Estas realizações são comuns aos yogues do período do Buda. Tais realizações se tornaram parte do esquema budista de estados de meditação. Há grande controvérsia dentro da tradição theravada quanto a necessidade de praticar o caminho budista tendo em vista realizar jhanas ou as chamadas realizações imateriais, de modo que não entraremos em detalhe acerca deste tópico, mantendo nosso interesse na ideia de aniquilação do eu e em que momento ela ocorre.

⁴⁵⁸ THE BRAHMAJALA SUTTA AND ITS COMMENTARIES. Trad. Bhikkhu Bodhi. BPS: Kandy, 1992. p. 84.

a sensação como condição, surge neles o desejo; com o desejo como condição surge o apego; com o apego como condição, existência; com a existência como condição, nascimento; e com nascimento como condição, envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero surgem".⁴⁵⁹ Isto significa que as visões errôneas estão assentadas na dinâmica da originação dependente e que, portanto, libertar-se dessa rede é libertar-se dos doze elos do surgir condicionado.

Após estas considerações o Buda afirma algo muito importante para a compreensão do nibbana no cânone páli:

O corpo do Tathagata, bhikkhus, permanece com a corda que o ligava à existência cortada. Enquanto este corpo permanece, deuses e homens podem vê-lo. Mas com a dissolução do corpo e o esgotamento da faculdade vital, deuses e homens não o verão mais.⁴⁶⁰

O problema da existência do iluminado após a morte aparece aqui, vinculado com o problema da teia de interpretações equivocadas acerca do mundo e aqui temos uma descrição da solução budista para o problema. Após a morte do iluminado os seres vinculados ao samsara não mais são capazes de percebê-lo. Uma vez que o aniquilacionismo é descrito como doutrina errônea, conclui-se que esta descrição não apresenta um tipo de aniquilacionismo e que, portanto, o desaparecimento de um iluminado com a morte não é identificado com a aniquilação. A questão é, então, entender o que acontece com um iluminado ao morrer, já que não é uma aniquilação. Voltaremos a esta questão adiante.

Passaremos agora a outro discurso, agora do Majjhima Nikaya, o *Apannaka Sutta*, traduzido como *Ensino Incontrovertível*⁴⁶¹ por Bhikkhu Bodhi e como *Aposta Segura* por Thanissaro Bhikkhu⁴⁶². Este discurso apresenta o que podemos chamar de versão budista do argumento da aposta de Pascal, além de ser uma reflexão quanto as consequências morais de visões aniquilacionistas e eternalistas.

O contexto do discurso é uma visita de chefes de família perguntados se seguem algum professor com uma *fé apoiada em razões*. Diante da negativa o Buda se propõe a oferecer um ensino incontrovertível, um critério de ordem pragmática para avaliar ensinamentos espirituais. Não se trata, pois, de um sumário de doutrina budista e sim da reflexão a partir de posturas gerais e suas consequências de ordem moral derivadas da

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁶⁰ *Ibid.*

⁴⁶¹ MN 60, p. 506-519.

⁴⁶² <https://www.accesstosight.org/tipitaka/mn/mn.060.than.html>

adoção de tais posturas. O desenrolar do discurso mostra que para o Buda, o eternalismo como visão de mundo é preferível ao aniquilacionismo, diante da consideração acerca de resultados.

A primeira doutrina analisada é a do niilismo e o foco é na dimensão moral que resulta dessa crença. Na sequência há a antítese eternalista seguindo mesma estrutura. O discurso diz o seguinte:

Existem alguns contemplativos e brâmanes que sustentam esta doutrina, esta visão: 'Não há o dado, o oferecido, nem o sacrificado. Não há fruto ou resultado de boas ou más ações. Não há este mundo, nem o outro mundo, nem pai, nem mãe, nem seres renascidos espontaneamente, nem brâmanes ou contemplativos que, devido a prática intensa e diligente, proclamam este mundo e o próximo após terem conhecido e realizado tais coisas por si mesmos.

Outros contemplativos e brâmanes, falando em oposição direta aos anteriores dizem: "Há aquilo que é dado, oferecido, sacrificado. Existem frutos e resultados de boas e más ações. Há este mundo e o outro mundo, pai e mãe, bem como seres renascidos espontaneamente. Existem contemplativos e brâmanes que, devido a prática intensa e diligente, proclamam este mundo e o próximo após terem conhecido e realizado tais coisas por si mesmos"⁴⁶³

Esta passagem deixa claro que o que está em jogo aqui é a dimensão moral dos sistemas, posto que por um lado se afirma não haver resultados das ações e se apresenta uma lista de ações consideradas meritórias na tradição do pensamento religioso indiano e por outro lado temos uma visão mais tradicional que defende a prática de tais ações com base na crença de uma recompensa após a morte fundada na ideia de que a alma é imortal e responsável por suas ações boas e más.

Após esta apresentação, o Buda avalia as consequências de ambos os sistemas. O aniquilacionista nega a existência de uma ordem moral o que implica não se engajar na boa conduta de corpo, fala e mente, impede que se veja o perigo naquilo que é prejudicial e a vantagem do que é saudável, se coloca em oposição aos sábios e arahants. O passo seguinte é o centro do argumento da aposta. Se o niilista estiver certo, com sua morte nada de mais ocorre, se estiver errado, as consequências são de natureza grave. Além disso mesmo estando certo, o defensor do aniquilacionismo será censurado pelos sábios

⁴⁶³ Majjhima Nikaya, tradução de Bhikkhu Bodhi, Wisdom Publications, discurso 60, *o ensinamento incontrolável*, também traduzido por Thanissaro Bhikkhu como *a aposta segura*.

devido ao cultivo de estados mentais prejudiciais. Desnecessário dizer que, caso exista de fato algo após a morte, ele perde em dobro.

O eternalista, por sua vez, percebe e evita tudo que deve ser percebido e evitado a partir de sua visão do mundo, uma vez que acredita numa ordem moral. O eternalista apresenta mais pontos concordantes com o que o Buda diz ser verdadeiro, de modo que sua aposta é mais segura que a do aniquilacionista, uma vez que sua conduta é elogiada pelos sábios e caso exista outro mundo ele ganha também neste aspecto. O sutta segue com a apresentação de variações de doutrinas eternalistas e aniquilacionistas e sempre com a constatação do eternalismo como posição mais vantajosa, em que pese o fato de ser uma visão errônea, conforme vimos ao falarmos do Brahmajala Sutta. Concluimos deste sutta que, do ponto de vista prático, o eternalismo é mais vantajoso que o aniquilacionismo, embora do ponto de vista teórico, ambas as visões estejam em desacordo com o ensinamento do Buda.

Do ponto de vista do budismo, o aniquilacionismo está equivocado tanto em termos teóricos quanto em termos práticos. O eternalismo, por sua vez, estaria equivocado do ponto de vista teórico, mas isso não impede que esta doutrina produza bons resultados, embora limitados na comparação com o ensinamento budista. Diante de tais posturas extremas, cabe agora perguntar: qual a solução budista para este dilema? A solução pode ser encontrada na ideia de caminho do meio.

Ao enunciar o caminho do meio, o Buda o apresenta como solução para realizar o fim do sofrimento. Ao anunciar a segunda verdade nobre, acerca da origem do sofrimento, o Buda aponta como causa o desejo sedento e aponta que este se desdobra em *desejo pela existência, desejo pela aniquilação*. (SN 56.11). O dilema entre tais extremos já se encontra, portanto, naquele que é considerado o primeiro discurso do Buda, de modo que é preciso considerar o que é apresentado aqui como solução para este problema.

O caminho para o fim do sofrimento é o nobre caminho óctuplo e um dos termos deste caminho é visão correta. O Brahmajala Sutta nos apresenta várias visões errôneas e um caminho para que nos libertemos desta rede, a saber, o rompimento dos doze elos da originação dependente.

Esta é a solução para o fim do sofrimento e, portanto, para a superação das visões errôneas, o surgir condicionado ou *paticca-samuppada*, identificado como visão correta

no *Kaccanagotta sutta* do Samyutta Nikaya.⁴⁶⁴ No último parágrafo do sutta temos a seguinte explicação para o que é a visão correta:

'Tudo existe': Kaccana, este é um extremo. 'Nada existe': este é um segundo extremo. Sem desviar-se em direção a qualquer um destes extremos, o Tathagata ensina o Dhamma pelo meio: 'Com ignorância como condição surgem as formações volitivas; com as formações volitivas como condição, surge a consciência; com a consciência, mentalidade-materialidade; com mentalidade-materialidade, as seis bases [dos sentidos]; com as seis bases, contato; com contato, sensações; com sensações, desejo; com desejo, apego; com apego, existência; com existência, nascimento; com nascimento, envelhecimento e morte, tristeza, lamentação, dor, pesar e desespero surgem. Tal é a origem desta grande massa de sofrimento. Isto, bhikkhus, é chamado de originação dependente.

O mundo não é eterno pois vemos as coisas e seres surgindo e perecendo e no caso dos seres, este surgir e perecer ocorre dentro da dinâmica dos doze elos. Por outro lado, não é verdade que disto resulte o fim absoluto com a morte, uma vez que temos o perambular dos seres pelo samsara de renascimento em renascimento, o que implica uma renovação contínua da existência desde se esteja preso pela ignorância, o elo que inicia todo o processo da originação dependente. Com a cessação de qualquer um dos elos, os demais desmoronam e toda massa de sofrimento cessa. O Buda explica a existência dos seres não em termos de eternalismo ou aniquilacionismo, mas em termos de surgimento condicionado. O fim das condições e, portanto, do ciclo é o nibbana. Uma vez que não podemos entender este como aniquilação ou niilismo, cabe a pergunta: o que é o nibbana?

Para responder a esta pergunta dentro do horizonte dos Nikayas gostaríamos de destacar inicialmente o *Nibbana Sutta* do Anguttara Nikaya. Trata-se de um texto curto no qual o brâmane Janussoni pergunta ao Buda acerca do significado do nibbana diretamente visível e que pode ser diretamente experimentado pelo sábio. Ao que o Buda responde com o seguinte:

Brâmane, uma pessoa excitada pela cobiça, subjugada pela cobiça, com a mente obcecada por ela, planeja a própria aflição, a aflição de outros ou a aflição de ambos, ela experiencia sofrimento mental e abatimento. Mas, quando a cobiça é abandonada, ela não planeja a própria aflição, a aflição de outros ou a aflição de ambos, e não experimenta sofrimento mental e abatimento. É deste modo que o nibbana é diretamente visível.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ SN 12:15, p. 544.

⁴⁶⁵ AN 3:55, p. 253.

Isso é repetido com relação a ódio e delusão. Ora, cobiça, ódio e delusão são chamados de akusala mula, venenos, raízes insalubres, raízes do mal etc. Estas três raízes do mal se opõem as três raízes salutares que são não-cobiça (generosidade), não-ódio (amorosidade) e não-delusão (sabedoria). As raízes maléficas são responsáveis por manter os seres presos no samsara de tal modo que a iconografia tibetana situa as mesmas no centro da roda da vida, representadas por três animais a morder a cauda uns dos outro (um porco, um galo e uma cobra). Graças a elas que o kamma é produzido, pois elas motivam as ações que trazem resultados cármicos. Elas são de tal forma importantes que o nibbana é definido tendo-as como parâmetro.

Mesmo o arahantado e o nibbana – a consumação da grande aventura – são ambos explicados em termos das raízes: como extinção da cobiça, ódio e delusão.⁴⁶⁶

Aqui chegamos a um ponto importante da investigação. Nibbana se define como a extinção das três raízes insalubres em vários momentos do cânone. Citemos além do já mencionado AN 3:55 o SN 38:1 que apresenta um asceta chamado Jambukhadaka perguntando a Sariputta o que é o nibbana e este responde: *é a eliminação da cobiça, a eliminação do ódio, a eliminação da delusão – isto, amigo, é chamado nibbana*⁴⁶⁷.

Ora, aqui temos uma definição do nibbana na qual o santo experiencia o fim das raízes insalubres e vive usufruindo esta nova realidade. Mas como o santo, na medida em que é composto ainda pelos agregados, experimenta a morte, temos aqui uma distinção no nibbana segundo a qual este se divide em dois aspectos, a saber, nibbana com resíduos (as-upadisesa-nibbanadhatu) e nibbana sem resíduos (anupadisesa-nibbanadhatu). O primeiro descreve o nibbana experimentado pelo Buda embaixo da árvore Bodhi, portanto, o nibbana realizado também por qualquer discípulo aqui e agora, nesta vida. O nibbana sem resíduo descreve a experiência de falecimento de um ser iluminado, é chamado sem resíduo porque um arahant não produz mais continuidade dentro do samsara, de modo que sua morte exaure completamente os elementos responsáveis pela continuidade⁴⁶⁸. Já sabemos que o niilismo e o eternalismo são modos errados de pensar, logo, aqui não se trata de uma extinção nos moldes niilistas. Do ponto de vista dos Nikayas se descreve como a extinção de uma chama pelo esgotamento do combustível que o alimentava, ou seja, como o iluminado não produz mais continuidade alguma, tudo

⁴⁶⁶ NYANAPONIKA THERA. *The Vision of Dhamma*. Kandy: BPS, 2006. p. 117-180.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁶⁸ Cf. Itivuttaka. Trad. Peter Masefield. Bristol: PTS, 2013. p. 228-229 (The Nibbana Element Sutta, 44)

que resta dele é o corpo e os demais agregados da vida presente. Assim, com o esgotamento destes, esgota-se o último resquício de apego que restava. Uma vez que temos a tese segundo a qual niilismo é uma ideia errada, como entender isto?

O Abhidhamma Pitaka é o terceiro cesto do cânone páli. Nele encontramos essencialmente uma teoria cujo objetivo é explicar e sistematizar todo ensinamento contigo nos discursos do Buda e que, dada a natureza dos discursos carecem de sistematização. Esta coleção representa, pois, um sistema de pensamento derivado diretamente dos discursos do Buda. Tal sistema não surgiu pronto e acabado, evidentemente. Podemos perceber ainda nos suttas, alguns discursos com um estilo que lembra aquele de muitos textos do Abhidhamma, como por exemplo podemos citar os dois últimos discurso do Digha Nikaya, a saber, *Sangiti Sutta* e *Dasuttara Sutta*.⁴⁶⁹

Aqui encontramos elementos doutrinários explicados com o uso de uma terminologia impessoal e técnica, sem embelezamento literário ou uso de símiles, metáforas e histórias para os ilustrar.⁴⁷⁰

Depois temos os próprios tratados do Abhidhamma, em número de 7: Dhammasangani, Vibhaṅga, Dhātukathā, Puggalapaññatti, Kathāvatthu, Yamaka e Paṭṭhāna. Depois destas obras temos os comentários ao Abhidhamma: Atthasalini (comentário ao Dhammasangani), Sammohavinodani (Vibhaṅga) e Pancappakaranatthakatha (comentário combinado dos demais livros). A última fase no desenvolvimento deste ramo do pensamento budista consiste nos compêndios sobre o Abhidhamma, dentre os quais se destaca o Abhidhammatthasangaha. De acordo com Karunadasa, a tradição do budismo antigo compreende principalmente os suttas contidos nos Nikayas, ao passo que o ensinamento específico do theravada consiste no Abhidhamma que toma estas fontes como base. Ao que tudo indica todas as escolas budistas desenvolveram seus próprios abhidhamma-abhidharmas, no entanto o theravada e o da escola sarvastivada são os únicos que temos completamente preservados.

O livro de Soonil Hwang, *Metaphor and Literalism in Buddhism*⁴⁷¹, nos apresenta uma análise interessante acerca do assunto. A tese é que, nos suttas o Buda utiliza um método investigativo que consiste em explicar as coisas tendo em vista suas causas, de modo que, no contexto do fogo que se extingue temos este se extingue por falta de combustível e isso é tudo que a explicação pelas causas pode oferecer. Além disso não

⁴⁶⁹ DN 33 e 34.

⁴⁷⁰ KARUNADASA, Y. *The Theravada Abhidhamma*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2019.

⁴⁷¹ HWANG, Soonil. *Metaphor and Literalism in Buddhism*. New York: Routledge, 2006.

temos como afirmar nada. O que se acaba é o combustível, ou seja, os agregados, logo, não podemos dizer que nibbana seja equivalente a um tipo de nada. Vamos ver agora como o Abhidhamma lida com estas questões.

Um ponto fundamental do Abhidhamma é sua teoria dos dhammas. Podemos dizer que se trata da inovação mais importante que estes textos trazem para a compreensão do budismo theravada. Para entendermos esta teoria é preciso rememorar os modos de análise com as quais nos deparamos ao longo dos discursos do Buda. Karunadasa nos apresenta cinco modos de análise da realidade presentes nos suttas.

O primeiro modo é a distinção entre nama e rupa, ou seja, afirma a mente e os aspectos corporais como os componentes básicos da individualidade empírica. O segundo modo de analisar é apresentar a pessoa enquanto composta de cinco agregados. O terceiro consiste na análise em seis dhatus ou elementos (terra, água, temperatura, ar, espaço e consciência). A quarta análise apresenta as 12 bases, ou seja, os seis sentidos e seus respectivos objetos. No quinto modo de analisar temos os 18 elementos da cognição (que consiste nos 12 anteriores mais os seis tipos de consciência que cada um dos seis sentidos provoca em nós).

A teoria dos dhammas é o resultado de tentar levar este método de análise a suas últimas consequências, ou seja, com esta teoria buscava-se chegar às menores unidades analisáveis daquilo que podemos chamar de realidade. Se considerarmos rupa, por exemplo, na lista dos agregados ele aparece sem maiores análises, já na lista dos seis elementos temos que este termo é analisável em terra, água, temperatura, ar e espaço. É desse modo de pensar que emerge a teoria dos dhammas pretendo ser o esquema mais detalhado possível de análise da experiência do real que nós temos.

Claro está que, o termo dhamma aqui assume um sentido técnico novo, a saber, refere-se aos elementos que sobram quando levamos o procedimento analítico ao seu ponto máximo. O resultado deste esforço é uma nova categorização em quatro dhammas: citta, cetasika, rupa e nibbana. Destes os três primeiros são condicionados e o último é o incondicionado, ou seja, não surgido a partir de causas e condições, como tudo mais o é no samsara. Os primeiros 81 se subdividem em 3 categorias gerais: consciência (citta), mentalidade (cetasika) e materialidade ou fenômenos físicos (rupa); o dhamma incondicionado é nibbana. O esforço dos pensadores do abhidhamma é no sentido de pensar o nibbana de modo positivo, claro. Para isto é preciso desenvolver um sistema

classificatório que explique todo o ensinamento dos suttas e ao mesmo tempo não seja evasivo quanto ao nibbana como são os Nikayas.

Temos, portanto, um sistema classificatório exaustivo no qual há um lugar claro para o nibbana, a saber, como elemento incondicionado.⁴⁷² É no Dhammasangani que esta classificação aparece pela primeira vez, no livro terceiro chamado *Nikkhepakanda*.⁴⁷³ Inicialmente este texto expõe o incondicionado de modo similar aos nikayas, ou seja, dizendo o que não é nibbana: não é bom, nem ruim, mas indeterminado, associado com sensações que não são nem dolorosas, nem prazerosas; não é resultado nem envolve estados resultantes.⁴⁷⁴ Até aqui não estamos longe do método dos suttas, a diferença aparece, segundo Ronkin no capítulo III, *O Conjunto Intermediário de Pares* (culantara-duka)⁴⁷⁵ temos aquilo em relação ao qual o nibbana é completamente diferente.

[1083] Quais estados são causalmente relacionados?

Os cinco skandhas, a saber, os skandha da forma [material], sensação, percepção, formações volitivas e consciência.

[1084] Quais estados que não são causalmente relacionados?

“O elemento incondicionado”

[1085] Quais estados são condicionados?

Aqueles estados que são causalmente relacionados.

[1086] Quais estados são incondicionados?

Aquele estado que não é causalmente relacionado⁴⁷⁶.

Aqui se diz que o incondicionado é diferente dos agregados, pois eles são causalmente relacionados (sappaccaya) e nibbana não é. O capítulo XI apresenta a estrutura típica de classificação do abhidhamma pela primeira, ou seja, rupa, citta, cetasika e nibbana. Nos parágrafos 1187 e 1188, por exemplo, fala-se em estados que são citta (of thoughts em inglês, de pensamentos) e outros que não são citta; em 1189 e 1190 temos estados que são propriedades mentais ou cetasika e outros que não o são. Nessa classificação, forma (rupa) e nibbana aparecem distintos dos componentes mentais⁴⁷⁷.

⁴⁷² Cf. RONKIN, Noa. *Early Buddhist Metaphysics*. New York: RoutledgeCurzon, 2005.

⁴⁷³ DHAMMASANGANI: A Buddhist Manual of Psychological Ethics. Trad. Caroline A. F. Rhys Davids. Bristol: PTS, 1900 (Reimpressão de 2012). Doravante Dhs.

⁴⁷⁴ Cf. Dhs 981-989, p. 230-233.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 265-267.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 265.

⁴⁷⁷ Cf. Dhs, p. 295.

Segundo Ronkin trata-se aqui de antecipar a distinção em quatro dhammas na qual nibbana aparece como um dhamma específico.

Aqui, pela primeira vez, nibbana é compreendido com uma qualificação positiva: uma vez que condicionado e incondicionado são classificados sob a categoria ampla de *dhamma*, *nibbana* é um *dhamma*, um objeto de consciência cognitiva mental e o seu status e intensão suscitam várias questões. *Nibbana* é um objeto de pensamento entre outros *dhammas*: não é um objeto especial de pensamento, mas um *dhamma* específico⁴⁷⁸.

Ao mesmo tempo que é um dhamma, por ser um dhamma específico ele exclui de si mesmo tudo que compõe a experiência senciente conforme a conhecemos. O caráter específico do nibbana, portanto é ser algo que desafia classificações inclusive esta onde ele se situa pois conhecer mesmo o nibbana implica perceber ao mesmo tempo como o discurso e modo de pensar da mente não iluminada são incapazes de entender e explicar satisfatoriamente o nibbana de modo que a mente que não o tenha experimentado possa ter alguma noção clara do que ele seja. Ao apresentar tal caracterização percebe-se que o abhidhamma pretende esclarecer o sentido da experiência do nibbana.

No segundo livro do abhidhamma, *Vibhanga* ou *Livro da Análise*,⁴⁷⁹ temos uma definição do nibbana, até onde apuramos é a primeira vez que o termo é definido nesta coleção. A definição se encontra no final da análise acerca das bases, como parte da base ideacional (ideational base). Esta base ideacional compreende os agregados do sentimento, percepção, concomitantes mentais (mental concomitants, que traduzimos seguindo Bhikkhu Bodhi como formações volitivas), e *aquela qualidade material não-impositiva* (non-impingent) *invisível inclusa na base ideacional; o elemento incondicionado*.⁴⁸⁰ Ao final o elemento incondicionado é definido.

E o que é o elemento incondicionado? A destruição da cobiça; a destruição do ódio; a destruição da delusão. Isto chama-se elemento incondicionado.⁴⁸¹

Esta definição se repete nesta obra quando da análise dos elementos algumas páginas adiante e ao analisar as quatro nobres verdades temos a seguinte afirmação: *Três verdades são condicionadas. A verdade da cessação é incondicionada*.⁴⁸² Perto do final

⁴⁷⁸ Cf. Ronkin, p. 178-179.

⁴⁷⁹ U THITTILA (trad.). *Vibhanga: The Book of Analysis*. Bristol: PTS, 1969. (reimpressão de 2010).

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 151.

da obra, ao falar acerca dos planos de existência temos mais uma referência ao incondicionado, segundo a qual este não está incluído no plano mundano junto com *os caminhos e os frutos dos caminhos*.⁴⁸³ A definição citada reflete aquela presente no SN já citada que descreve a experiência da iluminação vivenciada pelo Buda desde o momento em que a iluminação aconteceu e que permaneceu como experiência ao longo de sua vida de pregação. As demais citações reforçam o caráter transcendente do nibbana.

O Dhatukhata⁴⁸⁴ afirma também que nibbana não se classifica como agregado, o que mantém a linha argumentativa do Dhammasangani. No capítulo I da obra, *Classificação e Não-Classificação*, repetidas vezes nibbana é excluído dos esquemas classificatórios que implicam as bases. No verso 25 temos: “*A base cognoscível, excetuando-se nibbana da classificação dos agregados, classifica-se sob 4 agregados, uma base e um elemento*”.

Nibbana é o incondicionado e é o único incondicionado. Mas tal tese não é aceita por todas as tradições. Neste sentido, o *Kathavatthu*⁴⁸⁵ ou *Pontos de Controvérsia*, apresenta entre as questões levantadas por vários adversários algumas relativas à unidade do nibbana. Um ponto importante neste sentido é diferenciar nibbana de espaço, pois o espaço era visto por alguns como incondicionado. A solução da obra consiste em distinguir espaço de três modos: delimitado, abstraído de um objeto como vazio ou nulo. Segundo os comentários presentes na obra, só o primeiro é condicionado, os outros são meras ideias abstratas.

Dada a tese da unidade de nibbana, a distinção entre nibbana com resíduo e nibbana sem resíduo será entendida como apresentando aspectos diferentes da mesma coisa. Aqui voltamos a questão sobre o que acontece com um iluminado após a morte. Vejamos como a tradição do abhidhamma lida com este problema. A distinção se encontra no *Nettipakarana*, uma obra acerca da qual pesa uma controvérsia quanto a se pertence ou não ao abhidhamma. Nesta obra temos uma definição dos dois modos do nibbana.

210. 'Libertação do desejo' (§203) é o elemento da extinção com resíduo, com a dissolução do corpo temos o elemento da extinção sem resíduos.⁴⁸⁶

⁴⁸³ Vbh, p. 539.

⁴⁸⁴ U NARADA (trad.). Dhatukatha: Discourse on Elements. Bristol: PTS, 1962. (reimpressão de 2012), doravante Dhatuk.

⁴⁸⁵ B. A., Shwe Zan Aung, DAVIDS, Mrs. Rhys. *Kathavatthu: Points of Controversy*. Bristol: PTS, 1915. (reimpressão de 2010).

⁴⁸⁶ KACCANA THERA. *Nettipakarana*. London: PTS, 1977. p. 61.

A solução para este problema é sumarizada por Soonil Hawang no final de seu livro da seguinte forma:

Apesar de desenvolver outras explicações para a palavra *nibbana*, o theravada foi talvez a única escola que fez um esforço dentro de seu *abhidhamma* para reter seu valor original: essa definição foi aplicada não apenas ao nirvana, mas também ao único incondicionado. No entanto, no final, tornou-se um ponto frágil na sua interpretação positiva do nirvana e foi desafiado pelos disputantes (*vitandavadins*). Sua solução consistiu em desvalorizar essa definição como referindo-se a um fenômeno temporário que aparece no momento de alguém entrar (*tam agamma*) no nirvana. Assim, o nirvana para eles existia separadamente (*patiyekka*) da mera extinção de paixão, ódio e delusão, e neste ponto os theravadins não estavam sozinhos: os sarvastivadins insistiam que a cessação, como o apagar de uma lâmpada, aparecia apenas no momento de entrar no nirvana sem resíduo de apego (*nirupadhisesanirvanadhatu*).⁴⁸⁷

Encerraremos esta investigação propondo a seguinte reflexão. Pensar *nibbana* como aniquilação ou ver neste ponto uma fragilidade do sistema parece partir de um pressuposto, a saber, o pressuposto de que há algo real ou substancial dentro do *samsara*. Ora, se tal pressuposto é negado pelo ensinamento do Buda, não há que se ter medo de alguma extinção ou aniquilação, pois só é aniquilado aquilo que possui uma existência como substância. Aquilo que existe através de causas e condições, como é o *samsara* não resiste ao fim destas mesmas causas e condições. Nesse sentido *nibbana* não é uma aniquilação, embora seja um fim. Porém, um fim de algo que sequer possui realidade. A conclusão que chegamos é que não é preciso acusar ou temer a aniquilação, pois aniquilação é a condição daquilo que sempre e de novo morre e renasce, algo que cessa com o *nibbana*.

⁴⁸⁷ Soonil Hwang, op. cit., p. 109.

4.3. O NIILISMO EM NIETZSCHE

O primeiro ponto a se observar quanto à questão do niilismo em Nietzsche é que este é um tema quase exclusivo dos fragmentos póstumos. É especificamente no último período de atividade antes do colapso, ou seja, entre 1885 e 1889, que encontramos o grosso da sua reflexão sobre o niilismo. Claro que isto não significa que o niilismo não esteja presente na obra publicada pelo filósofo. Encontramos o termo explicitamente em vários locais e como fundamento de várias análises. A palavra *nihilimus*, por exemplo, dentre os termos similares é a que mais ocorre, totalizando cento e trinta e oito ocorrências em toda a obra. Considerando obras publicadas e póstumas, o termo e similares passam a ser recorrentes a partir de 1885.⁴⁸⁸ Dentre as obras publicadas podemos citar aqui *Gaia Ciência, Além do Bem e do Mal, Genealogia da Moral, Anticristo, Crepúsculo dos Ídolos, Ecce Homo* e *O Caso Wagner*. Revisitando obras antigas temos o niilismo aparecendo também em *O Nascimento da Tragédia*, cujo prefácio, que destaca o conceito, data de 1886.

Tendo em vista que as demais ocorrências do termo estão nos póstumos, concluímos que o problema do niilismo foi assumindo papel central no pensamento de Nietzsche ao longo do tempo, até o ponto em que passa a ser uma das chaves fundamentais para a crítica da tradição metafísica. O colapso precoce do autor deixou incompletas, porém, a análise e a crítica mais acabadas deste conceito, dispersas nos fragmentos póstumos.

O caminho que escolhemos para apresentar este ponto consiste em tratar o conceito de decadência enquanto passo que antecede o tema do niilismo. Em seguida, falaremos da morte de Deus, para depois analisarmos o niilismo e, em conexão com este tema, o budismo. Finalizaremos este estudo com reflexões acerca do eterno retorno.

Nosso objetivo é entender a diferença entre o *nirvana* budista – compreendido de duas maneiras pelo autor, a saber, aniquilação e paz ou repouso – e o niilismo nietzschiano, ou seja, este momento de crise, falta de sentido e superação desta mesma crise. Entendemos que da leitura dos estudos orientalistas Nietzsche herda tanto a concepção de *nibbana* como nada e aniquilação quanto *nibbana* como apaziguamento das paixões. A leitura que faz desta herança, entretanto, é original e deriva de sua própria filosofia. Veremos ao longo desta análise que Nietzsche critica todas as concepções de

⁴⁸⁸ Variações do termo encontradas por nós incluem *Nihilist, Nihilisten, Nihilistischen* entre outros.

nibbana, nenhuma delas superando o niilismo. Na verdade, de onde quer que se olhe, o budismo é para o filósofo uma religião niilista que também deve ser superada. Veremos que niilismo como falta de sentido é uma fase a ser superada pela doutrina do eterno retorno, que consiste em uma afirmação da imanência, um dizer sim ao devir que se repete eternamente sem que isto produza metafísica.

4.3.1. Decadência e modernidade

O primeiro passo para entender o conceito de niilismo é pensar a questão da decadência. Franco Volpi, em sua introdução ao estudo do niilismo, apresenta este conceito como elemento inicial no estudo do tema.⁴⁸⁹ As principais referências são, entre os literatos, Dostoiévski, Turgueniev e Paul Bourget, a influência deste último derivando de sua teoria da decadência.

Sobre Bourget, diz-nos Volpi:

Os *Essais* de Bourget tornaram-se famosos sobretudo pelas quatro páginas finais do primeiro deles, sobre Baudelaire, intituladas “Théorie de la décadence” (Bourget, 1993: 13-18). Numa análise fria, Bourget identifica o “mal do século” com o pessimismo e niilismo da literatura de então (Bourget: 1993: 438) e declara que, levando a sério esse mal-estar, deve-se admitir que inexistem remédios para ele e, consequentemente, convém aceitá-lo junto com os valores estéticos dele decorrentes.⁴⁹⁰

Desta leitura, Nietzsche tira o termo decadência. Analisaremos aqui o ensaio de Bourget para entender melhor tal conceito.

Inicialmente ele caracteriza Baudelaire como uma pessoa que fora dotada de uma intensa fé em Deus na infância e que ao perder esta fé não perdeu ao mesmo tempo a necessidade da experiência mística da adoração. Sem Deus a adoração dirige-se a outras coisas, como que numa tentativa de preencher o vazio que a descrença trouxe.

A crise de uma fé religiosa, a vida em Paris e o espírito científico do tempo contribuíram para dar forma e, em seguida, fundir esses três tipos de sensibilidades outrora separadas, até parecerem irreduzíveis umas às outras, e ei-las ligadas até parecerem

⁴⁸⁹ VOLPI, Franco. *O Niilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

⁴⁹⁰ VOLPI, F. *Op. Cit.*, 1999. p. 47.

inseparáveis, ao menos nessa criatura sem análogo antes do século XIX francês, que foi Baudelaire.⁴⁹¹

É precisamente esta busca nunca satisfeita que caracterizará o pessimismo do poeta. É como se ele, na busca pela totalidade perdida, experimentasse a tristeza de não encontrar, mas não buscasse uma cura, posto que isto implicaria um retorno à metafísica perdida, algo inconcebível a não ser como um fingimento. A perda da metafísica tradicional (catolicismo) no caso do poeta exibe uma característica desta época pessimista e decadente, a saber, o *taedium vitae*. Este se manifesta, na literatura da época, como um cansaço ou tédio diante de um mundo complexo, que satisfaz várias condições da vida humana, resultando também em uma complexificação da alma humana percebida na literatura, de modo que esta se torna incapaz da felicidade. Tal cenário escapou aos defensores do progresso, para eles seria apenas um efeito passageiro em troca de condições melhores em termos de educação. Baudelaire, por sua vez, reconheceu nisso algo inevitável, a resultante do descompasso *entre necessidades de civilizados e realidade das causas exteriores*.

A prova disso é que de um lado a outro da Europa, a sociedade contemporânea apresenta os mesmos sintomas dessa melancolia e desse desacordo, com diferentes nuances segundo as raças. Uma náusea universal diante das insuficiências desse mundo provoca o coração dos Eslavos, dos Germanos e dos Latinos. Ela se manifesta nos primeiros pelo niilismo, nos segundos pelo pessimismo, e em nós mesmos pelas solitárias e bizarras neuroses. A raiva assassina dos conspiradores de São Petersburgo, os livros de Schopenhauer, os furiosos incêndios da Comuna e a misantropia encarniçada dos romancistas naturalistas – eu escolho propositadamente os exemplos mais disparatados – não revelam todos um mesmo espírito de negação da vida, que a cada dia obscurece ainda mais a civilização ocidental? Nós estamos longe, sem dúvida, do suicídio do planeta, supremo desejo dos teóricos da desgraça. Mas não se elabora aos poucos, seguramente, uma crença no fracasso da natureza, que arrisca tornar-se a fé sinistra do século XX caso uma renovação, que não poderia ser outra coisa senão um élan de renascimento religioso, não venha salvar a humanidade tão consciente da lassidão do seu próprio pensamento?⁴⁹²

Dos eslavos e seu sangue metade asiático deriva uma vontade de destruição (notemos aqui a visão dos asiáticos enquanto niilistas suposta como um traço da raça); a

⁴⁹¹ Estamos usando a tradução brasileira feita por Isadora Petry: BOURGUET, Paul. *Baudelaire. Estudos Nietzsche*. Espírito Santo, v. 7, n. 1, jan/jun. 2016, p. 162-180.

⁴⁹² BOURGET, P. *Op. Cit.*, p. 172.

metafísica alemã leva a considerar os fenômenos como fúteis, e o maior exemplo disso será Schopenhauer. Nos franceses o pessimismo é uma exceção recente, e Baudelaire é um caso perfeito e acabado deste tipo de pessimismo caracterizado como *horror do Ser, e o gosto, o apetite furioso do Nada. Nele se encontra o Nirvana dos hindus, redescoberto no fundo das neuroses modernas*⁴⁹³. Este pessimismo se desenvolve na sua obra como niilismo entendido não como a destruição russa, mas como condenação da existência, o gosto pelo nada desse *católico revoltado, que deveio um libertino analisador*.⁴⁹⁴

Baudelaire percebia a si mesmo como decadente, ou seja, como um ser humano tardio diante de uma civilização envelhecida e, ao invés de tristeza, tal constatação o enche de alegria, dirá Bourget. Nesse sentido ele foi um teórico da decadência. Que Bourget entende por decadência? *Designa-se o estado de uma sociedade que produz um pequenínssimo número de indivíduos aptos aos trabalhos da vida comum*⁴⁹⁵. A explicação dessa definição envolve a metáfora da sociedade como organismo. Um organismo é um todo composto de organismos menores que por sua vez se decompõem em células. Cada uma dessas partes deve funcionar com energia subordinada, ou seja, a energia de cada parte subordinada ao todo; a decadência do conjunto ocorre quando as células passam a funcionar de modo independente, o que leva a anarquia. Esta lei acerca do organismo social tem uma contraparte na linguagem. Diz Bourget:

Um estilo de decadência é aquele no qual a unidade do livro se decompõe para dar lugar à independência da página, no qual a página se decompõe para dar lugar à independência da frase, e a frase para dar lugar à independência da palavra.⁴⁹⁶

Avaliar o fenômeno da decadência é algo que pode ser feito de dois modos diferentes, a saber, em termos sociais e em termos literários. O exemplo dado pelo autor para o primeiro caso é o da sociedade romana, que experienciou um decréscimo populacional, desinteresse pela paternidade e pela vida dura no campo, ou seja, uma queda na capacidade da população para os trabalhos da vida comum. Tais situações se baseavam em traços avançados da civilização romana e tais traços são ao mesmo tempo causa de sua decadência, como por exemplo *o ceticismo delicado, o abatimento das sensações, a inconstância do diletantismo*.

⁴⁹³ *Ibid.*

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁹⁵ BOURGET, P. *Op. Cit.*, XXXX, p. YY.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 176.

Do ponto de vista psicológico temos uma análise centrada no detalhe, não no todo, ou seja, ao psicólogo interessará o artista em sua especificidade, o indivíduo capaz de produzir aquela obra. O psicólogo analisará as habilidades interiores destas pessoas, a riqueza de sua vida interior e toda beleza encontrada aí e nas obras artísticas resultantes serão vistas como dotadas de valor, a despeito destas pessoas serem equivalentes aos romanos desinteressados dos assuntos do dia a dia que ele apresentou anteriormente.

O grande argumento contra as decadências, é que elas não possuem amanhã e que sempre uma barbárie as esmaga. Mas não será esse o lote fatal do requintado e do raro em se enganar diante da brutalidade? Estamos no direito de admitir um erro deste tipo e de preferir a derrota de Atenas em decadência ao triunfo do macedônio violento.”⁴⁹⁷

Esta ideia de uma vida potencialmente destruída e que não deixa nada no lugar vai ser aplicada à obra de arte, especificamente à literatura. As sutilezas de estilo de cada artista decadente são únicas, irrepetíveis e a compreensão destes traços se perdem com o tempo, ou seja, o artista produz sem a perspectiva da imortalidade da obra. *Mas que importa? O objetivo do escritor é se posicionar como candidato perpétuo diante do sufrágio universal dos séculos? Nós nos deleitamos naquilo que vocês chamam nossas corrupções de estilo.* Além disso, Bourget afirma que estamos diante de uma humanidade sobrecarregada de obras-primas, de modo que a ambição de glória deixará de ser um motivador. Estes artistas tenderiam então a se isolar num grupo, como uma elite estética que só admite os semelhantes perto de si, constituindo assim uma elite intelectual que só dialoga com os seus.

Notemos a identificação de pessimismo e niilismo como males insuperáveis, caracterizando o século XIX inevitavelmente por este mal-estar. Além destes aspectos, de acordo com Araldi,⁴⁹⁸ chama a atenção de Nietzsche a questão da decadência literária. Tanto será verdade que esta teoria foi a base para Nietzsche escrever *O Caso Wagner*, em que aplicará a teoria à obra artística do famoso compositor alemão.

Nietzsche entende que a decadência é *própria de todas as épocas da humanidade: por toda parte, há matéria de resíduo e de ruínas, a eliminação de formações de decadência e declínio é um dos processos da vida mesma.*⁴⁹⁹ A decadência deixa de ser apenas um fenômeno humano cuja força aumenta no século XIX para se converter no

⁴⁹⁷ BOURGET, P. *Op. Cit.*, p. 177.

⁴⁹⁸ ARALDI, Clademir. *Niilismo, Criação e Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. UNIJUÍ, 2004.

⁴⁹⁹ FP 1887 11 [326], v. IV, p. 457.

modus operandi da vida. Ao mesmo tempo, parece que Nietzsche entende a decadência como parte de um ciclo, marcado pela decadência e sua superação. Não me parece que, para ele, a Grécia pré-socrática tenha sido decadente, ou o Renascimento.

Para entender melhor este fenômeno é preciso pensar na vontade de poder. O que mantém a unidade relativa dos corpos é a luta interna que Nietzsche chama de vontade de poder. Cada corpo é resultado e palco de lutas, sendo estas lutas que mantêm o todo funcionando, ou seja, as lutas produzem a unidade hierarquizada que caracteriza corpos humanos e sociais. Quando a vontade de poder não mais se faz presente, quando temos a desagregação dos instintos, impera a anarquia das vontades e a perda da unidade. Este conceito falta à Bourget, por isso não parece haver salvação para a decadência a não ser numa perspectiva religiosa tradicional.

De acordo com Nietzsche, além de representar a lógica do processo de decadência, o niilismo enquanto modo de ver o mundo marcado pela perda do sentido é resultado da decadência. Como isso é possível? Na medida em que a decadência atinge estruturas sociais ela produz, nas pessoas que experimentam a perda da capacidade destas instituições de dar sentido às coisas, uma sensação de que não há sentido algum, tudo é em vão e que só nos resta aceitar isto como característica inescapável da existência. Esta é a experiência da civilização ocidental, cujo ponto inicial se encontra na morte de Deus.

4.3.2. A morte de Deus

Será necessário entender outro tema nietzschiano fundamental, a morte de Deus, pois é com esta que os valores supremos do Ocidente se desvalorizam e torna-se possível perceber a própria história ocidental como decadência, *como história do platonismo-niilismo*.

Este é, para Nietzsche, o evento mais importante da Modernidade, acontecimento que marca o começo do niilismo pois Deus era a pedra angular de todo o sentido, o fundamento da verdade, da ideia de verdade e de seu valor. Ao constatar o fim desse fundamento, Nietzsche mostra que nada mais tem valor, fundamento ou sentido e esta é a experiência do homem moderno na Europa. A primeira menção à morte de Deus encontra-se no póstumo de 1881, 12 [77], constatação ainda inicial, no contexto de escrita da *Gaia Ciência*, cujo impacto estaria por ser percebido pelo homem comum.

Deus está morto – quem o matou? Mesmo este sentimento de *ter matado o mais santo, o mais poderoso* tem que arrebatrar pessoas particulares – mas é muito cedo! Assassinato dos assassinos! Despertamos como assassinos! Como se consola alguém assim? Como se purifica? *Não terá que se converter no mais poderoso e santo de todos os poetas?*⁵⁰⁰

Destaquemos, deste fragmento, duas implicações. Em primeiro lugar, a morte de Deus aparece inicialmente como um terrível acontecimento de grandes proporções, um crime mesmo. Não se trata de um ato voluntarioso de libertar-se de um jugo, mas de um evento que desespera quem o percebe imediatamente, e que há de chocar as pessoas que disso se derem conta. O segundo aspecto já parece dar a pista de como Nietzsche entende as consequências desse acontecimento, em última instância: a pessoa se converterá no mais poderoso e santo dos poetas. Esta possibilidade sugere que, sem Deus, o ser humano há de assumir seu lugar como criador-poeta.

Ainda no ano de 1881 encontramos mais algumas considerações acerca da morte de Deus, ainda no sentido da novidade e gravidade da ocorrência, em apontamentos que seriam consolidados no aforismo 125 da GC. No fragmento 14 [25] de 1881 encontra-se uma versão das perguntas feitas pelo homem louco, e no 14 [26] afirma-se mais uma vez a morte de Deus como acontecimento muito recente, sentimento novo que necessitará de tempo para ser compreendido.

Antes do aforismo 125, há na GC uma menção à morte de Deus. Trata-se do aforismo 108, curiosamente chamado de *novas lutas* (*Neue Kämpfe*). Nesta passagem Nietzsche compara a morte do Buda e a permanência de sua sombra projetada numa caverna durante séculos, sombra chamada por ele de imensa e terrível. A morte de Deus projeta, de modo similar, sombras em cavernas. Cabe aos espíritos livres vencerem também a sombra de Deus. Aqui percebemos que a morte de Deus não é algo de todo ruim para Nietzsche, tampouco que esta morte esgota todas as suas possibilidades e consequências. Sombras, resquícios de modos de pensar e valorar permanecem por superar. Talvez as cavernas sejam os altares em que colocamos substitutos de Deus como novos doadores de sentido. Em sendo assim, a superação definitiva de Deus se daria pela superação da ideia de valor moral conforme entendida pela tradição metafísica.

A morte de Deus de modo é mais desenvolvida no aforismo 125 de *Gaia Ciência*, intitulado *O homem louco*. Nele temos a consolidação das ideias apresentadas nos fragmentos póstumos citados acima. Trata-se da descrição de um homem que, acendendo

⁵⁰⁰ FP 1881, 12 [77], v. II, p. 846.

uma lanterna pela manhã, sai em busca de Deus no mercado da cidade. “*Para onde foi Deus?*”, gritou ele, ‘já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu’.⁵⁰¹” Depois de afirmar isto, o homem louco faz uma série de perguntas que deixam clara a principal consequência da morte de Deus: a desvalorização dos valores tradicionais.

Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã?⁵⁰²

A morte de Deus é o fim dos valores tradicionais, diz Volpi,⁵⁰³ e este processo histórico será explicado por Nietzsche a partir do conceito de niilismo. Notemos também que, sem Deus, não existem fundamento para nossos valores nem para o conhecimento da verdade, pelo menos não conforme o modelo tradicional que funcionava até então. Por isso as perguntas sem respostas; elas servem para mostrar o desespero da perda de fundamento. Curiosamente, alguns anos depois, Nietzsche escreve uma parte 5 para a *Gaia Ciência*, que começa precisamente com a questão da morte de Deus. Aqui, em vez de algo fundamentalmente desesperador, temos a perspectiva de que a morte de Deus abre novos caminhos e possibilidades. Ao descrever a sombra lançada pela morte de Deus e apontar o desmoronamento de tudo quanto nela estava assentado, Nietzsche indica como os filósofos e espíritos livres reagem diante disso.

De fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa—enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto “mar aberto”.⁵⁰⁴

A morte de Deus é um problema, especialmente para os mais fracos, que, portanto, dependem da fé e da segurança trazida por ela, mas é também uma oportunidade, e aqui fica claro o que Nietzsche pensa do fenômeno. Sem o fundamento epistêmico-moral, o

⁵⁰¹ GC, §125.

⁵⁰² GC, 125.

⁵⁰³ VOLPI, F. *Op. Cit.*, 1999.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 343.

Ocidente está livre de novo para investigar, descobrir e criar sem medo algum, para lutar e vencer as cavernas onde a sombra de Deus ainda possa estar.

Nesse horizonte, o trabalho que Nietzsche se coloca é o de investigar, em sua produção final, os valores morais que estão no cerne da visão de mundo metafísico-religiosa, dando sentido à vida de todos os crentes, mas que são destruídos com a morte de Deus. O parágrafo 346, intitulado *Nossa interrogação*, apresenta precisamente o tipo de pessoa que se dedica a este tipo de investigação, os filósofos e espíritos livres com os quais Nietzsche se identifica. Os adjetivos mais comuns para descrever tais pessoas são, segundo ele, *ateu*, *ímpio* ou *imoralista*. Tais adjetivos já não descrevem mais com precisão os filósofos e espíritos livres. Diante da morte de Deus, tais pensadores não agem com amargura ou a paixão dos que precisam colocar uma fé no lugar da outra, tendo a descrença como nova base.

Nós nos aguçamos e tornamo-nos frios e duros com a percepção de que nada que sucede no mundo é divino, ou mesmo racional, misericordioso e justo pelos padrões humanos: sabemos que o mundo que habitamos é imoral, inumano e “indivino”—por muito tempo nós o interpretamos falsa e mentirosamente, mas conforme o desejo e a vontade de nossa veneração, isto é, conforme uma necessidade.⁵⁰⁵

Diante de um mundo marcado unicamente pela imanência, desprovido de qualquer traço transcendente como fonte de sentido, este é o ponto de partida depois da morte de Deus. A informação mais segura que se apresenta é que o mundo não vale o que antes se acreditava ser seu valor. A desconfiança dos pensadores descobre aqui a coisa mais segura para saber. O ponto é que precisamos desconfiar, de modo a não afirmar que o mundo vale menos por não valer o que pensávamos. Este é precisamente o problema que as crenças metafísico-religiosas trouxeram e do qual a Europa se livrou. Nietzsche encontra nos pessimistas modernos, na doutrina do Buda e principalmente no cristianismo as expressões mais atuais e as mais antigas dessa desvalorização do mundo.

Tais doutrinas e pensadores tendem sempre a colocar homem e mundo como termos opostos e contraditórios, hierarquizados de modo que o mundo não tem valor, mas o homem, dotado de acesso ao transcendente seria mais valorizado justamente por ter em si algo que não é o mundo. Nietzsche se pergunta, por fim, se aqui não há também um desprezo pelo humano, se não seria niilismo suprimir as venerações tradicionais bem como suprimir a si mesmo. Eis a interrogação dos filósofos e espíritos livres, ou seja, da

⁵⁰⁵ GC, § 346.

morte de Deus deriva esta postura filosófica que tem como resultado a negação da metafísica e das religiões. Tal negação parece produzir um problema novo, qual seja, a superação da dicotomia homem-mundo parece diminuir o ser humano que era, até então, fiador do dualismo metafísico porque seu criador, de modo que teríamos aqui duas formas de niilismo.

A questão da fé é, portanto, fundamental para resolver tais problemas. É preciso entender a necessidade de crer em algo como o Deus filosófico e moral da tradição. O aforismo seguinte, 347, apresenta algumas observações acerca da questão. O primeiro ponto diz que quanto mais fé é necessária a uma pessoa, mais fraca ela é. E não se trata de uma questão de convencimento racional, mas de uma necessidade que leva as pessoas a crerem no cristianismo, por exemplo. Do lado do positivismo, temos também o instinto de fraqueza operando e fundamentando a exigência de certeza típica destes sistemas. Nietzsche apresenta vários exemplos que deixam clara a tese de que o instinto de fraqueza leva à necessidade de amparo, sendo este encontrado nas crenças. Eliminadas as crenças metafísicas, a necessidade levaria as pessoas a buscarem na ciência, na política ou na arte certezas para colocar no altar vazio onde antes havia Deus.

Ao introduzir o instinto de fraqueza, Nietzsche nos leva a pensar no seu oposto, e o oposto da fraqueza é vontade, vontade de poder. A fraqueza é precisamente a falta da vontade entendida como afeto de comando. Se uma pessoa não é capaz de exercer a vontade e comandar a si mesma, este vazio precisa ser preenchido. Aqui encontramos todos os amparos para a fraqueza: deus, príncipe, classe, médico, confessor, dogma, consciência partidária. Esta tese permite ao filósofo avaliar a ascensão de budismo e cristianismo como resultado de adoecimento da vontade.

E assim foi na verdade: ambas as religiões depararam com a exigência de um “tu deves”, alçada até o absurdo pelo adoecimento da vontade e indo até o desespero; ambas ensinaram o fanatismo em épocas de afrouxamento da vontade, com isso proporcionando a muitos um apoio, uma nova possibilidade de querer, um deleite no querer. Pois o fanatismo é a única “força de vontade” que também os fracos e inseguros podem ser levados a ter, como uma espécie de hipnotização de todo o sistema sensorio-intelectual, em prol da abundante nutrição (hipertrofia) de um único ponto de vista e sentimento, que passa a predominar—o cristão o denomina sua fé. Quando uma pessoa chega à convicção fundamental de que tem de ser comandada, torna-se “crente”; inversamente, pode-se imaginar um prazer e força na autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, todo desejo de certeza, treinado que é em se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades e em dançar até mesmo

à beira de abismos. Um tal espírito seria o espírito livre por excelência.⁵⁰⁶

No caso das religiões niilistas, tanto niilismo quanto vontade de nada são sinais de fraqueza, pois aqui há um mascaramento do desprezo pelo mundo entendido como mundo da imanência, além da fraqueza ou decadência fisiológica que encontra abrigo nas práticas ascéticas das duas religiões.

Esta passagem exhibe as semelhanças entre budismo e cristianismo, ambas religiões que se alimentam da fraqueza para oferecer consolo e uma certa força para vontades fracas, chamada por Nietzsche de fanatismo, um tipo de simulacro de força de vontade acessível para os fracos e inseguros. Para Nietzsche, o budismo também se impõe como um sistema de certezas que oferece desvalorização do mundo imanente, oferecendo comando para quem não é capaz de o exercer, para aqueles que aceitam se submeter ao ensinamento, assim como cristãos se submetem à autoridade da igreja. A radicalidade da morte de Deus implica o abandono de toda crença, e isso leva as pessoas a experimentarem a sensação de que se o sentido metafísico é falso. Não havendo sentido algum, só nos restaria o nada e a aniquilação absoluta. Da morte de Deus emerge, pois, o problema do niilismo. Tendo em vista que não há uma leitura acabada do conceito, buscaremos apresentar os modos como este é abordado pelo autor tanto nos escritos publicados quanto nos fragmentos, tendo cuidado em pontuar como o budismo se situa neste cenário.

4.4. O NIILISMO

As duas primeiras ocorrências do termo niilismo se dão em notas do verão de 1880. A primeira (FP 1880, 4 [103]) mostra a ideia de niilistas como extremamente ativos, que querem deixar o mundo em pedaços caso seus desejos não sejam realizáveis. A segunda nota, ainda do mesmo período, repete o tema da ação por oposição aos que apenas destroem costumes no campo do pensamento. Nietzsche entende que é injusto honrar os que ficam só no campo do pensamento em detrimento dos que agem. Depois desta colocação (FP 1880, 4 [108]) surge a reflexão: *Responde-se agora em geral à pergunta se os niilistas russos seriam mais imorais que os funcionários públicos russos*

⁵⁰⁶ GC, § 347.

em favor dos niilistas.⁵⁰⁷ Os niilistas russos, na medida em que são ativamente destruidores, são vistos como mais imorais. Segundo Araldi,⁵⁰⁸ Nietzsche parece se colocar nesta tradição.

As primeiras ocorrências do niilismo, pois, o apresentam como um tipo de atividade de destruição. As discussões sobre o tema se intensificam de 1885 até 1889. Os fragmentos póstumos deste período são as fontes principais para discutir o niilismo. Tomaremos alguns destes fragmentos para nos ajudar a entender esta questão em conexão com as obras publicadas pelo filósofo.

O prefácio para *O Nascimento da Tragédia* menciona o niilismo em seu parágrafo 7. Neste texto, escrito em 1886, temos a crítica à metafísica de artista defendida pelo jovem Nietzsche, acusada pelo Nietzsche maduro de *acreditar no Nada, até no demônio, a acreditar no 'Agora'*⁵⁰⁹. Essa descrença no agora é comparada ao niilismo prático, ou seja, a visão segundo a qual nada é verdadeiro. É significativo que o niilismo apareça nesta leitura crítica de si mesmo como traço da metafísica defendida pelo filósofo na juventude. Se considerarmos que o mestre de Nietzsche neste período era Schopenhauer, cuja filosofia desenvolvia uma metafísica da vontade que superaria a si mesma tendo como ponto culminante o nada, fica claro o ponto criticado pelo autor.

No mesmo ano em que revisava criticamente sua primeira obra, apontando o problema do niilismo ali presente, Nietzsche publicava a obra *Além do Bem e do Mal*. Nela encontramos uma ocorrência do termo niilismo no contexto da discussão acerca do dualismo metafísico, além de discussões variadas vinculadas a este problema. Aqui o niilismo é identificado com uma certa vontade de verdade que move pessoas que ainda querem preservar a distinção entre mundo real e mundo aparente. Por que são niilistas? Porque preferem, movidos pela vontade de verdade, um punhado de certezas a toda uma carroça de belas possibilidades. E, considerando-se que as certezas não são certezas, pois não há mais um fundamento para certezas absolutas, estas pessoas decidem escolher um nada seguro no lugar de um algo incerto. Uma crise quanto ao fundamento dos valores leva ao niilismo, entendido aqui como uma vontade de nada.

Temos neste período (1885-1886) alguns fragmentos que situam o niilismo num contexto amplo de investigação acerca dos valores tradicionais dentro do grande projeto nietzschiano não realizado da obra *Vontade de Poder*. Fica claro não se tratar mais de

⁵⁰⁷ FP 1880, 4 [108], v. II, P. 563-564.

⁵⁰⁸ ARALDI, C. *Op. Cit.*, 2004, p. 54.

⁵⁰⁹ NT, *Tentativa de Autocrítica*, §7.

uma forma ativa de destruição apenas, mas de um fenômeno presente ao longo de toda história humana e que assume um caráter mais radical na história do Ocidente. *Um fragmento* (FP 1885, 2 [100]) que apresenta um plano para a obra *Vontade de Poder*. Destacaremos dele alguns pontos.

Em primeiro lugar, já como plano para o livro primeiro da obra, que nesta configuração teria um total de quatro livros, haveria uma exposição acerca do niilismo, chamado por Nietzsche aqui de perigo dos perigos e consequência necessária das estimativas de valor até o presente. Num primeiro momento, portanto, o niilismo é um perigo. Se considerarmos o restante dos livros planejados perceberemos o movimento para lidar com este perigo. Os fragmentos 118 e 128 retomam este esquema em quatro livros. Neles, o niilismo surge como evento iminente, como manifestação da contradição entre civilização e elevação do homem, um grande ponto de partida, segundo Nietzsche avalia.

O livro segundo seria uma crítica dos valores, ou seja, de tudo que se considera como verdadeiro na cultura ocidental, desde a lógica até a moral. O passo seguinte é discutir o problema dos legisladores, homens ao mesmo tempo dotados de todas as propriedades da alma moderna, mas capazes de as transformar em pura saúde. Isso significa que não se trata de propor um retorno a uma condição pré-moderna, mas sim de superar os limites da modernidade e produzir a partir dela uma sociedade saudável. Para o último livro ele afirma que o martelo é o meio para tal tarefa, o que nos remete tanto à destruição de valores quanto ao martelo que ausculta o vazio dos ídolos. A tarefa é de desmascaramento e posterior destruição ou superação, a fim de que algo novo venha a ser criado; daí o subtítulo da obra: *transvaloração de todos os valores*. A investigação sobre a origem das estimativas de valor reaparece, nos demais fragmentos destacados, como caminho seguinte ao aparecimento do niilismo, ou seja, entender a história da moral como história de uma mentira e da vontade de rebanho que se torna definidora dos valores que determinam a história do Ocidente.

Façamos ainda duas observações sobre este fragmento. No contexto da crítica dos valores, Nietzsche aponta que o pensamento chinês e indiano, bem como o cristão, seriam perigosos por serem preparações para um modo de pensar niilista. Por fim, a ideia de martelo: este modo de pensar com o martelo seria uma forma de desencadear um pessimismo radical e ávido de morte, de modo que ocorreria uma seleção dos mais capazes. O niilismo, portanto, pode ser encontrado em religiões e é ao mesmo tempo uma postura que radicaliza o pessimismo (e o niilismo), de modo que os mais aptos a viver

(viver neste mundo marcado pela falta de sentido) o conseguiriam. O que nos interessa especificamente é a questão dos valores e as vinculações destes com as religiões cristã e budista. É por isso que retomaremos aqui a *Genealogia da Moral*.

Supondo que o projeto da *Vontade de Poder* tivesse sido realizado, o livro segundo seria algo muito similar à *Genealogia da Moral*. Nesta obra, fomos capazes de encontrar doze referências explícitas ao niilismo ou a termos similares. A primeira já no prefácio da obra, no qual Nietzsche mostra como a questão da moral se apresentava a ele como fundamental desde o tempo de *Humano, Demasiado Humano*. No parágrafo quinto, afirma que seu interesse é investigar o valor da moral, fato que o levou a confrontar-se com seu antigo mestre Schopenhauer e com o valor atribuído por este filósofo a compaixão, não-egoísmo, sacrifício, entre outros. Para Nietzsche, tais instintos são o problema, ou a grande tentação para a humanidade, pois aqui há uma vontade que se volta contra a vida e esta vontade parece assumir a forma de um tipo de budismo ou de niilismo. Diz ele:

eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doentes até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; como o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? a um budismo europeu? a um—niilismo?...⁵¹⁰

Temos aqui, mais uma vez, o niilismo vinculado ao budismo – que ora parece ser a religião originária da Índia, ora alguma coisa outra que Nietzsche assim chama de *budismo europeu* e que parece ter traços em comum com a religião citada. É importante esclarecer que ambas as formas de budismo são niilistas e não fazem parte do projeto nietzschiano. Voltaremos ao budismo europeu adiante.

Araldi entende que, com o método genealógico aplicado à moral, Nietzsche exhibe o caráter da mesma como *movimento de autodestruição e auto-superação inerente à vida*⁵¹¹. Ainda, diz haver nesta obra uma ligação entre religião, moral e niilismo, de modo que a moral se manifesta como niilismo de três modos: ressentimento, má consciência e ideal ascético. Ressentimento significa uma patologia caracterizada pela incapacidade de esquecer-superar situações, de modo que a lembrança delas passa a ocupar a consciência, o que faz com que toda nova experiência seja filtrada pelo prisma do não-superado, tudo se tornando difícil e doloroso. Com o tempo, tudo parece agressão para o ressentido, de modo que sua vida se torna um não fazer, apenas um sentir, e ele passa a culpar o mundo

⁵¹⁰ GM, Prefácio, § 5.

⁵¹¹ ARALDI, C. *Op. Cit.*, 2004, p. 75.

por isso. Os fracos, para Nietzsche, são os ressentidos, e diante de sua fraqueza tendem a aceitar uma ilusão para compensá-la; o outro mundo ou o nada.

Má consciência é o fenômeno que ocorre quando o ser humano passa a viver submetido a normas sociais. Suas pulsões, não mais podendo se descarregar livremente, voltam-se para dentro, contra si mesmo, e assumem a forma da má consciência, ou seja, uma instância interna que persegue os impulsos suprimindo-os ainda mais. O sacerdote ascético ampliaria este fenômeno com a noção de culpa elevada à forma do pecado, culpa impossível de ser expiada. Vemos aqui uma perda de sentido levando à destruição do ser humano.

Já tivemos oportunidade de refletir, em alguma medida, acerca do ideal ascético. Agora, bastará dizer que este é um ideal niilista pois leva as pessoas a acreditarem que a vida verdadeira não é a vida vivida, mas sim uma vida futura num mundo transcendente, melhor do que este, e que o sofrimento nesta vida torna o sofredor digno de um lugar melhor após a morte. Assim, o sacerdote ascético evita a aniquilação pelo suicídio, mantém o indivíduo fraco ainda vivo e ao mesmo tempo desejando o nada travestido de transcendência, sem mergulhar no nada da inexistência pelo suicídio.

Gostaríamos de apresentar ainda algumas passagens da obra para dar conteúdo a estas colocações genéricas. Na primeira dissertação, no âmbito da discussão acerca dos termos *bom e mau*, *bom e ruim* enquanto derivados da nobreza, Nietzsche observa a transvaloração empreendida pelos sacerdotes judeus a partir da apropriação da noção de preeminência política como elevação também de ordem espiritual. Há um agravante, porém: apesar de se originar de modos nobres e elevados, a valoração sacerdotal termina por produzir uma moral dos fracos, a famosa rebelião escrava na moral, que enaltece tudo que é fraqueza e submissão e despreza todo tipo de força ou independência como imorais e condenáveis. Com isso, temos um nivelamento do ser humano, acentuado no cristianismo, de modo que não há mais esforço por superação ou aprimoramento, pois toda nobreza e elevação se converteram em pecado. Por isso Nietzsche afirma: *A visão do homem agora cansa – o que é hoje o niilismo, se não isto?...Estamos cansados do homem*⁵¹². Surge, pela primeira vez, algo semelhante a uma definição de niilismo na obra publicada: cansaço do ser humano, ou seja, niilismo parecendo significar uma experiência de esgotamento deste modo de ser humano que por séculos se considera o modelo ideal.

Podemos comparar tal definição com outra, presente nos póstumos: Niilismo: falta-lhe a finalidade. Carece de resposta à

⁵¹² GM, I, §12.

pergunta “para que?”. O que significa niilismo? – que os valores mais altos se desvalorizam.⁵¹³

Entendemos que ambas as definições apresentam aspectos fundamentais para uma compreensão do niilismo, quer do ponto de vista do ser humano, quer do ponto de vista dos valores. Partindo da tese de que o grande problema de investigação seja aquele dos valores, podemos entender que dada a desvalorização dos valores tradicionais que marca a ascensão do niilismo na Europa moderna, experimenta-se cansaço diante do que o ser humano se tornou tendo em vista que eles são resultado dos valores que agora estão sendo questionados.

Ao mesmo tempo que há este diagnóstico negativo, há em Nietzsche a esperança da superação do niilismo, algo que se dará com o advento de um novo homem capaz de vencer as piores formas do niilismo: Deus e o nada. Entendemos aqui uma referência as religiões niilistas, ou seja, budismo e cristianismo.

do grande nojo, da vontade de nada, do niilismo, esse toque de sino do meio dia e da grande decisão, que torna novamente livre a vontade, que devolve à terra sua finalidade e ao homem sua esperança, esse anticristão e antiniilista, esse vencedor de Deus e do nada – *ele tem que vir um dia...*⁵¹⁴

O parágrafo 27 da terceira dissertação apresenta o enunciado de um livro que nunca chegou a ser escrito, *A Vontade de Poder. Ensaaios de tresvaloração de todos os valores*. As investigações de Nietzsche acerca da modernidade estariam nesta obra plenamente desenvolvidas num capítulo que se chamaria *História do niilismo europeu*. Como não há um texto acabado reconhecido pelo autor, que estivesse pronto para a prensa e representasse sua análise completa acerca do fenômeno do niilismo, encontramos-nos diante de um problema. Neste sentido, tudo que temos são referências espalhadas pelas obras publicadas, notadamente as de sua última fase criadora, além dos fragmentos póstumos. Como se percebe pela seleção de passagens apresentada, toda análise nietzschiana da cultura – filosofia, religião, arte, ciência – tem o niilismo como conceito-chave. Mesmo quando o texto não é explícito, as questões da decadência e do ideal ascético, por exemplo, são baseadas em tal conceito. Nos póstumos, encontramos textos mais explícitos e análises que dão a dimensão do niilismo, mostrando como Nietzsche

⁵¹³ FP 1887, 9 [35]. V. IV, p. 241.

⁵¹⁴ GM, II § 24.

entendia a própria história humana como um movimento de decadência e, portanto, niilista.

Para entender melhor o niilismo europeu, destacaremos aqui o fragmento Lenzer Heide, intitulado *O niilismo europeu*.⁵¹⁵ Este consiste em dezesseis parágrafos nos quais temos um panorama do surgimento e desenvolvimento do niilismo europeu. O autor começa apontando as vantagens que a moral cristã teve durante sua existência, quais sejam, a atribuição de um valor absoluto ao ser humano diante do devir, estabelecendo o humano em uma ordem diferente do devir com o qual se relaciona; a atribuição de um sentido para o mal, o que torna o mundo um lugar perfeito, pois não há nada que careça de sentido, tudo estando em seu devido lugar; e, finalmente, a possibilidade que o cristianismo dava aos seres humanos de terem acesso ao conhecimento dos valores absolutos. Tais vantagens eram um antídoto contra os niilismos práticos e teóricos.

O problema é que a moral que apresenta todas estas vantagens apresenta também, em si mesma, a semente de sua destruição. Trata-se da veracidade ou vontade de verdade. Esta força que consiste em buscar a verdade a qualquer preço volta-se contra a própria moral que a fundamenta, descobrindo que ela – a moral – possui uma teleologia e visão interessada próprias. Ou seja, o que age na moral não é a verdade que se pretendia, mas a mentira e o engano em nome dos próprios fins. Esta descoberta alimenta o niilismo, na medida em que desvela que a moral cristã implantou em nós necessidades que passam a parecer necessidades de algo não verdadeiro. Ao mesmo tempo, parece que o valor que torna a vida suportável deriva deste tipo de necessidade. Esta situação gera um processo de dissolução.

Estamos diante de um primeiro niilismo que consiste na negação ou dissolução da crença na moral cristã e no Deus que a fundamenta. Nietzsche afirma, porém, que a Europa não precisa desse niilismo, sendo possível reduzir o valor do ser humano sem grandes problemas. As razões oferecidas para tal fenômeno nos levam a concluir que, a despeito de não estar explicitado, Nietzsche fala aqui do surgimento da ciência. Ele afirma que a

vida não é mais incerta, contingente, absurda em nossa Europa... o poder alcançado pelo homem permite agora um rebaixamento dos

⁵¹⁵ FP 1886, 5 [71], v. IV, p. 164-168. (Edição espanhola; na edição brasileira, da Forense Universitária, p. 178-184. Utilizamos aqui tanto a tradução brasileira quando a espanhola em comparação com o original alemão.)

meios de cultivo⁵¹⁶, dos quais a interpretação moral era o que há de mais intenso⁵¹⁷.

O poder do humano aumenta, diminui a disciplina da moral para com ele. “*Deus é uma hipótese extrema demais*,”⁵¹⁸ diz Nietzsche.

O problema de posições extremas é que, dirá Nietzsche, quando estas são abandonadas elas não são substituídas por posições moderadas ou reduzidas, mas sim por outras posições extremas, agora invertidas. Portanto, se não temos mais como sustentar a crença tradicional em Deus e numa ordem moral do mundo, o afeto psicológico nos leva a supor o oposto disso, ou seja, “*a crença na imoralidade absoluta da natureza, na ausência de sentido e de finalidade*”⁵¹⁹. O niilismo não deriva então de um maior desprazer com a existência, mas de uma maior desconfiança quanto à hipótese de um sentido para ela. Além do mais, é preciso que levemos em consideração que não se trata de um conflito de interpretações morais do mundo; a interpretação que foi abandonada era tida como a única verdade acerca do mundo, logo, sem ela, tudo parece em vão, pelo menos por algum tempo.

A desconfiança quanto a estes valores se amplia a ponto de fazer com que as pessoas se questionem acerca de todos os valores, cogitando se eles não seriam iscas que mordemos dando assim continuidade à comédia da vida, sem resolver os problemas deixados pela falta de sentido descoberta. A perspectiva de que tal situação possa durar sem resolução é paralisante, segundo Nietzsche, o que nos traz ao pensamento do eterno retorno. Esta ideia que ele chama de a mais terrível se define como *a existência, tal como ela é, sem sentido e sem meta, mas inevitavelmente retornando, sem um final no nada*⁵²⁰. Estamos diante do niilismo em sua versão mais extrema, em que a ausência de sentido se prolonga eternamente. Nietzsche chama este modo de pensar de uma forma europeia de budismo e diz que

a energia do saber e da força nos obriga a tal crença. Essa é a mais científica de todas as hipóteses possíveis. Nós negamos metas conclusivas: se a existência tivesse uma meta, então ela já precisaria ter sido alcançada.⁵²¹

⁵¹⁶ A tradução espanhola utiliza *métodos de disciplina*. A palavra alemã é *Zuchtmittel*. A tradução brasileira optou por *meios de cultivo*, o que nos parece fazer mais sentido posto que Nietzsche parece falar aqui de cultivo no sentido de construção de cultura e o papel da moral neste campo.

⁵¹⁷ FP 1887, 5 [71], §3. Doravante mencionaremos apenas os parágrafos do fragmento.

⁵¹⁸ Cf. §3.

⁵¹⁹ Cf. §4.

⁵²⁰ Cf. §6.

⁵²¹ FP 1886 5 [71], § 7. Se levarmos em conta o fragmento no qual Nietzsche diz ser o Buda da Europa e ao mesmo tempo antítese do indiano, temos aqui uma importante caracterização do que ele pensa como antítese ao ensinamento do Buda.

Como entender o eterno retorno enquanto forma europeia de budismo? O ponto em comum com o budismo indiano parece ser a ideia de nada ou aniquilação como meta, seja na forma de *nibbana*, seja na forma do eterno retorno entendido como repetição infinita das mesmas coisas sem sentido. O ponto de afastamento é que o *nibbana* budista não é uma repetição sem fim, mas o fim do *samsara* para quem o realiza, ao passo que o eterno retorno é, em termos budistas, a aceitação heroica do *samsara* repetindo-se eternamente. Lembremos aqui do fragmento no qual Nietzsche afirma que seria um tipo de budista europeu e antítese do Buda indiano. *Eu poderia chegar a ser o Buda da Europa: o que seria claramente a contraparte do indiano.*⁵²² Neste sentido, ao afirmar o eterno retorno como forma europeia de budismo, Nietzsche situa tal budismo como contraparte ou oposição ao budismo indiano, e por isso o entendemos como a diferença de uma abordagem imanentista contra uma abordagem transcendentalista.

Ao deslocar a investigação do papel da moral para o campo das relações entre os homens, Nietzsche nota que ela (a moral), protegeu os seres humanos que foram reprimidos por outros seres humanos, colocando nos conquistadores a pecha de *inimigos contra os quais o homem comum deveria ser protegido*.⁵²³ Tal proteção se dá no campo do pensamento, posto que no campo do mundo real estes seres humanos já se encontram conquistados e subjugados. O modo desta proteção consiste em ensinar o desprezo pelo que torna o conquistador um conquistador, ou seja, sua vontade de poder. Com este desprezo temos que o sofredor se coloca em uma posição superior por supostamente estar do lado certo, do lado da verdade e da moral superior, precisamente por ser fraco e ter sido derrotado. Logo, desconstruir esta moral é tirar do sofredor a legitimidade para pensar assim, o que resulta em desespero.

Sendo a vida vontade de poder, esta é o que possui o maior valor, e a moral foi uma proteção para os fracos diante do niilismo precisamente por defender um valor metafísico a cada ser humano. Tal valor colocava os homens numa ordem diversa daquela do poder mundano ao mesmo tempo que os ensinava submissão e humildade. Não seria preciso rebelar-se nem se sentir mal por ser derrotado, já que se tem o consolo do outro mundo, de fazer parte dele de um modo oposto a uma existência mundana subjugada. Se a crença nesta moral acaba, os desvalidos perdem o consolo e perecem.

O niilismo é o sintoma da falta de consolo para os desvalidos, é o que os move rumo à destruição de si mesmos. Incitados pela falta da moral que legitimava sua derrota,

⁵²² FP 1883 4 [2]. v. III, p. 91.

⁵²³ FP 1887, 5 [71], §9.

agora passam a agir destrutivamente em busca de carrascos para si. Nietzsche chama este não fazer de forma europeia de budismo, um não fazer depois que a existência perde o sentido. Não se trata do budismo enquanto religião, compreendido por ele como niilismo passivo, um niilismo esgotado que deixa de atacar. A forma europeia de budismo é destrutiva e, nesse sentido, ativa.

Nietzsche chama este de niilismo ativo, dadas as condições em que surge, quais sejam, moral superada e um correspondente grau elevado de cultura espiritual, um bem-estar relativo e cansaço espiritual que se traduz em ceticismo resultante dos conflitos filosóficos. Este niilismo não resulta de um aumento de indigência, pois as condições nas quais surge são superiores às aquelas que viram nascer conceitos como Deus, moral e submissão. Tudo isso mostra que estes niilistas ativos não são pessoas inferiores. Aqui, como exemplo, mencionam-se as condições que possibilitaram o surgimento do Buda na Índia. A Europa, assim, viveria condições similares e estaria produzindo sua versão de niilismo, diversa da passividade que caracteriza o budismo indiano. Mais uma vez o eterno retorno aparece como contraposição ao ensinamento do Buda. Tanto um o eterno retorno quanto o conceito budista de causalidade seriam dotados de bases eruditas. É preciso entender este conceito como uma possível resposta de Nietzsche à perspectiva budista de fim do *samsara* pela realização de *nibbana*, sendo este um mergulho no nada enquanto o eterno retorno seria a afirmação de uma imanência que sempre se renova.

O eterno retorno se configura como um problema para as pessoas que Nietzsche chama de desvalidos, ou seja, aquelas para as quais o eterno retorno parece uma maldição. Tais pessoas ainda lamentariam a perda da transcendência proporcionada pela radicalização da vontade de verdade. Isto é de tal modo uma ideia poderosa que ela se torna elemento de separação entre pessoas superiores e inferiores; é uma ideia que promove uma purificação que se dá como

impulso inicial para uma ordem hierárquica das forças, a partir do ponto de vista da saúde: reconhecendo aquele que comanda como aquele que comanda, aquele que obedece como aquele que obedece. Naturalmente, para além de todas as ordens sociais existentes.⁵²⁴

Ou seja, a crise niilista instaurada pelo eterno retorno separa os fortes dos fracos e, para Nietzsche, os fortes são precisamente os moderados, aqueles que não precisam de princípios extremos de fé, que admitem com amor certa dose de acaso e absurdo. Em resumo, aqueles que conseguem viver no mundo imanente sem grandes metas

⁵²⁴ FP 1886 5 [71] §14.

transcendentes, aqueles capazes de dizer sim ao eterno retorno e a suas consequências. Nietzsche encerra este texto perguntando como tal homem pensaria no eterno retorno, pergunta que fica sem resposta posto que, ao que tudo indica, tal homem não se realizou.

O eterno retorno é a doutrina que representa a superação do niilismo. Ela aparece não só neste fragmento, mas de forma explícita ou implícita em outros fragmentos cujo tema é a história do niilismo ou as fases pelas quais o niilismo passaria. Vejamos o FP 1888, 11 [149], intitulado *O Niilismo Perfeito*. Tal niilismo é caracterizado aqui pelos seguintes sintomas: grande desprezo, grande compaixão e grande destruição. O ponto culminante é *uma doutrina que ensina precisamente a considerar a vida, a que faz sentir náuseas, compaixão e prazer na destruição, como absoluta e eterna*⁵²⁵. Esta última frase é o niilismo perfeito, ou seja, aceitar o eterno retorno de tudo, inclusive destas fases anteriores.

O fragmento seguinte (150) apresenta alguns períodos para entender a história do niilismo europeu: período de obscuridade (busca por conservar o velho e impedir a vinda do novo); período de clareza (compreensão de que velho e novo são contrários um ao outro, que o velho é hostil à vida); período dos três grandes afetos, ou seja, desprezo, compaixão e destruição (conforme citados acima); e, por fim, período da catástrofe, no qual ocorre *“a ascensão de uma doutrina que seleciona os seres humanos... que empurra os débeis a tomar decisões e igualmente aos fortes.”*⁵²⁶. Vejamos com mais detalhes o conteúdo desta doutrina.

É preciso entender que a ideia de ciclos que se repetem não é nova. Andler⁵²⁷ observa sua ocorrência em fontes gregas, iranianas, bramânicas e budistas, além de algumas modernas. Em todas as fontes citadas por este comentador, temos a ideia de ciclos de destruição e renovação do universo; este é o ponto em comum e de possível influência. Porém, há em Nietzsche uma diferença que dá o tom de sua originalidade: o eterno retorno como pensado por ele não é apenas o surgir e morrer do universo em certos intervalos de tempo. Trata-se, antes, da mais completa repetição de tudo ocorrendo infinitamente, desde o mundo inanimado até o mundo das experiências humanas, seres humanos, pensamentos humanos. Tudo e todos se repetem infinitamente. Apesar das influências antigas, tanto filosóficas quanto religiosas, são as influências oriundas das

⁵²⁵ FP 1888, 11 [149] v. IV, p. 409.

⁵²⁶ FP 1888, 11 [150] v. IV, p. 410.

⁵²⁷ Cf. ANDLER, Charles. *Nietzsche: Vida e Pensamento*, p. 475-500.

ciências naturais aquelas que mais chamam a atenção, pois é nelas que Nietzsche buscará fundamentar sua doutrina.⁵²⁸

Paolo D'Iorio⁵²⁹ nos apresenta todo pano de fundo da discussão sobre o retorno presente neste caderno que só foi publicado em 1973 graças ao trabalho de Coli e Montinari. O contexto no qual Nietzsche discute a questão do eterno retorno é um

debate sobre a dissipação da energia e sobre a morte térmica do universo, que se abre após a descoberta dos dois princípios da termodinâmica e que forma o quadro teórico onde, na época moderna, se renova o conflito entre a concepção linear e a concepção circular do tempo.⁵³⁰

Este debate tinha duas posturas gerais, a saber, os que defendiam um começo e um fim para o universo e baseavam suas posturas na física (perda progressiva de calor) e na metafísica (graças ao postulado de um estado final do processo do mundo); e os que não aceitavam a ideia de um estado final do universo baseando-se na tese do infinito a parte ante (o universo é infinito para trás, ou seja, do presente para trás temos um tempo

⁵²⁸ Em primeiro lugar, Andler afirma que o budismo foi a religião mais estudada por Nietzsche; em seguida, cita como fontes as obras de Koeppen e Oldenberg, considerando Koeppen como melhor fonte que Oldenberg, algo evidentemente equivocado. Ora, sendo Koeppen uma obra lida, porém não retomada, e Oldenberg uma obra de consulta mais frequente, tendemos a considerar este orientalista como o principal interlocutor do filósofo quanto ao budismo.

O primeiro ponto da influência de Koeppen é a ideia de que existem crenças que exaurem a vitalidade de um povo. Depois, ele retoma o interesse de Nietzsche pelo fenomenismo budista que significava se prender ao aspecto sensível das coisas e da fuga delas ao invés de criar uma substância por trás da aparência. Ele vê aqui a versão indiana da divergência entre Heráclito e Parmênides. Buda seria o Heráclito e os brâmanes representariam Parmênides. Segundo ele, influenciado por Oldenberg, Nietzsche toma o partido heraclítico representado pelo Buda.

Andler parece considerar Koeppen mais rico que Oldenberg, pois aquele descreve o eterno retorno budista enquanto este centra sua atenção tão somente na pessoa do Buda. O nosso conhecimento limita-se à série de existências representadas pela semente-árvore-fruto e ave-ovo-ave. A partir disso, como explicar o mundo senão como oriundo de um mundo anterior? Ele afirma que este ritmo budista governou em forma modernizada a filosofia de Nietzsche. Não me parece haver amparo textual para tal afirmação. Nietzsche, até onde sei, menciona principalmente os gregos. Além disso, tende sempre a preferir os gregos, pois foram eles o povo a impedir o avanço do budismo rumo ao Ocidente, o que em sua visão não teria sido algo positivo.

Na sequência, Andler explica a doutrina dos *kalpas*. Causa estranhamento, mas segundo ele *kalpas* seriam o eterno retorno budista. Considero que tal tradução só poderia ser estabelecida com um desvirtuamento considerável do conceito original. Ele aproxima este mito daquele presente no prefácio de Zaratustra, que fala dos derradeiros homens, os homens pigmeus e gregários.

Para Andler, Nietzsche acredita no *kamma*. Na medida em que *kamma* é a força de nossas ações, aquilo que cristaliza as coisas materiais ao longo dos *kalpas*. De modo semelhante, nossas ações ecoam, para Nietzsche, na eternidade do eterno retorno. No caso do budismo, isso não é algo que depende de deuses ou providência, sendo apenas a causalidade operando. Ainda segundo Andler, Nietzsche vai buscar na fisiologia e na hereditariedade a confirmação de suas visões morais. Apesar dessas semelhanças, entendemos que há um ponto crucial de diferença entre o budismo e Nietzsche: no budismo há a possibilidade de libertar-se do *kamma* e, portanto, do ciclo do *samsara*. Some-se a isso o fato de que Nietzsche aponta muito mais a herança grega do que a oriental para explicar sua doutrina do eterno retorno e temos mais uma razão para considerar com cautela essa influência budista em sua filosofia.

⁵²⁹ D'IORIO, Paolo. *O eterno retorno. Gênese e interpretação*. In: Cadernos Nietzsche 20, 2006.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 77.

infinito que se escoou). O primeiro grupo compreende autores que acreditam numa concepção religiosa cristã ou autores que defendem um começo e um fim que não tem em Deus ou em uma essência criadora e bondosa; no segundo grupo temos autores que defendem a possibilidade de que a dissipação de energia seja reversível. D'Iorio destaca como fundamental para entender o eterno retorno em Nietzsche a polêmica entre Eduard von Hartmann e Eugen Dühring via Otto Caspari.

O livro de Hartmann (Filosofia do Inconsciente) apresenta uma substância metafísica que ele chama de *inconsciente*, um misto de lógico e ilógico, ou seja, ideia e vontade⁵³¹. A criação do mundo se deve, nesse sistema, a um ato da vontade que decide querer sem nenhuma justificação racional, saindo assim da eternidade na qual permanecia sem efetivação alguma.

Desde então, a ideia só tenta corrigir o infeliz ato ilógico da vontade. Através do desenvolvimento da consciência, ela permitiu aos seres vivos compreender a impossibilidade de alcançar a felicidade no pleno desenvolvimento da vontade de vida. A história do mundo passou, assim, pelos três estágios da ilusão, até que, tendo alcançado a senilidade, ela reconheceu, enfim, a inanição de toda ilusão e deseja apenas o repouso, o sono sem sonhos, a ausência de dor como ápice da felicidade possível⁵³².

Para este autor, o fim do universo é um momento de libertação e redenção do erro da vontade, retorno à pureza original perdida com o ato de vontade que originou o universo. Este retorno abre ainda a possibilidade de repetição, afinal, se tudo volta ao estado inicial, é possível que a vontade venha a cometer o mesmo erro. Isto leva Hartmann a propor um cálculo de probabilidade para avaliar esta possibilidade. Segundo este cálculo, diante de uma vontade livre, incondicionada e atemporal a probabilidade de repetição de um ato volitivo seria de $\frac{1}{2}$. Em estando a vontade situada no fluxo do tempo, teríamos uma chance de 1, ou seja, a repetição seria algo necessário e não haveria libertação possível do ciclo. Como para Hartmann a vontade está fora do tempo, temos uma diminuição significativa desta probabilidade, de modo que

cada novo início diminui progressivamente a probabilidade do início seguinte: sendo n o número de vezes que a vontade se realizou, a possibilidade de uma nova realização é de $\frac{1}{2} n$ ⁵³³.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵³² D'IORIO, P. *Op. Cit.*, 2006, p. 80.

⁵³³ *Ibid.*, p. 83.

Quanto mais n cresce, mais $\frac{1}{2} n$ diminui, de modo que, para Hartmann, em termos práticos, não há risco de que o retorno seja algo necessário. Temos, portanto, a eternidade e dela emerge o processo do mundo enquanto algo que tem um começo absoluto, ou seja, não há infinito a parte ante para Hartmann, embora seja possível conceber um infinito no tempo futuro. Concebível, mas não real para este autor, pois ele toma a ideia de progresso como ponto de partida. Logo, não poderia ocorrer um progresso infinito, pois isto implicaria em contradição, já que progresso implica telos e um futuro infinito elimina a possibilidade de se chegar a um fim, a um estado final. O mundo tem um começo absoluto e um fim determinado.

Eugen Dühring elaborou um sistema que elimina a ideia de espaço infinito e infinitude regressiva do tempo e admitindo somente a possibilidade de infinitude temporal futura. Sua principal crítica ao pensamento de Hartmann consiste em apontar que neste pensador o retorno de tudo seria inevitável, a despeito dos esforços do filósofo para evitar tal fenômeno. Se alguém admite um retorno a um estado inicial idêntico ao original que deu início ao mundo, o retorno de todas as coisas se torna inevitável dadas as *necessidades absolutas do real*⁵³⁴. Para Dühring, a única forma de pensar a infinidade sem incorrer em contradição é mediante a adição de números numa série, pois é sempre possível *acrescentar uma outra unidade sem jamais exaurir a possibilidade de uma ulterior numeração*⁵³⁵. Assim, Dühring evita o retorno e ao mesmo tempo mantém aberta a possibilidade de renovação e mudança constantes no universo.

Otto Caspari defende sua tese na obra *A Correlação das Coisas* (1880). Sua solução é chamada de organicista e a crítica do autor a concepção de um eterno retorno consiste em apontar que se levarmos em conta a eternidade transcorrida, um estado final, se possível, já deveria ter sido alcançado. Se alguém defende um início absoluto de tudo, neste cenário, o fim pressuposto já deveria ter sido realizado também. Ele entende que o universo é um organismo e não um mecanismo e este organismo se configura como comunidade de partes éticas, chamadas por ele de átomos que seriam *mônadas biológicas, providas de estados interiores*⁵³⁶.

Caspari evita o estado final de morte térmica propondo que as mônadas biológicas estão submetidas não só a leis físicas mecânicas mas também a uma lei de

⁵³⁴ D'IORIO, P. *Op. Cit.*, 2006, p. 85.

⁵³⁵ Cf. RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarola, 2010.

⁵³⁶ D'IORIO, P. *Op. Cit.*, 2006, p. 88.

autoconservação e é esta lei que impede tais mônadas de seguirem um curso de ação que traz como resultado um equilíbrio universal de todas as partes do universo. Passemos agora as concepções nietzschianas acerca da possibilidade de um eterno retorno das coisas.

Em primeiro lugar, é importante entender que a ideia de eterno retorno é vista por Nietzsche como a libertação da noção de culpa, pecado ou mesmo da concepção budista do mundo como sofrimento. O eterno retorno implica inocência do devir: aquilo que fazemos inumeráveis vezes é inocente; se tudo se repete eternamente do mesmo modo, como pode haver o mal? O que parece ser mal ou errado é nossa perspectiva diante do devir.⁵³⁷

Apesar das heranças antigas, Nietzsche fala do eterno retorno principalmente de um ponto de vista natural ou científico. Segundo ele, o mundo é composto de forças e estas não diminuem ao longo do tempo, ou seja, não há um estado de equilíbrio a se realizar a partir da dinâmica das forças, pois estas seguem funcionando indefinidamente e sem diminuição. Se houvesse um estado final, dirá Nietzsche acerca deste ponto, o universo já o teria alcançado.

Não é por acaso, portanto, que a hipótese do eterno retorno começa a ser formulada em 1881, na mesma época de elaboração da *Gaia Ciência*, momento no qual a leitura científica atinge seu ponto de maturação. Os fragmentos póstumos onde a doutrina aparece constam em um caderno de apontamentos para a GC, o caderno M III 1 de 1881. Este é o caderno no qual encontramos as primeiras formulações da doutrina do retorno, formulações estas que não serão abandonadas ou reformuladas ao longo da produção do autor. Apesar de não ser uma doutrina plenamente elaborada e apresentada nas obras publicadas do filósofo, encontramos referências ao eterno retorno já na GC e posteriormente no *Zaratustra* além de GM, CI e EH.

Desse modo, qualquer estado das forças possível já foi alcançado inúmeras vezes, de modo que todos os momentos já ocorreram e ocorrerão no futuro. Surge assim, em certos círculos humanos, a ideia do eterno retorno de todas as coisas: “esta é sempre a hora do meio-dia para a humanidade.”⁵³⁸

Do mesmo que Nietzsche afirma que se existisse meta ou estado de repouso o mundo já teria atingido tal condição, ele também afirma que se o mundo fosse capaz de

⁵³⁷ FP 1881 11 [144], vol. II, p. 790.

⁵³⁸ FP 1881 11 [148], v. II, p. 790

perseverar e fixar-se, se houvesse um momento de “ser” em sentido estrito, o devir seria impossível, e também seria impossível pensar sobre e contemplar o devir, uma vez que o fluxo incessante seria interrompido por este momento de fixidez. Outra possibilidade que ele coloca é o devir eternamente novo, uma hipótese maravilhosa e divina pois significa o devir criando a si mesmo. Tal concepção do devir implica que

a força se reproduza à vontade, que tenha não só os propósitos, mas também os meios para evitar a repetição e recair numa forma antiga, portanto, de controlar em todo momento cada movimento para evitá-lo – ou a incapacidade de chegar a mesma situação: isto suporia que a quantidade de força não é fixa, nem tampouco suas propriedades.⁵³⁹

Para Nietzsche, um tal modo de conceber a força é impensável, pois pode nos levar a conceber de novo um deus criador, posto que se supõe haver propósito, por um lado, e de outro lado a possibilidade de reprodução a partir do nada, uma liberdade absoluta no desenvolvimento das coisas no universo. A ideia de força infinita deriva do pensamento religioso e é por isso que o filósofo abandona tal concepção. Se o mundo é força, não é possível pensá-la como algo infinito, pois isto é incompatível com o conceito de força (FP, 1881, 11 [345]).

Depois do fragmento póstumo 1881, 11 [141], no qual temos a primeira referência ao eterno retorno, como um esboço para uma futura obra, temos as primeiras aparições da doutrina em *Gaia Ciência e Zarathustra*.

Em GC § 285 temos a primeira ocorrência do termo *eterno retorno* das obras publicadas pelo filósofo. Este aforismo chama-se *Excelsior!* (cada vez mais alto) e ele apresenta a ideia de que não mais se pode falar em sabedoria última ou bondade última. Tal proibição se vincula uma concepção ateísta cuja consequência é não haver aperfeiçoador ou retaliador finais. *Você resiste a qualquer paz verdadeira*, diz Nietzsche, *você quer o eterno retorno da guerra e da paz*⁵⁴⁰. Aqui o eterno retorno aparece, portanto, como alternativa a concepções metafísicas que defendem um estado final de paz ou redenção. A paz retorna e a guerra também, não há paz última.

Adiante, em GC §341, temos o célebre aforismo que apresenta o eterno retorno enquanto experimento mental. Nietzsche supõe um demônio que aparece e afirma que a vida vivida retorna vezes sem fim, com cada dor e cada prazer e cada momento banal. As

⁵³⁹ FP, 1881 11 [292], v. II, p. 822.

⁵⁴⁰ GC, §285.

possibilidades de reação para o ouvinte seriam ou ranger os dentes e *amaldiçoar o demônio que assim falou*⁵⁴¹, ou afirmar para este demônio: *você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!*

O Zaratustra foi publicado logo após da GC e nesta obra o personagem principal desenvolve o pensamento do eterno retorno em linguagem poética. Zaratustra aparece como mestre do eterno retorno e a doutrina é descrita da seguinte forma, pela boca dos animais que acompanham Zaratustra:

“Ó Zaratustra”, disseram então os animais, “para os que pensam como nós, as próprias coisas dançam: vêm, dão-se as mãos, riem, fogem – e retornam.

Tudo vem, tudo retorna; rola eternamente a roda do ser. Tudo morre, tudo volta a florescer, corre eternamente o ano do ser.

Tudo se rompe, tudo é novamente ajeitado; eternamente constrói-se a mesma casa do ser. Tudo se despede, tudo volta a se saudar; eternamente fiel a si mesmo permanece o anel do ser.

Em cada instante começa o ser; em redor de todo Aqui rola a esfera Ali. O centro está em toda parte. Curva é a trilha da eternidade.” —⁵⁴²

Este enunciado descreve o eterno retorno em termos cosmológicos, mas adiante nesta mesma passagem temos uma descrição descreve a doutrina do ponto de vista de seres pensantes. Os animais dizem a Zaratustra:

Vê, sabemos o que ensinas: que todas as coisas eternamente retornam, e nós mesmos com elas, e que eternas vezes já estivemos aqui, juntamente com todas as coisas.⁵⁴³

Note-se que não temos nas obras publicadas uma explicação mais elaborada para a doutrina do eterno retorno, antes, tal doutrina aparece em sua versão oficial em um livro cuja forma imita o estilo de um texto sagrado, no qual um profeta tem a revelação da doutrina. Só nos fragmentos póstumos encontramos o aspecto científico por trás da doutrina do eterno retorno, dos quais já destacamos alguns constantes do caderno M III 1. Gostaria de encerrar este ponto com um fragmento de 1888 que é a versão final para esta exposição da doutrina.

O fragmento 14 [188] de 1888⁵⁴⁴ é considerado a exposição final e mais acabada da doutrina do eterno retorno. Temos neste texto uma divisão em cinco pontos distribuídos em três rubricas. Gostaria de destacar aqui a última parte do fragmento.

⁵⁴¹ GC, §341.

⁵⁴² Zaratustra, III, *O Convalescente*, 2.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ FP, 1888, 14 [188], vol. IV, p. 604-605.

Nietzsche apresenta nesta última parte a noção de combinações de forças. Sendo o mundo pensado como determinada grandeza de força e como determinado número de centros de força, logo, o número de combinações é calculável; se consideramos um tempo infinito, cada possível combinação seria alcançada infinitas vezes.

E como todas as combinações ainda efetivamente possíveis precisariam ter sido percorridas entre cada “combinação” e seu próximo “retorno” e como cada uma dessas combinações condiciona toda sequência de combinações na mesma série, estaria demonstrado, com isso, um circuito de séries absolutamente idênticas: o mundo como circuito que já se repetiu de maneira infinitamente frequente e que joga o seu jogo ao infinito.⁵⁴⁵

Com esta doutrina Nietzsche pretende superar o niilismo sem recorrer a nenhum tipo de transcendência, pois o mundo não tende ao nada. Há uma continuidade da imanência que se alimenta de si mesma e não de causas externas. Ao mesmo tempo, a redenção – se podemos falar nesses termos – consiste em aceitar esta imanência radical que se renova infinitamente. Isso fica evidente ao lembrarmos como o eterno retorno aparece tanto na GC quanto no Zarathustra, ou seja, inicialmente como uma ideia assustadora mas depois como uma ideia que traz leveza e inocência ao devir, afinal, o eterno retorno do mesmo elimina os problemas inerentes a uma filosofia da imanência na medida em que fornece um sentido e uma chave para entender a realidade sem a necessidade de estratégias metafísicas transcendentais. Convém destacar ainda que a doutrina do eterno retorno, para Nietzsche, só encontra abrigo em pessoas elevadas, capazes de dizer sim a vida, ao mundo entendido enquanto imanência. Para estas pessoas, o peso da doutrina se converte no peso da balança que cria novos valores.

Não à toa, no fragmento *Lenzer Heide* ele caracteriza a postura que defende o eterno retorno como budismo europeu, afinal trata-se de uma postura ateia sem cair nas armadilhas metafísicas presentes no budismo indiano. Uma contraparte, portanto, com outras teses fundamentais e outras soluções para problemas que guardam certa semelhança com aqueles enfrentados pelo budismo indiano. No caso específico, contra a libertação do *samsara* pela vida da prática do caminho budista, Nietzsche oferece o dizer sim à vida em sua plenitude; e isto implica especialmente aceitar o *samsara* como única realidade.

⁵⁴⁵ FP 1888 14 [188], vol. IV, p. 605.

CONCLUSÃO

Começamos este trabalho apontando o contexto histórico no qual se deu o encontro do budismo com o ocidente, qual seja, o contexto do orientalismo. Apontamos a importância e especificidade do orientalismo alemão, marcado não tanto pela presença física em terras orientais e muito mais pela dominação do oriente pela via da erudição. Entendemos que é preciso investigar as pesquisas dos orientalistas alemães para que possamos entender como o contato com o budismo foi entendido e absorvido pela tradição filosófica. Destacamos, neste contexto, a leitura de Schopenhauer e a importância atribuída por este filósofo às tradições indianas, especificamente o budismo. Este, que foi o grande mestre do jovem Nietzsche, o influenciou em grande medida naquela que foi a fase inicial de interesse pelo oriente vivenciada pelo filósofo. De tudo isto concluímos que o caminho para entender a recepção do budismo por Nietzsche passa por considerar muito mais o orientalismo como fonte do que textos orientais. As principais fontes de Nietzsche são indiretas, mediadas pelos orientalistas.

O segundo momento de nossa investigação foi caracterizado por uma análise do modo como o budismo aparece, tanto na obra publicada, quanto em fragmentos póstumos e cartas do filósofo. Neste ponto observamos que, em primeiro lugar, o interesse do autor pelo budismo e por assuntos indianos em geral é algo característico do período inicial de seu pensamento, os fragmentos póstumos dos primeiros anos nos revelam um jovem leitor de estudos sobre budismo que fazia anotações de suas leituras. À medida que o tempo passa não temos mais livros novos sendo lidos, temos uma compreensão cristalizada do budismo e assumida como base das anotações posteriores. Em segundo lugar, observamos que existem pelo menos duas grandes formas de falar do budismo em Nietzsche, quais sejam, uma abordagem crítica, que coloca a religião budista no contexto da crítica mais ampla da religião feita pelo filósofo e uma abordagem mais elogiosa que se apresenta notadamente n' *O Anticristo*. A partir destas considerações concluímos pela necessidade de estabelecer uma comparação mais ampla tomando o projeto filosófico de Nietzsche em comparação com o projeto budista.

Ao apresentar o projeto nietzschiano, apontamos o caráter antimetafísico deste filósofo, sua luta para devolver o ser humano para o mundo da imanência, removendo-o da ilusão transcendente que caracterizou toda metafísica ocidental, marcada pelo

platonismo e pelo cristianismo. A metafísica é desmascarada por Nietzsche como parte das coisas demasiadamente humanas, apesar de sua pretensão de superioridade e transcendência, e neste sentido temos a afirmação do filósofo acerca do corpo como fio condutor para a investigação. Os argumentos do filósofo se baseiam amplamente na ciência de seu tempo, tanto na obra publicada quanto nos fragmentos póstumos e, embora sua postura quanto a ciência tenha começado como uma defesa mais forte e evoluído para uma postura mais crítica, esta nunca foi abandonada enquanto fonte importante para a reflexão filosófica. Podemos dizer que as principais doutrinas nietzschianas são explicáveis cientificamente.

Nietzsche nega a realidade de alma e afirma que somos corpo e nada mais, sendo a alma o nome de algo que está no corpo ao mesmo tempo em que explica a consciência como um tipo de órgão de comunicação imperfeito por ser muito recente e inferior em eficiência aos instintos, muito mais antigos. A filosofia de Nietzsche, portanto, nega qualquer tipo de transcendência, afirma a imanência como única face da realidade, o que implica a negação de todo tipo de trasmundano, como ele chamará no *Assim Falou Zaratustra*, ou seja, toda afirmação acerca de qualquer tipo de realidade para além da imanência não tem base alguma na realidade.

Nosso próximo passo consistiu em investigar o projeto budista. Tal investigação, no contexto de nossa pesquisa se deu tendo como base a tradição mais conhecida pelo filósofo, a saber, o budismo theravada. Neste ponto tomamos não somente os orientalistas como fonte, mas expandimos nosso foco para textos e investigações mais recentes. Procedemos assim pois não se trata de colocar bases filosóficas para comparações entre Nietzsche e o budismo, de modo que é necessário considerar o conhecimento mais completo do budismo que temos atualmente, não se tratando, portanto, de investigar o modo como o filósofo entendeu a doutrina budista.

Ao investigar o projeto budista concluímos que não há uma negação dos traços gerais da religiosidade indiana nesta religião, ou seja, o budismo se mantém dentro da estrutura de pensamento indiana em sentido geral, tendo uma versão própria de como pensar as questões presentes na cultura religiosa de seu tempo. Isto não significa que não há nada original no budismo, significa apenas que se trata de uma visão original dentro de uma certa tradição de pensamento.

No que diz respeito à cosmologia, o budismo não nega o conceito de uma realidade que vai além daquilo que em Nietzsche é o plano da imanência. Os seres não se resumem a seus corpos, eles perambulam por um complexo de reinos celestes e infernos chamado

de samsara e este perambular se baseia em um conjunto de regras morais, de modo que os maus renascem em reinos inferiores e os bons em reinos superiores. Mas não é aqui que se localiza a transcendência budista, esta se localiza no conceito de uma realização espiritual que significa o fim do renascer nestes reinos que compõem o universo, ou seja, o nibbana é a transcendência budista.

Uma vez que Nietzsche apresenta quanto ao nibbana duas abordagens, a saber, uma leitura de modo geral negativa, que vê tal realização espiritual como a versão budista do niilismo, um niilismo elevado a categoria de meta da vida espiritual e uma leitura mais positiva que apresenta a realização espiritual budista como libertação do apego e do sofrimento, se faz necessário investigar este conceito em conexão com as leituras orientalistas feitas pelo autor. Aqui ingressamos no último passo de nossa investigação.

Apresentamos, inicialmente, a caracterização do nibbana conhecida por Nietzsche, a saber, aquelas apresentadas por orientalistas como Max Müller, Friedrich Koeppen e Hermann Oldenberg. Concluimos aqui que, tanto Müller quanto Oldenberg entendem o nibbana de um modo duplo, a saber, como aniquilação e como libertação ou apaziguamento das paixões. Müller entende que este segundo sentido seria o mais verdadeiro e o primeiro seria um desenvolvimento filosófico tardio marcado pela corrupção da mensagem original. Oldenberg observa um caráter dual do nibbana e afirma que não há no ensinamento budista uma postura final e definitiva, estando a doutrina numa tensão que nunca se resolve entre tais extremos. Para Koeppen não há dualismo no nibbana sendo este tão somente aniquilação. Depois deste levantamento de concepções orientalistas consideramos com mais detalhe o nibbana conforme o cânone páli, com especial atenção aos suttas e ao abhidhamma. Entendemos que ao falar de budismo, Nietzsche ecoa as discussões orientalistas na medida em que notamos tanto nibbana como aniquilação quanto nibbana como apaziguamento. Entretanto, considerando o cânone, percebemos que nibbana nunca é apresentado negativamente e que a ideia de aniquilação não só não se aplica como configura uma heresia. O problema ocidental em conceber o nibbana nos parece derivar do pressuposto de que vivemos um mundo marcado pela permanência das coisas e especialmente de nós mesmos. Assumindo junto com o budismo que nada é permanente como ponto de partida, podemos afirmar que não é possível haver aniquilação; o que há no samsara é o surgir e perecer condicionado e o nibbana é a cessação deste processo experienciado na pessoa que o realiza.

Entendemos que a questão do niilismo se situa também no âmbito da primazia da imanência. Na verdade, a crítica da metafísica, na medida em que desmascara a ilusão

que dominou o mundo ocidental durante dois milênios traz consigo também a experiência da falta de sentido como componente fundamental da existência humana e do mundo. Em não havendo sentido nem transcendência surge o desespero e este desespero assume a forma de niilismo, ou seja, falta de sentido. O budismo aparece neste contexto de dois modos, a saber, como niilismo passivo, caracterizado pelo cansaço diante da vida e na forma de um budismo europeu que, no fragmento *Lenzer Heide* aparece vinculado a uma doutrina peculiar, o eterno retorno. Neste ponto, temos a consumação do niilismo e ao mesmo tempo a resposta de Nietzsche para todos os que defendem algum tipo de transcendência, notadamente, no caso do budismo, uma resposta ao *nibbana*. Ao passo que o *nibbana* representa uma libertação e cessação completa do ciclo do *samsara*, o eterno retorno legitima a repetição infinita do ciclo, não havendo aí libertação alguma. A libertação é a aceitação do ciclo, o dizer sim à vida em sua plenitude, e isto significa aceitar o eterno retorno. A crise niilista é superada, não pela proposição de uma fuga de tipo transcendente, mas sim pela aceitação da imanência em sua repetição cíclica.

Como em tudo o mais, o eterno retorno também é explicado por Nietzsche a partir de bases científicas. Apontamos as discussões filosóficas e científicas da época acerca dos princípios da termodinâmica como a origem da doutrina do eterno retorno ao invés das influências em doutrinas religiosas ou filosóficas da antiguidade, a despeito de ter Nietzsche mencionado pelo menos Heráclito como um possível precursor.

Concluimos, portanto, que há uma diferença fundamental entre a filosofia de Nietzsche e o budismo e que esta diferença se deve ao fato de ser esta uma filosofia da imanência e o budismo ser caracterizado por ser uma religião caracterizada pela transcendência sendo esta caracterizada pela defesa da possibilidade de se elevar acima deste mundo conhecido em direção a mundos superiores, inferiores e finalmente à libertação suprema até mesmo deste ciclo mediante a realização do *nibbana*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELSEN, Peter. Schopenhauer and Buddhism. *Philosophy East and West*, University of Hawaii Press, n. 2, v. 43, 1993.

ACCESS TO INSIGHT, *The Thirty-one Planes of Existence*. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/ptf/dhamma/sagga/loka.html>> Acesso em: 15 jun. 2019.

ACESSO AO INSIGHT, *Os Trinta e Um Mundos de Existência*. Disponível em: <http://www.acessoaoinsight.net/caminho_liberdade/mundos.php> Acesso em: 15 jun. 2019.

AMUSQUIVAR JR. Newton Pereira. A crítica de Nietzsche à dualidade kantiana entre fenômeno e coisa em si na obra Humano, demasiado humano. *Ítaca*, n. 28, pp. 144-163.

ANURUDDHA, Acarya. *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*. (Trad. por Narada Mahathera; Rev. por Bhikkhu Bodhi.) Washington DC: Pariyatti Edition, 2000.

APP, Urs. Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought. *Schopenhauer Jahrbuch* v. 87, Verlag Valdemar Kramer, 2006, pp. 35-76.

ARNAU, Juan. *Cosmologías de India: Védica, sāmkhya y budista*. México D.F.: Fondo Económico de Cultura, 2012.

AUDISIO, Irene. El individuo como pluralidad: de la citología a la filosofía nietzscheana de los años 1880. *Scientiae Studia* [online], 2014, v. 12, n. 3, pp. 413-437.

B. A., Shwe Zan Aung, DAVIDS, Mrs. Rhys. *Kathavatthu: Points of Controversy*. Bristol: PTS, 1915.

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e o Corpo*. Rio de Janeiro: 7letras, 2017.

BARROS, Fernando de Moraes. Um Oriente ao oriente do Oriente: a Investigação de Johann Figl *Cadernos Nietzsche* n. 15, 2003, pp. 69-82.

BAWRA, Brahmishi Vishvatma. *Samkhya Karika: With Gaudapadacarya Bhasya*. Brahmishi Yoga Publications: Ohio, 2012.

BHIKKU ANALAYO. *Excursions into the Thought-World of the Pali Discourses*. Washington D.C.: Pariyatti Publishing, 2012.

BHIKKU THANISSARO. *The Five Aggregates – A Study Guide*. Disponível em: <<https://www.accesstoinsight.org/lib/study/khandha.html>> Acesso em: 15 jun. 2019.

BODHI, Bhikkhu (trad.). *The Brahmajala Sutta And It's Comentaries*. Kandy: BPS, 1992.

BOISVERT, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Ontario, Canada: Editions SR, 1995.

BORGES, Paulo. Nietzsche e o Budismo: ilusão, morte de Deus, morte de Buda, vazio e vacuidade. *Educação e Filosofia*, v. 31, n. 61, 2017, pp. 443-474.

BRAAK, André Van Der. *Nietzsche and zen: self overcoming without a self*. Plymouth: Lexington Books, 2011.

BRERETON, Joel. Edifying Puzzlement: Rgveda 10.129 and the Uses of Enigma. *Journal of the American Oriental Society*, v. 119, n. 2, pp. 248-260, 1999.

BROBJER, Thomas. Nietzsche's Reading About Eastern Philosophy. *The Journal of Nietzsche Studies*, n. 28, Autumn 2004, pp. 3-35.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. Chicago, EUA: University of Illinois Press, 2008a.

BROBJER, Thomas. *Nietzsche and the English: The Influence of British and American Thinking on His Philosophy*. New York: Humanity Books, 2008b.

BUCLKE, Henry Thomas. *History of Civilization in England*. New York: D. Appleton and Company, 1884

CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem Gênio, nem Herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 20, n.27, jul/dez, 2008, pp. 321-336.

COPLESTON, Frederick Charles. *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*. Londres: Barnes & Noble, 1946.

COWAN, Robert. *The Indo-German Identification*. Rochester, New York: Camden House, 2010.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

DALAL, Damini. *The Essence of Samkhya Karikas: The Foundation of Yoga Philosophy*. Mumbai: Zen Publications, 2018

DASGUPTA, Surendranath. *A History of Indian Philosophy*, v. I; Londres: Cambridge University Press, 1922. [Em reimpressão de 2009.]

DAUER, Dorothea W. Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas. *European University Studies*, Berne: Peter Lang International Academic Publishers, 1969.

Dhammapada: a senda da virtude. Trad. Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.

DEL CARO, Adrian. (Trad.) *The Complete Works of Friedrich Nietzsche*, v. 8. Stanford, CA: Stanford University Press, 2014.

D'IORIO, Paolo. O Eterno Retorno: gênese e interpretação. *Cadernos Nietzsche* n. 20, 2006.

ELMAN, Benjamin. Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, v. 44, n. 4. 1983, pp. 671-686.

FERREIRA, Mário. GNERRE, Maria Lúcia Abaurre. POSSEBON, Fabrício. (orgs.). *Antologia Védica*. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

- FIGL, Johann. Nietzsche's early encounters with Asian thought. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- FIGL, Johann. Os Primeiros Contatos de Nietzsche com o Pensamento Asiático *Cadernos Nietzsche* n. 15, 2003, pp. 83-103.
- FILORAMO, Giovanni; PRANDI Carlo. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.
- FREZZATI JR., Wilson Antônio. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo Edições Loyola, 2014.
- GETHIN, Rupert. Cosmology and Meditation: From de Aggañña Sutta to the Mahayana. *History of Religions*, v. 36, n. 3, Feb. 1997, pp. 183-217.
- HAMILTON, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.
- HARDY, Robert Spence. *Manual of Buddhism*, Londres: Partridge and Oakey, 1853.
- HARDY, Robert Spence. *Eastern Monachism*, Londres: Williams and Norgate, 1860.
- HELLWALD, Friedrich von. *Kulturgeschichte in ihrer natürlichen entwicklung bis zur gegenwart*, Augsburg: Lampart & Comp, 1876.
- HOCK, Klaus. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HOEI, Li ; YEN, Thsong. *Histoire De La Vie de Hiouen-Thsang et de ses Voyages Dans L'Inde*. (Trad. Chinês-Francês por Stanislas Julien.) Paris: Imprimerie Imperiale, 1853
- HULIN, Michael. Nietzsche and the Suffering of the Indian Ascetic. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.
- HWANG, Soonil. *Metaphor and Literalism in Buddhism*. New York: Routledge, 2006.
- INTERNET ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, Upanishads. [verbete]. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/upanisad/>> Acesso em 15 jun. 2019.
- KACCANA THERA. *Nettipakarana*. London: PTS, 1977.
- KALUPAHANA, David. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: University Press of Hawaii, 1975.
- KARUNADASA, Y. *The Theravada Abhidhamma*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2019.
- KOEPPEN, Carl F. *Die Religion des Buddha*. Berlin: Ferdinand Schneider, 1857.
- LARSON, Gerald James. *Classical Samkhya: an Interpretation of its History and Meaning*. Delhi: MOTILAL BANARSIDASS, 1998. Second Edition.
- LEITER, Brian. *Nietzsche on Morality*. New York: Routledge, 2015.
- MARCHAND, Suzanne L. *German Orientalism in the Age of Empire*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- MASEFIELD, Peter. (trad.). *Itivuttaka*. Bristol: PTS, 2013.

- MARTON, Scarlett. (Ed. Geral) *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- MISTRY, Freny. *Nietzsche and buddhism: prolegomenon to a comparative study*. New York, EUA: De Gruyter, 1981.
- MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. New York: Oxford University Press, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.
- MURTI, Kamakshi. India: The Seductive and Seduced “Other” of German Orientalism. *Contributions in Comparative Colonial Studies*, n. 39, Greenwood Press, 2001.
- NANAJIVAKO. *Schopenhauer and Buddhism*. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1970.
- NICHOLLS, Moira. The Influence of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of Thing-in-Itself. In: JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e ditirambos a Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009;
- _____. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001;
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006;
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011;
- _____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- _____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- _____. *Aurora*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.
- _____. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 1992.
- _____. *Fragmentos Póstumos (1869-1874)*. Trad. Luis E. De Santiago Guervós. Madri: Editorial Technos, 2010.
- _____. *Fragmentos Póstumos (1875-1882)*. Trad. Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madri: Editorial Technos, 2017.

_____. *Fragmentos Póstumos (1882-1885)*. Trad. Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madri: Editorial Technos, 2016.

_____. *Fragmentos Póstumos (1885-1889)*. Trad. Juan Luís Vermal y Joan B. Llinares. Madri: Editorial Technos, 2016.

_____. *Correspondência (6 vols.)*. Madri: Editorial Trotta, 2005.

_____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari.*

OLDENBERG, Hermann. *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. Berlin: Verlag von Wilhelm Hertz, 1881.

OLDENBERG, Hermann. *Buddha: His Life, His Doctrine, His Order*. (Trad. por Wiliam Hoey, 1882). New York: Cosimo Classics, 2007.

PANAIOTI, Antoine. *Nietzsche e a Filosofia Budista*. São Paulo: Cultrix, 2017.

PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

RHYS DAVIDS, C. A. F. (trad.). *Dhammasangani: A Buddhist Manual of Psychological Ethics*. Bristol: PTS, 1900 (Reimpressão de 2012).

RONKIN, Noa. *Early Buddhist Metaphysics*. New York: RoutledgeCurzon, 2005.

RUBIRA, Luís. *Nietzsche: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarola, 2010.

SAID, Edward. *Culture and Imperialism*. New York: Alfred Knopf, 1993.

SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAMYUTTA NIKAYA. Bhikkhu Bodhi. (Trad.) Boston: Wisdom Publications, 2000.

SPRUNG, Merryn. Nietzsche's Trans-European eye. In: PARKES, Graham. (Ed.) *Nietzsche and Asian Thought*. Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1996.

THERA, Nyanaponika. *The Vision of Dhamma*. Kandy: BPS, 2006.

U, Narada (trad.). *Dathukatha: Discourse on Elements*. Bristol: PTS, 1962. (reimpressão de 2012).

UPANISADS. Trad. por Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008.

USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

WYNNE, Alexander. *The Origin of Buddhist Meditation*. Londres: Routledge, 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIRUPAKSHANANDA, Swami. *Samkhya Karika of Isvara Krsna with The Tattva Kaumudi of Sri Vacaspati Mishra*. Sri Ramakrishna Math: Madras, 2016.

VOLPI, Franco. *O Nihilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

YOGA.pro.com. *Purushashukuta, o sacrificio do homem primordial – Hino Rigvédico*. Disponível em: <[https://www.yoga.pro.br/openarticle?id=260& PURUSHASHUKTA-O-SACRIF%C3%8DCIO-DO-HOMEM-PRIMORDIAL](https://www.yoga.pro.br/openarticle?id=260&PURUSHASHUKTA-O-SACRIF%C3%8DCIO-DO-HOMEM-PRIMORDIAL)>. Acesso em: 15 jun. 2019.

WELBON, G. R. Comments on Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvana. *Numen*, v. 12, f. 3, 1965.