



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
CAMILA RODRIGUES DA CUNHA MEROLA

SOFRIMENTO, A TRANSVALORAÇÃO DA DOR:
O DIÁLOGO DOS MUNDOS – OCIDENTE E ORIENTE –
A PARTIR DO CONCEITO DE NILISMO EM NIETZSCHE

Uberlândia

2013

CAMILA RODRIGUES DA CUNHA MEROLA

SOFRIMENTO, A TRANSVALORAÇÃO DA DOR:
O DIÁLOGO DOS MUNDOS – OCIDENTE E ORIENTE –
A PARTIR DO CONCEITO DE NILISMO EM NIETZSCHE

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Filosofia, da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Humberto Aparecido de O. Guido

Uberlândia

2013

CAMILA RODRIGUES DA CUNHA MEROLA

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Humberto Aparecido de Oliveira Guido (Orientador)

Prof. Dr. José Nicolao Julião (UFRRJ – Membro externo)

Prof. Dr. Márcio Danelon (UFU – Membro interno)

Uberlândia

2013

É preciso ter um caos dentro de
si para dar à luz uma estrela cintilante.

Friedrich Nietzsche

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que me inspiraram nesta jornada;

Ao Prof. Dr. Humberto Guido, antes tudo, obrigada por não acreditar em meus limites;

Por ter conduzido este processo sem conduzir, sem imposições, através da filosofia, do amor, e do amor à filosofia, uma máxima: que nenhuma palavra fosse escrita sem que acontecesse em mim,

Por ter me ensinado a viver com o tempo, nem antes e depois;

Enfim, obrigada por ter feito deste processo de dissertação, um caminho para liberdade.

RESUMO

Este trabalho inicia-se a partir da motivação mais profunda para tal pesquisa, investigar o tema sofrimento através do olhar das filosofias ocidental nietzschiana e oriental budista, com a pretensão de trazer a filosofia para a vida prática e benefício do homem. Propõe-se questionar o reconhecimento da existência da filosofia do Oriente e a relevância de sua aproximação com a do Ocidente, quando filósofos contemporâneos expõem estudos que sugerem a influência do pensamento budista em Nietzsche apesar do tempo e da distância que os separam. Apresentam-se as críticas de Nietzsche à verdade e à moral imposta, sua busca pela libertação do homem e o encontro do sentido da existência na arte trágica, que oferece a oportunidade da afirmação da vida em todas as instâncias, prazer e dor. Amor-fati, ou amor ao destino, como possibilidade de superar o estado de decadência para a transvaloração da dor. Nietzsche explora o caráter ativo do niilismo, da desconstrução à abertura para o novo. Retoma-se então um diálogo entre duas correntes de pensamento que já não mais precisam competir, mas abrir-se, principalmente porque tanto a filosofia nietzschiana quanto o budismo sustentam-se na certeza de que o processo de transformação é vivencial, e ambos partem de um ponto em comum: a possibilidade de superação do homem teórico, vislumbrando o *übermensch*. Nishitani, filósofo japonês, é considerado o que mais demonstrou preocupação com o problema do niilismo moderno, um tema que ganha relevância em seus estudos, mais especificamente sobre os ensinamentos de Nagarjuna, estimado como o segundo Buda. Nagarjuna ateu-se às questões filosóficas do budismo, vislumbrando o conceito sunyata, traduzido como vazio. Os fenômenos, assim como o ego, são ponderados como transitórios e vazios, representações mentais, ou seja, pura ilusão, apontando para a relação de fusão da singularidade no todo. O significado do vazio é traduzido por cinco naturezas: o não conhecidos por outras palavras, o calmo, o desprovido de elaborações, o que transcende a conceituação e, o livre de dualidade. Sunyata não deve ser tomado como o vazio niilista e sim entendido como origem dependente. As duas correntes filosóficas abordadas nesta dissertação evidenciam importantes semelhanças em seu pensar: o desvendar da verdade e ilusão, a negação do ego e sua relação de unidade com o todo, impermanência e não dualidade como natureza comum a tudo e, por fim, a realização do niilismo ou vazio como uma passagem para o resgate da vontade de potência e transvaloração dos valores, caminho capaz de levar ao fim do sofrimento, à libertação do homem.

Palavras-chave: Nietzsche. Nagarjuna. Filosofia Oriental. Niilismo. Sunyata.

ABSTRACT

This paper starts from the deepest motivation for such research, investigating the subject suffering through the eyes of Nietzschean western philosophy and the eastern Buddhist one, with the intention of bringing philosophy to practical life and benefit of man. It proposes to question the recognition of the existence of the philosophy of the East and the relevance of its approach to the West, when contemporary philosophers expose studies that suggest the influence of Buddhist thought in Nietzsche despite the time and distance that separate them. This study presents Nietzsche's critical about the truth and morality imposed, his quest for human liberation and the meaning of existence in tragic art, offering the affirmative for life in all instances, pleasure and pain. Amor fati, or loving the life as possibility to overcome the state of decay for the revaluation of pain. Nietzsche explores the character's active nihilism of deconstruction for the new opening. Then taken up a dialogue between two currents of thought that no longer need to compete, but opening up, mainly because both the Nietzschean philosophy and Buddhism hold the belief that the entire transformation process is experiential, and both depart one point in common: the man's ability of overcoming. Nishitani, considered the Japanese philosopher who expressed concern over the problem of modern nihilism demonstrates the relevance of their studies, more specifically on the teachings of Nagarjuna, estimated as the second Buddha adhered to the philosophical questions of Buddhism, whose philosophy is driven by term sunyata, translated as emptiness. Phenomena, like the ego are impermanent and empty, mental representations, or pure illusion, pointing to the relative fusion of uniqueness in all. The meaning of emptiness is translated in five natures - not known in other words, peaceful, devoid of elaborations, transcending conceptualization and free from duality what should not be taken as empty nihilistic but understood as dependent origination. The two philosophical currents studied in this paper have important similarities in their thinking: the unveiling of truth and illusion, the negation of the ego and its relation to the whole unit, impermanence and non-duality as nature common to all and the realization of nihilism or emptiness as a way to rescue the will to power and transvaluation of values, able to lead the way out of suffering, freedom of human being.

Keywords: Nietzsche. Nagarjuna. East Philosophy. Nihilism. Sunyata.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

Adotam-se aqui as abreviaturas convencionadas pelo periódico brasileiro Cadernos Nietzsche, segundo as quais indicaremos as obras de Nietzsche.

GT/NT - Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia)

HL/Co. Ext. II - Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (Considerações extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida)

SE/Co. Ext. III - Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher (Considerações extemporâneas III: Schopenhauer como educador)

MA I/HH I - Menschliches allzumenschliches (vol. 1) (Humano, demasiado humano (vol. 1))

MA II/HH II - Menschliches allzumenschliches (vol. 2) (Humano, demasiado humano (vol. 2))

FW/GC - Die fröhliche Wissenschaft (A gaia Ciência)

Za/ZA - Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra)

JGB/BM - Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal)

GM/GM - Zur Genealogie der Moral (Genealogia da Moral)

GD/CI - Götzen-Dämmerung (Crepúsculo dos Ídolos)

NW/NW – Nietzsche contra Wagner

I. 2. Textos preparados por Nietzsche para edição:

AC/AC - Der Antichrist (O anticristo)

EH/EH - Ecce homo

DD/DD - Dionysos-Dithyramben (Ditirambos de Dioniso)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
I.1 O mistério da morte	9
I.2 O significado da vida	16
I.3 A vida, o contato com as crianças tibetanas	20
I.4 Educação para vida.....	24
I.5 O retorno, o projeto de mestrado: Nietzsche e a filosofia oriental.....	27
I.6 A dissertação.....	28
CAPÍTULO 1 - ORIENTE E OCIDENTE: NIETZSCHE E O BUDISMO	30
1.1 Nietzsche e a Filosofia Oriental – Budismo e Zaratustra	32
1.2 Nietzsche entre os pensadores ocidentais e orientais contemporâneos.....	36
1.3 A interpretação das ideias de Nietzsche à luz da filosofia de Buda	39
1.4 Novos caminhos para a superação da decadência	44
CAPÍTULO 2 - A DOENÇA HISTÓRICA E A TERAPÊUTICA PARA A LIBERDADE	46
2.1 Arte trágica e amor-fati	48
2.2 A superação da doença histórica, a transformação do sofrimento em liberdade.....	52
2.3 Decadência ou dor, niilismo e transformação	56
CAPÍTULO 3 - A DECADÊNCIA, A MORTE DE DEUS, O ALÉM HOMEM.....	60
3.1 O niilismo e o esvaziamento da existência	61
3.2 O conceito de vazio no budismo	66
3.3 O processo de superação do niilismo	69
3.4 O limite do niilismo: o cristianismo	72
CAPÍTULO 4 - NOVAMENTE O ORIENTE, <i>ENFIM O HORIZONTE NOS APARECE NOVAMENTE LIVRE... NOVAMENTE É PERMITIDA A OUSADIA DE QUEM BUSCA CONHECIMENTO, O MAR, ESTÁ NOVAMENTE ABERTO</i>	82
REFERÊNCIAS	199

INTRODUÇÃO

I.1 O mistério da morte

Desde minhas mais antigas memórias, percebo que algo me ficou marcado, hoje o reconheço como meu maior encantamento: a capacidade de superação do ser humano. Esta certeza sensível foi também a motivação que me levou a cursar graduação e pós-graduação em Psicologia e no período subsequente, momentos significativos da minha formação e, logo depois, dei início ao trabalho clínico com pacientes terminais em uma enfermaria de Oncologia de um Hospital em Brasília¹.

Inicialmente, os pacientes chegavam ao Hospital para obter o diagnóstico e a triagem para o tratamento. A equipe, na qual eu estava integrada, tinha a incumbência de receber da melhor maneira possível os pacientes. Nossos encontros, em sua maioria, aconteciam, e como não, em uma atmosfera de angústia e medo. Quando os exames confirmavam o procedimento subsequente, já em tratamento, era a primeira reunião dos profissionais da equipe² com o paciente e seus familiares, era a ocasião em que o diagnóstico lhes era comunicado. Nessas ocasiões, lembro-me da expressão no rosto das pessoas. Olhando-os eu podia perceber o coração acelerado, a descarga de adrenalina, o choro a ser contido, me parecia que estavam diante de um leão. Era o inevitável que chegava com a notícia de uma doença grave. Aquele sofrimento, do qual vivemos tentando fugir ou se esquivar estava ali, como poder de tocar a realidade e mudá-la completamente.

Assim aconteceu com uma garota de vinte e dois anos. Ela era alta, morena e tinha um lindo sorriso, cativante. A chamarei de Jasmim, pois a doçura da flor de jasmim me faz recordar o seu semblante. Jasmim morava no Maranhão com seu marido e um filho de dois anos de idade, por quem ela era apaixonada. Seus pais, a irmã e um sobrinho eram seus vizinhos. Um dia

¹ Rede SARAHE de Hospitais de reabilitação, Brasília-DF.

² Faziam parte da equipe: equipe médica, de fisioterapia, nutrição, enfermagem e psicologia.

Jasmim começou a sentir dores em uma das pernas, e depois de vários exames soube que tinha um câncer. Com a notícia lhe foi sugerido o tratamento em uma cidade distante da sua, que deveria durar um ano aproximadamente. Assim, Jasmim e uma irmã se mudaram para Brasília, e no interior do Maranhão ficaram filhos, família e vários sonhos. No hospital, elas lembravam suas rotinas, suas preocupações corriqueiras com saudade. Diante da nova realidade era preciso se adaptar, mas para isso era preciso a aceitação da situação adversa. Talvez tenha sido esta a grande dor, elas viviam o sofrimento de ver tudo mudar em suas vidas.

O episódio que envolveu Jasmim me fazia pensar que a dificuldade maior não era a adaptação, porque os pacientes tinham uma tendência natural a se adaptarem mas resistiam em aceitar. Era como se a aceitação significasse admitir, concordar com a doença e a possibilidade de morte. Como eles poderiam aceitar o que não conseguiam entender? A falta de entendimento do processo de morte, na minha percepção, levava os pacientes a uma dor que eu chamaria de o sofrimento do grande questionamento.

Recordo-me das mães dos pacientes buscando incansavelmente uma explicação. Elas contavam as histórias de seus filhos, desde o nascimento, e não encontravam justificativa lógica para eles estarem vivendo tamanha dor. Então, com frequência recorriam à religião, inevitavelmente as de orientação cristã*, que exorta para o conformismo, convicta de que o destino humano é traçado por um ser supremo, Deus. As crianças me perguntavam: por que Deus fez isso comigo? Prevalecia uma sensação de desamparo!

Não era um desamparo de Deus, pois este representava sua fé. Mas desamparo sim dos dogmas religiosos construídos. Era como se a consciência da possibilidade da morte nos despesse de tudo que era superficial ou sem sentido. Ao mesmo tempo em que causava certa sensação de desproteção, aquele processo parecia nos aproximar da essência, do que existe de mais profundo dentro de nós. E, em minha opinião, cuja base neste caso é mais prática do que teórica, a essência é a verdadeira fonte que nos sustenta em situações de intensa dor.

No cotidiano daquela enfermaria eu compartilhava dos processos de sofrimento. Porém, mais do que na dor em si, minha atenção se detinha nas demonstrações diárias de superação daquelas pessoas. O mesmo paciente que um dia falara que preferiria morrer a perder sua perna,

meses depois arriscava-se a andar de bicicleta com a prótese. Não havia um dia em que não se superassem. Na minha imaginação eles eram verdadeiros super-heróis.

A imagem do “super-herói” ganhou expressão no convívio com um paciente. Chamá-lo-ei Dinho, estava na faixa dos sete anos de idade, era esperto, alegre e gostava de super-heróis. Durante o tratamento, continuava estudando e brincando. Eu o acompanhava também em procedimentos ambulatoriais, como curativo e aplicação de injeção, momentos em que ele chorava muito.

Ao longo do tratamento Dinho parecia fortalecer-se; chorava menos e era como se pudesse lidar melhor com sua dor. Como estratégia ele segurava minha mão, ou a de sua mãe, e respirava profundamente, estufando o peito como que se preparando para enfrentar o sofrimento. Aquilo sempre me emocionava. Um dia, depois de mais uma demonstração de sua força, eu disse a Dinho que ele também estava sendo um super-herói. Um super-herói forte e corajoso, que enfrentava muitas batalhas; e o chamei de Super-Dinho. Ele gostava de ser visto como super-herói e sorria quando era chamado assim. Venceu cada etapa com muito esmero e dias antes de morrer me disse:

– Tia, não me chame mais de super-Dinho. Não quero mais ser super, quero descansar.

E pediu pra sua mãe ficar bem, pois ele estaria bem.

O sofrimento parecia desafiar seu alicerce mais profundo, podendo fazer brotar em seu lugar uma força incomensurável. A cada dia crescia em mim a ideia de que o sofrimento trazia consigo um potencial positivo, na medida em que nos aproxima da nossa verdade, nos fortalece e contribui para nosso processo de evolução. A realidade dilacerante me levava a refletir sobre o sofrimento e seu conteúdo ontológico, assim me vi atraída pelas obras de Nietzsche, extraía da sua leitura o conforto ao compartilhar meus pensamentos que, através de suas palavras, expressam não só uma ideia, mas a própria experiência do filósofo:

Doença? – não estaríamos tentados a perguntar-nos se podemos passar sem ela? O sofrimento, apenas o grande sofrimento, liberta o espírito em última instância, ensina a grande suspeita, ele que transforma todos os U em X, um verdadeiro X, um autêntico X, isto é, a antepenúltima

letra antes da letra final [...]. Não acredito que tal sofrimento nos faça “melhores”... mas sei que nos torna mais profundos. (GD/CI, p. 13).³

Durante as conversas, os pacientes e suas famílias diziam que antes da doença surgir em suas vidas, não imaginavam que tivessem força suficiente para suportar tal realidade. E, no entanto, foram surpreendidos por sua própria capacidade de superação. Eles reconheciam seus méritos mas, ao mesmo tempo, paradoxalmente, atribuíam suas conquistas a um ser supremo, responsável por tudo. Muitos deles não se permitiam ressaltar sua autovalorização, advertindo que sua boa sorte vinha de Deus. Ora, o que sabem de Deus? Somente mais tarde me deparei com as palavras de Nietzsche, não aquelas que constataam a morte de Deus (*A gaia ciência*, 1882), depois, em *Crepúsculo dos ídolos* (1888), em que Deus é associado ao vazio, impossível de ser compreendido, mas que as crenças, porque são dogmáticas, o fixaram em palavras: “temo que não vamos nos desembaraçar-nos de Deus porque continuamos a acreditar na gramática” (GD/CI, p. 38).

Além da possibilidade de auto superação e superação do sofrimento, a filosofia de Nietzsche afirma a vida em todas as condições, *amor-fati*. A compreensão do sentido do sofrimento na sua relação com o conceito de *amor-fati* passa, impreterivelmente, pelo sentido da tragédia, oriundo da relação estabelecida entre o apolíneo e do dionisíaco. Apolo e Dioniso são dois deuses que, contrapondo-se, criam, na medida em que se completam⁴. O apolíneo e o dionisíaco caminham lado a lado, apesar da discórdia aberta entre ambos. São dois modos com o qual o ser humano precisa caminhar. A vida comporta essas duas realidades que estão sempre se tocando. Uma vida que queira ser afirmativa de si precisa compreender as duas realidades: saúde e doença que a constituem. “O dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e

³ Também estas palavras: “Aquele Eu mais ao fundo, quase enterrado, quase emudecido sob a constante *imposição de ouvir* outros Eus (-isto significa ler!), despertou lentamente, tímida e hesitantemente – mas enfim *voltou a falar*. Nunca fui tão feliz comigo mesmo como nas épocas mais doentias e dolorosas de minha vida” (NIETZSCHE, 2002, p. 13).

⁴ Apolo é o deus brilhante da claridade do dia e revelava-se no Sol. Soberano da luz, Apolo era o Deus cujo raio fazia aparecer e desaparecer as flores. É o Deus da música, da poesia e da inspiração. É o deus da forma. Apolo é o harmonizador dos contrários. Ele reflete a serenidade, emblema da perfeição espiritual. Dioniso é filho da união de Zeus com Sêmele, personificação da Terra em todo o esplendor primaveril. É o deus da orgia, da ruptura de inibições e de recalques. Ele simboliza as forças obscuras que emergem do inconsciente. É a divindade que preside a liberação provocada pela embriaguez e o fascínio da dança. Dioniso envolve as forças caóticas e essenciais da vida. (Cf. BRANDÃO, 1992, p. 31, 38, 51).

estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inexorabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos – a isto chamei dionisíaco, isto entendi como a ponte para a psicologia do trágico” (GT/NT, p. 15).

Eu compartilhava da ideia de que o divino não é algo afastado do homem. Arrisco-me a considerar que investir em si mesmo seria o mesmo que investir em Deus, mas com uma diferença significativa: a concepção de Deus enquanto um conjunto de forças, que está dentro de nós e da qual fazemos parte. Em Nietzsche, encontrava a oportunidade de investigar os temas que mais me instigavam: o sofrimento humano e sua aceitação enquanto parte da existência humana, a ideia da não existência de um ser supremo criador responsável pelas bênçãos e azares da vida, e enfim a possibilidade de superação do sofrimento.

A situação me parecia, no mínimo, inquietante: perceber que quando os pacientes enxergavam seus méritos, eles reconheciam sua capacidade interna de lidar com a dor, o que os fortalecia. Ao passo que confiá-las a um Ser supremo os fragilizava, muitas vezes levando a um sentimento de injustiça e vitimização. Estas ideias me acompanhavam e instigavam meu desejo de “pensar”. Eu notava que além das avaliações e do tratamento psicoterápico, minha postura frente ao processo de sofrimento adquiria um caráter de investigação filosófica.

O eco vindo das palavras “esperança, superação, super-homem” me remetia a Nietzsche. Minha mente projetava imagens de Zaratustra⁵, que descia das montanhas para anunciar a todos os que perderam o sentido da vida, a grande esperança, a necessidade de o homem investir em si mesmo e se superar. Identificava-me com a ideia de que para lidar com o sofrimento era necessário investir na força interior, que a meu ver era um tesouro. Minhas considerações eram reforçadas pelas palavras de Penzo:

Nietzsche, em seu filosofar, não pode ser identificado como um filósofo portador de um discurso periculoso e trágico. Pelo contrário, essa suposta carga negativista e pessimista que se verifica nos seus escritos, ressoa, em quase todas as suas abordagens, como um manifesto de reivindicação e de superação da condição existencial humana. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche destaca a necessidade do anúncio do super-homem. Nele, Zaratustra, seu personagem principal, proclama a falência da civilização e a aurora de uma nova era. É o

⁵ Zaratustra: personagem que dá nome ao poema filosófico *Assim falou Zaratustra*, um livro para todos e ninguém (1884).

anúncio de que o homem deve superar a si mesmo, à sua potencialidade negada. Procurando sacudir o velho homem, que vivia enclausurado no seu pessimismo e ilusão, o novo pretende ser substituto daquele. O superar típico do super-homem, entendido como ato de abertura para o nada ou para o sagrado, nada mais é do que a própria vontade de poder. O super-homem como superação implica a dimensão do divino, que, segundo Nietzsche, seria um “ponto” na vontade de poder. Sendo assim, o divino não é uma coisa separada do homem, tampouco uma realidade para fora de si e que tem poder de manipulação, mas o divino e o humano se encontram no ato contínuo e ininterrupto de superação do objeto conhecido e, por conseguinte, na consciência do não-poder em relação ao não-objeto, isto é, ao nada. (PENZO, 1999)

Zaratustra proclama a falência da civilização e a aurora de uma nova era. É o anúncio de que o homem deve superar a si mesmo, a sua potencialidade negada. Procurando sacudir o velho homem, que vivia enclausurado no seu pessimismo e ilusão, o novo pretende ser substituto daquele. O superar típico do super-homem, entendido como ato de abertura para o nada ou para o sagrado, nada mais é do que a própria vontade de poder. O super-homem é a esperança da superação dos falsos que tornará possível a transvaloração de todos os valores, neste movimento vital, a pessoa com seu sofrimento pode, enfim, alcançar o eterno retorno do divino “em mim”, não separada do homem, tampouco uma realidade fora de si e que o escraviza.

Assim como Nietzsche, eu também acreditava que o divino não é algo separado do homem. Arrisco-me a considerar que, investir em si mesmo seria o mesmo que investir em Deus, mas com uma diferença significativa: a concepção de Deus como a força maior, que está dentro de nós e da qual fazemos parte. Em suma, a convivência com o mistério da morte me fez questionar a postura do homem diante do sofrimento e o reconhecimento do significado da vida. Minha hipótese principal era de que ao tomar consciência da possibilidade da morte, o homem se aproximava de sua essência. Como dizia Don Juan ao antropólogo Carlos Castañeda em seu livro, *Viagem a Ixtlan*: “[...] a morte é a única conselheira sábia que possuímos. Toda vez que sentir que está tudo errado e você está prestes a ser aniquilado, vire para sua morte e pergunte se é verdade. Ela lhe dirá que está tudo errado; que nada importa realmente, além do toque dela”. (CASTAÑEDA, 1997, p.48).

O que eu designo por “essência”, ou o que há de mais profundo no ser humano, determinaria então sua postura diante do sofrimento. Esta postura com seus pensamentos, emoções e ações assumidas por cada um, podiam proporcionar tanto o mergulho em um mundo

de emoções aflitivas, quanto um processo de entendimento, autoconhecimento e evolução. Alguns pacientes chegavam até a agradecer o sofrimento, que os fizera “pessoas melhores”.

Persistentes diálogos internos me permitiram reconhecer a existência da morte como catalisadora do nosso processo evolutivo, a consciência do poder de superação do homem e a presença do divino enquanto fonte de energia interna. Se estar consciente do término desta existência traz consigo o potencial que desperta alhures em nós o significado da vida, não precisamos esperar que a doença ou a hora da morte nos conduza a isso. Já que todos nós vamos morrer, e essa é uma certeza inevitável, podemos nos beneficiar desta consciência desde já. Nesta época redescobria *O Livro Tibetano do Viver e do Morrer*, um parágrafo específico me era fonte inspiradora, ali eu pude ler:

Estar consciente da morte como um aspecto da vida nos ajuda a tomar consciência do real valor da nossa existência. De acordo com a sabedoria do Buda, podemos realmente usar nossas vidas para nos prepararmos para a morte. Podemos começar, aqui e agora, a encontrar o significado da vida. Desde que nascemos, podemos fazer de cada momento uma oportunidade para mudar e nos preparar – dedicadamente, de modo precioso e com paz de espírito (RINPOCHE, 2002).

Com esses pensamentos buscava o encorajamento para seguir em busca de outras formas de pensar, de agir e de viver. O desejo de compreender melhor o sofrimento e sua relação com o sentido essencial da vida me motivou a participar do Curso Intensivo em Psicologia Budista Tibetana e Psicologia Transpessoal⁶ em Dharamsala, na Índia. Ir para o Oriente era a representação concreta do meu desejo de me abrir para o novo e aprender novas formas de lidar com o sofrimento.

⁶ Dr. Léo Matos, Ph. D, por quatorze anos ministrou anualmente o Curso de Psicologia Budista Tibetana e Psicologia Transpessoal em Dharamsala Índia.

I.2 O significado da vida

Chegamos à capital Nova Delhi aproximadamente uma hora da madrugada. No dia seguinte partimos rumo ao norte, para Dharamsala. Éramos quatro brasileiras em uma van, o motorista era indiano e usava um turbante na cabeça. Era fim de tarde, me lembro da poeira vermelha do ar. Estávamos no meio de um trânsito caótico, sem semáforo ou sinalização, onde trafegam carros, *rickshaws*, carroças, vacas, motocicletas, bicicletas e muita gente. Às seis horas em ponto o motorista tocou as imagens de três deuses estampadas no painel do carro e começou uma espécie de cantos ou rezas por cerca de vinte minutos. Era uma linda música cuja energia nos contagiou. Nossa colega emocionada disse a ele: “que riqueza sua expressão de fé e devoção!”, e o agradeceu, em português mesmo. Era como se naquele momento já tivéssemos estabelecido outro tipo de comunicação.

Seguimos viagem, durante o final da tarde e toda a noite. Quando aproximávamos do nosso destino, o dia começou a clarear. Era uma estrada sinuosa, entre vales e riachos cercados de densas florestas de pinho. À medida que subíamos era possível ver as cores vibrantes dos templos, levemente escondidos pela neblina. Senti a frequência da minha respiração mudar. Lá estava Dharamsala, uma cidade cercada pelas montanhas Himalaia. Eu não sabia o que poderia encontrar. Sabia que ali vivia SS o Dalai Lama e parte do povo tibetano exilado na Índia após invasão da China. Nunca havia lido nada sobre o budismo tibetano ou o Dalai Lama, mas meses antes de partirmos para Índia, dia dez de março de 2008, li algumas notícias sobre o que acontecia no Tibete.

O jornal dizia que os protestos começaram com os monges budistas que pediam a libertação de outros monges, presos desde outubro de 2007 quando celebravam, no Tibete, a entrega da medalha de ouro a SS o Dalai Lama no Congresso dos Estados Unidos da América no dia 27/09/2007. Os protestos acabaram por adquirir um caráter de movimento de manifestações violentas, culminando em incêndios e saques em 14/03/2008, quando também ocorreram ataques contra grupos étnicos tibetanos. Os levantamentos ocorreram durante a semana, quando a maioria dos líderes do governo local se encontravam ausentes participando da Assembleia Popular Nacional da República Popular da China em Pequim. O governo chinês noticiou que dezenove

peessoas morreram nos motins, enquanto que os tibetanos no exílio afirmaram que mais de cem pessoas morreram nestes protestos violentos.

A realidade do povo tibetano é marcada pela perda do seu país, invadido e anexado pela China, e por uma população que corre o risco de ser exterminada. Diante desta realidade, eu imaginava encontrar pessoas no mínimo tristes ou revoltadas. Mas eu, como grande parte dos ocidentais que buscam conhecê-los, tive muitas surpresas.

Lembro-me exatamente da primeira vez que eu vi os tibetanos. Estávamos hospedados em um local entre Dharamsala alta e baixa. Um colega de curso nos convidou para caminhar até Dharamsala alta ou McLeod Ganj. No caminho ele nos contou que lá ficava o monastério e residência de SS o Dalai Lama, a maioria das escolas, casas e o comércio tibetano. Paramos de conversar durante a íngreme subida quando comecei a ouvir os cânticos. Era uma só canção vinda de várias vozes. Era tenra e forte, uma emoção inesquecível. Quando nos aproximamos da vila os vimos, monges e tibetanos caminhando em fila com uma vela na mão, cantando juntos.

Perguntamos o que estava acontecendo e nos disseram que eles estavam rezando pelas vítimas do ataque contra os tibetanos, ocorrido em 10 de março. Eu via os estrangeiros, que fotografavam freneticamente, pendurarem suas câmeras, pegarem uma vela e entrarem na procissão. E assim o fizemos, era inevitável. Ali, no meio deles, em prece senti uma emoção indescritível. Eu não entendia o que eles diziam, mas não parecia um canto de lamentação. Eu sentia como um canto de união, de vibração positiva, que elevava minha consciência como eu nunca havia sentido antes.

Desde então, no final da tarde, após a aula de Psicologia Transpessoal e Psicologia Budista Tibetana, eu sempre subia para a *Kora*⁷ no monastério Namgyal. Um dia, para outra surpresa maior ainda, chegando lá vi que estava acontecendo algo diferente. Eles tinham parado de rezar pelas vítimas tibetanas e estavam rezando e em jejum pelos chineses, vítimas de um terremoto que acontecera na noite anterior. Era difícil acreditar que eles rezavam pelo povo que invadiu seu país, matou 1,2 milhões de pessoas e explodiu grande parte dos monastérios, mas que, segundo os tibetanos, era parte de nós, já que somos todos parte de um mesmo universo.

⁷ Kora é tanto um tipo de peregrinação quanto um tipo de meditação na tradição budista tibetana. É realizada através de uma caminhada em torno de um templo, stupa ou local sagrado.

Dias depois tivemos a oportunidade de ter uma conferência com o primeiro-ministro do Tibet, Lama Samdhong Rinpoche. Questionamos sobre a postura dos tibetanos diante da violência exercida pelos chineses. Ele respondeu falando sobre uma das práticas da tradição budista chamada *Tonglen*: “Através desta prática você pode oferecer sabedoria aos líderes chineses e então pegar de volta a ignorância dos líderes chineses”. Procurei saber mais sobre o método e no “Livro Tibetano do Viver e do Morrer” diz que *Tonglen* se traduz pelo princípio fundamental do ser humano:

[...] dar e receber, por meio de um dos veículos básicos da nossa sobrevivência e relação de troca com o universo: a respiração. Através de um exercício meditativo, dar é representado pela expiração e receber pela inspiração. Iniciamos essa prática recebendo em nós mesmos a dor do sofrimento do outro. Quando expiramos, enviamos boa energia ou o que lhe traga alívio e felicidade. (RINPOCHE, 2002, p. 32)

Ainda sobre o ataque chinês, na semana seguinte li uma mensagem de SS o Dalai Lama ao povo tibetano: “Por maior que seja a vossa veneração pelos mestres tibetanos e o vosso amor pelo povo tibetano, não falem mal dos chineses. As chamas do ódio só podem ser apagadas pelo amor e se o fogo do ódio não se apagar é porque o amor ainda não é forte o suficiente”⁸. Ao contrário do que eu imaginava e apesar do drama vivido, o povo tibetano não parecia se sentir miseravelmente aniquilado pelo sofrimento. Mundialmente conhecidos como *easy-going*, alegres, honestos e bons, eles pareciam compreender a realidade de outra forma e lidar com a dor de maneira diferente.

Era muito cedo para formar ideias ou mesmo levantar hipóteses. Eu tinha, basicamente, perguntas: o quê fazia com que o povo tibetano tivesse uma postura não só pacífica como também de compaixão aos que no ocidente chamaríamos inimigo? Quais crenças os sustentavam para que não se sentissem injustiçados e rebeldes diante das adversidades da vida? Como compreendiam o sofrimento? A partir de um crescente desejo de me aprofundar nessa busca,

⁸ Fonte: <<http://caminhodomeio.wordpress.com/category/free-tibet/>>. Acesso em: 25 mar. 2008.

durante o curso de Psicologia Budista Tibetana e Psicologia Transpessoal e conferências com líderes tibetanos eu aprendia mais sobre o Budismo, o principal sistema de crenças dos tibetanos.

Soube que os principais ensinamentos budistas abordam exatamente a questão do sofrimento, e que não acreditam na ideia de um deus supremo criador, mas sim na lei do *karma* (ação), que refere-se à lei natural da causa e efeito, ou seja, as ações e suas consequências. As ações podem ser feitas através da mente (os pensamentos), da fala (as palavras) e do corpo (as ações propriamente ditas). Aquelas consideradas positivas criam méritos e conduzem à felicidade, enquanto as ações consideradas negativas criam deméritos e levam ao sofrimento.

O budismo é considerado religião e filosofia. Religião devido à origem da palavra “re-ligio” ou “re-ligar”, o que poderia significar a tentativa humana de “re-ligar-se”: às suas origens, ao seu(s) criador(es), o fundamento último de toda a natureza. E Filosofia no sentido de “amor à sabedoria” em seu aspecto mais elevado. Além de explorar filosoficamente um tema sobre o qual eu vinha buscando respostas, me atraía a ideia da não existência de dogmas religiosos e a atribuição de responsabilidade a cada um e a todos.

Agradava-me a ideia de que os ensinamentos budistas não partiram de um Deus superior ou um santo miraculoso, mas de um homem corriqueiro que, por si, se libertou do sofrimento. Uma das bases do pensamento filosófico budista é que todos temos dentro de nós a semente *bodhi* ou da iluminação, todos nós temos condição de cultivá-la a nosso favor e dar fim ao sofrimento. Depois de Buda, os ensinamentos de Nagarjuna tem ocupado a segunda posição patriarcalmente na maioria das escolas Budismo Mahayana. É considerado “segundo Buda”, devido a suas escrituras básicas, as quais focaram as interpretações filosóficas dos sutras Mahayana. Nagarjuna foi um filósofo que não meramente selecionou das afirmações de Buda aquilo que se adequava às suas noções preconcebidas, ele foi um dos menos temerosos críticos das visões metafísicas (KALUPAHANA, 1976). Acusa-se, frequentemente, o Budismo de desconhecer a existência de Deus, e que por isso não deve ser considerado religião. O comentário de Medeiros (2001)⁹ sobre a pretensa polêmica é esclarecedor:

O Budismo não cria um Deus a priori. Ele trabalha filosoficamente a nossa realidade e a une indissolúvelmente à Realidade Última dos Fenômenos e conclui que sem esta não haveria explicação e fundamento para a primeira. Na realidade, o Supremo manifesta-se pelo mundo

⁹ André Medeiros é estudioso do budismo desde 1990 pela Escola Sotô Zen-Budismo.

dos fenômenos, por mais efêmeros, mutáveis, sem substância e vazios que sejam ou que aparentem ser.

Além de explorar filosoficamente temas sobre os quais eu vinha buscando respostas, a ideia da inexistência de dogmas religiosos e a atribuição de responsabilidade a cada um e a todos me impressionavam. Outro aspecto dos princípios budistas me encantou: a motivação maior e o objetivo do praticante é a iluminação, para o bem de todos os seres. A motivação é a compaixão universal, pela qual se tenta atingir a cessação do sofrimento pessoal, mas com a intenção última de que todos os seres também se possam livrar do sofrimento. Eu vivia a felicidade do encontro entre minhas perguntas e um campo de possibilidades de respostas. Minha atitude de gratidão pelos ensinamentos recebidos me impelia a querer saber mais sobre o budismo e sua influência na postura dos tibetanos diante do sofrimento. Foi assim que surgiu a oportunidade de trabalhar com os bebês tibetanos refugiados, em exílio na Índia. Em período alternativo às atividades da creche, frequentei cursos sobre “morte e impermanência” e sobre o filósofo Nagarjuna e os aspectos filosóficos do budismo na *Library of Tibetan Works & Achivers*¹⁰.

Pela manhã, os ensinamentos sobre a filosofia oriental budista nos estimulavam a ouvir atentamente e, depois, verificar o sentido daquele aprendizado em nossa vida. No período da tarde, no trabalho com os bebês, eu convivía com as crianças, pais e educadores, e compartilhava da relação entre eles. Os frutos das minhas observações se conectavam com os ensinamentos advindos dos cursos e das leituras noturnas. Eu podia ver a prática do budismo no dia a dia dos tibetanos, atuando aparentemente de forma eficaz e positiva.

I.3 A vida, o contato com as crianças tibetanas

Naquele período do curso Psicologia Transpessoal eu trabalhava como voluntária em uma creche tibetana chamada ROGPA - Baby Care Centre¹¹ que atualmente oferece acolhimento

¹⁰ *Library of Tibetan Works & Achivers* é um centro de estudos e pesquisas do Budismo Tibetano, em Dharamsala-Índia.

¹¹ ROGPA - Baby Care Centre é uma creche gratuita que oferece um ambiente seguro e divertido, além de refeições diárias, para mais de quarenta crianças a fim de permitir que as famílias tibetanas de baixa renda lutem para vencer seus obstáculos diários.

gratuito, refeições diárias e uso de equipamentos para mais de quarenta crianças entre 8 meses e 3 anos de idade. Trabalhávamos de segunda a sábado, das 13 às 18 h.

Um dia, um bebê acabara de acordar e o colocaram em um andador, na minha frente. Ele chorava muito. Talvez porque quisesse colo, talvez pelo incômodo que causavam seus sintomas de gripe. Eu logo fui tomada pelo meu impulso latino-americano: pegá-lo, abraçá-lo. Fui advertida a não fazê-lo. Uma das educadoras colocou o bebê na sua frente, posicionando-o de maneira que ele pudesse olhar em seus olhos. Com as duas mãos, ela apoiava a parte de trás da cabeça do bebê. Ao mesmo tempo em que usava seus polegares para enxugar as lágrimas da criança, ela massageava seu rosto. A entoação de sua fala era intensa e de conteúdo positivo. Era como se ela o ajudasse a recobrar sua consciência que naquele momento havia sido tomada pela emoção, com a intenção de dar fim ao choro, ao sofrimento. O bebê parecia compreendê-la, acalmou-se e, aos poucos, voltou a brincar.

Os tibetanos acreditam que somos responsáveis por nossas ações e pelo fim do nosso sofrimento, isto é decorrência dos primeiros ensinamentos do budismo. No caso mencionado, se o bebê associasse a carícia de um educador ao fim de seu sofrimento, ele poderia criar a ilusão de que o outro é responsável por seu conforto interno, o que estabelecia uma relação de dependência e, conseqüentemente, uma possibilidade de frustração. Os educadores assim justificavam: “dar colo não resolve o problema”, ou a causa do sofrimento. E complementavam dizendo que é melhor não oferecer a um o que não posso oferecer a todos e não dar hoje o que eu não poderei dar amanhã. A proposta dos educadores incluía ensinar as crianças a ativar seus recursos internos a fim de diminuir algum sofrimento que sentiam. Eu observava que na relação com as crianças, os educadores e familiares raramente demonstravam afeto através de abraço ou beijo. O contato físico acontece com diferentes significados. Um exemplo acontecia quando faziam os bebês dormirem batendo levemente em suas testas. Outro momento acontecia após a troca de fraldas quando davam um tapinha no bumbum dos bebês dizendo algo como: “vá, prossiga”, incentivando-os a continuar suas atividades. Os educadores costumam bater na mão dos bebês com objetivo de chamar-lhes a atenção por um mau comportamento. E, de forma breve, mas intensa, afagam um bebê que por ventura se machuque. Assim eu ia percebendo a diversidade de manifestações de afeto assumidas culturalmente pelo homem.

Na situação vivenciada naquele ambiente me pareceu que os adultos falavam pouco com as crianças, pois eu não os via falando com elas enquanto caminhavam pelas ruas, nem durante longos percursos a pé. Porém, percebia que para falar com as crianças, os pais e professores costumam se abaixar ou levantá-la, posicionando-se frente a frente. Até mesmo com os bebês conversavam de igual pra igual. Usavam palavras mais simples e falavam mais devagar, no entanto não mudavam o tom de voz nem usavam diminutivos. O ato de dirigir-se a uma criança sem utilizar-se de uma linguagem infantilizada parecia estar relacionado com a capacidade do adulto em reconhecer a sabedoria que nela existe, independente do seu tamanho ou idade. Os adultos dirigiam-se às crianças com atenção a elas, e esta era sua principal forma de manifestação de afeto.

No contexto do cuidado com a comunicação, faz parte dos ensinamentos budistas estar atento ao nosso corpo, mente e fala. Eles acreditam que a fala ou discurso refere-se à nossa expressão verbal, seu conteúdo, forma e intenção. Valorizam a oportunidade que o ser humano tem de usar o discurso como forma de expressão, visto que, dentre os seres vivos, somente o homem pode se comunicar através da linguagem. Existe um cuidado com o que se fala, como se fala e com qual intenção se fala, o que aumenta o nível de honestidade consigo mesmo e na relação com o outro.

Outro fato curioso é que de raramente éramos solicitados pelos bebês. Por exemplo, quando um deles chorava, mesmo que de longe, outro ouvia e se aproximava. Então observava atentamente o que estava acontecendo e na maioria das vezes agia limpando as lágrimas do colega ou levantando-o do chão. Era interessante que o bebê que chorava acolhia o amigo que vinha ajudar e aceitava sua ajuda. Eles se entendem na grande maioria das vezes, talvez por se sentirem confiantes o suficiente para tal.

Após o lanche distribuíamos um brinquedo para cada criança. Se alguma criança queria o brinquedo do outro, ela tentava trocar com ele. Se este não aceitasse a troca, ela tentava conseguir outro brinquedo com outra criança e então oferecia novamente ao colega. E se após várias tentativas ela ainda assim não conseguisse o brinquedo, tentava pegá-lo contra a vontade e algumas vezes se beliscavam e se mordiam. Quando isso acontecia, geralmente um terceiro intervinha fazendo feições de desgosto por aquela situação, o que chamava atenção da maioria

das crianças. Rapidamente o bebê que teria se comportado mal se recuava e ficava em um canto da sala, sério.

O modo como os bebês se vestem, seu cabelo, a aparência física de modo geral, assim como seus nomes, são indiferenciados entre homens e mulheres. Eles não usam acessórios femininos ou masculinos. A falta de pistas para sobre o gênero do bebê, inicialmente, nos instigava a observá-lo melhor. Assim, a tendência era interagir com ele ou ela a partir de suas individualidades. Então eu entendi porque os adultos não se dirigiam a uma criança exaltando características de menino ou a menina, e sim considerando as peculiaridades de cada um. Naquela cultura, cuidar de si parecia ter conotação com investimento interno.

Outro fato interessante é que as crianças costumavam acompanhar o movimento das formigas ou insetos durante vários minutos. Não era raro observá-las tentando salvar um besouro ou separando brigas entre os insetos. As crianças tibetanas são educadas a nunca maltratar os animais, os homens ou qualquer ser senciente. Isto deve produzir uma consciência de unicidade, a consciência de que eu não sou “eu” simplesmente, e sim parte integrante do universo; diante do qual me sinto responsável.

Assim como a física moderna, o budismo tibetano percebe o universo como um todo dinâmico e indivisível. Checando este conceito de unicidade na prática, percebi que se eu me percebo como conectado ao todo, entendo que a intenção e as características dos meus pensamentos e ações se ligam direta e indiretamente a todos outros seres. Ou seja, eu não só influencio como também sou influenciada, e à medida que eu faço o bem ao outro, estou fazendo o bem a mim mesma. Se estamos interligados pela mesma teia, sentirei a vibração emitida independente do nosso grau de parentesco, cor, localização e tempo. Este conceito de unicidade, quase que instantaneamente nos remete ao amor verdadeiro e à bondade, o que o budismo chama de compaixão: desejar, intuir, tomar consciência daquela ação e agir para o bem, a todos os seres sencientes, incondicionalmente.

I.4 Educação para vida

Naquela época eu estava lendo um livro de SS o Dalai Lama traduzido como *Minha Terra e Meu Povo* (1962), sua autobiografia que relatava também a história do Tibete, a invasão chinesa e o exílio. Dizia que uma das principais exigências de SS o Dalai Lama no exílio é que tivessem uma grande escola e abrigo que acolhesse as crianças que vinham do Tibet. Desde então foi fundado o Tibetan's Children Village (TCV)¹² com objetivo de promover a educação e treinamento profissional e fortalecer a cultura e linguagem tibetana. Agendamos uma visita ao TCV. Fomos recebidos pelo diretor, Sr. Tsewang Yeshi, que nos contava sobre os objetivos da escola, as crianças e como tudo funcionava, enquanto mostrava o colégio. “Os ensinamentos budistas fazem parte da educação. É importante ser um homem bom e cultivar boas qualidades no ser humano. Tentamos trabalhar a raiva. O que queremos desenvolver? Bons ou maus aspectos? É importante dar o exemplo para as crianças”. Falou também sobre a importância de trazer a filosofia para a prática ressaltando a lei do *karma*: bons resultados, boas ações.

Segundo o diretor do TCV, o budismo na escola não acontece formalmente ou através de aulas específicas. Ele acontece no dia a dia, fora da sala de aula. “As crianças não matam animais. O meio lhes provê da conservação da bondade, ser bons uns aos outros - todos mostram isso a eles. Bom senso é o bem. É preciso lembrá-los da importância de ser bom, os ensinamentos ajudam a lembrá-los”. As crianças rezam pela manhã e à noite. “É essencial que eles entendam o significado da oração e cheque o sentido daquilo na vida deles. De que modo você quer agir? Do bom ou do mau jeito?” Ensinam treinamento da mente e valores morais em todas as aulas, no dia a dia. “É mais que aprender teoria. É viver aquilo, criar esse ambiente”.

Na escola, o budismo é abordado em três categorias. Primeiramente enquanto psicologia, ciência da mente ou treino da mente, que não tem a ver com religião ou fé, mas experimentos científicos, isto é, como algo a ser questionado. “Quando você está mentalmente triste, você fica triste fisicamente”. O segundo aspecto do budismo é o filosófico e o terceiro é religioso. Complementou dizendo que fé, sozinha, é perigosa, pois é preciso ter conhecimento integrado

¹² Tibetan's Children Village (TCV) é uma organização integrada de caridade, cuja missão é garantir que todas as crianças tibetanas sob seus cuidados recebam boa educação, uma forte identidade cultural e se tornem membros auto-suficientes e contribuidores da comunidade tibetana e do mundo como um todo.

para estar consciente. Há nesses ensinamentos a ênfase na importância de “prestar atenção” no sentido de estar atento ao aprendizado. Por exemplo, quando um aluno está agitado ou em algum tipo de conflito, eles vão para o “canto da paz” onde podem ficar quietos, em silêncio, e acalmar a mente: “refletir sobre as ações está relacionado ao autocontrole”.

Os educadores acreditam na importância de auxiliar os alunos a desenvolver atitudes e intenções corretas. Para o budismo, a moralidade é uma prática individual, por meio da qual adquirimos autocontrole: a automoralidade, que auxilia desenvolvimento de valores e virtudes capazes de nos sustentar. Refere-se, também, à abstenção de ações não virtuosas e à motivação de sempre beneficiar aos demais. Já no ocidente, a meu ver, a moralidade está ligada ao dever moral: algo que é obrigatório e exigido por todos, algo que nos é imposto.

Com um olhar triste o Sr. Phuntsok nos contou que nos anos anteriores chegavam mais crianças vindas do Tibet. A cada dia existem mais soldados chineses nas montanhas, procurando, prendendo e torturando os tibetanos que tentam ir para o exílio na Índia. Um dos maiores objetivos da escola é manter a identidade e a cultura viva. “Só assim os tibetanos não morrerão. O objetivo de estar aqui é se fortalecer e ser a voz do povo que está no Tibet e não pode falar. Educação é a chave, é a única forma de prover igualdade à sociedade”. E finalizou dizendo: “o mundo está ficando pequeno, teremos que nos aproximar e a interdependência é óbvia. Assim veremos e conviveremos com as necessidades uns dos outros”.

O diretor do TCV então sentou conosco e respondeu as perguntas que nosso grupo de brasileiros fazia com entusiasmo. O encantamento não era só meu. Disse-lhe sobre meu interesse pela educação tibetana, e ele sugeriu que eu lesse o livro *Tibet: my history* de Jestun Pema, irmã de SS o Dalai Lama, que dirige o TCV desde a morte de sua irmã mais velha, Tsering Dolma Takla, a fundadora do local. Em uma das passagens deste livro ela ressalta a importância de se transmitir valores espirituais na vida diária às crianças. Em sua rotina, os bebês rezam antes das refeições, fazem prostração, que é um gesto de reverência profunda a entidades ou mestres budistas, e cantarolam orações enquanto brincam. Além disso, desde seu nascimento as crianças acompanham os pais em suas práticas espirituais.

A cada dia eu sabia um pouco mais sobre os valores propostos pelos educadores, e na relação com os bebês via as sementes serem plantadas e cultivadas. As conversas com tibetanos

adultos, ex-alunos do TCV e de outras escolas tibetanas confirmavam a qualidade dos frutos. Agora com aproximadamente trinta anos de idade, eles agradeciam a oportunidade de ter estudado e se referiam à escola como uma grande mãe. Grande parte deles trabalhava ou prestava serviço para alguma escola tibetana. Os dirigentes da creche onde eu trabalhava eram um exemplo disso. Eles também eram órfãos, haviam estudado no TCV e hoje serviam a comunidade. Um dos principais lemas da escola é “*Come to learn, go to serve*” ou “venha para aprender e vá para servir”.

Outra característica que, a meu ver, é comum aos tibetanos com quem convivi é a impressionante maneira com que eles contam histórias tristes, mas sem caráter de vitimização. Falam bravamente, olhando nos olhos, e talvez por isso não provoquem o sentimento de pena ou dó, pelo contrário, provocam admiração. Sobre a situação dos tibetanos, eu perguntei se ele achava que um dia esse *karma* ruim iria acabar, se eles iriam se livrar desse sofrimento. Ele respondeu: “existe algo importante que talvez o povo tibetano ainda não tenha aprendido: a liberdade do povo tibetano depende do povo tibetano”. Muitos deles chegam à Índia e é como se tomassem *sleeping pills*, pílulas para dormir. Da necessidade de trabalhar surge o interesse pelo dinheiro e em busca de melhores condições eles tem se espalhado pela Europa e Estados Unidos, onde se constroem outros objetivos e eles se perdem, perdem seu verdadeiro propósito. Para ganhar liberdade eles (nós) precisam estar unidos e fortalecendo-se no propósito maior, através de nossas tarefas diárias. “A liberdade do povo tibetano depende do bom *karma* do povo tibetano”.

Os ensinamentos de Buda é que somos o nosso próprio mestre. O prazer e a dor são resultados de nossas ações anteriores, ou seja, resultam de ações virtuosas e não virtuosas que não vêm do exterior e sim de dentro de nós. Uma vez que passamos a acreditar no vínculo entre as ações e seus efeitos, existindo ou não um controle exterior, sempre ficaremos alertas e nos examinaremos com frequência. Por exemplo, se tivesse aqui um dinheiro ou uma pedra preciosa e ninguém por perto, poderia pegá-los tranquilamente; contudo, se acreditarmos nessa doutrina, como toda a responsabilidade do nosso futuro recai sobre nós mesmos, não os roubaria (RINPOCHE, 2002).

Em uma conferência, Ngari Rinpoche, irmão mais novo de SS o Dalai Lama disse: “independente do que o outro faça, mantenha sua mente em equilíbrio. Mantendo sua mente em equilíbrio, você produz pensamentos e atitudes positivas”. Na minha percepção este ensinamento representa uma estrutura de crenças que os fortalece no propósito do bem. Aprender sobre a educação das crianças tibetanas como um processo de cultivo das sementes da filosofia budista, responde a uma antiga pergunta minha: sim, é possível não apenas sofrer, mas transformar o sofrimento em aprendizado e crescimento espiritual.

I.5 O retorno, o projeto de mestrado: Nietzsche e a filosofia oriental

Quando retornei ao Brasil, trouxe comigo tão vividas memórias do dia a dia com os tibetanos, que a cada contato me ofereciam de forma singela e intensa um conhecimento de riqueza sem fim. Trouxe também relatos de encontros formais e informais, histórias de amigos, educadores, pais, avós e bebês. Trouxe livros, anotações e gravações dos ensinamentos de grandes mestres, além das fotos e todo o universo que envolve o “captar de uma imagem”. E, como não, trouxe comigo uma crescente vontade de aprender mais.

Eu me sentia elevada pelos estudos, principalmente pelo aspecto filosófico do budismo tibetano. Quanto mais eu aprendia, mais me alegrava e mais queria saber. Acredito que este contentamento vinha da satisfação em ver meus anseios mais profundos encontrarem respostas coerentes, respostas do bem comum e de possível acesso e prática rumo ao fim ou redução do sofrimento.

Desde as aulas de Filosofia durante o curso de graduação em Psicologia na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), mais do que com o próprio conteúdo filosófico em si, eu me encantava pelo processo: dúvida, questionamentos, construção do pensamento e suas discussões, os debates e o surgimento de novos pensamentos. Eu sentia vontade de que assim pudéssemos fazer nas ruas, nas igrejas, em casa. Eu acreditava que a conduta de uma pessoa poderia ser mais produtora se por trás dela houvesse uma crença que a sustentasse. Acreditava ainda que para que esta crença fosse realmente sustentável, não poderia ser imposta, mas construída através de questionamentos e reflexões próprias.

A partir destas reflexões, me vi conduzida à leitura das obras de Nietzsche, com quem tive o primeiro contato na adolescência, quando recebi como presente, de uma terapeuta muito especial, o livro “Assim falava Zaratustra” já sabendo que poderia mudar minha vida. Apesar do não entendimento claro das leituras, me fascinava o poder contido naquelas palavras, que, para mim, expressavam coragem: a coragem do questionamento, alguém finalmente encarando a decadência da civilização e, mais que isso, a característica que eu mais amava em Nietzsche, não só a constatação do ruim, mas a possibilidade de superação. Através dele o homem parecia ter a chance de transcender rótulos e conceitos, para além do que é considerado patológico; para além da vinculação do aspecto negativo do sofrimento.

A possibilidade de retomar as leituras nietzschianas, continuar pesquisando sobre um sistema filosófico e sobre a maneira como ele atua na formação e no fortalecimento das crenças de um povo determinando sua postura diante do sofrimento, além da chance de compartilhar deste aprendizado, motivou-me a prosseguir esta pesquisa no Brasil. Neste mesmo dia comecei a me preparar para o mestrado. Escolhi a área de Filosofia, como psicologia filha, que procura a Filosofia mãe para dela receber os ensinamentos mais profundos sobre realidade e a vida.

Após a primeira viagem a Dharamsala e depois de algum tempo de incerteza a respeito da fecundidade da filosofia ocidental, em alguns diálogos surgiu a possibilidade de inserção de Nietzsche nestas reflexões. Acredito que se há algum valor na filosofia do ocidente é a sua função de método, ou seja, tal como a palavra grega sugere, a filosofia é o caminho do não saber ao querer saber, nesta trajetória o pensamento de Nietzsche é instrutivo; mesmo tendo chegado depois, as suas obras, neste momento, dão continuidade às minhas indagações na busca de outro significado para o sofrimento e a morte. Ganhava expressão o tema da dissertação: o sofrimento, como Nietzsche ressignificou o seu sofrimento, o quanto a sua atitude carregava consigo o aprendizado com o pensamento oriental.

I.6 A dissertação

A primeira parte do texto consiste em um estudo analítico cujo propósito é a aproximação conceitual entre as filosofias do ocidente e do oriente. O primeiro momento da exposição oferece

o estado da arte e se detem nos escritos de Nietzsche, cuja leitura introduz o segundo momento com reflexões feitas a partir dos vestígios da filosofia oriental presentes nos escritos na fase final da filosofia de Nietzsche, quando o pensador alemão se deteve na tarefa, de cunho moral, da transvaloração dos valores.

Em seguida o estudo explora a crítica nietzschiana aos ideais iluministas de sujeito racional e a valorização do conhecimento científico que, segundo o autor, ocasionaram a domesticação do homem através de seus dogmas e convenções com terríveis consequências para a humanidade. Apresenta-se a proposta de Nietzsche a favor de uma vida *não histórica*, cujo sentido está intrinsecamente ligado ao o conceito de *amor-fati e arte trágica* conceitos que se dirigem rumo ao pressuposto transformador do sofrimento.

Nesta parte, pretende-se investigar a constatação da decadência da cultura ocidental, explorada enquanto *niilismo* por Nietzsche, através do diálogo com certas perspectivas orientais como a filosofia budista representada pelo filósofo Nagarjuna através de um grandes expoentes da filosofia oriental, Nishitani considerado o que mais demonstrou preocupação com o problema do niilismo moderno.

Segue-se então com o enfoque de Nietzsche à crítica ao cristianismo, que nega os instintos naturais da vida. O filósofo constata a morte de deus, o que abre novas possibilidades para a existência humana, inclusive para o diálogo com a filosofia budista. A proposta deste diálogo inicia-se deste ponto comum, a ausência de deus como um valor supremo, percorrendo interessantes temas de discussão como a superação do homem, do dogmatismo, o eterno retorno e a liberdade.

A etapa seguinte explora mais a fundo os argumentos da filosofia de Nagarjuna e suas principais contribuições, assim como aspectos fundamentais da filosofia oriental budista sobre a crença favorável ou contrária à existência objetiva, que se afirma através da investigação mais a fundo sobre significado do vazio e a realidade última.

CAPÍTULO 1

ORIENTE E OCIDENTE: NIETZSCHE E O BUDISMO

É necessário destacar que no mundo acadêmico brasileiro há uma tendência majoritária de não reconhecer a filosofia oriental, sendo que os filósofos universitários vêem a filosofia como manifestação cultural típica do ocidente, não possuindo correlato no oriente. Do pensamento oriental é possível afirmar o seu conteúdo moral para a orientação da vida do indivíduo, tal pensamento é confundido com a religião. Porém, na filosofia grega, ao menos no período de decadência da *polis*, as escolas propunham ao cidadão a ataraxia: o exercício da virtude que devia ser praticado no recolhimento, se furtando ao turbilhão da vida social, tão efêmero e, por isso, inútil. Essa tendência do helenismo adentrou os círculos cultos do mundo romano, uma expressão emblemática desta orientação do pensamento grego é encontrada nos escritos de Seneca, que muito insistiu no recolhimento e no cultivo do cuidado de si. Portanto, é de se perguntar se a filosofia no começo, em seus primeiros séculos no ocidente não seguia a mesma inspiração que provavelmente vinha dos lugares mais longínquos do oriente. Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche aponta para uma divindade estrangeira que foi fundamental para os gregos bárbaros, Dionísio, “inteiramente isento de toda imagem” (GT/NT p. 44) deixa evidente a influência de outras tradições culturais no mundo helênico que se propagaram pelo ocidente por diversas vias, atingindo inúmeros povos:

Também no Medievo alemão contorciam-se sob o poder da mesma influencia dionisiaca multidões sempre crescentes, cantando e dançando, de lugar em lugar: nesses bailaerinos de São João e São Guido reconhecemos de novo o coro báquicos dos gregos, com sua pré-história na Ásia Menor, até a Babilônia e as sáceas. (GT/NT p. 30)

Nietzsche foi um filósofo que pode esclarecer o que ocorreu com a filosofia no ocidente, que a fez refratária à diferença, neste caso, distante da filosofia oriental. É possível extrair das páginas de seu primeiro livro, cujo subtítulo ainda apontava para o *espírito da música*, uma definição de vida filosófica que no século de Sócrates desapareceu em favor da educação do homem teórico. Desde então, a filosofia no ocidente adotou, primeiro, a metafísica e depois a moral, deixando para trás a prática da filosofia. Depois, em *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Nietzsche enfatiza a inserção de outras tradições que geraram interações entre o oriente e a filosofia do ocidente:

É certo que se empenharam em apontar o quanto os gregos poderiam encontrar e aprender no estrangeiro, no Oriente, e quantas coisas, de fato, trouxeram de lá. Era, sem dúvida, um espetáculo curioso, quando colocavam lado a lado os pretensos mestres do Oriente e os possíveis alunos da Grécia e exibiam agora Zoroastro ao lado de Heráclito, os hindus ao lado dos eleatas, os egípcios ao lado de Empédocles, ou até mesmo Anaxágoras entre os judeus e Pitágoras entre os chineses... Nada é mais tolo do que atribuir aos gregos uma cultura autóctone: pelo contrário, eles sorveram toda a cultura viva de outros povos e, se foram tão longe, é precisamente porque sabiam retomar a lança onde um outro povo a abandonou, para arremessá-la mais longe. São admiráveis na arte do aprendizado fecundo, e assim como eles devemos aprender de nossos vizinhos, usando o aprendido para a vida, não para o conhecimento erudito, como esteios sobre os quais lançar-se alto, e mais alto do que o vizinho. (PHG/FT, p. 39)

Mesmo que seja afirmada a origem “grega” da filosofia no ocidente, é forçoso admitir também a presença de outra filosofia, a do oriente. De acordo com a citação de Parkes:

Eberhard Scheffele analisa o espectro da discussão de Nietzsche sobre o "estrangeiro", a partir da perspectiva de sua própria cultura alemã, a partir da França, Itália e Polônia, através da Grécia e Oriente Médio, chegando à Índia e China. O professor norte-americano argumenta que a principal preocupação de Nietzsche em relação a outras culturas, distantes no tempo e no espaço, ultrapassou a regra do comedimento hermeneutico, mas lhe possibilitou alcançar uma melhor compreensão sobre a situação europeia cultural contemporânea. (PARKES, 1991, p.38)

Nietzsche propunha o expediente cético da *epoché* – estabelecer a distância para sair do familiar e transpor-se ao reino dos estrangeiros. Scheffele sugere que as excursões de Nietzsche para a Ásia tem menos interesse pela compreensão de culturas exóticas e formas de pensar sobre si. A atenção do filósofo buscava diferentes e esclarecedoras perspectivas sobre os arredores que envolvem o viajante. O estrangeiro não é simplesmente o que vem de fora, mas o outro, o não-mesmo e acredita que a diferença ontológica venha resignificar o que o ocidente entende por

identidade, busca que vem de encontro ao que parece ter sido o grande propósito de Nietzsche, desmascarar todas as verdades impostas, as grandes e as pequenas.

A ultrapassagem da metafísica tradicional conduz a filosofia nietzschiana na busca da desconstrução¹³. Assim, parece possível fazer da prática filosófica o exercício de libertação.

Eu imagino futuros pensadores os quais a infatigabilidade europeia-americana seja combinada com a contemplatividade dos asiáticos: tal combinação traria ao enigma do mundo uma solução. Nesse meio tempo os espíritos reflexivos livres têm sua missão: remover todas as barreiras que se interpõem no caminho da coalescência dos seres humanos. (FW/GC, p. 402)

Com estas palavras, Friedrich Nietzsche enfatiza o propósito libertador da filosofia quando considera as particularidades (e diferenças) de cada cultura; e as eleva à medida em que elas se unem para transformar o que seria obstáculo em solução, uma proposta no mínimo intrigante e ainda desconhecida.

Nietzsche oferece motivos para a aproximação desses dois mundos: oriente e ocidente. Motivos estes que também aparecem, não explicitamente, em seu pensamento filosófico refletidos na presença de dois personagens nietzschianos, Dionísio com duas máscaras: a do estrangeiro e a do deus, e, Zaratustra que pratica o distanciamento exilando-se nas montanhas. Ambos trazem a origem e influência oriental.

1.1 Nietzsche e a Filosofia Oriental – Budismo e Zaratustra

Nietzsche assumiu uma postura crítica frente ao Iluminismo, mais especificamente com os seus desdobramentos para o século XIX, a saber, o predomínio do cientificismo sobre quase todas as esferas da vida. Quando Nietzsche escrevia o segundo prefácio para *O nascimento da tragédia*, em 1888, ele dizia que o mérito daquele livro juvenil era ter chamado a atenção para o quão problemática é a ciência, o quanto ela é questionável. Vattimo acredita que Nietzsche, e também os pensadores que de alguma maneira se inscrevem no niilismo ativo, como são Horkheimer e Adorno, conseguem enxergar o que os pensadores, ditos progressistas, não conseguem ver, a saber, o Iluminismo foi um momento histórico atravessado por contradições quando insiste na supremacia da razão instrumental, uma visão unilateral do ocidente que impõe

¹³ Método elaborado por Derrida, mas que traz em seus procedimentos a inspiração nietzschiana.

a suposta condição racional do mundo. O excesso de confiança faz com que se perca o contato com a verdadeira realidade da vida humana e, sobretudo, acaba suplantando a capacidade de criar e a liberdade da imaginação poética. Em suma, cerceia também a liberdade no sentido mais pleno da palavra. O momento luminoso provoca, na realidade, a decadência. Nietzsche afirma que a ciência que se desenvolve com o racionalismo socrático, se harmoniza perfeitamente com a moral cristã, para a qual o mundo real com que temos de lidar todos os dias é apenas provisório e aparente, ambos pilares do ocidente promovem o desprezo pelo mundo. O cristianismo vai além e quer convencer que a autentica verdade no mundo do além, prometido aos fieis após a morte:

Nietzsche considera excessivo esse historiografismo de toda a cultura, porque produz uma espécie de indigestão. Sobretudo, ter assim presente o destino de tudo o que passou, e, portanto sua irremediável transitoriedade, acaba impedindo qualquer criatividade: como um autentico discípulo de Heráclito, o cidadão culto europeu apenas não desce duas vezes no mesmo rio; não desce nem sequer uma vez, por estar a tal ponto convencido da inutilidade de qualquer iniciativa, destinada a ser arrebatada pelo inexorável transcurso do tempo (VATTIMO, 2010).

A linha-mestra do pensamento nietzschiano é enfática: a busca de um meio para sair da decadência. Zaratustra personifica a força para a superação dos limites, para que o homem não venha sucumbir à decadência. É, no mínimo, instigante imaginar quais seriam as fontes de inspiração de Nietzsche no momento em que pensava sobre, vestia a máscara e escrevia Zaratustra.

O artigo de Muneto em Parkes (MUNETO, 1991) enfatiza que durante o verão e o outono de 1884 Nietzsche lia *Das Sistema des Vedanta* de autoria de seu amigo Paul Deussen, também lia *Buddha Oldenberg: Sein Leben, Lehre cerco, cerco Gemeinde*. Deste período são datados os trechos e notas de leitura inspirados ambos os livros, mas é difícil determinar com que cuidado Nietzsche conduzia a leitura. A Terceira Parte de *Assim Falava Zaratustra* tinha sido publicada em abril daquele ano, e Nietzsche acreditava que com o aparecimento desta terceira, o trabalho estaria concluído. No entanto, enquanto pensava sobre um plano para um novo trabalho, ele finalmente construiu a Quarta Parte do *Zaratustra*.

A leitura dos livros mencionados acima coincidiu com o tempo em Nietzsche se detinha nas adições para Zaratustra. De acordo com o estudo o mesmo estudo citado anteriormente, Parkes relata que a segunda parte do livro Oldenberg narra a vida de Buda, e a história da

realização do Buda da iluminação que leva à primeira curva da roda do Dharma¹⁴. Brahma se ajoelha diante do Buda e diz humildemente: "Na verdade, o mundo entrará em colapso. Se sua majestade residir na tranqüilidade e não pregar o Dharma do mundo será arruinado" (PARKES, 1991, p. 227).

Buda hesitou em divulgar os ensinamentos do dharma pelo receio relacionado ao entendimento do público que os receberia. No entanto, sua determinação teve que superar dúvidas relacionadas à comunicação, em nome do amor pelos seres sencientes e esta é a origem do ideal bodhisattva¹⁵ no Budismo Mahayana.

No que diz respeito às relações entre aquele que dá com generosidade sem fim e quem recebe estão em causa. A felicidade de quem dá é fornecido precisamente pela existência de alguém que alegremente recebe, e é essa condição que motiva descida de Zaratustra de topo da montanha. Ele percebe que ele precisa das "mãos estendidas para receber" (PARKES, 1991, p. 235).

Entre as filosofias de Buda e Zaratustra de Nietzsche parece existir motivações em comum relacionada ao desejo de compartilhar o conhecimento, beneficiar o homem, assim como preocupação quanto à questão da comunicação da verdade por meio da linguagem. O foco desta dissertação não está relacionada diretamente à uma comparação entre a descida de Zaratustra da montanha e a primeira curva do Buda da roda do Dharma. Seria mais significativo investigar as concepções de Nietzsche e da visão oriental ou budista, considerando estes dois casos como indicações valiosas.

De acordo com Muneto na composição de *Assim Falava Zaratustra*, a ação principal é em si a expressão da atitude de Nietzsche em relação à comunicação da verdade através da linguagem e da própria linguagem, ao mesmo tempo em que sugere a singularidade do pensamento a ser comunicado. Em outra passagem o mesmo autor relata:

¹⁴"Roda do Dharma" é um símbolo representando o dharma (*lei*) no Hinduísmo e nos ensinamentos de Buddha sobre o caminho para a iluminação.

¹⁵ Bodhisattva é um termo do budismo que significa duas coisas diferentes. Num sentido específico, refere-se aos seres de sabedoria elevada, que seguem uma prática espiritual que visa remover obstáculos e beneficiar todos os demais seres sencientes. O outro significado para bodisatva refere-se a todas as forças de pureza dentro da mente.

Os pensamentos genuínos, para Nietzsche, não é o tipo de coisa que pode ser separado em conteúdo e forma. Para que um pensamento a ser comunicado na íntegra, as perguntas de quando, por quem, como e para quem o pensamento é expresso são de importância crucial. Em uma sutras budistas geralmente encontra na seção de abertura de uma declaração de quando, onde, por quem e para quem o "conteúdo" é contada, assim como ele foi ouvido e como se acreditava (crença / shin audição, / seg. , tempo / ji, alto-falante / shu, lugar / sho, público / shu). Ter todos os seis elementos corretamente no lugar é chamado de "rokuji joju" e é considerado como uma condição necessária para a comunicação da verdade. (PARKES, 1991, p. 87)

O pensamento nitzscheano e o budista reconhecem as exigências e limites para a comunicação através da linguagem tanto para os que pronunciam quanto para os que recebem o conhecimento. Sendo assim, as visões oriental e ocidental destacadas aqui por Zaratustra e Buda transcendem as palavras e encontram sua expressão no silêncio:

Zaratustra, inclinando-se sobre esse pessoal, lhes fala da "virtude dadivosa" e de amor para a grande terra, mas no meio do seu discurso ele, de repente, rompe: "quando Zaratustra tinha dito estas palavras, ele ficou em silêncio, como quem não disse sua última palavra; tempo ele equilibrado em dúvida sua equipe na mão" (Za/ZA, 22§3). Quando Zaratustra, eventualmente, fala de novo, é para dizer que os discípulos não devem simplesmente procurar um professor, mas devem primeiro procurar a si mesmos. O silêncio de Zaratustra aqui é uma indicação de sua luta interna, e sugere a necessidade de um amadurecimento do tempo para a comunicação da verdade. (ibidem, p. 235)

O autor citado destaca também outra passagem no discurso de Buda, na qual Vimalakirtinirdega¹⁶, um dos sutras Mahayana, que caracteriza-se não só pela sua construção dramática, mas como a maioria dos sutras, dá voz às ações de Sakyamuni, através de um sábio protagonista chamado Vimalakirti:

Vimalakirti com voz alterada pergunta a cada um dos bodhisattvas o que realmente significa dizer que um bodhisattva encarna o ensino do "não-dual". Então, cada uma das 32 respostas de bodhisattvas, uma após a outra, e um panorama do espírito mais puro e mais profundo do Budismo Mahayana se desenrola. Vimalakirti dirige a mesma pergunta para Manjushri: "O que foi dito é certamente verdade, mas tudo isso ainda é dual. Para não falar, sem palavras, para não dizer ou expressar alguma coisa, não a ponto, nem mesmo qualquer não dizer. Isto é o que está encarnando o não-dual". Manjushri então pergunta a Vimalakirti-se tem algo a dizer sobre o não-dual. Sua resposta é nem uma palavra, silêncio absoluto. (ibidem, p. 241)

¹⁶ Vimalakirtinirdega são escrituras tratadas como registros dos ensinamentos orais de Buda Gautama. O sutra ensina, entre outros assuntos, o significado de não-dualidade. Ele contém um relatório de um ensino dirigido), que expõe a doutrina da Úñyatâ, ou vazio.

O trecho acima oferece uma função mais profunda para a linguagem do que a da comunicação, é necessário examinar a visão de linguagem através da máscara de Zaratustra em Nietzsche para que finalmente seja possível compreender o que Nietzsche quis apresentar com esta obra, ou, quando ele era incapaz de falar, o que é que foi capaz de comunicar através de seu silêncio.

Há indícios que sugerem o interesse de Nietzsche pela filosofia do oriente e demonstram possíveis correlações entre o pensamento nietzscheano e budista. A maioria destas indicações não são encontradas nas obras do filósofo alemão ou nem foram mencionadas por ele. Elas estão além das palavras, parecem fazer parte da estrutura que apóia o pensamento de Nietzsche e sua postura filosófica. Em busca desta investigação, muitos pensadores investigaram sobre o tema.

1.2 Nietzsche entre os pensadores ocidentais e orientais contemporâneos

Como relata Parkes (1991) em um artigo de sua autoria, apesar do crescente interesse pelo pensamento de Nietzsche em escala global e seu reavivamento em literatura, psicologia, teoria social e política tanto quanto em filosofia - geralmente tem sido informado por um provincianismo peculiar. Não seria possível ter ideia do significativo impacto da obra de Nietzsche para a vida intelectual de qualquer cultura não ocidental, ou suscitar qualquer resposta válida a partir de pensadores externos às tradições filosóficas do continente europeu ou anglo-americano.

Ainda que pareça uma tarefa difícil discutir o pensamento de Nietzsche de forma não provinciana e exatamente para não fazê-lo, é preciso reconhecer o que já foi estudado a respeito do tema.

Sprung (1985) apresenta os resultados de sua pesquisa ao acervo de arquivos, aspecto da vida adulta de Nietzsche. Um exame complementar sobre as correspondências e documentos biográficos de amigos de Nietzsche levam o autor ao que para muitos é uma surpreendente conclusão quanto ao grau de maturidade do pensador, familiaridade e interesse pela cultura e filosofia Indiana. No entanto, as evidências apresentadas aqui se opõem à ideia de que o intrigado jovem Nietzsche tinha um interesse permanente pelo pensamento Indiano por si só – e pode ser

visto como suporte à reivindicação de Scheffele de que a principal preocupação de Nietzsche em relação ao “estrangeiro” é um momento na estratégia hermenêutica de distanciamento com a finalidade de melhor compreensão de si mesmo.

Segundo Parkes (1991, p.76) em algum momento da sua vida, Nietzsche teve interesse pela filosofia sânscrita e o pensamento indiano. Sua adoração por Schopenhauer, que era um sério estudante do Budismo e Upanishads¹⁷, sua persistência e familiaridade com Paul Deussen, que era um acadêmico dedicado ao sânscrito e filósofo comparatista. Mais convincente, no entanto, é o próprio uso de Nietzsche das passagens e dizeres dos textos sanscritos e suas adições recorrentes, algumas repudiantes, outras favoráveis, ao Budismo.

De acordo com Sprung, em uma carta a Paul Deussen de 1888, Nietzsche falava de seu “olhar trans-europeu” que permitiu a ele ver que a “filosofia indiana é o único paralelo principal para nossa Filosofia europeia” (SPRUNG, 1985, p.76). Cerca de treze anos antes teria assegurado a Deussen sobre seu “anseio por beber das fontes da filosofia Indiana que um dia se abrirá para todos”. Uma leitura normal deste tipo de passagem sugere uma preocupação persistente da filosofia indiana da parte de Nietzsche ao longo deste período de anos, e da maioria daqueles que tinham conhecimento sobre a questão.

Nietzsche apresenta a frase Upanishadic: “os homens nascem, em conformidade com as suas obras, estúpidos, burros, surdos, deformados” (SE/Co. Ext. III, 8), a vencer os acadêmicos alemães, mas sem uma centelha de interesse no princípio do Karma, um leitmotiv da filosofia indiana (PARKES, 1991).

Ryogi Okochi (1972), como citado por Parkes (1991) comenta a limitação de Nietzsche como um estudioso do Budismo e acredita que ele, através de Deussen, esteve em contato direto com os achados da filosofia sânscrita alemã da época e tinha um número bastante grande de livros sobre filosofia indiana e budismo em sua biblioteca pessoal. Uma nota atual sobre Nietzsche e Deussen aceita as declarações e protestos nas cartas e da utilização de conceitos indianos nas obras publicadas de Nietzsche, e, naturalmente, conclui com um grande impacto do pensamento indiano sobre Nietzsche, devido à sua amizade ao longo da vida com Deussen.

¹⁷ Upanishads são antigos textos sagrados indianos.

O artigo de Glen Martin em Parkes (1991) faz uma comparação entre os métodos e ideias de Nietzsche e aquele de mais importância na tradição do Budismo Mahayana (com o qual presumivelmente Nietzsche não tinha familiaridade), trata-se de Nagarjuna. É possível encontrar vários argumentos na literatura a respeito da verdadeira natureza do objetivo e métodos de Nagarjuna quanto tem tido (em uma literatura diferente) considerando a inteligente justaposição feita por Martin sobre os dois pensadores: Nietzsche e Nagarjuna. Na seção conclusiva do trabalho ele aborda o tema do niilismo em Nietzsche, relacionando-o com uma extensão recente dos pensamentos do Budismo Mahayana.

De acordo com Parkes (1991), Arifuku Kogatu¹⁸ faz uma análise comparativa sobre o corpo entre Nietzsche e o Zen Dogen do budismo, no século XIII. Na abordagem tem a virtude de juntar vários fios das ideias de Nietzsche extraídos de vários textos que incidem em um tema coerente, mas por outro lado, a apresentação do Dogen serve para introduzir a ideia central do Zen Budismo – da precedência do “somático” sobre a “prática espiritual”. No curso de sua comparação Arifuku sugere uma correspondência entre o movimento desde o próprio ego e o corpo individual para o “grande ego” do corpo de um mundo natural em ambos, Dogen e Nietzsche.

Sprung (1985) citado em Parkes (1991) reitera que o argumento em *O Nascimento da Tragédia* gira em torno do termo sânscrito maya (ilusão do mundo). Esta obra é envolta com o véu de Maya é a “negação budista da vontade”, estruturada sobre o conceito-chave da cultura Budista. O autor, em *Alvorada*, não só carrega a citação *Rg Veda* mencionada anteriormente, mas tem uma bela passagem sobre a história religiosa da Índia, que louva uma cultura elevada capaz de abolir os deuses e os sacerdotes e de produzir uma religião de auto-libertação (budismo), uma realização que Nietzsche exorta a Europa a imitar.

Em *A Gaia Ciência* o Nirvana é “O nada oriental”, “renúncia rígida... extinção do eu” que é a condição de elevação maior da humanidade. Nietzsche parece insinuar que ele próprio é o autor desta passagem. A sociologia positivista parece ver em Nietzsche o uso inconfundível da dieta vegetariana para explicar letargia oriental e a indulgência no ópio, ambos para a expansão do Budismo (FW/GC). Mais uma vez as palavras de Parkes são esclarecedoras:

¹⁸ Arifuku Kogaku, Universidade Kyoto, especialista em Filosofia Alemão e pensamento Zen Budista.

Em *O Anticristo* Nietzsche usa Budismo fazer comentário depreciativo sobre o cristianismo mais fácil. O budismo é a única religião positivista que sabemos, ele amadurece depois de uma longa tradição do pensamento filosófico, que transcendeu a auto-ilusão da moralidade, que está além obstante o bem e o mal, e tudo isto é apesar de ser uma religião da decadência (AC/AC, 20). Em *Ecce Homo* Buda é louvado como um grande fisiologista e o budismo é dito ser mais higienico do que a moralidade (EH/EH, 6). O budismo é mais frequentemente retomada do Vedanta, e Nietzsche mais de uma vez traça um paralelo histórico entre a posição de Buda na história da cultura indiana e sua posição na Europa, o que implica que a doutrina do eterno retorno, em seu aspecto negativo, é análoga ao niilismo budista. (ou talvez vice-versa). (PARKES, 1991, p. 81)

Considerando o peso das evidências contidas na obra, a sensibilidade de Nietzsche quanto às possibilidades filosóficas do pensamento indiano é testemunho do legado da leitura de Schopenhauer durante a juventude, de quem herdou seu olhar trans-europeu.

1.3 A interpretação das ideias de Nietzsche à luz da filosofia de Buda

Este capítulo inicia-se com a citação do próprio autor, quando discorre sobre o budismo em *O Anticristo*:

O budismo é cem vezes mais realista que o cristianismo – é parte de sua herança de vida ser capaz de encarar problemas de modo objetivo e impassível; é o produto de longos séculos de especulação filosófica. O conceito “Deus” já havia se estabelecido antes dele surgir. O budismo é a única religião genuinamente positiva que pode ser encontrada na História, e isso se aplica até mesmo à sua epistemologia, não fala sobre “a luta contra o pecado”, mas, rendendo-se à realidade, diz “a luta contra o sofrimento”. Diferenciando-se nitidamente do cristianismo, coloca a autodecepção que existe nos conceitos morais por detrás de si; isso significa, em minha linguagem, além do bem e do maior parte de sua atenção são: primeiro, uma excessiva sensibilidade à sensação que se manifesta através de uma refinada suscetibilidade ao sofrimento; segundo, uma extraordinária espiritualidade, uma preocupação muito prolongada com os conceitos e com os procedimentos lógicos, sob a influência da qual o instinto de personalidade submete-se à noção de impessoalidade (AC/AC, p.18)

Segundo Moad (2004), um ponto interessante sobre a comparação entre Nietzsche e Buda, é que eles começam a partir de uma noção comum sobre a natureza do mundo e da condição humana, o que têm a ver com seus pontos de vista epistemológicos e suas atitudes niilistas para questões metafísicas.

Um diálogo no Sutta-Nipata apresenta a resposta de Buda a um inquirido sobre teorias metafísicas concorrentes. “Além da consciência”, diz ele, “não existem verdades

mergulhadoras. Mero sofisma declara ser ‘verdade’ e ‘falso’”. Uma noção semelhante aparece em Nietzsche: “Julgar é nossa fé mais antiga, nosso hábito de acreditar que isso seja verdadeiro ou falso, de afirmar ou negar, nossa certeza de que algo é assim e não de outra forma. (MOAD, 2004)

Ambos os filósofos negam radicalmente a realidade dessas convenções a favor de um fluxo dinâmico e interdependente de fenômenos. Visto de outro ângulo, podemos afirmar que só se pode considerar aquilo que o filósofo budista Nagarjuna chamou *shunyata*, e que Nietzsche denomina de “abismo”, um vazio além das categorias de ser e nada, o verdadeiro e o falso.

Como foi abordado anteriormente, *O Nascimento da Trágedia* traz como um dos temas principais a “ilusão do mundo”, algo que no sânscrito é designado por *maya*: refere-se à falsa percepção da realidade, origem do sofrimento para o budismo e da decadência para Nietzsche. Para este autor, a superação da ilusão é alcançada na tragédia grega, a possibilidade de união entre Apolo e Dionísio, dois deuses diferentes entre si e que, contrapondo-se, criam a realidade do mundo. A unidade se faz pela supressão das diferenças. Desta união dá-se o nascimento da tragédia, processo melhor descrito pelas palavras do próprio filósofo:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto à origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não-figurada da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (GT/NT, p. 27)

A tragédia grega simboliza a percepção de totalidade que rompe os conceitos de bom e mal, certo e errado em prol da unidade que abrange toda a realidade da vida. Semelhantemente, o mundo despido do véu da ilusão, para a filosofia budista se constitui também em temas abordados através dos ensinamentos sobre a *não-dualidade*. De acordo com Nagarjuna, “quando há ‘alto’ deve haver ‘baixo’, eles não existem por sua própria natureza, do mesmo modo que sem uma chama, tampouco surge a luz” (NAGARJUNA, 1995, p. 21).

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche compara a sua interpretação do budismo (junto com Schopenhauer, um das principais influências para essa interpretação) com um esboço geral de sua própria resposta ideal:

Quem tem se esforçado com alguma nostalgia enigmática, como eu, a pensar o pessimismo através de suas profundezas e libertá-la da meia-cristã, estreiteza de ascendência alemã e simplicidade em que finalmente se apresentou ao nosso século na forma de filosofia de Schopenhauer, quem tem realmente, com um asiático e olhos supra-asiáticos, olhou em, para baixo na maioria do mundo que nega de todas as formas possíveis de pensar - além do bem e do mal e não mais, como Buda e Schopenhauer, sob o feitiço e ilusão de moralidade - talvez só assim, sem querer fazê-lo, abriram os olhos para o ideal contrário: o ideal do ser mais alto astral, vivo, e no mundo afirmando ser humano que não só tem vindo a termos e aprendeu a conviver com o que foi e é, mas quem quer ter o que era e é repetido em toda a eternidade. (JGB/BM, §56)

Estas passagens ilustram a interpretação do budismo em Nietzsche, identificada como uma filosofia de negação da vida que procura escapar de uma existência dominada pelo sofrimento. A palavra sânscrita *Dukkha* é traduzida como sofrimento. Seu pleno significado, no entanto, é muito mais extenso, e isso tem implicações importantes para a interpretação da doutrina budista, pois é um componente vital na articulação da doutrina budista fundamental, as *Quatro Nobres Verdades*. Entendida simplesmente como “sofrimento”, a palavra *dukkha* expressa somente pessimismo, o que tem sido a maior causa dos mal entendidos para o mundo não budista. Ou seja, o significado daquela palavra é muito mais profundo do que foi presumido por Nietzsche.

Não só o nascimento, morte e doença dolorosa, são produtos da ignorância espiritual. Dizer que eles são “*dukkha*” implica dizer que são resultados de oposições co-dependentes, em última instância irreal. Não é, portanto, apenas a dor que o budista quer vencer, mas a perspectiva em que essas ilusões são tidas como reais. Talvez seja a evidência mais convincente de que a principal motivação por trás o budismo não é simplesmente sofrer por sofrer. Dos 121 tipos de experiências conscientes listadas na psicologia budista, apenas três têm a ver com dor, enquanto 63 são alegres. Ambos, alegre e doloroso, no entanto, são considerados *sankhara-dukkha* - produtos da ignorância espiritual (MOAD, 2004).

Segundo o budismo, a dor e o prazer co-existem. A ignorância ou ilusão, abordado anteriormente enquanto véu de Maya, de acordo com o pensamento budista está relacionado,

portanto à origem do sofrimento, percepção dual da realidade. Outra semelhança entre a filosofia nietzschiana e a budista é a independência do mundo que a prescinde da existência de um deus supremo criador responsável por tudo. O budismo não é considerado religião e, assim como Nietzsche, também é frequentemente a acusação de desconhecer a existência de Deus.

Em *A Gaia Ciência* Nietzsche anuncia a morte de Deus através da seguinte citação:

Já ouviu falar daquele louco que acendeu uma lanterna numa manhã clara, correu para a praça do mercado e pôs-se a gritar incessantemente: “Eu procuro Deus! Eu procuro Deus!”. Como muito dos que não acreditam em Deus estivessem justamente por ali naquele instante, ele provocou muita risadas... “Onde está Deus!”, ele gritava. “Eu devo dizer-lhes: nós o matamos – você e eu. Todos somos assassinos... Deus está morto. Deus continua morto. E nós o matamos”. (FW/GC, § 125)

Nietzsche não pode ser identificado como um filósofo portador de um discurso simplesmente pessimista. Pelo contrário, essa suposta carga negativista verificada em seus escritos, ressoa em sua maioria como um manifesto de reivindicação e de superação da condição existencial humana presa e submissa ao comportamento de rebanho imposto pelo cristianismo. Em *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche destaca a necessidade do anúncio do *além-homem*, de que o homem deve superar a si mesmo, à sua potencialidade negada, procurando sacudir o velho homem, que vivia enclausurado no seu pessimismo e ilusão.

As filosofias nietzschiana e budista compartilham da ideia da negação de um deus considerado ser supremo criador, contudo não há a negação da ideia de divindade. Ambos acreditam na necessidade do homem investir em si mesmo para se superar; e a superação representada tanto em Nietzsche pelo *além-homem*, quanto no budismo pelo Buda ou “iluminado”, se constituem como manifestação, a presença de ambos, o divino e o humano, enquanto parte da mesma totalidade e fenômenos que permeiam o existente e o não existente.

Segundo Moad, em *A Gaia Ciência e Vontade de Poder*, Nietzsche caracterizou o budismo como um esforço para retirar a dor em um “Nada Oriental – chamado Nirvana”, através da máxima “não se deve agir”. Algumas considerações nietzschianas a respeito do budismo podem estar condicionadas às limitações de compreensão ou interpretação do próprio autor. Considerando também a importância das contemplações críticas de Nietzsche sobre o pensamento budista, é um fragmento póstumo:

Kamma-niradha é a palavra sânscrita para “cessação da ação”. Este estado é conseguido através de adesão ao caminho óctuplo, que orienta o budista em kusula, ou 'ação hábil'. Portanto, não é simplesmente deixar de realizar ações que o budista acredita que levará à sua meta. Ao contrário, o tipo de ações que são executadas é o fator decisivo. Da mesma forma, é errado concluir que só porque alguém atingiu a “iluminação” ele deixa de agir. Tal conclusão implica uma interpretação equivocada de *kamma-niradha*, tal como é entendido no budismo. (MOAD, 2004, s/p)

O equívoco que Nietzsche parece ter cometido ao caracterizar o budismo como uma atitude centrada na orientação para o não agir. Tal interpretação comprova-se equivocada quando consideramos a vida e as palavras do Buda. Depois de atingir a iluminação e o Nirvana, ele continuou a levar uma vida ativa durante os quarenta e cinco anos que ainda tinha para viver. Novamente, é a natureza da ação que diferencia o iluminado. A ação que deixa não é a atividade em geral, mas apenas as ações inábeis que se originam na ignorância espiritual.

Inúmeros motivos justificam as insuficiências do conhecimento de Nietzsche acerca da Filosofia Oriental. Além das razões relacionadas às próprias condições da época como o restrito número de textos traduzidos ou acessíveis ao ocidente e também o agravante da postura ocidental de negligenciar a filosofia oriental provavelmente pelas diferenças contidas nas formas que a caracterizam. Apesar dos possíveis equívocos, o budismo teve influência suficiente sobre o pensador, e mais, Nietzsche tornou possível o contato favorável do ocidente e com a Índia.

Diferentemente de suas intenções, Nietzsche foi o primeiro europeu a remover os sistemas herdados das categorias gregas com uma desconcertante sepsis desintegradora. Ser, verdade, causalidade, pessoa, qualquer que seja ele rejeitou como “ficções, inutilizável”. Este é um surpreendente paralelo com o tratamento vedantista e budista de conceitos, um tratamento que ocidentais, quase sem exceção, consideram ser irresponsável ou excêntrico, no mínimo irrelevante. Que um grande pensador do Ocidente tenha conduzido a esta conclusão deve abalar a nossa complacência um pouco e nos alertar para o fato estranho de que algumas questões Nietzsche está substancialmente de acordo com pensadores de outra tradição remota. Ironicamente, ele negou isso por toda parte, com veemência. É possível que Nietzsche tivesse expressado seu apurado sentido histórico quando supôs que a Europa poderia agora estar em uma fase cultural comparável à da Índia na época dos Upanishads e de Buda, em uma fase em que a radical alteração do auto-entendimento é necessária se os seres humanos são para continuar a acreditar em si? (PARKES, 1991).

Nietzsche parece ter partido do princípio de que o homem deve acreditar em si, este é o ponto máximo a que chegam as filosofias do ocidente e do oriente, mais especificamente o pensamento indiano e budista: acreditar no ser humano, acreditar em si. Segundo Nietzsche, para tanto é preciso mudar o auto-entendimento completamente, o que estaria intrinsecamente ligado a abrir-se para o novo e sua complexidade a favor da Filosofia e do homem, o que Hocking citado em Moore define de modo brilhante:

A Filosofia é, basicamente, uma questão de o que uma pessoa vê e, em seguida, da sua capacidade de fazer uma conexão racional entre o que vê e o que, de alguma outra maneira, sabe; suas premissas são suas observações originais sobre o mundo. Assim, as pessoas que possam acrescentar alguma coisa à nossa visão são o apoio mais importante para o progresso em Filosofia. O próprio fato de o Oriente ter modos diferentes de intuição - o que às vezes se coloca sob a forma enganosa de que há um abismo entre as mentalidades do Oriente e do Ocidente - é o que torna tão importantes para nós suas contribuições à Filosofia e as nossas para eles (MOORE, 1978).

Seria mais interessante que ao aproximar-se da filosofia oriental, a filosofia ocidental não se preocupasse com comparações, mas assumisse como foco o movimento de distanciar-se do conhecido para percebê-lo sob outros ângulos. De acordo com Moore:

As divergências de percepção racial em Ética e em Estética é um fator de enriquecimento de toda a experiência humana acumulada. O influxo de novos conhecimentos sobre a Filosofia oriental deverá ser um recurso poderoso para alcançarmos por nós mesmos, melhor percepção dos princípios universais nesses campos. (MOORE, 1978, p. 10)

A sabedoria do Oriente e a do Ocidente devem ser reconduzidas ao instante originário do pensar e do agir, a fim de oferecerem ao homem a vantagem de uma filosofia para a vida que esteja além de diferenças que acabam reforçando a distancia por estarem presas a questões de região, nação e cultura.

1.4 Novos caminhos para a superação da decadência

O questionamento inicial sobre a existência da filosofia oriental encontra em Nietzsche, o seu reconhecimento, dando conhecimento da influência do Oriente no Ocidente e

consequentemente, a possibilidade de considerar a filosofia Oriental e suas contribuições em ambos os hemisférios. Apesar da escassez de textos escritos ou citados por Nietzsche a respeito da filosofia oriental, a frequência e caráter argumentativo com que o filósofo expõe suas ideias a respeito das escolas filosóficas orientais levaram vários autores a investigar o interesse do filósofo alemão pelo pensamento indiano. As pesquisas mencionadas neste trabalho confirmam as incidências do pensamento oriental e suas conexões com a filosofia nietzschiana. Para além da comparação, concordância ou discordância entre pensamentos distintos, a partir deste estudo é possível sustentar os indícios da busca de Nietzsche pela filosofia oriental, o que reforça a sua ruptura com os conceitos e dogmas que o levaram a assumir uma posição radical do auto-entendimento em face da decadência do mundo.

A filosofia do futuro aludida por Nietzsche como subtítulo de *Além de bem e mal*, pode ser vislumbrada nos momentos em que Buda e Zarathustra se encontram, as discussões sobre os pontos em comum entre as filosofias budista e nietzschiana, seus confrontos, acordos até considerar o ponto máximo comum entre as filosofias em diálogo: a crença no homem como responsável por sua superação e a contribuição da filosofia para tanto.

A Filosofia não é uma simples ciência dedutiva, por isso o pensamento filosófico do oriente e do ocidente se complementam. Considerando o conhecimento como recurso para aperfeiçoamento humano, a ser expandido e não limitado, o diálogo entre as filosofias do Oriente e do Ocidente podem contribuir para o prosseguimento da Filosofia, o que demanda, portanto, a necessidade de aprofundar a discussão entre estas filosofias, além de buscar novos trabalhos e ideias a respeito desta dinâmica.

Uma tentativa de avanço nas reflexões feitas entre os dois mundos é o tema que trataremos no próximo capítulo, quando nos determos nas críticas de Nietzsche à História, valeremos da sua segunda *Consideração intempestiva* (HL/Co. Ext. II), mas não somente este texto, queremos encontrar os elementos que possam dar a oportunidade para uma nova atitude filosófica, que encaminhe a grande tarefa do pensamento: a vontade de potência, a coragem para a transvaloração dos valores e, com estes dois passos “metodológicos” o caminho a ser trilhado para a liberdade, um caminho que conduz ao retorno do mesmo, do humano.

CAPÍTULO 2

A DOENÇA HISTÓRICA E A TERAPÊUTICA PARA A LIBERDADE

A obra de Nietzsche conseguiu realizar a crítica à sociedade moderna sustentada pelo cientificismo e o cristianismo que sustentam a moral de rebanho e do ressentimento. Os comentadores de Nietzsche são unânimes na identificação do objeto da crítica do filósofo alemão, destacamos aqui a contribuição de Glen Martin em Parkes (1991), capaz de sintetizar o esforço conceitual de Nietzsche com estas palavras:

A obra de Nietzsche vai além de tradicional dúvida cética a respeito do conhecimento humano sobre a identificação de uma crise no coração da civilização ocidental em que os maiores valores que sustentaram a cultura inverteram-se, e se tornaram, em última instância, avaliações negativas da existência (PARKES, 1991).

Nietzsche é contemporâneo ao momento em que a história submeteu-se à ciência, perdendo assim o seu significado singular. Na história como na ciência, o historiador é aquele que enuncia a verdade sobre o homem, fazendo-o se submeter à tradição e à autoridade do passado, não restando ao homem do presente senão a resignação de ser o epígono da história. Nietzsche condenava esta construção ardilosa e manifestava a sua esperança na força do indivíduo: “o homem defende-se do peso progressivamente mais pesado do passado, que o esmaga e o desvia, torna pesada sua caminhada com um invisível fardo de trevas” (FW/GC p. 106).

Nesta perspectiva emerge a crítica à religião, à moral, à educação e à verdade, que segundo Nietzsche, “acusam a vida” ao invés de promovê-la, revelando os sintomas de

domesticação da cultura moderna. Diante destas amarras, Nietzsche ressaltava a necessidade de um esforço de libertação. O movimento de superação da decadência imposta pela doença histórica consiste no despertar da vontade de potência, que pode ser aproximada àquilo que entre os pensadores inspirados por Nietzsche, já no século XX, designavam por micropolítica, conduzida pelo indivíduo, pela pessoa. O apelo à revolução necessária é feita na esfera do indivíduo, por isso a importância de esquecer o que nos assujeita¹⁹. A superação do assujeitamento demanda as forças ativas para que o sofrimento não se converta na sucumbência do indivíduo, ao contrário, o sofrimento como o motivo decisivo para a libertação é vital para o presente em termos de nossas lutas e ações, a nossa reverência. Estas necessidades da vida presente sempre demandam que a história seja colocada a seu serviço.

O autor questiona a “necessidade” dos historiadores em querer reduzir a história à forma científica, ao contrário, a história precisa ser considerada como instância vital, o vivido, sem que o homem se faça serviçal da história dos antiquários e colecionadores:

Quero dizer que temos necessidade da história para vida e para ação, não para nos afastarmos preguiçosamente da vida e da ação, nem, muito menos, para embelezar a vida egoísta e a nossa atividade branda e inútil. Serviremos a história só na medida em que ela serve a vida, a o abuso da história e sua sobrevalorização provocam a degenerescência e o enfezamento da vida, fenômeno de que é necessário e doloroso termos consciência, através dos evidentes sintomas que manifestam em nossa época. (FW/GC p. 102)

Na medida em que está a serviço da vida, a história está a serviço de uma força não histórica; em razão desta subordinação, não poderá nem deverá jamais ser ciência pura, como as matemáticas, por exemplo. Saber até que ponto a vida tem necessidade dos serviços da ciência é um dos problemas e preocupações mais graves que interessa à saúde de um homem, de uma nação, de uma civilização. Porque se há excesso de história, a vida desagrega-se, desintegrando-se, e, em virtude desta degenerescência também a história se torna força reativa, nociva à vida (FW/GC). Na primeira obra, *O Nascimento da Tragédia*, a história já era tratada como problemática, quando são apresentadas as considerações sobre Édipo: “[...] foi concebido por Sófocles como a criatura nobre que, apesar de sua sabedoria, está destinada ao erro e à miséria,

¹⁹ Este conceito: assujeitamento, ou sujeição, foram elaborados posteriormente, podem ser encontrados nos autores que de alguma maneira buscaram em Nietzsche o suporte para outro modelo de revolução, destacamos aqui as contribuições de Foucault, Deleuze e Guattari.

mas que, no fim, por seus tremendos sofrimentos, exerce a sua volta um poder mágico abençoado que continua a atuar mesmo depois de sua morte” (GT/NT, p. 64).

A evocação à tragédia e à figura do Édipo é a exortação do que cada um deve fazer sem imposição do outro – não uma criatura pura, mas aquela que ainda não se entregou a uma convenção, dogma, doutrina. Viver livre das limitações e imposições dogmáticas é referido por Nietzsche como a possibilidade de uma vida *não histórica*, o que implica na atitude livre, do comportamento autêntico para viver o momento e encontrar nele o melhor da existência. O momento, diferente da história científica, significa a entrega ao presente como algo definitivo, não como reflexo do passado ou projeção do futuro. A primeira observação feita por Nietzsche a respeito do peso da história é a evocação da vida de um rebanho a pastar, o homem se emociona com a cena, pois inveja sua vida *não histórica* “... o animal se absorve completamente no momento presente, como um número primo que não deixa qualquer resíduo pra atrás de si; não sabe dissimular, não esconde nada e mostra-se tal qual é cada instante, só pode ser sincero” (FW/GC, p. 106). Este argumento comparece também, com outro termo, em *O Nascimento da tragédia*, ali Nietzsche se referia ao conceito de *amor-fati*.

É na tragédia grega que Nietzsche encontra sua maior inspiração a respeito da autêntica condição do espírito humano, tal como deveria ter se desenvolvido, caso não tivesse o racionalismo prosperado prematuramente entre os gregos, moldando o homem teórico, cuja expressão ganha vida com Sócrates e Platão e encontrando o seu ponto culminante, na tradição filosófica ocidental, no Iluminismo no século XVIII, onde todas as ações humanas deveriam ser orientadas pelo cultivo da razão/subjetividade (ARAUJO, 2011). Nietzsche propõe, portanto, a possibilidade de pensar uma história além da ciência, como a via de superação da barbárie do presente, ou, a doença histórica.

2.1 Arte trágica e amor-fati

O problema da história é também o problema da metafísica. A filosofia nietzschiana propõe, então, a ultrapassagem da metafísica tradicional com o retorno à arte trágica. O que chama a atenção do filósofo em *O nascimento da tragédia* é o sentido da existência humana.

Nietzsche havia abordado a crise da subjetividade a partir do momento em que ocorreu a cisão entre as duas divindades dos gregos, que mesmo sendo opostas, jamais se realizam separadas, Apolo precisa de Dionísio na mesma medida em que Dionísio se expressa com Apolo:

[...] para nos aproximarmos mais desses dois impulsos, pensemo-los primeiro como os universos artísticos, separados entre si, do sonho e da embriaguez, entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco. (GT/NT, p.27-28)

Apolo traz consigo os princípios da moderação como *nada em demasia e conhece-te a ti mesmo*. O mundo apolíneo representa a figuração, a forma, a ordem e a medida. Esta divindade representa a racionalidade, a prudência, a lógica. No dionisíaco prevalece o impulso, a embriaguez, o êxtase. Dionísio é a afirmação da vida, a pulsação, a alegria. Apolo e Dioniso são dois deuses diferentes entre si e, contrapondo-se, criam, na medida em que se completam, processo melhor descrito pelas palavras do próprio filósofo:

A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico, a apolínea, e a arte não-figurada da música, a de Dionísio : ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum “arte” lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da “vontade” helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (ibidem, p. 27)

A compreensão da tragédia está comprometida, porque o homem moderno não valoriza a imaginação, o artista moderno esqueceu Dionísio e passou a se satisfazer com o culto da bela forma, que tampouco é o triunfo de Apolo, que sucumbiu juntamente com Dionísio; é característico do moderno recurso à abstração, sem carregar com ela a força criativa da imaginação, Nietzsche dizia: “nós falamos da poesia de um modo tão abstrato porque todos nós acostumamos ser maus poetas” (JGB/BM, p. 59). A este respeito é instrutiva a consideração feita por Deleuze:

1º A contradição, no Nascimento da Tragédia, é a da unidade primitiva e da individuação, do querer e da aparência e da vida e do sofrimento. Aqui a vida ainda necessita ser justificada. 2º A contradição reflete-se na oposição DIONÍSIO-APOLO. APOLO diviniza o princípio de

individação, constrói a bela aparência e liberta-se assim do sofrimento. DIONÍSIO, ao contrário, regressa à unidade primitiva, absorve o indivíduo no ser original, resolvendo a dor da individuação num prazer superior de participar da superabundância do ser único. DIONÍSIO e APOLO não se opõem como os termos de uma contradição, portanto, mas como dois modos antitéticos de a resolver. DIONÍSIO é como o fundo sobre o qual APOLO borda a bela aparência. Sob APOLO é DIONÍSIO que brama. Mas essa própria antítese tem necessidade de ser resolvida. 3º A tragédia é esta reconciliação. DIONÍSIO é o fundo trágico (o único personagem trágico é DIONÍSIO; entram em cena suas dores), que se resolve sob uma forma e num mundo apolíneos. (DELEUZE, 1981, p. 19)

As diferentes instâncias que compõem a existência humana são representadas por Dionísio enquanto a desmesura, embriaguez, a música enquanto arte não figurada; e Apolo, a tarefa da *ordem*, de dar forma e aparência, individuação. Se existe aparência, existe essência; esta que se manifesta na forma apolínea. Dionísio e Apolo juntos são figuras que constituem a essência humana. Sua união, que dá origem à arte trágica, sobre a qual explicita Nietzsche:

A ação do deus délfico restringiu a tirar das mãos de seu poderoso oponente as armas destruidoras, mediante uma reconciliação concluída no devido tempo. Essa reconciliação é o momento mais importante da história do culto grego: para onde quer que se olhe são visíveis as revoluções causadas por este acontecimento. (GT/NT § 2, p. 33-34)

A arte trágica obriga o indivíduo a suportar existência, a dor e a contradição, sem o que não há a superação das forças reativas. Na tragédia grega o homem atingiu a liberdade de viver plenamente. A tragédia grega é o espelhamento da vida, buscando convencer o homem do prazer da existência, mesmo diante do sofrimento, e poder dizer sim à vida e afirmá-la em todos seus momentos.

Como relata Parkes (1991), para Nietzsche a característica essencial da arte é o seu aperfeiçoamento de existência, sua produção de perfeição e plenitude; essencialmente a arte é a afirmação, bênção, deificação da existência. A verdade dentro do poder criativo é a certeza de que não estamos condenados a uma existência imperfeita, mas, graças ao seu potencial revolucionário é dado o direito de criar novos valores e transformar o nosso modo de ser-no-mundo. Segundo o mesmo autor, Nietzsche sugere a possibilidade de uma nova relação com os fenômenos quando aprendemos a deixá-los ser, por um lado, em sua integridade intacta e indizível, e transformá-los, por outro, através da sua força mítica, continuamente renovada nas

manifestações artísticas. O resultado pode ser uma capacidade de viver plenamente no mundo pela primeira vez, viver com a dança da vida e sempre nova criação de sentido.

Nietzsche parece encontrar sentido na existência ao vivê-la plenamente, em todas as instâncias. Assim como a arte trágica, o *amor-fati* nietzschiano implica a compreensão do prazer e do desprazer, a afirmação da vida em todos seus vaivens e contradições. Nietzsche afirma: “a vida não é só feita de alegrias e prazeres. Ela envolve também as desilusões, os desprazeres e, obviamente, o sofrimento” (FW/GC, p. 47).

A vida, suas possibilidades, êxitos e frustrações, encontram sentido não num mundo transcendente e sim na própria realidade humana. Sob o título “Para o ano novo” Nietzsche escreveu:

Amor fati: seja este, doravante, o meu amor! Não quero fazer guerra ao que é feio. Não quero acusar, não quero nem mesmo acusar os acusadores. Que a minha única negação seja *desviar o olhar!* E, tudo somado e em suma: quero ser, algum dia, apenas alguém que diz Sim! (FW/GC, p.276)

Aqui nos deparamos com a constante da filosofia de Nietzsche: a defesa da vida. Ele afirma com alegria o acaso e a necessidade. Diz sim à vida sem resignação. É importante ressaltar que a ideia de *amor-fati* em Nietzsche não é uma atitude de aceitação passiva diante do que a tradição impõem a vida, mascarando este ato arbitrário com o nome de destino, que não passa de um determinismo mecanicista peculiar à ciência moderna. *Amor-fati* significa o fundamento transgressor da filosofia nietzschiana e deve ser entendido como a dinâmica da afirmação de si, da própria vida e do próprio destino, ao contrário de um conformismo ou passividade diante do sofrimento. *Aceitar* não é sinônimo de passividade, ao contrário, sugere luta por mais força, por ascensão e superação de si, rumo à própria libertação: “... minha fórmula para a grandeza no homem é *amor-fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo” (NIETZSCHE, 1995, p. 112).

Amar o próprio destino (liberto do determinismo mecanicista), amar a própria dificuldade que o sofrimento traz faz olhar para vida não como uma obrigação pesada a cumprir, mas com

leveza. Como relata Nietzsche: “... a vida se tornou para mim, a mais leve, quando exigiu de mim o mais pesado” (NIETZSCHE, 1995, p. 373). Isso abrange uma postura positiva que, segundo Andrade (2005, p.125) “... implica em comportamentos ativos (*amor-fati* [amor ao destino], amor-próprio, ânsia de domínio, sede de posse, afeto de comando, o assenhorar-se de, a expansão de domínio, etc. Assim, a busca pela aceitação e conseqüente enfrentamento do sofrimento exige a postura predominantemente ativa, afirmando integralmente a existência tal como ela é. Dessa maneira, Nietzsche não mais suporta a dor, aprendeu a amá-la. Descobrir a fórmula da grandeza no homem: *amor-fati*. Não evitar nem se conformar e muito menos dissimular, mas afirmar o necessário, amar o inevitável.

É preciso encarar a dor e a contradição. O sentido da tragédia se revela na compreensão tanto do valor dos prazeres quanto do sofrimento como partes da condição humana. A partir dos escritos de Nietzsche, a dor não é entendida como algo negativo. Na tragédia, quem se dispõe a amar o belo e a vida, deve amá-la em toda sua extensão, seja nos momentos alegres, felizes ou nos momentos de dor e sofrimento. O apolíneo e o dionisíaco são ícones dessa unidade que abrange toda a realidade da vida. Não só o amor aos momentos prazerosos, mas também a descoberta de uma vida que emerge também dos momentos de sofrimento. “Eu prometo uma era *trágica*: a arte suprema de dizer sim à vida. A tragédia renascerá quando a humanidade tiver atrás de si a consciência das mais duras, porém necessárias guerras, *sem sofrer com isso...*” (EH/EH, p. 4).

2.2 A superação da doença histórica, a transformação do sofrimento em liberdade

A compreensão do significado do sofrimento em Nietzsche relaciona-se com o conceito de *amor-fati* e o sentido da tragédia, originário da relação entre o apolíneo e o dionisíaco. Apolo e Dioniso são dois deuses que, contrapondo-se, criam, na medida em que se completam. O apolíneo e o dionisíaco caminham lado a lado, apesar da diferença abissal entre ambos. São dois modos de ser que o homem precisa aprender para seguir no mundo com as suas próprias pernas. De acordo com Nietzsche: “o dizer Sim à vida, mesmo em seus problemas mais duros e estranhos; a vontade de vida, alegrando-se da própria inescapabilidade no sacrifício de seus mais elevados tipos” (GT/NT, § 3)

A adoção de uma postura estranha à vida é dizer não, evitando com esta atitude o florescimento dos instintos, quando isto acontece se dá o oposto à vontade de potência, em seu lugar cresce a má consciência que se encontra ligada intimamente à história, ambas degeneram o indivíduo e o fazem adoecer e sofrer, um sofrimento que decorre da separação que afasta o homem da natureza, que tira do homem os seus instintos (GIACOIA, 2009). O sofrimento tornou-se objeto da reflexão de Nietzsche, pois:

Há algum objeto filosófico mais imediato que a dor? O sofrimento lacera todos os homens e também os animais. Mas nos homens o sofrimento adquire um duro matiz sob a luz de uma autoconsciência que pergunta por seu sentido. Esta é uma das perguntas principais do pensamento nietzschiano: Como é digerido e dirige o sofrimento sem ter que maldizer a vida? (GARCÍA, 2006, p. 310)

Em *Genealogia da moral* Nietzsche cita:

Todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente culpado suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar os seus afetos [...] pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de entorpecimento, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie (GM/GM, p.116)

Haveria alguma forma de compreender o sofrimento que não por seu caráter de injustiça ou infortúnio, do qual é preciso fugir ou negar? O pensamento de Nietzsche oferece um suporte filosófico para avaliação desta hipótese. García afirma que para Nietzsche o sofrimento converte-se em desafio, não é motivo para a pequenez do homem, mas o oposto, o seu fortalecimento, a busca incessante, o eterno retorno aos instintos de vida:

Para o filósofo o sofrimento se converterá em *desafio*. Nunca será um obstáculo que paralisa, mas um repto cuja superação há de se traduzir em amor pela vida. Diante do inevitável sofrimento, Nietzsche rechaça o otimismo fácil que oculta ou nega, o que propõe é uma vocação alquímica que sabe o que transforma, e apesar disso, não se entrega ou cede à tentação pessimista. Mas diz *sim* à dor como *condição da vida*. (GARCÍA, 2006, p. 31)

Nietzsche considera a dor como um precioso instrumento de transgressão e afirmação de si. Segundo o filósofo, não há condenação a priori do sofrimento, ao contrário, acredita que o homem pode se beneficiar dele. Através da investigação do tema referido, pretende-se, enfim, buscar na filosofia nietzschiana elementos que, ao abordar o sofrimento humano, ofereçam perspectivas de compreensão e, quiçá, de enfrentamento do mesmo.

Contudo, o sofrimento não é o único requisito para se sentir realizado fossem as dificuldades, todos seriam felizes. Tampouco significa que o sofrimento é considerado bom, ou faça da vida bela. Simplesmente quer dizer que viver contém necessariamente a dor como *ingrediente constitutivo*. A existência humana, dizia Nietzsche em *O nascimento da tragédia* é dor e contradição, de maneira que se existisse apenas o comportamento conformista, o melhor teria sido não nascer, ou morrer ainda jovem. A respeito do enfrentamento do sofrimento é oportuno o comentário de García:

A valorização apropriada do sofrimento não significa que a filosofia de Nietzsche seja uma filosofia do sofrimento, de um pensamento hostil a felicidade e incompatível com ela. O que acontece é que o conceito nietzscheano de alegria ou felicidade, longe do que estamos acostumados a conceber mergulhados em o mundo moderno (ou pós-moderno), cujos sinais são o que são. A alegria autêntica que compreende a necessidade das lágrimas estava presentes nos gregos em seus momentos de esplendor. Por isso foram grandes. (ibidem, p. 346)

Em *A grandeza do homem*, atribuída ao povo grego, Nietzsche afirma: “..minha fórmula para a grandeza no homem é *amor-fati*: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo o idealismo é mendacidade ante o necessário – mas amá-lo” (EH/EH, p.112). Marton reitera que é no *amor-fati* que Nietzsche pretende descobrir a autêntica grandeza do homem. “Nem conformismo nem resignação, nem submissão passiva: *amor*, nem lei, nem causa, nem fim: *fatum*. Converter o impedimento em meio, o obstáculo em estímulo, o adversário em aliado é afirmar, com alegria, o acaso e a necessidade ao mesmo tempo; é dizer sim à vida” (MARTON, 2010, p. 237).

No primeiro capítulo do livro *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos*, Nietzsche insistia na importância de resgatar a história dos povos gregos mais antigos como uma tentativa de recuperar a riqueza da arte trágica encarregada de vencer a dor e a contradição, por isso os bárbaros precisaram da arte, desta voz polifônica que transborda alegria e celebra a grandeza do homem. O grande legado dos gregos, segundo Nietzsche, antecede a filosofia clássica:

Os Gregos ensinam mais claramente do que qualquer outro povo a altura em que se deve começar a filosofar. Não só na desgraça, como pensam aqueles que derivam a filosofia do descontentamento. Mas antes na felicidade, na plena maturidade viril, na alegria ardente de uma idade adulta corajosa e vitoriosa. Que os Gregos tenham filosofado nesse momento [da sua história] informa-nos tanto sobre o que é a filosofia e sobre o que ela deve ser como sobre os próprios

Gregos. Se eles tivessem então sido esses homens práticos, esses brincalhões sóbrios e precoces, ou se tivessem vivido apenas num luxurioso transporte, ressoar, respirar e sentir, como supõe o fantasista inculto, a fonte da filosofia nunca teria vindo à luz no meio deles. Quanto muito, teria surgido um regato que rapidamente desapareceria na areia ou se evaporaria em nevoeiro, mas nunca aquele rio largo de ondulação majestosa, que conhecemos como a filosofia grega. (PHG/FT, 1987, p. 18)

Nietzsche vislumbrava na Grécia Arcaica o berço de dois grandes eventos: a tragédia e a filosofia, ambas nascidas de uma sabedoria trágica, que ofereceria um sentido afirmativo para a vida; o que Nietzsche posteriormente nomeia *amor-fati* – o amor incondicional à vida cultivado pelo homem trágico. Este, mesmo consciente do terror e finitude da existência, representada pela constatação de Sileno²⁰ ao dizer que o melhor seria não ter nascido ou então morrer logo, conseguiu superar a dor através da *arte trágica*. O trágico representa o equilíbrio diante da perda completa do sentido da vida. Os gregos conseguem ultrapassar o sofrimento, pois colocam a dor no palco, gozam pela dor, não tem posse da ideia de redenção e culpa.

Não foi a passividade o que caracterizou os homens dos tempos da tragédia grega, e sim sua forma de assimilar o sofrimento evitando que se convertesse em um obstáculo intransponível e tornasse a vida impossível:

Aqueles homens estavam mais preocupados na alegria e na criação do que em evitar o sofrimento. Nós, de forma reativa, estamos obcecados pela supressão da dor. Uma obsessão que não dá espaço à alegria de viver. Todas as nossas pequenas alegrias nascem empanadas pelo temor, a preocupação excessiva e a visão antecipada do que há por vir. O contraste com os velhos gregos é muito grande. (GARCÍA, 2006, p. 314)

Apesar das diferenças entre os dias atuais e a época da arte tragédia, a civilização ocidental moderna e a grega, é possível encontrar na Filosofia, enquanto o exercício de *pensar sobre*, recursos que auxiliem a compreensão a respeito do sofrimento e um sentido para a dor e seu processo de enfrentamento. Não curar-se dela, mas superá-la. Boécio (1984) constatava que mesmo que haja um “ser supremo, cheio de bondade”, é a filosofia e a busca da verdade que

²⁰ Reza a lenda que o rei Midas perseguiu na floresta um sábio chamado Sileno, companheiro do deus Dionísio, para tentar descobrir o que seria melhor para o homem. Depois de uma longa busca, Sileno encurralado, respondeu: “Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não ser, nada ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer”.

propicia o conforto para a dilaceração da existência: “óh Tu, te digo, que anuncie a verdadeira luz!; eis um esclarecimento que pode ajudar a nos guiar pelos tortuosos caminhos da existência”.

Nietzsche explorou a filosofia para tirar dela a máxima potencialidade da vida. O filósofo investiu um grande esforço em encontrar uma maneira para além desta desvalorização niilista da existência, em busca de um avanço para um novo modo de afirmação. De acordo com Parkes (1991) esta profundidade que Nietzsche buscava, dá origem à visão de Zarathustra e o conceito do dionisíaco como paradigmas simbólicos que refletindo a afirmação de vida, afirmação não só do sofrimento, morte e mudança, mas do caráter necessariamente perspectivista da existência em si que constitui o “insight mais terrível”.

A decadência da cultura ocidental moderna e o incomodo que esta situação provocava em Nietzsche, direcionaram o filósofo a um processo de desconstrução, caminho que para muitos pareceria “um insight terrível”, o que significou para o autor a possibilidade de transformação, de ultrapassar ou ir além do sofrimento, ir além da decadência em defesa da vida.

2.3 Decadência ou dor, niilismo e transformação

A filosofia pode contribuir para a superação da dilaceração da existência, certamente não se trata de qualquer filosofia, Nietzsche acreditava estar criando as condições para o surgimento da nova filosofia, que se encarregasse também de refletir sobre as situações simples da vida: a boa alimentação, os cuidados com a saúde, para tanto é preciso abandonar o campo das especulações filosóficas, ou melhor, impõe-se ultrapassá-lo. De alguma maneira a nova filosofia encontrará apoio na ciência, também aqui, não a velha ciência, mas a ciência alegre, *A gaia ciência*, a ciência dos espíritos livres. Ambas, a filosofia do futuro e a ciência alegre, poderão ultrapassar as ruínas do mundo, destruído pela metafísica e pela ciência moderna.

Segundo o artigo de Martin em Parkes (1991), a crítica de Nietzsche às ideias tradicionais não envolve simplesmente um ataque positivista ou ateu voltado para as tradições religiosas e metafísicas. O apego às tradições cristãs e utilitaristas produz o ressentimento, a má fé, o espírito de rebanho, conseqüentemente, geram o sofrimento da existência. A sustentação da cultura não se baseia em uma representação da forma como o mundo é, nem é baseada em qualquer *substratum*

metafísico onde os seres humanos podem descansar. Pelo contrário, o significado primordial por trás do texto superficial de nossos conceitos envolve apenas o móvel e respostas imutáveis dos seres humanos que sofrem com as condições históricas e existenciais da vida. Este significado primordial por trás de nossas ideias metafísicas, portanto, não representa a verdade mais fundamental, mas apenas a dinâmica do processo construtivo pelo qual os seres humanos geram um mundo conceitual no qual possam viver.

É preciso colocar em discussão os valores humanos, do contrário, a destruição seguirá abarcando o mundo, fazendo sucumbir a vida humana. A morte de Deus é obra da ciência do século XIX, porém, é também oportunidade para a superação do niilismo passivo. Para Nietzsche o que morreu foi uma crença:

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”. (FW/GC (2)).

O niilismo ativo possibilita a criação do novo, que poderá devolver ao homem, à existência, aquilo que lhe é essencial: a vontade de potência. A nova filosofia promove a ressignificação da palavra “verdade”. Segundo Parkes, um trecho retirado de *Beyond Good and Evil* (BGE, p. 39) cita uma importante passagem de Nietzsche: “... a força e coragem de uma pessoa são reveladas pelo grau com que ela pode suportar a verdade, a verdade que todos os significados e todos os valores têm desintegrados juntamente com a desintegração da noção de ‘ser’ e sua correlação religiosa ‘Deus’ ” (PARKES, 1991, p. 93).

A tensão característica dos escritos nietzschianos envolve a luta com essa “verdade” na tentativa de superar o niilismo em favor de uma nova visão espiritual, não mais fundada nas ilusões metafísicas, para com isso superar a negação do “tornar-se” pela sua antítese lógica, “ser” (PARKES, 1991). O mesmo autor ressalta a necessidade da “verdadeira cultura” como a instância promotora da superação do niilismo passivo e com ela a possibilidade da regeneração da humanidade.

Parkes (1991) acredita que Nietzsche é animado por uma visão e uma exegese de um estado de ser além do niilismo. Se o niilismo é levado até o seu limite, tornando-se plenamente identificável através de uma desconstrução da noção de “realidade-em-si”, então, o resultado deste ato de pensamento nos põe em confronto com a possibilidade de uma transformação do nosso ser-no-mundo além do niilismo, da morte de Deus e suas implicações. Os fenômenos da existência cotidiana, desvalorizado pela metafísica tradicional, podem e devem tomar uma nova “santidade” (WP 1044), sem conexão com qualquer nova doutrina materialista ou positivista, mas através de uma “transfiguração” de nossa relação com a vida si.

A possibilidade desta nova relação com o mundo, tomado em seu devir, pode ser articulada através de três metáforas fundamentais para a simbologia de transformação que caracteriza a filosofia tardia de Nietzsche: a metáfora da alquimia e do alquimista, da arte e do artista, do jogo e a criança brincando. Cada uma destas metáforas tenta acender uma nova relação com um mundo que já não tem qualquer caráter de “auto-existência” ou “realidade em si”.

A alquimia espiritual engendra uma nova relação com o mundo que o niilismo revelou. Em uma carta de 1888 a George Brandes, o filósofo escreveu “o alquimista é a mais digna espécie de filho por que existe: Eu quero dizer-lhe que fora do que é insignificante, mesmo desprezível, cria algo valioso, como ouro” (NIETZSCHE apud PARKES, 1991, p. 96). Este entendimento niilista da existência elimina a possibilidade de simplesmente trocar os valores antigos para os mais novos. O alquimista não troca, mas transfigura, cria de novos valores para além do nada.

A história, a ciência moderna, a metafísica e o cristianismo são as forças reativas do niilismo, a ênfase dada ao sujeito racional e a valorização do conhecimento científico, segundo Nietzsche, ocasionaram a domesticação do homem através dos dogmas e convenções das forças reativas. Os recursos de libertação do homem implicam na superação do mundo da metafísica como verdadeiro para aparente ou ilusório, em seu estado de constante mutação e repleto de diferenças. O que torna possível o devir da ‘aparência’ é o *amor-fati*, peculiar à arte trágica. O pensamento trágico se relaciona com o *amor-fati* na medida em que ao aceitar a realidade da existência humana em todas as suas circunstâncias, a do prazer e a da dor, surge, enfim, o *sim à vida*.

O exercício do *amor-fati* na civilização grega gerava o encantamento graças ao equilíbrio daquelas forças antagônicas: o dionisíaco e o apolíneo. Os povos antigos que habitavam a Grécia tinham uma forte consciência religiosa. A partir de deslocamentos dos bárbaros formaram-se os gregos, resultando na confluência de estilos entre os que chegavam e os que ali já viviam, sendo que a consciência religiosa não desapareceu e seguiam lado a lado o racional e o místico, representado por Apolo e Dionísio. As diferentes instâncias que compõem a existência humana são representadas por Dionísio enquanto a desmesura, a embriaguez e a música enquanto arte não figurada; e Apolo, a tarefa da *ordem*, de dar forma e aparência, individuação. Se existe aparência, existe essência; esta que se manifesta na forma apolínea. Através da união de Dionísio e Apolo o homem atinge a liberdade de viver com plenitude, o que se dá através da arte trágica.

Os conceitos de arte trágica e *amor-fati* se dirigem rumo ao pressuposto transformador do sofrimento. O amor e a aceitação incondicional do próprio destino incluindo o sofrimento é a chave de compreensão da forma como Nietzsche avalia o enfrentamento.

A filosofia nietzschiana acredita que sofrer significa muito mais do que a dor que física, o sofrimento pode ser vantajoso para as potências da vida. Para definir metaforicamente sua visão, Nietzsche diz que devemos nos espelhar nos jardineiros. Um jardineiro depara-se com plantas cujas raízes são horríveis, monstruosas, mas o resultado que se obtém delas é sublime! Não há uma bela flor que não tenha uma raiz horrorosa. E é assim que devemos nos comportar, transformando a dor e o sofrimento, em algo belo e proveitoso para nossas vidas.

A hermenêutica desconstrutivista de Nietzsche progressivamente destrói os fundamentos metafísicos tradicionais do ocidente, proporcionando uma visão mais profunda da questão da verdade e das ilusões, e conseqüentemente, as possibilidades de uma sabedoria deste mundo novo: “... o inédito de possibilidades de uma transformação em nossa relação com o mundo anunciado por esta hermenêutica dá origem, em sua filosofia, a uma série de paradigmas interligados, por um lado para as possibilidades e por outro projetado para iniciar a transformação” (PARKES, 1991).

CAPÍTULO 3

A DECADÊNCIA, A MORTE DE DEUS, O ALÉM HOMEM

Há um tempo em que é preciso abandonar as roupas usadas, que já tem a forma do nosso corpo, e esquecer os nossos caminhos, que nos levam sempre aos mesmos lugares. É o tempo da travessia: e, se não ousarmos fazê-la, teremos ficado, para sempre, à margem de nós mesmos.

Fernando Pessoa

Neste capítulo serão retomados os temas que são identificados com a filosofia de Nietzsche, a saber: a decadência do mundo ocidental, o cientificismo e a objetivação de tudo que existe, cuja culminância é a morte de Deus. Para estas situações de dilaceração da vida e da sociedade, é preciso romper com o humanismo e pensar o *übermensch*, capaz de romper com tudo aquilo que se configura como a cultura da morte.

Aqui também sentimos a necessidade de aproximar o pensamento de Nietzsche ao budismo, para melhor compreender o limite do niilismo, que no budismo significa o vazio que abre a perspectiva para a vida. Acreditamos que o *übermensch* nietzschiano é quem já tem consciência do niilismo, e, portanto, conhece o vazio produzido pelo cristianismo e o liberalismo, em oposição à destruição/vazio, o homem do futuro experimenta no nada a vontade de potência. Com este propósito de interpretação do niilismo em Nietzsche intentaremos aproximá-lo do conceito de vazio do budismo.

Nietzsche em diversos escritos enfatizou o estado de declínio da civilização ocidental, chamando a atenção para a decadência dos vários setores da vida social: da arte à moral, da ciência à política. Como foi dito no capítulo anterior, a decadência é o momento do niilismo.

Neste momento será explorada esta situação de anulação da existência e de declínio da sociedade e serão retomadas algumas questões do primeiro capítulo da dissertação, quando foi discorrido sobre a perenidade da filosofia oriental.

3.1 O niilismo e o esvaziamento da existência

O *niilismo* parece estar presente em toda obra de Nietzsche, tema que o filósofo insistentemente explorou até o fim de sua vida. Esta constatação surge então a inevitável pergunta: por que este tema lhe interessava tanto? A constatação da situação de decadência da cultura ocidental era uma inquietação constante, e pode ter sido este o grande motivo de sua filosofia – era para Nietzsche instigante constatar que desde Sócrates e Platão a cultura ocidental seguiu sustentada por uma certa moral que desvaloriza o que é humano, espontâneo, corpóreo, e ao mesmo tempo supervaloriza uma ideia falsa: o transmundo. Nietzsche notava um processo de dissolução dos valores fundamentais da cultura ocidental, que já havia começado muito cedo, com o homem teórico de Sócrates, o filósofo da moral e da dialética. Na antiguidade Grega, tinha início a tendência moralizante e a visão dualista do mundo.

As consequências do dualismo para a história ocidental se revelam imensas e inegáveis, pois o ser humano passa a orientar as verdades de sua vida a partir de princípios que estão além de si mesmo, o que o leva a acreditar que existe algo fora do mundo que lhe instrui sobre a verdade e lhe impõe os preceitos morais. Regido por uma verdade externa a ele, o homem tem as diretrizes de seus pensamentos e ações destituídos de sua própria vontade e decisão, o que finalmente o transforma em integrante de um rebanho que abdica de sentir e de querer, apenas segue, mergulhado na completa ausência de sentidos.

Nietzsche percebia que esta moral com seus respectivos valores instaurados e promovidos ao longo de tantos anos são negativos e nocivos ao homem. Trata-se de uma situação paradoxal, pois o humanismo moderno foi a exaltação do homem, com a admissão do discurso religioso – do homem como ápice da criação – na esfera laica, legitimando a dominação da natureza proposta desde Francis Bacon e Descartes, o que se concretizou na economia capitalista. Esse homem é também o moralista que elege modelos reguladores para a sociedade, enfim, aquilo que o homem

moderno impõe à sociedade e é devolvido pela mesma sociedade, assim a sociedade e o homem fazem crescer o medo da opressão, da violência, da fraude, do desencantamento, da coisificação.

A filosofia de Nietzsche condenava o espírito de rebanho, algo que lhe provocava indignação ao notar que a humanidade distante do que lhe é naturalmente próprio, deixou-se submeter e anulou o seu potencial de criação. A sua crítica pretendia ser abrangente, tanto que ele mesmo se incluía no horizonte decadente, é frequente em seus escritos o emprego do “nós”, incluindo-se como parte desta humanidade, mas empenhado em subtrair-se da situação de rebanho. O pai do filósofo era pastor, possivelmente Nietzsche compartilhou deste estilo de vida por alguns anos. Ele conseguia ver no cristianismo o que o crente não é capaz de ver, coisas que não se via ou não se vê provavelmente por estar vivendo sob paliativos culturais, negando a própria vida. Assim, sob o risco da queda no abismo do nada, o filósofo alemão se perguntava: “o que estão fazendo do povo?” Esta inquietação merece o comentário de Loparic:

Os fenômenos do niilismo e da técnica moderna, aliados à devastação da terra, à massificação do homem e ao vácuo espiritual; o mundo, na opinião de Heidegger, obscurece-se e aproxima-se ainda mais do abismo. Segundo Nietzsche, a cultura ocidental se deparou com uma crise de falta de sentido generalizada. (LOPARIC, 2009, p. 105)

Em oposição a tais circunstâncias, Nietzsche percebia a profundidade abissal do abismo e a inevitável queda que ameaçava a sociedade por conta da ignorância do homem ocidental perante tal perigo. Era como se o filósofo pudesse perceber o progressivo processo de destruição que a humanidade ocidental, e pior ainda, parecia ser este o único futuro para a humanidade decadente, já que se trata de um *continuum* que tende a reforçar-se ao longo do tempo. Algumas décadas depois de sua morte, aquilo que parecia ser apenas temor, ficou confirmado pelo ambiente devastado pelas duas grandes guerras do século XX, que não se limitava ao conflito armado, pior ainda, a situação niilista se alastrava em todas as direções, de maneira que os tempos sombrios se fizeram como a triste realidade do mundo despovoado pelas potências criativas, destituído das forças do niilismo ativo. Os questionamentos de Nietzsche sobre o que estava sendo feito do povo, que preocupava o filósofo na época, ainda demanda a reflexão sobre a crise da modernidade. Segundo King, citado por Loparic:

Apesar disso, o Ocidente continua a encenar "o espetáculo de uma superestrutura massiva, calcada sobre sua brilhante façanha científica, costurada precariamente sobre uma fenda de ausência de sentido, e aparentemente incapaz de construir por si mesmo novas fundações a partir dos próprios e tradicionais recursos". (KING, 1982, apud LOPARIC, 2009, p. 108)

A destruidora força do niilismo é decorrência da sua força reativa, carregada de ódio à vida, de ressentimento, que cria uma moral adequada para o assujeitamento, fazendo proliferar o instinto de rebanho: o homem demonstra uma atitude, ou não atitude, passiva e ociosa diante da desmascarada verdade. Para o ser humano a existência é pesada, pois carrega nas costas, feito o camelo da primeira transmutação do espírito (Za/ZA p. 35), todos os males do mundo. O niilismo reativo produz na esfera do indivíduo a passividade, falta coragem para enfrentá-lo. Não seria a "falta de coragem para enfrentar a vida" também um constructo da moralidade que ao subjugar o homem afirmando o além mundo, pretende "educá-lo" a se limitar e nunca se superar? A este respeito as palavras de Loparic são pertinentes:

Nesse cenário, perguntamos: é o homem de hoje consciente desse constrangimento contemporâneo, ditado pelo pleno domínio das ciências e da tecnologia, como expressão da acabada essência da metafísica? De maneira nenhuma. O homem hodierno não é consciente dessa sua condição constrangedora. Isso não significa que ele não registre nenhum mal-estar relacionado com essa situação, mas ele o interpreta como próprio da vida moderna, ou, quando muito, repete o jargão da moda que toma esse incômodo como resultado de uma "crise de valores" pela qual passamos e com a qual é preciso aprender a conviver ou, ainda, é o preço que temos que pagar por essa perfeição do mundo técnico. Na verdade, o mal-estar é muito pequeno comparado ao modo como ele interpreta esse seu estilo de vida, admitindo que a vida humana em nossa época atual nunca foi tão livre, tão cheia de oportunidades, tão "recheada" de conforme e bem-estar. (LOPARIC, 2009 p. 103)

A crise moral imobiliza os indivíduos, o que permite a continuidade do funcionamento do sistema conduzido pelos movimentos mecânicos da produção-consumo-exploração, mantenedores do poder, que sustenta também com as formas jurídicas e o discurso da verdade (FOUCAULT, 2002). O humanismo esteve ao lado das forças dominantes, insistindo na necessidade do melhoramento do ser humano por intermédio de uma educação moral capaz de domesticá-lo. Heidegger compartilhava desta análise nietzschiana, embora não fossem contemporâneos, ambos afirmariam que o humanismo é responsável pelas forças desumanas²¹. Na carta *Sobre o humanismo* perguntava: "será que ainda se pode chamar de 'humanismo' esse

²¹ Pesa contra Heidegger a acusação de certa simpatia inicial e ulterior omissão frente ao nazismo; sobre este tema são oportunas as críticas de Gianni Vattimo a Heidegger (VATTIMO, 1996, p. 31).

‘humanismo’, que se pronuncia contra todo humanismo vigente, mas sem advogar, de maneira alguma, o inumano?’ (HEIDEGGER, 1967, p. 73). Nos últimos anos do século XX, Peter Sloterdijk retomou os escritos de Heidegger sobre Nietzsche, enfatizando o vigor da crítica ao humanismo domesticador:

O que domestica o homem, se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem – ou o quê – educa os educadores, e para quê? Ou será que a questão sobre o cuidado e a formação do ser humano não se deixa mais formular de modo pertinente no campo das meras teorias da domesticação e educação? (SLOTERDIJK, 2000, p. 32)

A confirmação do estado de decadência em que se encontra o homem ocidental moderno poderia causar, enfim, o desolamento que lhe fizesse capaz de descobrir a sua patologia, porém, quando o indivíduo chega a esta descoberta, o instinto de rebanho age para se acomodar na alienação ou, no limite, o leva a maldizer a vida. Os escritos de Nietzsche apontam em outra direção, insiste que é necessário ir além do que já foi imposto como regra para a ataraxia com o propósito egoísta de viver confortavelmente e dentro do caráter convencional da existência.

O niilismo é um composto de forças reativas que também impedem as forças ativas. O nada é um limite que temos que transpor. Nietzsche o explora em seu caráter ativo e de busca de construção. A atitude não é passiva, mas ativa, pois ele age, trabalha. Segundo o filósofo, a própria vida tem sua dinâmica própria no Criar. A moralidade, quando impõe o que as pessoas ou coisas devem ser, passa a querer se sobrepor à própria dinâmica e devir da vida. Por isso, é uma moral ridícula e são indivíduos ridículos, sendo essas expressões radicais do próprio filósofo alemão. É nesse sentido que o filósofo fala da atitude do imoralista de abrir o coração a tudo àquilo que também está fora dessa moralidade imposta, a tudo àquilo que é rejeitado por ela como moral antinatural. Nietzsche percebe a atualidade e a decadência como momento de abandonar o humanismo através, por exemplo, do contato com Oriente e pensar uma humanidade diferente.

Dentre os grandes expoentes da filosofia oriental, Nishitani é aquele que mais demonstrou preocupação com o problema do niilismo moderno. Segundo ele, este caminho tem sido aberto no Ocidente por diversas tendências filosóficas que questionam radicalmente a existência do homem e a ideia tradicional de conhecimento. Dentre os seus principais representantes, segundo

Nishitani, estão Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Sartre e Heidegger. Com esses pensadores, cada um a seu modo, os fundamentos do conhecimento e da própria existência humana são questionados, deixando um vácuo na certeza da ciência e da religião na sua maneira tradicional de se relacionar com o mundo e com Deus, abrindo, assim, uma espécie de campo de niilidade no coração do antropocentrismo moderno. Na opinião do pensador japonês, isso é um acontecimento extraordinário para o pensamento ocidental, pois se constitui na tentativa de quebrar o isolamento do homem em meio ao todo do real (LOPARIC, 2009).

Através das palavras de Nietzsche, cultura emergente do mundo do século XX gradualmente pôde perceber a relatividade de todas as ideias e a arbitrariedade de todos os conceitos, incluindo os tradicionais conceitos religiosos. Na escola de filosofia de Kyoto no Japão contemporâneo, mais notavelmente através do membro Nishitani Keiji, a importância de Nietzsche é interpretada apenas neste sentido. Em referência ao ateísmo contemporâneo e a sua dúvida niilista sobre todas as alegações de verdade ou de ser, de acordo com Parkes (1991), Nishitani concorda com Nietzsche que a nossa situação pode ser comparado a um cataclismo de história natural, que exige das criaturas “uma reorientação fundamental na sua maneira de ser e de valorização”. Essa mudança exigirá, Nishitani diz, uma “conversão fundamental” na nossa forma de estar no mundo, que envolve um novo tipo de “religiosidade”, um impulso em direção ao que é visto simbolicamente em Nietzsche como a afirmação dionisíaca da existência.

De acordo com Loparic (2009) para o filósofo japonês Nishitani, é preciso promover o desmantelamento dos fundamentos relativos da metafísica e da teologia ocidentais para, assim, estar em condições de apreender e assumir o seu fundamento mais profundo, que para o filósofo japonês é expresso na noção budista de *sunyata*, a nada absoluta. Essa decisão conduziria o pensamento para além das objetivações relativas, positivas ou negativas, da metafísica. Seu propósito, portanto, é fazer dessa noção de nada absoluta a experiência fundamental da existência humana oriental, visando examinar a sua relevância e, assim, trazer uma nova perspectiva para o mundo contemporâneo.

Na mesma obra citada anteriormente, Nishitani aborda esta crise contemporânea em significado e inteligibilidade a partir do “ponto de vista” de, uma aproximação do vazio, que remonta à “revolução copernicana” no pensamento indiano efetuada por Nagarjuna. Seu estilo e

método diferem significativamente daqueles de Nagarjuna (séc. 3 d.C.). Considerando que Nagarjuna se recusa a usar qualquer terminologia empírica ou ontológica sem a imediata negação desta terminologia como contraditória e “vazia”, Nishitani usa as categorias ontológicas do Ocidente e do Oriente livremente e em comprimento, em um estilo que sempre enfatiza o status paradoxal destas categorias quando vistas a partir do “ponto de vista” de *sunyata*. O resultado pode acrescentar à nossa compreensão do trabalho de Nagarjuna através da noção de “vazio” de uma maneira inteiramente nova.

3.2 O conceito de vazio no budismo

A tradição filosófica do budismo e mais precisamente a corrente Madhyamika²², reconhece o filósofo budista indiano Nagarjuna como o seu principal representante, cuja filosofia é sustentada e dirigida pelo termo guia sânscrito *sunyata*, traduzido normalmente por vazio, nada, nada. O conceito é conduzido pelo chamado budismo madhyamika, em referência ao ensinamento budista do “caminho do meio”. Também no capítulo mencionado, “ser e sunyata”, Michelazzo cita:

A intuição do sunyata, na verdade, tem origem nos ensinamentos de Buda, mas passa a ser tematizado apenas a partir de Nagarjuna. Tal intuição brota no horizonte da doutrina do anatman (não-ego), que diz respeito a um profundo ceticismo quanto a crença na possibilidade de o nosso pensamento apreender conceitualmente a realidade de uma maneira satisfatória, uma vez que não ha um núcleo ou substrato no interior das coisas que de a elas algum tipo de consistência e permanência. Elas não passam de fenômenos transitórios e vazios, e, ainda que possam se apresentar com alguma solidez, são meros fenômenos, nascidos de representações mentais, ou seja, pura ilusão. Portanto, as coisas, os fenômenos, por eles mesmos, são vazios (sunya). (LOPARIC, 2009)

Segundo Stevens (1993) citado por Parkes (1991), a questão central subjacente à noção de *sunyata* talvez possa ser resumida, em última instância, como um esforço supremo do pensamento budista para “salvar o movimento, o devir, o fluxo das coisas contra sua substancialização; trata-se de alcançar sua natureza inapreensível, impermanente, irrepresentável.

²² A escola Madhyamaka, ou Escola do Caminho do Meio, é uma escola budista Mahayana fundada por Nagarjuna no século II da Era Cristã.

Trata-se de mostrar que todas as determinações habituais são vazias” (STEVENS apud PARKES, 1991, p. 101).

Em um estudo prévio, Nishitani afirma que em uma palavra, *sunyata* ou nada absoluta, “é o campo daquilo que o ensinamento budista chama de emancipação, do que Eckhart se refere como *Abgeschiedenheit* (desprendimento)” (NISHITANI, 1982, p. 106-108). Esse campo é o que constitui o indivisível. Para dar uma indicação dessa totalidade Nishitani cita uma passagem de Kokushi, em seu livro *Questões e respostas em um sonho*, que diz: “montanhas e rios, a terra, plantas e árvores, telhas e pedras, todos eles são a parte original do próprio eu”.

Tanto para o budismo quanto para Nietzsche, a subjetividade pensada como Ego, ou como unidade simples da consciência objetivante, é falseamento e ilusão. Como relata Loparic (2009, p. 101) “... a noção de ego, por sua vez, é efêmera e vazia, consistindo apenas em uma série de fenômenos transitórios a que tentamos sotopor algo substancial, dando-lhes o nome de “eu”, “me”, “mim”, etc.” O autêntico *Self* é uma conquista no interior de um vir-a-ser, sobretudo empreendido com base no corpo. Em ambas correntes filosóficas, a pseudounidade do ego é dissolvida na fusão com o todo da natureza, ou do cosmos.

A fatalidade do seu ser não pode ser destrinchada da fatalidade de tudo o que foi e será... Cada um é necessário, é um pedaço de destino, pertence ao todo, está no todo - não há nada que possa julgar, medir, comparar, condenar nosso ser, pois isso significaria julgar, medir, comparar, condenar o todo. Não existe nada fora do todo! (GD/CI, p. 46)

Essa fusão da singularidade no todo, entretanto, não anula ou elimina a singularidade do indivíduo, antes a encerra em uma vivência ainda mais radical:

Em seu todo, o budismo concebe o problema da existência (*Dasein*) como “nascimento-morte” inteiramente como problema do indivíduo singular; a este, porém, ele não o concebe como um indivíduo autárquico, independente. Todo ente, segundo ele, é estar-em-relação, estar-na-dependência (*skr. pratitya-samutpada...*) Tudo o que é consiste apenas na relação com tudo o mais, só na dependência de tudo o mais. (OKOCHI, 1972, p. 70)

Nietzsche dizia: “... cada instante devora o precedente, cada nascimento é a morte de incontáveis seres, gerar, viver e morrer são uma unidade” (CV/CP, p. 45). A partir desta perspectiva, todas as coisas do mundo se encontram interligadas. Se considerarmos a cosmovisão da completa dependência do indivíduo em relação ao todo, há que se admitir o universal co-

pertencimento de todas as coisas, tudo aquilo que parece poder ser decidido pela vontade, não tem senão caráter ilusório de efeito de superfície da consciência. A uma perspectiva como essa podemos associar, sem o que o filósofo alemão denominou fatalismo turco. Segundo Nietzsche citado por Loparic):

O fatalismo turco contém o erro fundamental de contrapor um ao outro o homem e o fato (*fatum*) como duas coisas separadas: o homem, diz ele, poderia resistir ao fato, tentar frustrá-lo, mas este, finalmente, sempre detém a vitória, razão pela qual o mais razoável seria resignar-se, ou viver a vontade. Na verdade, todo homem é, ele próprio, uma parte do fato, quando, daquela mencionada maneira, pensa resistir ao fato, realiza-se então, justamente com isso, também o fato; o combate e uma imaginação, mas também, de igual modo, aquela resignação é fato, todas essas imaginações estão incluídas no fato.

A angústia que muitos sentem perante a doutrina da não liberdade da vontade é a angústia perante o fatalismo turco: eles pensam que o homem se tornaria fraco, resignado, de mãos atadas, em face do futuro, porque em nada seria capaz de alterá-lo, ou, então, que ele soltaria as rédeas a todos os seus caprichos, porque também por esse meio não poderia tornar-se pior o que esta previamente determinado. As 75 loucuras dos homens são tão parte do fato como suas sabedorias: também aquela angústia perante a crença no fato é fato. Tu mesmo, pobre angustiado, tu es a incoercível Moira, que reina até sobre os deuses, para tudo o que ocorre, tu es a bênção e a maldição e, em todo caso, a cadeia na qual permanece atado até mesmo o mais forte de todos; em ti esta pré-determinado o futuro do mundo humano, de nada te adianta sentires horror de ti mesmo. (NIETZSCHE, 1980 apud LOPARIC, 2009, p. 74)

Quando o homem descobre essa realidade fundamental, ele perde o sentimento de medo e tristeza diante da fugacidade do devir, afirmando a beleza de tudo aquilo que existe, independentemente de qualquer consideração moral e transcendente de valores. Segundo Nishitani (1982) citado por Parkes (1991 p.106), na tradição filosófica de Nagarjuna e na tradição budista Mahayana em geral, portanto, há o consenso de que Nishitani vê *sunyata* como o resultado de uma realização existencial em que o niilismo é empurrado a seus limites até que se inverte na forma de um grande despertar em que, pela primeira vez, estamos diante de uma singularidade “absoluta das coisas, sua realidade”, onde não há distinção entre fenômeno e a coisa-em-si.

As semelhanças entre as doutrinas nietzschiana e budista a respeito da realidade como se apresenta enquanto não verdade ou ilusão, oferecem motivos para ir além desse caráter ilusório da existência, perseguindo insistentemente um modo de pensar mais afirmativo de si mesmo e do mundo. O diálogo sobre a decadência humana não parece ter seu fim no abismo. Ao enfrentá-lo, consideráveis descobertas acontecem com os que têm coragem, ou espíritos livres. É nesta

perspectiva que esta investigação abdica dos preconceitos territoriais e propõe a continuação da discussão a partir da abertura para o novo momento da discussão sobre a crise da Modernidade, a certeza de que há afinidades e diferenças entre dois mundos milenares propicia a retomada no niilismo como limite, do vazio como começo de um momento inédito para o mundo, tomado em suas singularidades para ser o lugar da pluralidade e da cultura da paz, da vida.

3.3 O processo de superação do niilismo

O vazio é absolutamente inconcebível e inexprimível, este conceito parece destituído de conteúdo filosófico, não possui realidade ontológica, não aponta para nenhuma positividade, portanto, não é um conceito. Não escapa do mundo cotidiano, mas envolve, como Nietzsche insistiu, um avanço e uma transformação da nossa relação com este mundo. Só pode ser por meio da conversão existencial e realização direta. Como diz Nagarjuna, os “verdadeiros preceptores” encontram todos os que detêm o “vazio” como ponto de vista a ser “incurável” (PARKES, 1991, p. 108).

A tradição do pensamento ocidental, posta em causa por Nietzsche no advento do niilismo, só poderá se reconciliar com o mundo se tiver a coragem de transformá-lo, se aceitar o fato de sua própria morte e a possibilidade de renascimento em um campo totalmente novo (NISHITANI, 1982). Mas esta possibilidade (além da dualidade do ser e do nada), que fala para o mundo moderno do coração do niilismo não se limita a exigir uma mudança de paradigma intelectual, mas mais fundamentalmente “uma mudança de coração” dentro do próprio homem: “a mudança do homem como pessoa, centrado da auto-compreensão para a auto-revelação de como a manifestação de absoluta do nada... requer uma conversão existencial” (NISHITANI, 1982, p. 70). Esta conversão, de acordo com Nishitani é a tarefa que enfrenta o homem moderno. É o que Nietzsche estava procurando: “o campo de *sunyata* nada mais é do que o campo da grande afirmação” (ibidem, p.131).

Para Nishitani, a nada absoluta não deve ser tomada como um mero conceito ou categoria, mas como uma experiência que brota na existência do homem quando a rotina de sua vida cotidiana é quebrada, em determinado momento, por meio de algum acontecimento incomum, como um susto ou calamidade, uma perda ou sofrimento, mediante os quais sentimos

que nossa existência se torna problemática. Diante de tais acontecimentos algo parece parar e hesitar diante de nós; “este algo é a ausência de sentido (*meaninglessness*) que está, em latência, na base daqueles envolvimento que trazem sentido a vida”. (ibidem, p. 4). Essa ausência de sentido nos força a dar um passo atrás, ou melhor, tal como dito “na frase zen, isso dirige a luz para o que está diretamente debaixo do pé” (ibidem, p.5). Esse acontecimento ocasionado pela abertura do horizonte do nada, situado na base da vida, interpretado por Nishitani como uma conversão.

A conversão ou transformação é essencial e intrínseca aos processos de decadência e sofrimento. Para transpor o abismo é preciso fazê-lo por si mesmo, sentir na própria pele, caminhar com os próprios pés. Em “Um livro para todos e para ninguém”, Zarathustra quer dizer que seu ensinamento não é para todos, mas somente para aqueles que o experimentam, fazendo dele a sua própria questão. Tanto no budismo quanto em Nietzsche, as doutrinas fundamentais não são asseridas ou fundamentadas em um registro predominantemente teórico ou especulativo, numa linguagem objetivante, mas sobretudo em chave existencial ou vivencial que não tem por base uma concepção científica ou "racional", mas antes um insight sensível-corporal.

Em *Assim falou Zarathustra*, Nietzsche considerava essencial dispor dos pressupostos indispensáveis para o processo de libertação da vontade, para tanto, é necessário retomar os livros escritos previamente pelo filósofo assim como a necessidade de sucessão e evolução que os rege, partindo da transvaloração dos valores para ativar a vontade de potência destinada a promover o eterno retorno. Numa carta dirigida a seu editor, Nietzsche escreve:

O senhor notará que nos *Humano, demasiado Humano*; *Aurora*, e *A Gaia Ciência* falta um prefácio. Havia bons motivos para que, quando essas obras nasceram, eu me impusesse então silêncio — eu estava ainda muito próximo, ainda muito "dentro" delas, e quase não sabia o que me havia acontecido. Os meus escritos representam um desenvolvimento contínuo que não será apenas minha vivência e destino pessoal. Eu sou apenas o primeiro, e uma geração que vai surgindo compreenderá por si mesma, aquilo que eu vivenciei, e terá um paladar apurado para os meus livros. Os prefácios poderão tornar clara a necessidade interna no curso de tal desenvolvimento, razão pela qual, adicionalmente, dar-se-ia a seguinte vantagem: quem quer que tenha alguma vez mordido um de meus escritos, deve medir-se com todos os outros (NIETZSCHE, 1986, p. 224s, Carta a Ernst Fritzsche de 7 de agosto de 1886).

Giacioia Júnior (2009) afirma que para Nietzsche, *Erlebnis* (vivência) é um termo decisivo. Derivado do verbo viver (*leben*), com um prefixo que o torna transitivo, *erleben* significa viver alguma coisa - estar ainda vivo quando alguma coisa acontece (significação

originaria do verbo). A ação que ele designa é um acontecimento vivido imediatamente, corporalmente e em primeira pessoa. Na vida de alguém, um evento torna-se vivência quando ocorre com intensidade e ressonância capazes de torna-lo marcante, de significado duradouro. Apesar de todas estas características marcantes, as vivências não se restringem a estados vividos por um Ego insulado, solipsista. Vivências autênticas pressupõem o outro ou os outros, com quem se vive, e a quem se poderá comunicar:

Para que se compreenda, não basta ainda que sejam usadas as mesmas palavras, é preciso também usar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores - e é preciso que se as tenha em comum [...] Isso é dito para explicar por que é difícil compreender escritos como os meus: em mim as experiências, valorações e necessidades interiores são diferentes. (NIETZSCHE, 1980)

A admissão da ação da subjetividade, assumida por cada vivência, ao mesmo tempo em que afirma nossa relação de integração e interdependência com tudo o que existe, confirma o conteúdo social da filosofia de Nietzsche, que não pretendia isolar o indivíduo, ao contrário, a evocação da vontade de potência é feita para aproximar os indivíduos, para que a vida em sociedade não seja pelo mero instinto de rebanho que anula cada um e impossibilita o estabelecimento de laços sociais. De acordo com a citação de Nietzsche em Loparic às vésperas do colapso mental que o acometeria em Turim, ainda mantinha firme a confiança na vida:

Com frequência me perguntei se não tenho uma obrigação mais profunda com os anos mais pesados de minha vida do que com 70 quaisquer outros. Minha natureza mais íntima me ensina que tudo aquilo que é necessário, quando visto do alto, e no sentido de uma *grande* economia - é também proveitoso em Si. Não se deve apenas suportá-lo, deve-se *amá-lo* [...] Amor fati: eis a minha natureza mais interior. No que diz respeito a minha longa enfermidade, não lhe devo indizivelmente mais do que a minha saúde? Devo-lhe uma saúde superior, uma saúde tal, que é fortalecida por tudo aquilo que não a destrói! *A ela devo também minha filosofia ...* (NIETZSCHE, 1980 apud LOPARIC, 2009, p. 69-70)

Como poderia ser considerado “fria ou pessimista” a postura de um filósofo, que de forma rara, insiste e descreve ao seu leitor, sua filosofia apelando para que se encontre nela o caminho para a vida. Nietzsche demonstra com a própria vida que havia superado a dualidade, seja ela mente-corpo, eu-mundo, teoria-prática vivencial, quando não separa o que se pensa do que se sente, permite que seu corpo e suas ideias se interajam, transformando-se mutuamente. É uma

“leitura visceral”, através da qual o autor não apenas proclama, discursa ou interpreta, é perceptível ler também suas sensações e até senti-las.

Além de suas próprias vivências, grande parte do sofrimento e dor como está descrito em *Ecce Homo*, Nietzsche, tal como Zarathustra, se isola em busca de respostas. Ele não vai atrás de mestres ou livros, assim como Buda, o isolamento parece estar imbuído da intenção de “estar com”. As duas doutrinas abordadas acontecem através de um processo vivencial e como já foi mencionado, de caráter afirmativo diante da vida, o que Nietzsche chamaria de amor-fati.

3.4 O limite do niilismo: o cristianismo

As instituições da cultura ocidental são criticadas por Nietzsche enquanto criadoras de uma moral decadente. O cristianismo é uma delas. Para ele, existe um erro comum entre estas instituições, elas negam os instintos naturais da vida. A religião cristã se direciona contra esses instintos. Nietzsche encarou o cristianismo como uma espécie de sistema que engloba, em seu conteúdo, a totalidade e a universalidade das coisas em uma visão pré-estabelecida. Para o homem cristão, basta acreditar, ter fé em Deus, o único que sabe de tudo, o único que pensa e diz como ser e agir. Impositiva, a moral cristã se impõe como uma ordem que está além de toda crítica, de todo direito à crítica. Deus é a única verdade, que representa a perfeição, imutabilidade, simplicidade e desvaloriza a imperfeição, a espontaneidade que implica mudanças. O homem deve então ser um ser previsível dentro de um conjunto de regras impostas a ele. Para a religião cristã, este “Deus” está entre os conceitos chamados de mais elevados, colocados como realidades finais e primeiras de tudo.

Este imperativo está presente, segundo Nietzsche, em toda a moral e religião e, conseqüentemente, em toda a ação humana. A vontade individual é simplesmente aniquilada pela fórmula imperativa da moral de causa e consequência. *Se você fizer isso, acontecerá aquilo...* Estabelecem-se enquanto argumentos usados para doutrinar a afirmativa de que algo ruim e desastroso vai acontecer se o homem se comportar mal segundo os preceitos de Deus. A tradição metafísica adota um mascaramento que tenta imputar a ideia de culpabilidade do sujeito, e que, utilizando-se de termos como castigo, culpa, pecado, a moral impõe uma postura controladora de costumes.

Outro termo importante a ser investigado é o livre arbítrio, que de acordo com dicionário, expressão usada para significar a vontade de escolha, as decisões livres. Pregado pela religião cristã, implica a condição de que Deus sabe de tudo, todos os desígnios da nação. Sendo assim, seria ele também responsável pelo mal? Não. Pelo mal é responsável o homem, através de suas escolhas ou como é chamado, seu livre-arbítrio. Mesmo onipotente e onisciente Deus dá liberdade ao homem, seguida e restrita de várias atribuições. E o não cumprimento destas regras considerado pecado. Seria então o livre-arbítrio, significado de liberdade ou uma instância punitiva? Ao checar melhor este obscuro emaranhado de ideias a respeito do livre-arbítrio, é possível supor que seu objetivo maior seja livrar Deus do mal – o que não é culpa de Deus, é culpa do homem.

Para Nietzsche, a hierarquia confusa se estabelece como teias que fizeram a humanidade se afundar no niilismo, a existência humana aniquilada por conceitos de finalidade e idealidade. Esqueceu-se a essência do ser humano e projetaram-se irrealidades como fundamento das verdades humanas. Considerando que todos os conceitos são “construções” que formam e moldam os fenômenos e um mundo “adequado” para nós, não só não há ser eterno, como não há “verdade” em tudo. O status de Nietzsche “Deus está morto”, indica assim a realização última. A “morte de Deus” atesta a falência dos sistemas da lógica e da metafísica, a falência do humanismo. Nietzsche não se ateve ao prazer de banir o cristianismo, ele mesmo se encarregou de se destruir.

Com a inegável decadência da humanidade ocidental, Nietzsche constata a morte de Deus, mas não é ele quem o mata. Em uma passagem de *A Gaia Ciência*, o filósofo escreve sobre o homem louco que corre pelo mercado e afirma que Deus está morto. Muitos entenderam este anúncio da morte de Deus como uma celebração do ateísmo, e condenaram Nietzsche por uma atribuição nunca feita pelo autor. Quem se encarrega de ler estas palavras com cuidado, pode também indignar-se ao perceber que Deus já estava morto e as pessoas comuns nem sequer perceberam, é o que diz o homem louco: “eu devo dizer-lhes nós o matamos – vocês e eu. Todos somos assassinos... Deus está morto” (FW/GC §125). É preciso uma compreensão para além do sentido literal das palavras, esta frase em si já é paradoxal. Como nós, vocês e eu, matamos um ser superior, todo poderoso, que dirige todo universo? Guido fez a seguinte consideração a

respeito da frase polêmica contida no terceiro livro de GC, para o autor citado é preciso atentar para as considerações de Nietzsche no quinto livro da mesma obra:

No romance *Os irmãos Karamazov* de Dostoiévski, publicado em 1881 o mesmo havia sido dito sob a forma do silogismo “se Deus está morto, tudo é permitido”; *A gaia ciência* foi publicado um ano depois do romance, contudo, é preciso considerar que a elaboração dos livros antecede a data de publicação. Quero dizer com isto que a morte de Deus tornou-se lugar comum no século XIX, não foi Dostoiévski ou Nietzsche o autor de tal proeza (GUIDO, 2013).

Qual dos homens, componentes do rebanho e condicionado sob o medo do castigo, não se sentiria no mínimo culpado ao afirmar a morte de Deus? Qual deles seria forte o suficiente para não condenar o outro a fim de aliviar seu incômodo? Já no século XXI, não deve ser mais esta a tarefa do homem ocidental, culpar Nietzsche pelo assassinato de Deus e como punição, ignorar seu grande apelo: estar além da moral. É preciso voltar a ser apenas o que se é; é preciso deixar que Deus seja apenas o que Ele é. “A mudança para o ateísmo de acordo com Nietzsche representa uma mudança tão fundamental que não apenas o modo humano de existência, mas até a própria forma visível do próprio mundo deve passar por uma transformação radical” (MARTIN, 1991, p. 106).

Morre o “velho Deus”, a representação autoritária difundida pelo discurso religioso que se encarrega de manter o espírito de rebanho anulando a individualidade com a promessa da vida eterna. Ao contrário do que muitos pensam ou puderam captar, o evento “Deus está morto”²³ abre novas possibilidades para a existência humana:

[...] as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, os filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como que 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”. (FW/GC § 343)

²³ As aspas são de Nietzsche, o que evidencia que ele próprio não se via como o autor da frase, mas que a recebia e a interpretava à sua maneira.

A abertura aludida por Nietzsche simbolizada neste estudo a travessia deste mar que liga o ocidente ao oriente, encontramos tanto na filosofia nietzschiana quanto oriental budista, a ausência de deus como um valor supremo. Antonio Florentino Neto em seu artigo citado por Loparic (2009, p. 57) compara as proximidades de um momento particular da filosofia alemã com outro específico de escola de Kyoto: o anúncio da morte de Deus e a morte de Buda em Hisamatsu (1990). São dois momentos extremamente radicais para essas duas perspectivas filosóficas, e compara-los só se torna possível a partir da percepção criativa e particular de Nietzsche pelos filósofos japoneses do século XX.

O anúncio da morte de Deus em Assim falou Zarathustra estimula uma interessante comparação com a indicação do mestre chinês Lin-Chi, que diz: “Se você encontrar o Buda, mate-o. Se você encontrar o patriarca, mate-o. Lin-Chi compara ao Zarathustra de Nietzsche. As palavras de Nietzsche “Deus morreu” não são somente familiares ao homem moderno, elas devem também ser designadas como o verdadeiro grito do homem moderno. “Eu ouço estas palavras com simpatia. O dizer “Eu sou o ser sem Deus”. (LOPARIC, 2009, p. 58)

O autor toma como ponto de partida para analisar as questões básicas do budismo a própria condição de ateu; define o que significa seu ateísmo e, ao mesmo tempo, analisa diversas perspectivas e concepções distintas do próprio ateísmo, contrapondo-as às perspectivas teístas, tais como o cristianismo. Pode-se dizer que o ponto fundamental desta reflexão é a oposição entre a autonomia e a heteronomia, entre a verdadeira consciência de si mesmo e qualquer determinação externa:

Ele é “um homem da liberdade maior” ou “do despertar maior que leva ao homem completo”. O homem que como Lin-Chi diz "mate o Buda quando o encontrar, e mate o patriarca, quando o encontrar", em tal libertação do vínculo com Buda e com os patriarcas, ele desperta para seu verdadeiro si-mesmo, ele já não seria sequer preso ao próprio despertar. (HISAMATSU, 1990 apud LOPARIC, 2009, p. 60).

Hisamatsu admite que Deus e Buda não podem ser outra coisa para o homem senão um Deus e um Buda heterônimos. A heteronomia pode tornar-se, por meio da crença, as próprias determinações do sujeito, mas ainda assim elas continuarão sendo dadas exteriormente. Ate mesmo uma provável aceitação externa como consequência da liberdade humana seria uma

determinação externa. Ou seja, para Hisamatsu, a afirmação da possibilidade de seguir livremente a Deus, Buda ou qualquer outra exterioridade seria uma forma de negação da autonomia. Nesse sentido, pode-se compreender o significado da postura radical de Lin-Chi, ao afirmar: “se você encontrar o Buda mate-o, se você encontrar o mestre, mate-o”, exortação repetida por Hisamatsu, e a afirmação de Zaratustra de que “Deus morreu”, como negação de qualquer exterioridade e, assim, qualquer heteronomia que se apresente como verdadeira deve ser abandonada. Citando Nietzsche: “o conceito de ‘Deus’ foi, até agora a maior objeção à existência (...). Nós negamos Deus, nós negamos a responsabilidade em Deus: apenas assim redimimos o mundo” (GD/CI, § 8).

A morte de Deus implica a necessidade de superação do homem; superação esta que Nietzsche chama de "além-do-homem" (*Übermensch*). Após a constatação da “morte de Deus”, o homem tem duas alternativas: tornar-se o último-homem - a conservação do homem -, ou além-do-homem - a superação do homem. “O homem é algo a ser superado” (Za/ZA, prólogo, § 3). É oportuno a este respeito o comentário de Julião:

Zaratustra quer ensinar, em última instância, que, sendo a lei da vida a superação, o processo que ela implica, “tornar-se o que se é”, é de sempre se tornar mais. Desta forma, os homens superiores devem sempre se superar, assim como Zaratustra, que deve, também, eternamente (intensamente) se auto-superar. O ensinamento do super-homem revela que o homem deve superar a si-mesmo, superar o niilismo, a morte de Deus, a “virtude de rebanho” e o princípio de conservação, através da afirmação do instante contido na prova do eterno retorno, que libera a vontade de seus enlaces metafísicos e restabelece a inocência da vida de sempre se superar; pois, é declinando e perecendo que se experimenta a hora da solidão mais solitária e se atravessa à ponte do eterno retorno para o super-homem. (JULIÃO, 2007, p. 108)

Na quarta parte de Assim falava Zaratustra, “Do Homem Superior”, Nietzsche reforça o ensinamento da superação e resgata o conceito de além-do-homem evocando: “Vamos! Coragem, homens superiores! Somente agora a montanha do futuro humano sente as dores do parto. Deus morreu: nós queremos, agora, que viva o super-homem!” (Za/ZA, “O Homem Superior”, § 2)

Com a “morte de Deus”, Nietzsche também põe fim ao preconceito contra o tempo e o reconhece como a única dimensão do todo, em oposição ao idealismo, que recusa o temporal em favor do atemporal, do ideal. Nesse sentido, o que Zaratustra quer ensinar é que o sentido da

Terra se dá numa inserção fundamental no tempo imanente à ela (JULIÃO, 2007). De acordo com Giacoia, citado por Loparic (2009, p.65), o tempo é importante para um diálogo entre Nietzsche e o budismo: a postura filosófico-existencial de ambos em relação à temporalidade — mais especificamente em uma atitude em relação ao tempo que pode trazer consigo uma perspectiva de iluminação e redenção, as vias pelas quais se pode usufruir a experiência de uma subjetividade verdadeira.

Ainda explorando o diálogo entre as filosofias aqui abordadas, o estudo de Glen Martin reforça as palavras de Nagarjuna:

Os seres humanos equivocadamente se apegam às entidades que se defrontam na realidade fenomenal, porque eles não veem que fenomenal realidade é epistemologicamente e metafisicamente infundada. Como Edward Conze sugere, a obra de Nagarjuna é "uma concentração permanente sobre a natureza auto-contraditória de toda a nossa experiência" e revolucionária, no sentido de apontar para o "indizível", que nos confronta diretamente no presente vivo, não como uma realidade alternativa, e não "na frente de nós" como um objeto, mas de modo a considera-la "em todos os lugares e em nenhum lugar", como nosso fundamento sem fundamento. "Self" e "objeto", segundo Nagarjuna são "construções mentais" que obscurecem a consciência não-dual. Para Nagarjuna libertação é a capacidade de viver plenamente e diretamente no mundo sem a mediação do pensamento representativo conceitual. (MARTIN, 1996, p. 104)

A vida humana, livre de sentidos e além de si mesma, reconquista a própria essência, seu eterno movimento de criação e destruição, prazer e dor, alegria e sofrimento, bem e mal, superação e conservação, pois o sentido dela não será encontrado em nenhum outro lugar que não seja nela mesma. Zaratustra diz que a própria vida contou-lhe o segredo de que ela mesma deveria se superar. Tantos os desafios quanto as possibilidades de superação são aspectos naturais da vida humana. Assim podemos afirmar as variáveis, eterno retorno, de todos os momentos de nossa existência. Como menciona Julião (2007) "... o eterno retorno é definido pelo filósofo como "a fórmula mais elevada da afirmação" (EH, "AFZ", I)", disso denota o caráter de aumento, crescimento e intensificação que esse pensamento proporciona a todo aquele que o experimenta. O mesmo autor prossegue:

O tema do eterno retorno na filosofia de Nietzsche tem dupla significação: por um lado, é um ensinamento acerca da natureza do tempo, e por outro, é o pensamento do ser mais solitário que afirma a unidade criadora de todas as coisas. Quando Nietzsche relaciona o eterno retorno com o tempo e a experiência da afirmação singular, ele está enfatizando a alteração profunda

que esse pensamento propicia ao indivíduo na imanência do tempo... desafiando a verdade, fazendo-a ser superada por outras formas de saber. Desse modo, identifico a superação com o próprio retorno; o eterno escoar é a superação (JULIÃO, 2007 p. 90-91).

A concepção do eterno retorno é a expressão da liberdade em Nietzsche, fórmula daquele que diz “sim” como aceitação do regresso de todas as coisas, desmoronando toda ideia de finalidade oriunda da metafísica. O sujeito livre é aquele que afirma em sua multiplicidade todas as faces da vida, das mais belas até as mais trágicas:

A dor é também um prazer, a maldição é também uma benção, a noite é também um sol; - ide daqui, senão aprendereis: um sábio é também um louco. Dissestes sim, algum dia, a um prazer? Ó meus amigos, então o dissestes, também, a todo o sofrimento. Todas as coisas acham-se encadeadas, entrelaçadas, enlaçadas pelo amor - e se quisestes, algum dia, duas vezes o que houve uma vez, se dissestes, algum dia: “Gosto de ti felicidade! Volve depressa, momento!”, então quisestes a volta de tudo! - tudo de novo, tudo eternamente, tudo encadeado, entre laçado, entrelaçado pelo amor, então, amastes o mundo - ó vós, seres eternos, o amais eternamente e para todo o sempre; e também vós dizeis ao sofrimento: “Passa, momento, mas volta!” Pois quer todo o prazer - eternidade! (Za/ZA §10)

De cunho semelhante ao pensamento budista está o que se entende como “*samsara*”, outro elemento importante a ser discutido entre as duas correntes filosóficas. De acordo com Giacoia, citado por Loparic (2009, p.65) o termo *samsara* foi imagetivamente traduzido do budismo chinês como “a roda de um carro eternamente girando”, ou “o fluir que eternamente se transforma”, ou como unidade de “nascimento-morte que sempre se repete”. Na concepção de vida do budismo chinês e japonês o perene repetir-se de nascimento-morte, em que os dois termos antitéticos devem ser pensados numa unidade. “Neste ciclo de nascimento-morte, o ser humano está inserido apenas como uma espécie entre todos os seres vivos, transitando e transformando-se por meio das repetições de seus ciclos de nascimento e morte, sem principio nem fim - como a roda de um carro eternamente girando...” (LOPARIC, 2009, p. 76).

A liberdade é conquistada quando se entende as nuances do universo e se aprende a conviver com elas. A cada momento o homem se redescobre, descobre diferentes mudanças. O discurso de Zaratustra em “As três transmutações do espírito”, define o movimento da vida: primeiro o camelo, já mencionado anteriormente, carrega o peso dos valores tradicionais metafísicos, o leão do niilismo desconstrutivista, a criança brincalhona de renovadas confirmações. Na descrição da terceira transmutação é possível encontrar os elementos comuns

ao conceito de *samsara*: a brincadeira, o eterno dizer sim, a roda girando por si mesma, tudo isso para designar o eterno dizer sim da criança. As transmutações representam a impermanência, o eterno retorno.

A concepção de impermanência é também elementar para a filosofia budista. Assim como a não dualidade ou não caracterização dos fenômenos como bom ou mal, certo ou errado, o budismo considera as variações como naturais e inerente ao todo. Estamos em constante processo de transformações, desde as mais sutis como o processo de morte e renascimento das microcélulas de nosso corpo até as mais altas montanhas do planeta, Himalaia, berço do budismo, que um dia foi o fundo do oceano. Como cita Parkes (1991, p. 101), segundo Nagarjuna afirma em *Mulamadhyamakakarika* (MMK)²⁴: “A ideia de ‘causas condicionadas’ ou ‘originação dependente’ torna-se uma forma de expressar o vazio da existência impermanente” (MMK 24, 18).

Nietzsche usa a simbologia da criança – as transformações do espírito que passa de camelo à leão, e de leão à criança - para elucidar como a liberdade vem se concretizar na capacidade lúdica de brincar alegremente e de gerar novos valores. Assim o indivíduo livre não julga nenhum aspecto do mundo, apenas o vive em sua totalidade. Loparic (2009, p. 58) efetivamente apresenta uma ponte que permite um trânsito entre Nietzsche e o pensamento budista. Segundo a experiência pessoal de Nishitani, e depois da frequência atenta de interpretações budistas de Nietzsche, sua filosofia pareceu-lhe consideravelmente “aliviada” de um esmagador peso metafísico. A interpretação budista da autossuperação do niilismo se vincula ao pensamento nietzschiano da superação do idealismo e de toda forma de dogmatismo.

O que é que no pensamento de Nietzsche vem ao encontro do japonês impregnado pelo budismo? Não as asserções e considerações diretas de Nietzsche sobre o budismo. Por certo, porém, a última fase de seu pensamento experimental, na qual ele alargou, por assim dizer, com violência, o horizonte do pensamento ocidental de até então, e parece possibilitar a “superação do niilismo por meio do próprio niilismo”. Esse pensamento me parece entrar em acordo com pensamento budista, a superação do idealismo – “todo idealismo é mendacidade perante o Necessário”, diz Nietzsche - é, com efeito, a única e singular tarefa e a meta de um esforço do

²⁴ *Mulamadhyamakakarika* é um importante texto da escola budista Mahayana, traduzido pelo próprio Nagarjuna.

budismo ao longo de 2.500 anos. Seja Sunyata (vazio), seja Natureza, seja Niratman (Não egoidade), seja a força estranha a qual se confia o crente no jodo-Shinshu, tudo isso visa, em ultima instancia, definitiva superação do idealismo, que é a fonte fundamental do aprisionamento no Eu, do infortúnio. (Okochi, 1972, p. 42)

Em *Ecce Homo*, Nietzsche se apresenta como uma prova viva e concreta da possibilidade de afirmar o necessário. Em sua obra autobiográfica, indicou o caminho necessário para a liberdade:

[...] durante anos apeguei-me tenazmente a situações, paragens, moradas, companhias quase insuportáveis, uma vez que me haviam sido dispostas pelo acaso – era melhor do que mudá-las, do que senti-las como mutáveis, do que revoltar-se contra elas... Tomar-se a si mesmo como um fado, não se querer diferente” – em tais condições isso é a grande sensatez.” (EH/EH, Por que sou tão sábio, § 6)

O homem livre afirma o eterno retorno através de sua entrega ao movimento do todo. A adesão ao jogo da vida é o que nos permite superar os pesos da metafísica abrindo-nos a uma existência criadora, que nos impele a amar o destino (amor-fati). Assim, Nietzsche refuta a visão moral e transpõe para uma visão artística da liberdade mostrando que é livre aquele que acata ao jogo das forças, aceitando o retorno do mesmo e criando novos valores, novas tábuas.

Em Assim falava Zaratustra, Nietzsche afirmava que a tabua dos bens, da superação de si mesmo, estava suspensa sob cada povo, sua vontade de potencia, palavras que mereceram a seguinte consideração de Marton:

Assim falou Zaratustra, o filósofo expressa, por vez primeira em sua obra, a ideia de que vida e vontade de potência se identificam. E acrescenta: “Somente onde há vida há também vontade: mas não vontade de vida, e sim -assim vos ensino- vontade de potencia!” (ZA “da superação em si”) Neste momento, caracteriza a vontade de potência como vontade orgânica; ela é própria não unicamente do bem mas de todo ser vivo. (MARTON, 2010, p. 50)

Antes de encerrar esta dissertação não poderemos deixar de propor uma síntese entre as filosofias do oriente e do ocidente. Faremos isto na conclusão, à guisa de considerações finais. Ali reservaremos o primeiro momento para o aprofundamento de algumas questões essenciais extraídas do pensamento de Nagarjuna. Por fim, retomaremos as palavras de Nietzsche em defesa da vida, para – ao menos para nós – encerrar definitivamente o que seja niilismo para Nietzsche e

refutando a atitude pessimista do filósofo alemão, que ainda na juventude ousou dizer: “o mais doloroso, porém, é para nós todos [...] assim como compreendeis também, ao final, minhas esperanças” (GT/NT, p. 143).

CAPÍTULO 4

NOVAMENTE O ORIENTE, *ENFIM O HORIZONTE NOS APARECE NOVAMENTE LIVRE...*
NOVAMENTE É PERMITIDA A OUSADIA DE QUEM BUSCA CONHECIMENTO, O MAR,
ESTÁ NOVAMENTE ABERTO

Sentir é criar. Sentir é pensar sem ideias, e por isso sentir é compreender, visto que o universo não tem ideias.

Fernando Pessoa

A verdade superior, a perfeição desses estados, na sua contraposição com a realidade cotidiana tão lacunarmente inteligível, seguida da profunda consciência da natureza reparadora e sanadora do sono e do sonho, é simultaneamente o análogo simbólico da aptidão divinatória e mesmo das artes, mercê das quais a vida se torna possível e digna de ser vivida (NT § 1).

De acordo Kalupahana no livro *Mūlamadhyamakakārikā*, o chamado mito, Nagarjuna tem sido considerado o “segundo Buda” e ocupado a segunda posição patriarcalmente na maioria das escolas Budismo Mahayana²⁵. O status de Nagarjuna como segundo Buda é devido a suas escrituras básicas, as quais geralmente focaram as interpretações filosóficas dos sutras Mahayana²⁶. “Dizer que Nagarjuna foi um filósofo que meramente selecionou das afirmações de Buda somente aquilo que se adequava em suas noções preconcebidas seria uma injustiça. Ele foi um dos menos temerosos crítico das visões metafísica” (KALUPAHANA, 1976. p. 2).

²⁵ Mahayana é a maior das duas principais tradições do budismo existentes, também considerada um ramo da filosofia budista.

²⁶ Sutas Mahayana são um gênero amplo de escrituras budistas.

Segundo a mesma obra citada acima, o Buda de Nagarjuna foi com certeza Gautama, que se iluminou e se tornou um dos mais formidáveis adversários de quase toda a maioria das ideias filosóficas apresentadas pelos indianos. Ainda segundo o livro *Mūlamadhyamakakārikā*, duas das maiores teorias filosóficas que dominava o cenário da Índia naquela época eram (1) a existência proposta e desenvolvida por séculos por pensadores indianos desde o tempo dos Vedas, e (2) não existência, apresentado pelos materialistas, reagindo contra a metafísica tradicional. A existência, não se referia a uma existência empírica ordinária, mas a existência de um eterno e permanente substrato existente tanto no homem quanto nos demais aspectos da natureza. No homem, o imutável self ou “eu” que permanece sujeito à personalidade psicofísica impermanente e que retorna à sua morada definitiva, o “eu” universal, uma vez que é libertado dessa sujeição e atinge o status moral final.

Com objetivo de explicar a origem dessa realidade no homem e na natureza, alguns dos filósofos tradicionais estabeleceram o conceito de um deus criador. Contudo, os filósofos indianos não estavam satisfeitos com a simples noção de um deus criador. Como cita Kalupahana (1976, p. 23), em uma fase inicial, eles afirmaram que esse “eu” foi criado por um deus ou deuses, os quais determinam que cada um pertence a uma ou outra das quatro classes sociais: o sacerdote (brahmana), o guerreiro (ksatriya), o comerciante (vaisya), e o empregado (sudra). Assim, cada status individual era predeterminado e imutável. Foi essa a ideia particular de criação que eliciou a mais veemente desaprovação tanto dos materialistas quanto vindos de Buda. Negando este “eu” metafísico, os materialistas moveram-se para o outro extremo, o de advogar a aniquilação da personalidade humana após a morte, e então também negaram qualquer responsabilidade moral pelas ações humanas.

É relevante a contextualização do berço onde nasce e se constrói a filosofia budista no Oriente naquela época e ela que se propõe até os dias de hoje. As Quatro Nobres Verdades desde os primeiros sermões de Buda é o fundamento básico do budismo. De acordo com o mestre budista Dorji Damdul (2012) no *artigo Arya Nagarjuna's View of Ultimate Reality*, este é um lugar comum para ambos, tanto os defensores da existência objetiva quanto os que negam a existência objetiva que se debatem rigorosamente a fim de checar se a existência objetiva é viável ou não.

O conjunto dos ensinamentos sobre a realidade última é apresentado por Arya Nagarjuna como Mūlamadhyamakakārikā (a Sabedoria Fundamental do Caminho do Meio.) Nos versos do capítulo vinte e quatro desta obra, Arya Nagarjuna começa a levantar a visão dos adversários e os absurdos que parecem seguir por aqueles que afirmam a existência objetiva. Os adeptos da existência objetiva acreditam que sem existência objetiva, tudo tem de existir por meio de meros pensamentos subjetivos, caso em que o valor de existência das coisas vai passar a ser não mais do que não-existência, como um castelo no ar. Eles chegam ao absurdo de ter que rejeitar o “surgimento” e “desintegração” das coisas em geral, se nega-se a existência objetiva. Se este fosse o caso, as Quatro Nobres Verdades seria prejudicada.

Objetos, ao invés de serem intrinsecamente verdadeiros, falta-lhes a natureza intrínseca de acordo com Arya Nagarjuna. No entanto, um conjunto de escolas filosóficas defende a ideia de realidade intrínseca das coisas. Eles, assim, rejeitam a crença de que se não houver uma realidade intrínseca, a existência não pode ser postulada. Na ausência de existência, a ação resultante não pode ser postulada, que é bem refutada pela nossa experiência direta do mundo, onde vemos as plantas que crescem a partir de sementes e sofrimento decorrente de suas respectivas causas. Isso nos mostra como a primeira verdade das quatro nobres verdades, a verdade do sofrimento, surge a partir da segunda verdade: a verdade da causa do sofrimento. E a terceira verdade, a verdade da cessação, segue por causa da quarta verdade, a verdade do caminho que conduz à cessação do sofrimento. Como os fatores positivos surgem, diminui o negativo. Este processo de surgimento e diminuição das negatividades não é possível aos olhos dos adversários de Arya Nagarjuna se não houver uma realidade intrínseca a todos (DAMDUL, 2012).

Ainda de acordo com Dorgi Damdul (2012), a primeira verdade, que surge da segunda, destaca nossa natureza samsarica, enquanto que a eliminação da segunda verdade dando origem à terceira verdade através de formação da quarta verdade delinea a esperança de libertação do sofrimento por completo. Ou seja, as quatro nobres verdades, essência da filosofia budista tem uma relação de coexistência e codependência entre si. Este fundamento também justifica considerar absurda a ideia dos defensores da existência objetiva de negar o surgir e desintegrar-se já que uma verdade surge da outra e desintegra-se para fazer nascer a seguinte. Em resposta, Arya Nagarjuna criticava os essencialistas por causa da supervalorização dos aspectos objetivos da

existência em detrimento dos seus aspectos essenciais, podemos resumir a sua refutação aos essencialistas, nos seguintes pontos:

- 1) Do propósito de realizar a vacuidade;
- 2) Do significado de vazio;
- 3) Da natureza do vazio.

Ao explicar os três pontos acima, Nagarjuna aponta para origem dependente como o significado do vazio. Ao fazer isso, ele os convence de que o repúdio de vazio de uma maneira está rejeitando origem dependente. Ao fazer isso, os adversários rejeitam os fenômenos da infalível resultantes da desintegração, a marca da existência. Sem o fenômeno do “surgimento” existente, a primeira e a terceira verdade entre as Quatro Nobres Verdades são prejudicadas. Estas duas verdades só fazem sentido como existente se houver o fenômeno das “decorrentes”, como eles surgem a partir da segunda e da quarta verdade, respectivamente. Arya Nagarjuna, assim, chegou à conclusão de que todas as contradições serão resolvidas com facilidade se compreende-se:

1. Que o objetivo de perceber o vazio é para arrancar o mais sutil das manchas mentais de emoções negativas;
2. Essa origem dependente, em vez de nada, é o significado do vazio;
3. Esse vazio é a forma mais sutil da realidade caracterizada por cinco naturezas - não conhecidos por outras palavras, calmo, desprovido de elaborações, transcendendo conceituação e livre de dualidade.

A partir do conceito das Quatro Nobres Verdades, Buda Shakyamuni não apenas aponta para a Primeira Verdade, a verdade do sofrimento, mas também para a segunda verdade, a verdade da causa do sofrimento. É somente através de desenraizar a causa do sofrimento que este pode ser eliminado completamente. Enquanto a busca da causa do sofrimento, ele aponta para a ignorância como a causa final.

O que é a ignorância? A ignorância é a mente demoníaca que vê a si mesmo como verdadeiramente existente e assim nos impede de ver a realidade com precisão. Isso significa a dor viciosa das armadilhas do samsara²⁷.

Buda descobriu que todo o sofrimento é desencadeado por esta ignorância. Para saber o que esta ignorância é, tem de se entender que a realidade é que esta ignorância distorce. Dado que a ignorância faz com que não se compreenda a realidade, sem saber qual é a realidade não podemos saber como a ignorância está obscurecendo a mente de ter a visão desta realidade. O que constitui a realidade última? Depois de atingir o estado de Buda, Buda permaneceu em silêncio por quarenta e nove dias. No quadragésimo nono dia, os reis da Devas, Indra e Brahma, desceram à terra com grande veneração a Buda. Eles fizeram prostrações a ele e perguntaram:

“Oh iluminado! Você tem alcançado o estado de Buda para o benefício de todos os seres sencientes. E ainda assim você não está beneficiando os seres agora, você não está dando ensinamentos. A maneira pela qual você poderia beneficiar os seres o mais eficiente é através do ensino. Você não está fazendo isso. Por que isso acontece? Para o bem dos seres que sofrem, por favor, ligue a Roda do Dharma”. O Buda respondeu: “Você está certo. Eu não estou ensinando, porque eu não vejo ninguém ao meu redor que tem a capacidade de compreender a realidade última profunda que eu descobri”. (DAMDUL, 2012)

A reação de Buda de não ensinar imediatamente parece estar relacionado com o que foi anteriormente citado neste estudo, como caráter vivencial, essencial nos pensamento budista e nietzschiano. Todo processo de aprendizagem e conseqüentemente de transformação não acontece se for apenas ensinado teoricamente ou a nível superficial. Ele precisa ser vivenciado a níveis profundos.

O gesto do Buda também indica que a realidade última é muito profunda, de profundidade insondável. Sem saber isso, não se pode eliminar o mais sutil da ignorância, e não se pode conseguir a liberdade do sofrimento. Há tantas camadas de ignorância. Não é suficiente eliminar os mais grosseiros níveis de ignorância com a finalidade de liberar-se do samsara. Para alcançar a libertação completa da ignorância e não apenas da ignorância parcial, é preciso saber como o mais sutil ignorância opera (ibidem).

²⁷ Samsara pode ser descrito como o fluxo incessante de renascimentos através dos mundos.

As relações entre realidade última, ignorância e sofrimento, foram exaustivamente destacadas desde os primeiros discursos de Buda, o que é explicado por Arya Nagarjuna em uma estrofe:

A cessação de karmas samsáricos e aflições é o nirvana.
Karmas samsáricos e aflições surgem por equívoco conceitual,
Que por sua vez surge pela elaboração de agarrar a verdadeira existência;
A sabedoria do vazio traz um fim a essa elaboração. (ibidem)

Se é através da realização do vazio da existência verdadeira que a ignorância final é eliminada, o que significa o vazio da existência verdadeira, que também é a realidade última? Arya Nagarjuna escreveu seis tratados extensivamente explicando tudo o que constitui a realidade final. Os debates incluíram nos escritos de Arya Nagarjuna, Acharya Shantideva e Acharya Candrakirti, os debates entre a escola Madhyamaka que adere à visão de Arya Nagarjuna na compreensão da realidade última. Arya Nagarjuna não inventou nenhuma filosofia, ele simplesmente desvendou a verdade que Buda Shakyamuni ensinou para que a libertação dos seres que sofrem. Em um sutra, o Buda disse:

Assim como em um sonho de uma menina jovem,
Ela se encontrou com um menino e viu sua morte.
Alegre ela estava na reunião e desespero em sua morte.
Ver todos os fenômenos como assim. (ibidem)

Através deste ensinamento é possível explorar dois aspectos importantes para este estudo. O primeiro deles é a analogia entre sonho e realidade ilusória. Quando o indivíduo sonha, e não tem consciência de que aquilo é um sonho, ele vive aquela realidade como verdadeira. Ao sonhar consciente de que está sonhando, consegue perceber aquela vivência como não real, sentindo-se menos apegado e reativo a ela, como se esta percepção lhe permitisse um distanciamento. Mesmo que o homem negue que a realidade que vivencia é um sonho, como seria viver consciente de que a percebe através do véu de maia, uma ilusão? De acordo com as palavras do autor:

Quando a menina não consegue ver os episódios como o seu próprio sonho, ela reage ao sonho como real; o que a balançou para a excitação, causa do desespero agudo no final. Tanto a excitação e o desespero desaparecem no momento em que ela acorda do sonho. Sua mente, finalmente encontra a paz. Isso é pouco nirvana para ela. Ela então percebe que indevidamente reagir aos objetos é verdadeiramente infantil e contamina todas as misérias. Quando se tem a

crença de que os objetos existem intrinsecamente, não há maneira de eliminar a mais sutil ignorância, e, assim, as emoções negativas continuam persistem e aumentam. (ibidem)

Seria como assistir um belo filme, evolver-se na trama e emocionar-se, mas sabendo que é um filme, não é realidade; consciência esta que permite certa lucidez aos sentimentos, a percepção de sua efemeridade. Ou então, seria como olhar para trás, para uma paixão que não existe mais, com a clareza de que fora um tempo de encantamento, como um feitiço ou um sonho; o que hoje parece tão absurdo logo ontem parecia tão real. Os sonhos tantas vezes parecem reais e muitas delas desejar-se-ia não acordar ou nem saber que estava sonhando. Como muitos dizem continuar de férias, “não voltar para a realidade”. Que realidade ou existência objetiva é essa que varia com o tempo, com o lugar, cultura, história, língua e tantas outras diversidades, passa a existir, deixa de existir, nos entorpece e nos engana? O que é considerado verdade se em questão de segundos ou milhões de anos não mais é? Desde a mudança de uma sensação ou pensamento às montanhas do Himalaia que um dia era o fundo o mar, todos os conceitos, tudo é impermanente. E por isso *não é*, é um estar sendo, um *devir*.

O segundo aspecto da citação de Buda seria a característica do que é considerado bom e ruim acontecerem quase simultaneamente na mesma situação. E complementa ao final dizendo: “Alegre ela estava na reunião e desespero em sua morte. Ver todos os fenômenos como assim”. Os fenômenos são coexistentes e carregam em si aspectos considerados positivos e negativos pelos que ainda não percebem a realidade ou a existência destes fenômenos como ilusória. Para os que não consideram o caráter intrínseco da existência, não mais caracteriza os fenômenos como bom ou ruim, pois os vivencia como um todo, fazendo ele parte deste universo não dual.

Qualquer ser humano pode afirmar quão possível é experimentar sensações de alegre euforia e triste decepção em minutos de tempo. Ou ao mesmo tempo. O que outrora parecia maravilhoso pode tornar-se horrível aos mesmos olhos. Para diferentes olhares, a flor e o espinho. Como o exemplo da ex-paixão, uma exagerada embriaguez, uma simples ou radical mudança de opinião, o que seria realmente considerado bom ou ruim? Não dualidade e impermanência: os fenômenos como inteiros e passageiros, realização que possibilita a libertação do sofrimento, o mais profundo propósito de realizar a vacuidade.

Qual o significado da vacuidade ou vazio? Arya Nagarjuna diz:

Tudo o que é dependentemente originário,
É ensinado a ser vazio da verdadeira existência.
Que está sendo dependentemente desenhado
Este é o Caminho do Meio.
(KALUPAHANA, 1976, 24:18)

O que ele sugere é que o vazio não deve ser tomado como o vazio niilista. É para ser entendido como origem dependente. O significado de vazio significa o vazio da existência independente. Tudo começa a existir na dependência de outros fatores, o que não implica inferir niilismo. Ao contrário, implica plenitude de tantos outros fatores que se relacionam na dependência do objeto. Assim o vazio da existência independente não caminha em direção ao nada, portanto, não deve ser entendido como o nada, mas como existência dependente. Arya Nagarjuna resume esse ponto, dizendo: “Não há fenômenos que não está dependente da origem; Não há fenômenos que não está vazio de existência verdadeira” (KALUPAHANA, 1976).

Dependentemente da ignorância surgem as disposições, dependente das disposições surge a consciência, dependendo da consciência surge a personalidade psicofisiológica, dependendo da personalidade psicofisiológica surgem os seis sentidos; dependendo dos seis sentidos surge o contato, dependendo do contato surgem os sentimentos; dependendo dos sentimentos surge o anseio; dependendo do anseio surge o apego, dependendo do apego surge o tornar-se, dependendo do tornar-se surge o nascimento, dependendo do nascimento surge a idade adulta, velhice e morte; sofrimento, lamentação, depressão, desespero. Assim nasce essa massa de sofrimento. Entretanto, da cessação da ignorância, há uma cessação das disposições; da cessação das disposições acontece o fim da consciência, com o fim da consciência, se finaliza a personalidade psicofísica; com o fim da personalidade psicofísica, os seis sentidos deixam de existir, com o fim dos seis sentidos finaliza-se o contato; com o fim do contato terminam os sentimentos; com a cessação dos sentimentos tem fim o anseio; com o fim do anseio, finaliza-se o apego; com o fim do apego finaliza-se o tornar-se; com o fim do tornar-se cessa o nascimento, com o fim do nascimento finaliza-se a idade adulta, velhice e morte; sofrimento, lamentação, depressão, desespero. E assim acontece o fim da massa de sofrimento (KOMITO, 1987).

Percebe-se no trecho acima, o significado do vazio e origem dependente no ciclo da vida por qual passam todos os homens. Os aspectos de praticidade e profundidade destes

ensinamentos para a existência humana mostram mais uma vez a direção oposta ao niilismo. Ao invés de encontrar o nada, a realização do vazio segundo a filosofia budista, pode levar ao fim do sofrimento, libertação.

Arya Nagarjuna enfatiza que o vazio não deve ser pensado em termos de um objeto sólido, mas em termos de inexpressibilidade em palavras e pensamento, cuja natureza está além da conceituação. Nesse nível, o vazio transcende convencionalidades. Ele explica cinco naturezas atribuídas à realidade última – não conhecidos por outras palavras, calmo, desprovido de elaborações, transcendendo conceituação e livre de dualidade. “Como um sonho ou um raio na tempestade, assim devemos ver todas as coisas, pois tudo é relativo” (DAMDUL, 2012).

Segundo o mesmo artigo, Buda procedeu o discurso enumerando duas visões básicas prevalentes no mundo – a existencial e a não existencial. Ele então provê razões para rejeitar ambas as visões. As razões são epistemológicas e por isso merecem exame detalhado. Os dois termos, de grande significado epistemológico, estão contidos no tema abordado acima: a percepção e o conhecimento correto. Percepção indica o que é simples, ordinário, captáveis pelo senso de percepção, para o qual o que é percebido não é um mistério, mas apenas o surgimento e cessação de diversos fenômenos do mundo.

A percepção do surgimento e término dos fenômenos condicionados a vários fatores, vale também para as pessoas comuns que não tem sido capazes de se livrar completamente de seus preconceitos. Entretanto, as pessoas comuns continuam a se preocupar com a permanência e eternidade substancial que existe por trás dos fenômenos ou com um ser supremo que é o autor de tudo que acontece no mundo. Então ele é tomado por dúvidas sobre suas percepções. Uma maneira de solucionar tais dúvidas é se confinando ao que é oferecido, que é a causalidade de dependência do fenômeno, sem tentar procurar algo enigmático.

Em outras palavras, ao invés de procurar causas misteriosas, o indivíduo deve começar com qualquer causa que ele entenda como colaboradora de tal situação. Este é um tipo de conhecimento que para consegui-lo não é preciso andar por aí à procura de um professor que o transmita numa sessão secreta ou de um jeito misterioso. Evitar a teoria de que “tudo existe”, de acordo com o Buda, não faz do contrário, chamado “tudo o que não existe”, mais verdadeiro. A razão para isto é que esta última teoria implica em muito mais do que uma simples negação de

uma substância permanente e eterna no homem ou no universo. Ela implica em descontinuidade nos fenômenos ou em sua aniquilação completa, e essa também é uma visão errada, não porque, como antes, pode ser provado como falso, mas porque é parcial, e alguns aspectos da experiência como o “surgimento” que não pode ser explicado por esse ponto de vista.

Buda não se preocupou em encontrar argumentos estritamente lógicos para rejeitar qualquer dessas visões. Ele simplesmente evitou as duas teorias nas suas explanações sobre a existência. Daí sua afirmação: “sem se aproximar dos extremos, o Tathagata ensina-lhe as a doutrina pelo meio”. Buda distinguiu claramente sua filosofia da de seu contemporâneo, Sanjaya Bellatthiputta, que se recusou a fazer quaisquer declarações com medo de que fossem encontradas falhas, mas sim, formidavelmente transformou a visão do mundo nos últimos vinte e cinco séculos.

Seria inevitável que esta pesquisa não remetesse ao pensamento daquele filósofo situado em diferentes século e continente, e assegurada a relatividade das coisas, não mais considerado distante. O que seria distante comparado à dimensão do universo? Não suficiente para impedir o diálogo entre filosofias que questionaram o valor da existência, verdade e ilusão, encontraram a ignorância da humanidade há tempos chamada sofrimento e propuseram superação. As filosofias nietzschiana e oriental budista, através da linguagem ultrapassaram o tempo para se encontrar num outro tempo, na modernidade, tempo de questionamento e boas vindas às diferenças, quando é também imprescindível abrir-se para o tão evitado encontro com o Oriente. Um diálogo sobre o amor-fati e a não dualidade, a impermanência, a Arte, o eterno retorno, a transformação e enfim a possibilidade de superar. Para um público “moderno”, que já não precisa ou não mais deveria precisar concordar com ou julgar, mas sim, mil vezes sim abrir-se e mergulhar, permitir-se transformar, para sua própria superação e sobrevivência.

Sobre cada povo está suspensa uma tábua de valores. E vede: é a tábua do triunfo de seus esforços; é a voz de sua vontade de potência. (...) Avaliar é criar. Ouvi, criadores! Avaliar é o tesouro e a joia de todas as coisas avaliadas. Pela avaliação se dá o valor, sem a avaliação a noz da existência seria oca. Ouvi, criadores! A transmutação dos valores é a transmutação do que cria. Sempre o que cria precisa destruir. (Za/ZA, ps. 86-87)

Cabe a nós então aceitar abrir para esta proposta revendo uma breve e profunda avaliação conduzida pelo próprio filósofo. Em Crepúsculo dos Ídolos, Nietzsche nos mostra a história do

erro sobre o verdadeiro mundo, que se inicia com Platão, que na compreensão nietzschiana estabeleceu a negação à vida a partir de um dualismo radical, essência e aparência, verdade e falsidade, permanente e transitório, espírito e corpo, privilegiando os aspectos intelectuais como referencial inabalável da verdade, e menosprezando toda dimensão corpóreo-sensitiva. A cada etapa o verdadeiro mundo se torna mais inatingível, a partir da segunda delas seu acesso se condiciona a obedecer ao cristianismo e seus dogmas, proibições contrárias à paz de espírito. Impõe-se a perfeição ao ser humano, condição que não lhe é própria – mundo verdadeiro não atingido, ideia inatingível, conceito inútil. Se é inútil este conceito, qualquer outro também o seria. Enfim, a destruição do mundo verdadeiro e a não procura de outro para colocar em seu lugar, nem o aparente.

1. O mundo verdadeiro passível de ser alcançado pelo sábio, pelo devoto, pelo virtuoso. Ele vive no interior deste mundo, ele mesmo é este mundo. (Forma mais antiga da ideia, relativamente inteligente, simples, convincente. Transcrição da frase: “eu, Platão, sou a verdade”);
- 2 O mundo verdadeiro inatingível por agora, mas prometido ao sábio, ao devoto, ao virtuoso (“ao pecador que cumpre a sua penitência”). (Progresso da ideia: ela se torna mais sutil, mais insidiosa, mais inapreensível - ela torna-se mulher, torna-se cristã...);
3. O mundo verdadeiro inatingível, indemonstrável, impassível de ser prometido, mas já enquanto pensado um consolo, um compromisso, um imperativo. (No fundo, o velho sol, só que obscurecido pela névoa e pelo ceticismo; a ideia tornou-se sublime, esvaecida, nórdica, königsberguiana);
4. O mundo verdadeiro - inatingível? De qualquer modo, não atingido. E, enquanto não atingido, também desconhecido. Consequentemente tampouco consolador, redentor, obrigatório: Ao que é que algo de desconhecido poderia nos obrigar?... (Manhã cinzenta. Primeiro bocejo da razão. O canto de galo do positivismo.);
5. O "mundo verdadeiro" - uma ideia que já não serve mais para nada, que não obriga mesmo a mais nada - uma ideia que se tornou inútil, supérflua; consequentemente, uma ideia refutada: suprimamo-la! (Dia claro; café da manhã; retorno do bom senso e da serenidade; rubor de vergonha de Platão; algazarra dos diabos de todos os espíritos livres.)
6. Suprimimos o mundo verdadeiro: que mundo nos resta? O mundo aparente, talvez?... Mas não! Com o mundo verdadeiro suprimimos também o aparente! (Meio-dia; instante da sombra mais curta; fim do erro mais longo; ponto culminante da humanidade). (GD/CI, p. 11)

Nietzsche entende que a obediência aos costumes – quaisquer que sejam eles – constitui a moralidade. Os indivíduos habitam-se a certas maneiras de agir e pensar, transmitidas de geração a geração. Tornando-se tradicionais, elas acabam consolidadas, não admitindo dúvidas nem tolerando questionamentos; têm de ser respeitadas de forma absoluta. Considera-se imoral o

indivíduo que a elas não quer submeter-se; seu modo de agir é imprevisto, sua maneira de pensar arbitrária (MARTON, 2010).

A crítica moral de Nietzsche ultrapassa os valores morais decadentes. É uma crítica ao sistema que ao definir previamente o que é certo ou errado, o que deve ser feito ou evitado, manipula o indivíduo abarcando todas suas facetas, condicionando os em seus pensamentos e ações, a fim de manter todo o rebanho sob controle. Uma sociedade alienada, desencantada, seduzida pelo prazer de consumo onde não mais acontece o contato íntimo com mundo, tudo é programado, não há mais espanto. A resposta para o que é já esta previamente condicionada, forças que anulam o ser, imobilizam o indivíduo, ordem avessa a vida e que no seu limite produz cultura de morte.

Considera-se toda moral sob esse aspecto: a “natureza” nela é que ensina a odiar o *laissez aller*, a liberdade excessiva, e que implanta a necessidade de horizontes limitados, de tarefas mais imediatas – que ensina o estreitamento das perspectivas, e em determinado sentido também a estupidez, como condição de vida e crescimento (MAI/HHI, p.77).

A sociedade ocidental moderna, através dos altos índices de violência e transtornos mentais apresentados pela comunidade, prova que as limitações e proibições são contra a paz de espírito e a felicidade. O homem ocidental é educado a seguir uma ordem binária de valores: bem e mal, cultura que também condiciona pelo medo. Deve-se temer e evitar o mal que questiona, angustia e inquieta. Qualquer destes sintomas nos dias atuais é comumente medicado e visto como algo a ser tratado pelas ciências biológicas. Segundo Loparic:

O aborrecimento, a suscetibilidade doentia, a impotência de vingança, o revolver venenoso em todo sentido-para os exaustos, é esta certamente a forma mais nociva de reação: produz rápido consumo de energia nervosa, um aumento doentio de secreções prejudiciais, de bÍlis no estomago, por exemplo. O ressentimento é proibido *em si* para o doente-*seu* mal: infelizmente também sua natural inclinação. Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua “religião”, que poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, para não confundir-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma *dele*-primeiro passo para a convalescença. (LOPARIC, 2009, p. 85)

Livrar-se do ressentimento significa percorrer todo o caminho praticado e explanado por Buda, Nietzsche ou Zaratustra, significa derrubar, despedaçar qualquer ideia relacionada à

verdade. “Reconhecer a inverdade como condição de vida: isto significa, sem dúvida, enfrentar de maneira perigosa os habituais sentimentos de valor; e uma filosofia que se atreve a fazê-lo se coloca, apenas, por isso, além do bem e do mal.” (JG/BM, p.11). Ou seja, sem dogmas, sem conceitos, sem parâmetros, um verdadeiro caos! “Ai! aproxima-se o tempo em que o homem já não lançará por sobre o homem a seta do seu ardente desejo e em que as cordas do seu já arco já não poderão vibrar. Eu vo-lo digo: é preciso ter um caos dentro de si para dar à luz uma estrela cintilante”. (Za/ZA, p. 06).

O caos, a crise, a doença, a partir desta perspectiva, pode ser considerado como a possibilidade de rever valores, instigar o exercício da crítica a fim de desencadear a vontade de viver ou vontade de potência. O sofrimento como aquilo que não é explicado, a frustração, talvez seja a oportunidade de acese, a prática da relação entre necessidade, cria vontade de potência, e liberdade. Relação esta citada por Heidegger em Parkes:

Aquilo que liberta na liberdade previamente afasta ou contorna a necessidade. Apenas na liberdade e no seu libertar preservador impera a necessidade. Se pensamos, pois, a essência da liberdade e da necessidade, então a necessidade não é, de maneira nenhuma, como toda metafísica pensa, o contrário da liberdade, mas unicamente a liberdade é em si a Necessidade (*Not-wendigkeit*). (HEIDEGGER, 1994 apud PARKES, 1991, p. 86)

Assim, é possível e natural acolher e assumir afirmativamente, a responsabilidade por si mesmo e pelo destino em cada aqui e agora.

Entre “eu e todo” existe uma relação de dependência. Uma vivência não acontece a nível singular, ela se processa em mim aqui e agora. Sendo assim, o que se aprova ou reprova não é propriamente o meu desejo ou minha decisão, mas uma aprovação do todo, a partir de mim, em mim, ou seja, a máxima reconciliação possível entre a parte e o todo, entre a singularidade e o universal. Um conto tipicamente tibetano nos mostra este fundamento a partir da perspectiva budista, transmitida há mais de dois mil e quinhentos anos.

Era uma vez um homem velho no extremo leste Kham, Tibete, conhecido como *Mani Man* ou *Homem Mani*, porque dia e noite, ele sempre podia ser encontrado devotadamente girando sua pequena roda de oração caseira. A roda era preenchida com o mantra da Grande Compaixão, Om Mani Padme Hung. O *Homem Mani* viveu com seu filho e seu único cavalo

bem. O filho era a alegria da vida do homem, orgulho e alegria do menino era o cavalo. A esposa do homem, depois de uma longa vida de virtude e de serviço, há muito faleceu. Pai e filho viviam, livres de desejos ou necessidades excessivas, em uma das várias casas de pedra ásperas perto de um rio na borda das planícies. Um dia seu cavalo desapareceu. Os vizinhos lamentavam a perda do único animal do velho, mas o velho estoico só girava a roda de oração, recitando “Om Mani Padme Hung”, mantra nacional do Tibete. Para quem perguntou ou expressou condolências, ele simplesmente disse: “quem pode dizer o que é bom ou ruim? Vamos ver”. Depois de vários dias a criatura esplêndida voltou, seguido por um par de cavalos selvagens. Em seguida, todos cantaram canções de celebração e parabenizaram o velho em sua inesperada boa sorte. O homem simplesmente sorriu sobre sua roda de oração e disse: “eu sou grato ... mas quem sabe? Vamos ver”. Então, enquanto correndo em um dos cavalos selvagens, o menino caiu e quebrou a perna. Alguns vizinhos levaram-no para casa, amaldiçoando o cavalo selvagem e lamentando o destino do menino. Mas o velho, sentado à cabeceira do seu amado filho continuava girando a roda de oração, enquanto murmurava baixinho o mantra. Ele não reclamou nem respondeu seus protestos ao destino, mas simplesmente assentiu com a cabeça afavelmente, reiterando o que havia dito antes. “Sou grato pela vida do meu filho. Quem pode dizer o que é bom ou ruim? Vamos ver”. Na semana seguinte, policiais militares apareceram, em busca de jovens recrutas para uma guerra de fronteira em curso. Todos os garotos locais foram imediatamente levados, exceto o filho acamado do *Homem Mani*. Em seguida, os vizinhos felicitaram o velho em sua grande sorte. Ele sorriu e não disse nada. Um dia, quando o menino e seu pai estavam assistindo seus bons cavalos pastarem na grama da pradaria, o homem velho taciturno de repente começou a cantar: “A vida só vai e volta, para cima e para baixo como uma roda d’água. Nossas vidas são como os seus baldes, sendo esvaziados e enchidos novamente” (DAS, 1992).

O acesso a este tipo de ensinamento, como muitas vezes anteriormente mencionados por Nietzsche e Buda neste estudo, só acontece vivencialmente, para além da razão. Uma simples leitura permitiria apenas perceber o *Homem Mani* como “indiferente”, como é chamado no mundo ocidental. No entanto, ao sentir o poder que vem da sua paz de espírito é possível realizar que é exatamente esta “indiferença”, o não apego aos gostos e desgostos, o que Nietzsche na

passagem a seguir se refere como prós e contras, é esta entrega que permite a reconciliação entre o eu e o todo, é o que o torna senhor de si mesmo.

Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes. Antes eram elas os senhores; mas não podem ser mais que seus instrumentos, ao lado de outros instrumentos. Você deve ter domínio sobre o seu pró e o seu contra, e aprender a mostrá-los e novamente guardá-los de acordo com seus fins. Você deve aprender a perceber o que há de perspectiva em cada valoração – o deslocamento, a distorção e a aparente teleologia dos horizontes, e tudo o que se relaciona à perspectiva; também o quê de estupidez que há nas oposições de valores e a perda intelectual com que se paga todo pró e todo contra (MAI/HHI, p. 12).

Sendo assim, o sofrimento não mais carrega o rótulo ‘ruim’, as convicções foram rompidas. Também não mais carrega o peso da culpa ou da vitimização, nem a ilusão de que poderá evitá-lo já que tudo é imprevisível.

Há uma infinidade de combinações possíveis, à disposição do artista e do jogador. Todos os lances possíveis podem efetivamente ocorrer, mas, “quando chega o tempo, e as perspectivas do karma o propiciam, todos e cada um podendo cometer todo o possível”, aquele lance é o único necessário. Todo dado tem seis faces, todas elas implicadas como possíveis em cada lance. Mas, uma vez lançado, o resultado só pode ser um - (*Wender Not*) - assim na arte como na vida (Loparic, 2009, p. 93).

Assumir a imprevisibilidade da vida significa viver a possibilidade de qualquer acontecimento. Implica em dar boas vindas às situações incontroláveis enquanto naturais e impermanentes ou passageiras, nem boas nem ruins. Elas simplesmente acontecem; e todas contém prazer e dor. Assim, o sofrimento não deixa de existir ou de doer, é parte da vida, do universo e de mim. Como um velho companheiro, já não precisa ser temido, mas vivenciado, momento propício para transvaloração dos valores.

Qual oportunidade te tiraria o chão, quebrando-te em ínfimos, irreconhecíveis pedaços? Qual oportunidade te faria pensar que tudo o que foi imposto não faz sentido, destruindo-te a ponto de não saber como nem por onde recomeçar? Só a maior das perdas, das dores, das doenças nos obriga a mergulhar no nada, no niilismo, queda severa cujo próprio impacto, a destruição não

é o fim em si – dela dissipa a energia mais pura, força, potência, vontade de poder, de vida. E com ela, a criação!

Criar é livrar-se do sofrimento. Mas o sofrer é necessário para os criativos. Sofrer é se transformar, em cada nascer há um morrer. É preciso ser não apenas a criança, mas também a parturiente: como o fazedor criativo (X, 5 [226] novembro de 1882 - fevereiro de 1883).

Do parto, uma nova vida. Desde o momento em que se nasce já se começa a morrer. Esta dissertação (re) inicia seu ciclo pelo fim. Tantos processos de morte vivenciados à flor da pele e com eles, a minha própria morte, a destruição das minhas ideias e amarras - grande fascínio do Oriente onde as aberrantes diferenças te obrigam a se quebrar completamente; lugar em que conheci uma pessoa que, a partir do que hoje entendo como minha vontade de poder ou viver, impulsionou este processo e se tornou um grande Mestre para mim. Era essa sua principal arte, quebrar, “karatekoterapia” como Léo risonhamente chamava. Com meus primeiros sentidos de liberdade, a criação de uma nova vida, sem planos nem ideias. Deixar ser.

Voltando ao Ocidente, como que instintivamente eu queria estar perto dele era como estar perto de mim mesma. Durante o último módulo de um curso, Léo sentia fortes dores. Era o início de um processo de mudança ou, como chamamos, doença. Estava eu ali novamente, à beira do leito. Agora com meu grande mestre, para quem eu poderia fazer qualquer coisa. Lembrei-me de um trecho que havia lido há muitos anos no *Livro tibetano do viver e do morrer*, no qual Sogyal Rinpoche conta sobre a passagem de seu mestre, e que eu não consegui terminar de ler tamanha era a minha emoção. Agora era a minha vez, e era meu dever agir como um guerreiro.

Esta é apenas parte de uma história que começou com os questionamentos sobre a morte e o significado mais profundo da vida, percorreu vários quilômetros, muitas experiências, aprendizado, e quando achei que havia encontrado as respostas que procurava, a vida me mostrou que não. Não bastava pensar ou discutir sobre tudo aquilo, era preciso viver o sofrimento mais dolorido que eu pudesse imaginar e, só assim, poderia responder. Só assim eu poderia dizer sim à morte, e sim à vida.

Como diziam os pacientes no hospital, não imaginaria que eu pudesse vivenciar aquele abismo olhando para dentro de mim, em harmonia. Hoje imagino que esta deve ser a “força que Deus dá” segundo as palavras dos familiares em luto que recriaram suas vidas, ou o que hoje

poderia chamar vontade de poder, de vida, renascimento. Porém, recuso-me a “chamar”, pois não quero nomes. Também não seria possível explicar, ou entender senão vivenciar, em primeira pessoa.

Quase tudo foi conceituado, classificado, sistematizado, com exceção das sensações, ou sentimentos. O homem deixou sua condição de humano para ser rebanho, mas seu sentir nunca pôde ser categorizado nem sequer explicado, tampouco deixaram de manifestar-se inclusive em forma do que costuma ser ‘diagnosticado’ transtorno, doença, guerra, ilusória felicidade. Ovo, semente, cordão umbilical, casulo, a ruptura parece um processo natural do homem rumo à liberdade, sua condição primordial.

Agora o escravo é homem livre, agora se rompem todas as rígidas e hostis delimitações que a necessidade, a arbitrariedade ou a “moda imprudente” estabeleceram entre os homens. Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e reduzido a tiras, esvoaçasse diante do misterioso uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares (GT NT § 1).

Qualquer homem que tenha experimentado sentir-se livre, mesmo que por segundos, deixa de ser ‘si mesmo’ e experimenta a sensação do universo inteiro, reconhecendo sua essência em harmonia, sentido mais profundo da vida. Este não é um ponto de chegada, quiçá de partida, quando a Filosofia beneficia o homem enquanto abertura, movimento, dança. O escravo se descobre dançarino, viajante, marinheiro, que mesmo atracado em terra firme, ainda sente as ondas vibrando em seu corpo, como se o mar o convidasse a navegar.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, D. P. **Para além da loucura e da normalidade: a experiência de si como transgressão nos textos autobiográficos de Nietzsche**. Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005.
- ARAUJO, Thalles Azevedo de. A análise nietzscheana da cultura. **Argumentos**, Ano 3, n. 5, 2011.
- BOECIO. **La consolación de La filosofía**. Sarpe, Madrid: 1984.
- CALÇADO, Thiago. Doença: Sofrimento e Vida nas Filosofias de Friedrich Nietzsche e Blaise Pascal (Dissertação de Mestrado). MARÍLIA: UNESP, 2006.
- CASTAÑEDA, Carlos. **Viagem a Ixtlan**. Record: Rio de Janeiro, 1997.
- CERLETTI, A. Ensino de filosofia e filosofia do ensino filosófico. In: GALLO, S.; CORNELLI, G.; DANELON, M. (Orgs.). **Filosofia do ensino de filosofia**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- DAMDUL, Dorji. **Arya Nagarjuna's View of Ultimate Reality**. Disponível em: <<http://www.bodhiwisdom.blogspot.com.br/2012/06/arya-nagarjunas-view-of-ultimate.html>>. Acesso em: 10 de maio de 2012.
- DELEUZE, G. **Nietzsche e a Filosofia**. Portugal: Porto, 1981.
- FOUCAULT, M. **Em defesa da sociedade**. Cursos no Collège de France (1975-1976). Tradução de Maria Ermentina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GARCÍA, M. G. **Filosofía y dolor**. Madrid: Tecnos, 2006.
- GIACCÓIA JÚNIOR, O. **Labirintos da alma: Nietzsche a auto-supressão da moral**. Campinas: Unicamp, 1997.
- GIACCÓIA JÚNIOR, O. Teses sobre Nietzsche e o budismo. In: LOPARIC, Z. **A escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW, 2009.
- GUIDO, H. A propósito da interpretação fenomenológica do niilismo. In: GUIDO, H.; DANELON, M.; ALMEIDA JÚNIOR, J. B. de. **O transversal e o conceitual no ensino de filosofia**. Uberlândia: Edufu, 2013.
- HEIDEGGER, M. Die Armut. **Heidegger-Studien**, n. 10, v. 8, p. 5-14, 1994.
- _____. **Sobre o humanismo**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HISAMATSU, S. **Eine Erläuterung des Lin-Chi**. Freiburg: Alber, 1990.

JULIÃO, José Nicolao. Nietzsche e a Interpretação Niilista da História. In: GUIDO, H.; SAHD, L. F. N. A. e S. (Orgs.). *Tempo e História no Pensamento Ocidental*. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. p. 231-244.

JULIÃO, José Nicolao. A experiência da superação em Assim Falou Zaratustra. **Revista eletrônica O que nos faz pensar**. n. 21, maio de 2007.

KALUPAHANA, Dávid J. **Mulamadhyamakakarika of Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way**. Delhi: Motilal Banaersidass, 1976.

_____. **Nagarjuna: The Philosophy of the Middle Way**. Albany: SUNY, 1986.

KOMITO, David Ross. **Nagarjuna's Seventy Stanzas: a Buddhist psychology of emptiness**. Ithaca: Snow Lion Publications, 1987.

LOPARIC, Z (Org). **A Escola de Kyoto e o perigo da técnica**. São Paulo: DWW Editorial, 2009.

MARTIN, G. Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nagarjuna. In: PARKES, G. **Nietzsche and Asian Thought**. Chicago: The University of Chicago, 1991.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: UFMG, 2010. 3ª ed.

MEDEIROS, André. **Uma religião sem Deus**. 2001. Disponível em: <<http://www.casadobruzo.com.br/textos/umareligiao.htm>>. Acesso em: 26 de maio de 2012.

MOAD, Omar. **Dukkha, Inaction, and nirvana: suffering, weariness, and death? A look at Nietzsche's criticisms of buddhist philosophy**. Disponível em: <<http://www.the-philosopher.co.uk/buddhism.htm>>. Acesso em: 12 de janeiro de 2012.

MOORE, C. Filosofia: **Oriente e ocidente**. Tradução de Agenor Soares dos Santos. São Paulo: Cultrix/Universidade de São Paulo, 1978.

MUNETO, Sonoda. The eloquent silence of Zaratustra. In: PARKES, Graham (ed.). **Nietzsche and Asian Thought**. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

NAGARJUNA. **A Grinalda Preciosa**. São Paulo: Palas Athena, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **A filosofia na época trágica dos gregos**. Obras incompletas. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **A gaia ciência**. Tradução de Márcio Pugliesi, Edson Bini e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus, 1976.

_____. **O anti-cristo**. São Paulo: Editora Moraes, 1984.

- _____. **Fragmento Póstumo n. 34.** Abril-junho de 1885. p. 448. 1980.
- _____. **Carta a Ernst Fritsch de 7 de agosto de 1886.** p. 224s. 1986.
- _____. **A filosofia trágica na época dos gregos.** Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Lisboa: 70, 1987.
- _____. **O Nascimento da Tragédia, ou Helenismo e Pessimismo.** Tradução, notas e posfácio de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- _____. **Ecce Homo.** Como alguém se torna o que é. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- _____. **Genealogia da moral.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **A gaia ciência.** Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Nietzsche contra Wagner: Dossiê de um psicólogo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. **Assim falou Zaratustra.** 2002. Disponível em: <<http://www.clubeacademico.com.br/Filosofia/friedrich%20nietzsche/assim%20falava%20zaratustra.pdf>>. Acesso em: 02 de junho de 2012.
- _____. **Além do bem e do mal.** São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- _____. **Humano, Demasiado Humano.** Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- _____. **A transvaloração dos valores.** São Paulo: Moderna, 2006. 2ª ed.
- _____. **Crepúsculo dos ídolos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Assim Falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém.** Trad. e notas Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2008. 2ª ed.
- OKOCHI, R. Nietzsches Amor Fati im Lichte von Karma des Buddhism. **Nietzsche –Studien** n. 1, 1972.
- NISHITANI, K. **Religion and nothingless.** Berkley: University of California, 1982.
- PARKES, G. **Nietzsche and Asian Thought.** Chicago: The University of Chicago, 1991.
- PENZO, G. **Filosofando a Philosophia: A Problematicidade de Deus em Nietzsche.** 1999. Disponível em: <<http://conexaodagraca.blogspot.com.br/2012/08/filosofando-philosophia.html>>. Acesso em: 10 de julho de 2012.

RINPOCHE, Sogyal. **O livro tibetano do viver e do morrer**. São Paulo: Talento/Palas Athena, 2002. 7ª ed.

SLOTERDIJK, P. **Regras para um parque humano**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SPRUNG, Mervyn. The Origins and Issues of Scepticism, East and West. **Journal of Chinese Philosophy**. n. 12, v. 1, p. 75-84, 1985.

SS o Dalai Lama. **My land and My People**: Memoirs of the Dalai Lama of Tibet. Nova York: McGraw-Hill, 1962

STEVENS, B. Em guise d'introduction: une présentation de l'École de Kyoto. **Études phénoménologiques**, n. 18, v. 7, 1993.

SURYA DAS. **The Snow Lion's Turquoise Mane**: Wisdom Tales from Tibet. Harper: San Francisco, 1992.

VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.