

## CRÍTICA BUDISTA DE NIETZSCHE

### CRITICAL BUDDHIST OF NIETZSCHE

Derley Menezes Alves  
*Instituto Federal de Sergipe*

---

**Resumo:** O presente texto pretende tão somente ser uma primeira aproximação ao estudo das relações entre Nietzsche e o budismo. A tese inicial a orientar nossa leitura é tomar o budismo como ponto de partida e a partir daí desenvolver uma crítica da crítica apresentada por este filósofo quanto ao budismo como religião decadente e niilista. Para o presente artigo consideramos principalmente a *Genealogia da moral* e o *Anticristo*. Partimos da crítica ao ideal ascético e tomamos os pontos-chaves dessa para investigar se caberia enquadrar o budismo nesse contexto.

**Palavras-chave:** Budismo, Nietzsche, ideal ascético, religião.

**Abstract:** The present text is just a first attempt at the study of the relations between Nietzsche and Buddhism. The main thesis that guides this study is to take buddhism as a starting point and then develop a critique of Nietzsche's critique of buddhism as a decadent and nihilistic religion. We took as reference in this paper mainly the *Genealogy of morals* and the *Antichrist* and take the critique of the ascetic ideal and the application of that critique to buddhism.

**Key words:** Buddhism, Nietzsche, ascetic ideal, religion.

#### I - Introdução

Sabemos que a posição geral de Nietzsche acerca do budismo é de crítica quanto ao seu caráter ascético e niilista. Budismo, junto com cristianismo seriam religiões decadentes e niilistas, pois propõem algum tipo de fuga ou negação da natureza própria do ser humano – vontade de potência – rumo a algo que Nietzsche identifica como nada (disfarçado sob epítetos como Deus ou Nirvana). Mesmo que levemos em conta algumas passagens algo elogiosas ao budismo, especialmente na comparação com o cristianismo (notadamente n’*O Anticristo*) o tom geral é de denúncia do caráter ascético do budismo em conexão com a negação da sensualidade e da vida empreendida pelos sacerdotes, grupo no qual, aparentemente, devemos incluir o Buda e seus monges mendicantes.

Nietzsche se insere na história alemã de flertes e aproximações com a cultura asiática. Basta que lembremos o interesse de Leibniz pelo confucionismo, os estudos críticos do pensamento oriental feitos por Hegel, Schelling e a leitura mais generosa para com o oriente feita por Schopenhauer, grande influência na formação de Nietzsche. Não é novidade, pois, o interesse alemão pelo oriente. Podemos dizer, entretanto, que a grande dificuldade até o século XX em lidar apropriadamente com o oriente será sempre a falta de traduções ou mesmo de boas traduções. É neste cenário que devemos situar o conhecimento de Nietzsche acerca de qualquer coisa classificada como “oriental”.

No que diz respeito aos elementos de budismo efetivamente conhecidos por Nietzsche para fundamentar sua análise, localizamos pelo menos duas posturas: (a) Nietzsche tinha um bom conhecimento e contato

com fontes diretas do pensamento da Índia pois teria inclusive aprendido sânscrito em Leipzig (1865 e 1868) com o professor de Max Mueller, Hermann Brockhaus. Vemos esta tese em Guy Welborn no livro *the buddhist nirvana and it's westerners interpreters*. Afirma ainda este autor vários pontos de contato entre teses nietzscheanas e doutrinas budistas como, por exemplo: eterno retorno e samsara, Zarathustra e a figura budista do boddhisatva e a transvaloração dos valores como sendo equivalente a nirvana.<sup>1</sup> (b) A segunda postura localizamos no artigo de Graham Parkes, *Nietzsche and asian thought: influences, impacts and resonances*.<sup>2</sup> Neste artigo, Graham aponta para o que ele chama de exigüidade da influência do pensamento asiático sobre Nietzsche. Aponta ainda para uma familiaridade de nosso autor com grandes narrativas épicas indianas como o Ramayana e o Mahabarata, bem como um certo conhecimento acerca das noções de kamma e renascimento. Além disso, a amizade com Paul Deussen pode ter exercido influência e fornecido material para conversas e alguma leitura.

O problema é que, a despeito do alegado conhecimento, leituras ou interesses, a menção a idéias indianas nas obras de Nietzsche é de fato escassa e podemos mesmo dizer que, de modo geral, tais referências raramente ocupam o centro da reflexão quando ocorrem. Para Graham tudo aponta para uma leitura reduzida de livros sobre o assunto e uma “compreensão pouco firme” do pensamento de hindus e budistas. O próprio Nietzsche reconhece em carta a Deussen, a propósito de seu olhar trans-europeu, muito mais uma abertura para os resultados de pesquisas

no sentido de se reconhecer paralelos entre o desenvolvimento filosófico indiano e o europeu do que um conhecimento aprofundado acerca deste assunto.

Até o presente tendemos em favor da segunda posição, considerando o caráter exíguo e secundário ocupado pela Índia nas obras de Nietzsche. Basta que se faça o exercício de conferir nas obras deste autor o índice onomástico em busca de nomes como Buda, budismo, brahmanismo, nirvana, etc. Outro ponto em favor dessa visão é a falta de traduções suficientes no período.

Considerando tudo isso, não pretendemos fazer uma análise historiográfica ou apresentar documentos que comprovem uma influência oculta do budismo sobre Nietzsche. Partimos do pressuposto de uma influência muito pequena e queremos propor o seguinte exercício: tomando o budismo como uma escola de pensamento enquadrada por Nietzsche de certa maneira, a saber, como niilista e decadente, pretendemos partir de teses budistas e analisar o limite ou eficácia deste enquadramento. Dito de outro modo: é possível uma crítica budista da crítica de Nietzsche ao budismo?

Devido ao caráter limitado deste texto, escolhemos duas obras como referência para expor a crítica de Nietzsche ao budismo: *O Anticristo* e a *Genealogia da moral*. Selecionaremos destas obras passagens que mencionam diretamente o budismo, outras que fazem referência ao brahmanismo e passagens que podem ser aplicadas também a estas religiões indianas, nas quais se fala de religião e do ideal ascético, sendo este último o tema da terceira dissertação da genealogia. Estas referências serão analisadas a partir do Cânone Páli, referência para a tradição budista de modo geral e a theravada em particular. Entre outras razões, podemos

<sup>1</sup> As idéias de Weldon são reproduzidas aqui através do artigo de Benjamin A. Elman, “Nietzsche and Buddhism”. In: *Journal of the history of ideas*, 1983.

<sup>2</sup> *The Cambridge Companion to Nietzsche*.

listar a antiguidade amplamente reconhecida do Cânone, o fato de grandes porções do mesmo existirem em outras tradições, como é o caso dos ágamas chineses, o que sugere uma base comum a partir da qual as várias escolas se desdobraram e por fim o fato de que a leitura de Nietzsche acerca de budismo, conforme Graham Parkes aponta na resenha ao livro de Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism* se constituiu em grande parte de fontes vinculadas ao Cânone Páli.<sup>3</sup> Nosso objetivo é cotejar passagens do cânone que fazem referência a temas analisados por Nietzsche, de modo que possamos pelo menos matizar o enquadramento feito por este autor quanto ao budismo. Temas como ascetismo, nibbana, e principalmente a noção de niilismo.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> “Na introdução Mistry documenta cuidadosamente as principais fontes a partir das quais Nietzsche formulou sua concepção do Budismo e aponta ‘a ambivalência marcada’ que caracteriza as referências explícitas de Nietzsche ao Buda e suas doutrinas. Os principais textos são (na ordem provável em que foram encontrados por ele): Carl Koeppen's *Die Religion des Buddha* (Berlin, 1859), M. Coomaraswamy's *Dialogues and Discourses of Gotama Buddha* (London, 1874), Max Müller's *Essays II: Beiträge zur vergleichende Mythologie und Ethnologie* (Leipzig, 1869), Hermann Oldenberg's *Buddha: Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin, 1881), e H. Kern's *Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien* (Leipzig, 1884). Ao longo da obra, a autora especula de modo inteligente acerca das fontes de Nietzsche para compreensão de idéias budistas específicas, citando passagens relevantes em traduções inglesas e então avaliando a qualidade de tais textos mediante comparação com as escrituras budistas correspondentes.” Fonte: *Nietzsche and Early Buddhism, a Review of Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*, by Freny Mistry, and *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, by Robert G. Morrison, In: *Philosophy East and West*, Vol. 50, N.2 (April 2000) pp. 254-267.

<sup>4</sup> No que diz respeito aos cânones chinês e tibetano e suas relações com o Cânone Páli, recomendamos o trabalho do monge theravada de origem alemã Bhikkhu Analayo, pois este

Reconhecemos, entretanto, que há um terreno a mais a ser explorado, no que diz respeito a tradição mahayana, mas um estudo desta envergadura foge aos nossos objetivos e conhecimentos imediatos.

## II – Nietzsche: considerações gerais

Referências ao budismo são encontradas ao longo da obra de Nietzsche. Nosso ponto principal é a genealogia, mas antes disso, vamos passar uma vista d’olhos por algumas destas outras referências.

No parágrafo 20 do anticristo há uma comparação entre budismo e cristianismo, ambas consideradas por Nietzsche religiões niilistas, sendo que o budismo leva uma certa vantagem na comparação:

O budismo é mil vezes mais realista do que o cristianismo – ele carrega a herança da colocação fria e objetiva dos problemas, ele vem após séculos de contínuo movimento filosófico, o conceito de “deus” já foi abolido quando ele surge. O budismo é a única religião realmente *positivista* que a história tem a nos mostrar (...) ele já não fala em combater o *pecado*, mas sim, fazendo justiça à realidade, em combater o *sofrimento*.<sup>5</sup>

Ainda neste mesmo parágrafo 20, Nietzsche aponta dois dados fisiológicos que seriam fundamento para o budismo e que ele e alguns de seus leitores conheceriam por experiência: suscetibilidade a dor e hiperespiritualização caracterizada como demasiada permanência entre conceitos e procedimentos lógicos. Como consequência se produziria um prejuízo do instinto pessoal em nome do impessoal. Destas condições resulta

---

tem feito estudos comparativos dos vários cânones disponíveis.

<sup>5</sup> O Anticristo, par. 20. tradução Paulo César de Souza.

uma depressão contra a qual o Buda combate de modo higiênico, ou seja, “vida ao ar livre, as andanças, moderação e escolha de comida”. Ausência de oração, ou de coação, combate a estados insalubres dentre os quais se encontra o ressentimento, egoísmo como dever.

Na comparação com o cristianismo vemos mais uma valoração positiva de Nietzsche ao mostrar que o budismo é um movimento pacífico que tem início nas classes elevadas (a noção de ariya ou nobre deslocada do sangue para o resultado de um estilo de vida) no qual a “jovialidade, o sossego, a ausência de desejos são o objetivo supremo, e o objetivo é alcançado” (21)

No cristianismo, por outro lado, tudo gira em torno dos sujeitados e oprimidos; o tédio se combate com o que ele chama de “casuística do pecado, autocrítica, inquisição da consciência”. Tem-se também o cultivo de forte afeto para com o Deus mediante a oração e àquilo que é mais elevado e inatingível a não ser mediante algo independente do indivíduo e que se chama graça. A higiene do corpo é vista como manifestação de sensualidade. Ressentimento e sentimento de vingança são cultivados vigorosamente mediante perseguições a todos que apresentam desvios de comportamento e pensamento.

Por fim, a última coisa a apontar no anticristo é a visão de Nietzsche de que o budismo é uma religião de homens tardios, raças bondosas que se tornaram super espirituais, ou seja, o budismo é adequado para civilizações em ocaso, cansadas, ao passo que o cristianismo é tende a agregar bárbaros com sede de domínio, ação, conquista.

Vemos, portanto, que de acordo com Nietzsche o budismo é, junto com o cristianismo, uma religião de tipo niilista com a diferença de apresentar algumas vantagens. Nem por isso devemos supor que para nosso autor o

budismo seja uma escolha recomendada, afinal tal superioridade não fez de Nietzsche um budista. Devemos entender este elogio no contexto de uma comparação com o cristianismo. Cito aqui para encerrar o aforismo 134 de A gaia Ciência segundo o qual o budismo resulta de uma longa dieta baseada no arroz: “e à lassidão generalizada que disso resultou”. Temos também o aforismo 347 do mesmo livro: “as duas religiões mundiais, o budismo e o cristianismo, podem dever sua origem, e mais ainda a súbita propagação, a um enorme adoecimento da vontade”. Passemos agora a genealogia da moral.

### **III – Nietzsche: Genealogia e ideal ascético**

A terceira dissertação começa pela definição de ideais ascéticos. Tais ideais são formas de negar ou diminuir a vida ou a vontade em nome de uma recompensa de natureza supramundana, por exemplo, o paraíso cristão. No primeiro parágrafo da terceira dissertação, Nietzsche aponta vários tipos humanos e o que significaria para tais tipos o ideal ascético. Destacamos duas figuras fundamentais para nosso debate: o sacerdote e o santo. Para o primeiro, os ideais ascéticos são a legitimação do poder e instrumento de dominação; para os últimos uma desculpa para hibernar, para repousar no nada ou deus.

Entendemos que a crítica apresentada nessa caracterização pode se estender ao budismo, uma vez que há uma referência ao nada, o que implica que se fala também de tradições orientais e suas técnicas de concentração ou meditação, cujos objetivos são vistos ou mesmo descritos como algo similar a alcançar um estado de sono profundo, ou sono sem sonhos. Nos Upanishades encontramos uma caracterização positiva do sono sem

sonhos, conforme o Mandukya Upanishad: “*Nesse campo do sono sem sonhos, o indivíduo se torna indiviso, uma massa indiferenciada de consciência, consistindo de contentamento e nutrindo-se desse contentamento.*”<sup>6</sup>

Para os filósofos este ideal torna-se interessante na medida em que nele se percebe uma liberdade quanto a deveres e obrigações. Aproximando-se desses ideais que apresentam-se como elevados, o filósofo se eleva também e torna-se mais fecundo e concentrado devido às virtudes cultivadas nesse contexto como: humildade, castidade e pobreza que impõem *freios num orgulho indomável e suscetível e numa sensualidade caprichosa*. A aliança entre filosofia e idéias ascéticas foi um suporte fundamental para que aquela justificasse sua existência. Os filósofos, cientes de sua inferioridade em relação aos ideais aristocráticos viram aqui uma forma de compensar isto, desenvolvendo formas de sentir-se dignos, fortes, superiores.

Nesta passagem do texto Nietzsche menciona os brâmanes como exemplo de filósofos, estes *mais antigos filósofos* que desenvolveram métodos terríveis de ascetismo, como jejuns e mortificações. Tais técnicas visam o domínio de si mesmo, algo que pode fazer com que o dominador assuma um ar de dignidade aristocrática. A conclusão a que chega Nietzsche é que o ideal ascético valoriza a vida que se volta contra si mesma, que nega a si mesma. O sentido da vida é ser negada em nome de uma outra existência superior, celestial. Esta negação da parte do sacerdote significa que ele reconhece sua doença e fraqueza, sua

incapacidade de viver de modo afirmativo e saudável. Além desse reconhecimento, há também o ressentimento dirigido aqueles que são seu oposto, os que vivem de modo afirmativo. Contra o guerreiro nobre, poderoso e afirmativo, o sacerdote emaciado e ansioso pela morte.

Entretanto, é importante notar, a renúncia da vida feita pelo asceta é aparente. Segundo Nietzsche ela é o resultado *de um instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*. O *não* do asceta é na verdade um *sim* disfarçado, dito de outro modo. A promessa de uma vida melhor torna a vida suportável e tal promessa se liga à idéia de que é possível tornar-se digno e merecedor pela via do sacrifício.

A solução do sacerdote ascético ao cuidar do rebanho dos doentes é protegê-los dos sãos bem como da inveja que eles sentem dos sãos. Esta inveja toma a forma de ressentimento e o paciente do ressentimento precisa de um agente culpado no qual descarregar seus afetos. A estratégia do sacerdote é mudar a direção do ressentimento afirmando ser o próprio doente o culpado.

Esta terapêutica do sacerdote não se configura como cura eficaz ou salvação. Embora ele se veja como curador e salvador, na verdade trata-se apenas de combater os sintomas da doença, o que Nietzsche chama de *desprazer do sofredor*. Os adjetivos para descrever o asceta são: consolador, aliviador, mitigador e narcotizante. Tais adjetivos são aplicados imediatamente à tradição cristã. Nietzsche, porém, não se restringe ao cristianismo. É lícito afirmar que sua análise aplica-se não só ao cristianismo, mas também a seus aparentados judaísmo e islamismo, bem como ao budismo. Todas estas religiões seriam formas de combater a depressão ou a tristeza dos *fisiologicamente travados*.

---

<sup>6</sup> Parágrafo 5, tradução de Luiz Fernando Mingrone visualizada no site: <http://www.yogashala.org.br/index.php/livros-sagrados/vedanta/50-mandukya-upanishad.html>, dia 5/10/12 às 10:25.

O tratamento dessa doença se dá pela diminuição do sentimento vital da seguinte maneira: evitar o que produz afeto, não amar nem odiar. Em termos psicológicos temos aqui “santificação”, “renúncia de si”, em termos de fisiologia “hipnotização”, um tipo de hibernação, uma redução do metabolismo. A suposta elevação espiritual resultante destes procedimentos seria tão somente um equívoco, o resultado de se confundir fisiologia e psicologia.

Segundo Nietzsche, a suposta redenção alcançada em decorrência de exercícios espirituais não teria nada em si de verdadeiro além de ser um *fato etnológico*. O que há de real nisso é que se trata de técnicas comuns a várias civilizações e que podem se reduzir a algum tipo de hipnose auto-induzida e interpretada com cores as mais agradáveis.

O estado supremo, a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada, é para eles o mistério em si, para cuja expressão não bastam sequer os símbolos mais elevados, sendo retorno e refúgio no fundo das coisas, sendo desprendimento de toda ilusão, sendo “saber”, “verdade”, “ser”, sendo libertação de todo fim, todo ato, todo desejo, sendo estar além também do bem e do mal.<sup>7</sup>

Esta redenção pensada como além do bem e do mal é algo comum da mentalidade indiana segundo Nietzsche, brâmane assim como budista. E não se chega a isso pela via da moralidade, somente pela unio mystica, uma vez que a redenção é o “ser um com Brahma, que não permite aumento de perfeição, tampouco na diminuição de erros: pois o Brahma, com o qual ser um constitui a redenção, é eternamente puro” (Shankara conforme Paul Deussen). O aspecto de sono profundo porém,

envolvido na união mística é criticado por Nietzsche que não vê nada aí além da versão oriental de algo já visto em Epicuro: *o hipnótico sentimento do nada, o repouso no mais profundo sono, ausência de sofrimento, em suma – para os sofrendores e profundamente desgraçados é lícito enxergar nisso o bem supremo, o valor entre os valores, isto tem de ser considerado positivo por eles, sentido como positivo mesmo.*

No parágrafo 18 da genealogia, Nietzsche analisa as formas desenvolvidas pelo sacerdote para combater os estados depressivos. Trata-se de meios inocentes e meios culpados. No campo dos inocentes ele cita duas modalidades: atividade maquinal e pequena alegria. As atividades maquinais aliviam o sofrimento da existência, pois desviam o foco do sofrimento para as atividades repetitivas. O que está em jogo é a impessoalidade e o esquecimento de si, perder-se de si no ato mecânico e repetitivo. Em seguida temos a pequena alegria que é uma forma controlada de exercício da vontade, e consiste em causar alegria a alguém, o amor ao próximo, a ajuda entre os sofrendores. Tal estratégia tem o objetivo de provocar um sentimento de superioridade devidamente domesticado. Na tradição cristã percebemos isso na formação de grupos de ajuda mútua, a base da formação do comportamento de rebanho, que tira a atenção do indivíduo de sua aversão a si mesmo fazendo com que este mergulhe nos assuntos do rebanho. Segundo Nietzsche, indivíduos fortes tendem ao isolamento, todo gregarismo é característica de fracos e doentes.

No que diz respeito aos meios culpados (par. 19) eles são marcados por uma tentativa de produzir um excesso de sentimento como forma de combater a dor surda. Nietzsche chama de descarga súbita de afeto, algo que provocaria uma momentânea fuga da

<sup>7</sup> Genealogia da Moral, parágrafo 17.

dor. Parece que esta descarga de afeto seria algum tipo imperfeito de catarse, ou uma catarse dirigida a si mesmo, ao invés de dirigida ao personagem trágico. Mais uma vez, combatem-se os sintomas com o agravante de que tal combate é causa de agravamento da doença.

Este agravamento ocorre porque o sacerdote se vale do sentimento de culpa ou pecado como origem do sofrimento. Isto faz com que o sofrimento seja o resultado do pecado, uma punição. Para o pecador, a culpa é a causa do sofrer e o pecado passa a ser, portanto o fundamento interpretativo de todas as ações e tal fundamento contamina a vida individual. É preciso estar atento, perceber os meandros e recantos do pecado para superá-lo mediante o ascetismo, a via para a expiação da culpa: quanto mais dor voluntária, melhor. Com uma tal disciplina, pretende-se domesticar o doente, enfraquecendo-o. O resultado disso é a histeria religiosa, agravamento da doença resultante do próprio tratamento. Identifica-se casos como a histeria das bruxas, o sonambulismo e mesmo certas práticas comuns em algumas igrejas pentecostais em nossos dias.

A conclusão disso tudo é que o sacerdote é uma figura perniciosa responsável por muitos males ao longo da história da humanidade e sendo um fato etnológico, podemos afirmar que não apenas o sacerdote judeu e sua contraparte cristã, mas todo sistema que defende uma renúncia à vida em nome de algum tipo de benefício em outro mundo faz parte desse horizonte. Sejam escravos e pobres doentes, sejam nobres cansados da vida, todos comungam dos mesmos ideais, todos anseiam o mergulho no nada. A este desejo de nada Nietzsche chama de nihilismo.

Vamos passar agora a uma apreciação da tradição budista levando em consideração os temas abordados na

crítica de Nietzsche. Lembramos que não se trata de uma oposição do tipo certo e errado, mas sim de perceber se o enquadramento feito por Nietzsche do budismo é completamente aplicável ou se é possível tomar a tradição budista como referência e a partir daí empreender uma crítica desse enquadramento e até onde esta crítica pode se estender, supondo que seja viável.

#### **IV - Budismo**

Vamos tentar agora estabelecer um diálogo entre estes antípodas. O primeiro ponto do nosso comentário diz respeito a noção de ascetismo, práticas ascéticas ou mortificações. Nietzsche menciona tais práticas no contexto do que ele chama de bramanismo, algo talvez incorreto, uma vez que os praticantes mais rigorosos das mortificações eram os samanas, grupo heteróclito do qual o Buda e os seus eram membros.

No pensamento indiano, os ascetas, por força de suas mortificações e meditações, pretendem adquirir certas habilidades ou poderes (siddhis) de modo que seriam capazes até mesmo de subjugar os deuses tradicionais. Embora não haja uma menção direta ao budismo aqui, somente ao bramanismo, práticas similares fazem parte também do horizonte budista, de modo que é possível enquadrar o budismo nesse comentário de Nietzsche, uma vez que para este, também é possível a aquisição de poderes ou de controle sobre si mesmo ou mesmo superioridade perante os deuses como decorrência de tais práticas. Basta lembrar a frequência com que, no cânone, divindades aparecem diante do Buda ou de algum arahant e prestando homenagem, pedem instrução.

O budismo, na medida em que emerge no contexto espiritual do bramanismo herda tais noções e teria

buscado dar sentido à vida defendendo uma dignidade e superioridade que resultaria do autocontrole, do domar a si mesmo. Perguntemos: as práticas budistas se encaixam de fato nessa crítica de Nietzsche?

Uma resposta definitiva a esta pergunta é algo que foge ao escopo desse trabalho, de modo que mencionaremos alguns elementos possíveis para uma resposta. No contexto budista, é importante afirmar que tais práticas não têm como objetivo um desligamento de si, algum distanciamento da miséria da vida pessoal, como a crítica nietzscheana sugere. A idéia é que o indivíduo esteja atento a si mesmo, ao que acontece em sua mente, apenas atento, sem julgar como bom ou ruim e este é o caminho para a superação do sofrimento. O sofrimento não se supera fugindo dele em algum tipo de sono ou coma, mas encarando a dinâmica da mente sofredora de perto, pela prática daquilo que no budismo se chama vigilância ou atenção plena. Para que tal prática surta efeito, não é preciso que se viva numa caverna, distante das pessoas, basta que se cultive uma privacidade para a prática, que se viva sem ser arrastado passivamente pelo que acontece dentro ou fora de nós.

Ao mencionar práticas ascéticas e suas conseqüências e fundamento, Nietzsche fala claramente do budismo e do bramanismo como assemelhados. É importante notar, porém, a existência de profundas diferenças nas práticas ditas hindus ou do yoga em relação às práticas budistas, tanto no que diz respeito ao seu fundamento metafísico (ou sua ausência) quanto aos objetivos pretendidos por tais práticas.

Correndo o risco de todos os problemas e imprecisões de uma abordagem abreviada, eis aqui uma tentativa de diferenciar budismo e bramanismo, para nos atermos à terminologia de Nietzsche. É comum a

várias escolas de pensamento indiano a idéia de que existe uma entidade imutável subjacente aos fenômenos mutáveis e transitórios, é comum chamar tal ente de “eu” ou atman. Este “eu” está, em nossa condição comum, obscurecido pela ignorância, que o faz perambular pelas várias reencarnações. A libertação deste ciclo de repetições potencialmente sem fim se dá pela “redescoberta” deste “eu” e de sua natureza pura e luminosa e isto se dá principalmente mediante práticas espirituais que tem o poder de levar o indivíduo à libertação. Descobrir a natureza verdadeira do eu leva ao reconhecimento que o fundo permanente por trás da personalidade é o princípio impessoal, ou seja, brahman. Ao identificar-se como brahman, o eu inferior (personalidade mutável) é superado como ilusão e o eu verdadeiro ou superior se redescobre como o brahman imutável.

Isto quer dizer que o yogue ou o seguidor dos Upanishades pretende recuperar uma união perdida com o supremo impessoal que está para além das divindades. Dentro da tradição indiana temos também outras formas de libertação como por exemplo a união com Brahma como divindade pessoal ou a formação de um vínculo devocional pessoal com uma divindade qualquer de modo a conduzir o devoto a um paraíso ou uma boa reencarnação humana.

O ascetismo budista é de natureza bastante diversa.<sup>8</sup> Não há no

---

<sup>8</sup> Os textos mais importantes acerca da meditação que se encontram no Cânone Páli são o Satipatthana Sutta, Majjhima Nikaya 10, bem como sua versão mais extensa encontrada no Digha Nikaya 22, o Maha-satipatthana Sutta. É comum se traduzir em português como “Os quatro fundamentos da atenção plena”. O professor Ricardo Sasaki, do Centro de Estudos Buddhistas Nalanda opta pela palavra vigilância ao invés de atenção plena como tradução do termo sati (mindfulness em inglês). Considerando as imagens usadas para descrever

budismo a suposição de um eu permanente a ser redescoberto, mas um fluxo insubstancial que produz, pela energia das ações, os sucessivos renascimentos (não se fala em reencarnação) e todo sofrimento daí resultante. Portanto, não se busca no budismo a reunião com a divindade pessoal ou impessoal, admite-se até a possibilidade de paraíso, mas como objetivo menor porque passageiro, ou mesmo um renascimento como deusa, ou deus. Deuses no budismo são criaturas que foram humanos um dia e por força de méritos adquiridos renasceram como divindades de vida muito longa, mas também impermanente.

Outro elemento budista importante nessa diferenciação é a atitude do Buda diante das práticas ascéticas. Logo no primeiro discurso dado, o Buda apresenta uma separação radical em relação à tradição ascética na qual foi formado.<sup>9</sup> Buda afirma ter percebido o caráter infrutífero das práticas ascéticas tradicionais e que descobriu um caminho intermediário para a libertação, algo entre os prazeres sensoriais e o rigor dos ascetas. Buscar a felicidade num desses extremos (prazeres sensoriais e auto-mortificações) é algo *doloroso, ignóbil e que não traz benefício*. O caminho proposto pelo Buda contrasta com este descrito por ser um caminho que *origina visão, conhecimento, conduz à paz, ao conhecimento direto, à iluminação, a nibbana*. O objetivo do caminho budista foi descoberto pelo Buda após o abandono do ideal ascético típico de algumas tradições indianas.

---

sati ao longo do cânone, conforme menciona Analayo em seu livro *Satipatthana: the direct path to realization*, (um vaqueiro que vigia as vacas para que elas não pisem nos campos prestes a serem colhidos, por exemplo) entendemos ser vigilância uma tradução melhor.<sup>9</sup> Samyutta Nikaya, parte V – Mahavagga, Capítulo XII (56 Saccasamyutta – discursos conexos acerca das verdades) 11: Pondo em movimento a roda do dhamma. SN 56.11.

Embora as caracterizações negativas de nibbana sejam mais conhecidas e comuns no ocidente, logo no primeiro sermão temos uma lista de qualidades positivas atribuídas a nibbana.

Há um pequeno sutta no Anguttara Nikaya que nos ajuda a compreender melhor ainda o que é nibbana, chamado Nibbana Sutta (AN, 9.34).<sup>10</sup> Trata-se de um discurso proferido pelo discípulo erudito do Buda, Sariputta. A primeira sentença do sutta não deixa espaço para dúvidas quanto ao modo como nibbana é concebido e compreendido dentro da tradição budista: “Este Nibbana é prazeroso, amigos”. Esta frase chama atenção para um aspecto importante do ensinamento budista, algo que aparentemente não foi percebido pela leitura predominante do budismo do século XIX, a saber, a idéia de que não há uma condenação irrestrita do prazer. A grande meta do budismo é caracterizada como prazer, ou seja, de modo positivo, como algo agradável. Temos como complemento a isto o MN 139 onde se diz: *A pessoa não deve buscar os prazeres sensoriais que são baixos, vulgares, grosseiros, ignóbeis e que não trazem benefício*. Isto sugere que há o reconhecimento do caráter prazeroso quanto aos sentidos, embora tal prazer seja de ordem inferior e prejudicial.

Voltando ao nibbana sutta temos alguém perguntando a Sariputta: Mas que prazer pode haver aqui, amigo,

---

<sup>10</sup> Anguttara Nikaya, The Book of Nines, 34. Em sua recente tradução do AN, Bhikkhu Bodhi usa happiness (felicidade) ao invés de prazeroso. Thanissaro traduz como pleasant, que podemos traduzir como agradável ou como prazeroso, esta sendo a opção de Michael Beisert na sua tradução. Independente destas variações a idéia fundamental permanece, qual seja, nibbana é uma percebido como algo que proporciona felicidade, algo agradável, o que não nos põe distantes do termo prazer, entendido de modo mais amplo do que prazer dos sentidos.

onde nada é sentido? Ao responder, Sariputta confirma a idéia de que realmente nada é sentido e apresenta os prazeres sensoriais relacionados com os prazeres resultantes da concentração meditativa (jhanas). O praticante que realiza o primeiro jhana sente *êxtase e felicidade nascidos do afastamento* e é devido a isto que prazeres sensoriais serão percebidos por ele, nesse estado, como aflitivos e tormentosos. O que ocorre é que uma referência de prazer melhor aparece como critério para avaliar as anteriores. Esta idéia difere da noção de paraíso e salvação porque tais estados só se realizam plenamente após a morte, no outro mundo, enquanto que os estados felizes e prazerosos falados pelo budismo podem ser experimentados aqui e agora como resultado do treinamento gradual preconizado pelo Buda.

As duas referências canônicas apresentadas sugerem que nibbana, a libertação, o estado no qual nada é sentido, o nada criticado por Nietzsche não é pensado de forma triste ou negativa. Desde o primeiro sermão há a idéia de que isto é felicidade verdadeira e prazer. Embora haja uma crítica ao prazer sensorial, tal crítica situa-se no contexto da intensidade do desejo provocado por tais prazeres, que representa em última instância sofrimento. O budismo pensa os estados mentais que suas práticas propõem, não como a negação do prazer, mas como estados de prazer diferentes e melhores do que os prazeres sensoriais. E como dissemos tais estados não são uma promessa futura apenas, ao longo da prática, mesmo que não se experimente nibbana ou os jhanas, algo de agradável e prazeroso será sentido.

Uma última observação quanto à identificação de nibbana como inação e sono sem sonhos. O Buda nunca se afastou do mundo como costumamos entender esta frase, isolando-se numa caverna e cortando para sempre o

contato com o mundo impuro das cidades. Ao abandonar sua casa, ele na verdade saiu de um local distante e dirigiu-se para grandes centros urbanos do período em busca de professores, afinal os samanas viviam de esmolas e para esmolar é preciso uma cidade com pessoas dispostas a doar e que percebam nisso algum benefício. Além disso, o Buda travou contato com reis, governantes, nobres e burgueses, aconselhando e recebendo estas pessoas como seguidores. Logo é preciso contextualizar o abandono e a fuga do mundo. O budismo lembra muito, quanto a este ponto os pré-socráticos, que eram participantes ativos da sociedade na qual estavam inseridos.

Quanto ao tema já mencionado dos prazeres sensoriais, temos ainda um sutta, agora do Samyutta Nikaya que pode nos esclarecer. Trata-se do sutta *a flecha* (SN 36.6). Dado o fato de que tanto um praticante do budismo quanto um não praticante experimentam sensações agradáveis, desagradáveis e neutras, surge a pergunta: *qual a distinção, a disparidade, a diferença entre o nobre discípulo instruído e a pessoa comum não instruída?* A resposta do sutta é que a pessoa sem instrução nos ensinamentos do Buda experimenta as sensações dolorosas de forma duplicada, adicionando angústia mental a sensação dolorosa, como uma pessoa que foi atingida por uma flecha e em seguida por outra.

Vitimada dessa forma, surge na mente aversão pelo que é doloroso, e dessa aversão, um desejo de fuga do doloroso. Como não se sabe de nenhuma alternativa além do prazer sensorial, ele passa a ser visto como solução para todos os problemas. Ao buscar o prazer como escapatória, a pessoa sente as coisas de modo apegado (apego como contraparte da angústia mental que duplica a sensação dolorosa).

O discípulo do Buda, diante das mesmas experiências, não duplica a dor corporal com a dor mental. *Ele sente uma sensação – uma corporal e não mental.* A sensação dolorosa não é seguida de aversão e, portanto, não há busca de satisfação nos prazeres sensoriais como uma fuga. Ele entende a natureza impermanente dos prazeres sensoriais e o perigo de engajar-se na busca pelos mesmos. Em conclusão, tudo é experimentado por ele com desapego. Isto reforça o que dissemos antes, a saber, no budismo há um escalonamento dos prazeres, não um abandono completo dos mesmos ou da noção de prazer como algo a ser buscado. O prazer não é o problema, a mente apegada é o problema. O budismo pretende, pois, mudar o modo como experimentamos as coisas que nos acontecem e a meditação é o caminho, treinamento que torna tudo isso possível. Vamos falar agora, brevemente sobre o tema meditação.

Entendemos que o tema da meditação insere-se, pelo menos parcialmente, no contexto da crítica de Nietzsche da atividade maquinal. Podemos dizer, em primeiro lugar, que no budismo não há atividade maquinal neste sentido e visando produzir os resultados descritos por ele. O que mais se assemelha a atividade maquinal, que talvez até mesmo externamente sugira isso, seriam as várias técnicas de meditação andando e as regras de vestir e portar-se dos monásticos (vinaya). Entretanto, a recomendação dada pelo Buda ao se fazer estas coisas, expressa entre outros no MN 10, *Satipatthana Sutta*, é que elas sejam feitas cultivando uma qualidade chamada de sati, palavra pali que pode ser traduzida em português como vigilância, atenção plena, plena conscientização (conforme discutido na nota número 9). Sem adentrar na etimologia, a idéia geral é que sejamos capazes de estar atentos ou vigilantes, estejamos andando ou

sentados ou fazendo qualquer coisa. Não há, portanto, atividade maquinal como um perder-se na atividade, é preciso estar atento num nível totalmente diverso de nossa atenção ordinária e desenvolver este traço de atenção até que ele esteja presente em todos os momentos.

Tal vigilância deve ser cultivada na prática formal da meditação sentado mediante a observação da respiração, bem como durante a meditação andando, quando devemos observar cuidadosamente o processo do andar, tanto em seus aspectos físicos quanto mentais. Com o tempo, estas situações formais de esforço deliberado deixam de ser as únicas instâncias de vigilância e o praticante é capaz de perceber mesmo em sua vida cotidiana a dinâmica dos estados mentais, do desejo, etc. Neste sentido, percebe-se que não se foge de si mesmo com a meditação budista, mas ocorre um mergulho em si mesmo com uma grande atenção aos processos que aí ocorrem. Ao encarar a si mesmo, a tese budista é que se percebe a ausência de substancialidade de si e do mundo e a natureza insatisfatória das coisas. Percebe-se a dinâmica do sofrimento e este reconhecimento torna possível a libertação do mesmo.

Quanto à vida gregária como desdobramento do ideal ascético e a existência deste gregarismo nas sociedades budistas, temos duas observações a fazer. Em primeiro lugar, um estudo das sociedades budistas e suas dinâmicas próprias, para além dos textos sagrados que as fundam é um tema deveras extenso e fora do escopo deste trabalho. Em segundo lugar, podemos analisar a possível existência de um gregarismo similar ao cristão dentro da comunidade monástica, uma vez que ela é o modelo e a referência para os leigos. Em seguida investigar nos conselhos dados para os seguidores leigos a existência de traços do que

Nietzsche chamou de espírito de rebanho.

Em primeiro lugar, já o dissemos, está o fato de que o Buda não se portava como um escapista. Ele viveu e pregou em proximidade de grandes centros, travou contato com a nova classe dos comerciantes, que se conta entre seus principais apoiadores, atendia e aconselhava reis (como, aliás, era comum entre os samanas). A prática comum dos monges sempre foi um tipo misto de vida, indo da reclusão das chuvas ao contato com os leigos para instruí-los e receber deles apoio na forma de esmolas. Tudo isto regulado pelas regras de conduta do vinaya que reduzem a possibilidade de abusos pontuais da parte deles.

Em segundo lugar, ressaltamos que o Buda elogiava a reclusão como o melhor estilo de vida para se realizar seu objetivo de iluminação. Sabemos já que tal reclusão não se traduz num afastamento total e completo da convivência dos homens, a única época de reclusão absoluta é durante as monções, o chamado vassa ou retiro das chuvas, que dura três meses. Depois disso, temos os monges indo e vindo pelas cidades, ensinando e praticando. Este elogio de uma vida reclusa associado ao caráter extremamente interiorizado da meditação e das realizações meditativas sugere para nós que não há no budismo o elogio da vida gregária ou a idéia do espírito de rebanho. Em algum ponto de sua prática você vai ter que se retirar mesmo que isto ocorra num mosteiro, as oportunidades de vida de rebanho são bastante reduzidas pois há um controle formal do que se fala e de quando se fala.

Em terceiro lugar, é importante ressaltar que o estudo, o aprendizado, se dá coletivamente e que a amizade ocupa um lugar fundamental dentro da prática budista. A aplicação do ensinamento, entretanto, se dá na esfera da

interioridade. A vida em comunidade é um auxílio para o desenvolvimento individual.

Falemos agora do leigo. Em que pesem os vários desenvolvimentos locais ao longo de toda história do budismo, é possível dizer algo acerca do papel do leigo. Inicialmente, de acordo com os textos mais antigos, não se fala de um acesso exclusivo a nibbana como exclusividade monástica.

Eu não elogio o modo errôneo de prática seja dos que moram em família ou daqueles que abandonaram o lar; pois seja um chefe de família ou quem haja abandonado o lar, aquele que adota o modo errôneo de prática, por meio desse modo errôneo de prática, não cumpre o caminho verdadeiro, o Dhamma que é saudável. Eu elogio o modo correto de prática seja dos que moram em família ou daqueles que abandonaram o lar; pois seja um chefe de família ou quem haja abandonado o lar, aquele que adota o modo correto de prática, por meio desse modo correto de prática, cumpre o caminho verdadeiro, o Dhamma que é saudável.<sup>11</sup>

Na seqüência deste sutta, o Buda compara a atividade do leigo ou do ordenado com agricultura e comércio respectivamente e o critério de avaliação não é o pertencimento a algum dos grupos, mas os frutos e o sucesso das respectivas empreitadas. Portanto, do ponto de vista dos textos do cânone páli, é lícito dizer que os leigos podem realizar o mesmo objetivo que os monges, talvez não com a mesma rapidez, supondo disposições equivalentes de ambos. É preciso esclarecer, entretanto que ao longo da história se desenvolveu entre os leigos um budismo com pouca ou nenhuma

---

<sup>11</sup> Citação do cânone colhida no link: <http://nalanda.org.br/payutto/valor-e-atributos-unicos-do-nibbana>. Trata-se do Majjhima Nikaya 99, Subha Sutta.

ênfase na meditação ou no nibbana e sim com vistas ao acumulo de méritos como observa Gombrich em seu livro *Theravada Buddhism*.

Uma vez que leigos normalmente são chefes de família, eles não seguem o mesmo código de conduta dos monges. Esta dimensão de códigos de conduta pode ser enquadrada na crítica que Nietzsche faz ao forte traço de moralização comum a budismo e cristianismo. É importante, entretanto, que se perceba a moralidade como parte da prática, não como a expressão de regras imutáveis ou imposições, mas como parte do treinamento gradual apresentado nos textos mais antigos.

Ao compararmos a idéia de preceitos ou treinamentos com a idéia de moralidade ocidental cristã, percebemos que existem diferenças. Em primeiro lugar note-se que do ponto de vista cristão há um ser supremo sancionador de regras imutáveis e que cobra a desobediência perante tais regras. No caso do budismo tudo se traduz na forma de uma dinâmica impessoal de ações e conseqüências numa seqüência causal. A idéia é que o indivíduo adote a moralidade como treinamento, e não como seguir padrões absolutos de comportamento. Espera-se, pois, que os resultados apareçam à medida que o treinamento se consolida. Quedas não são vistas como efeitos de entidades maléficas, são o resultado das escolhas associadas ao kamma de casa um e não há, pelo menos nos textos em páli, a idéia de uma graça que nos dá um empurrão em direção a conformidade com a norma divina.

A conclusão que chegamos depois destas breves apresentações é de que não há, considerando os textos do cânone páli uma ênfase numa dependência da comunidade que possa se traduzir num espírito de rebanho conforme caracterizado por Nietzsche como o espírito alienado de si na vida em comum. Basta lembrar que a

vigilância como prática básica dentro do treinamento budista tende a dificultar formas de perder-se ou alienar-se no fazer algo ou na vida da comunidade. Por outro lado, partindo para a historicidade das várias comunidades budistas não é de espantar que existam versões do espírito de rebanho ou de formas de controle sacerdotal. Falar disto foge das atuais capacidades deste que escreve, pois envolve uma análise detalhada da história do budismo theravada e das causas que motivaram o surgimento do mahayana, as duas grandes denominações que abrigam grande variedade de visões e práticas em nossos dias.

Nietzsche e Buda, pelo exposto parecem ser pensadores incomunicáveis cujas intuições mais fundamentais parecem completamente opostas. Ou a vida é sofrimento ou é vontade de potência cujo sentido é se afirmar, se expandir. Se tomarmos esta polarização como modelo, nada se pode fazer além da disjuntiva ou...ou. Podemos pensar nos conteúdos destes termos e perguntar: que significa sofrimento? Que é vontade de potência? Que é vida?

O erro do budismo para Nietzsche seria negar a vida, identificar a felicidade com o nada, a aniquilação ou nadificação do nibbana. Vimos que do ponto de vista canônico, nibbana não é algo simplesmente negativo, desde o primeiro sermão se apresenta como um ideal de felicidade e libertação do sofrimento. O problema do sofrimento é o problema da impermanência. Sofremos porque desejamos e tudo que desejamos sempre se acaba sem saciar o desejo. A prática que conduz ao fim do sofrimento é frequentemente apresentada em termos de um prazer de ordem mais elevada, o que não nega o prazer dito inferior, mas o coloca em perspectiva, apontando a maior possibilidade de conseqüências prejudiciais advindas dos mesmos, notadamente a busca renovada por

aquilo que já provamos antes e não percebemos como insatisfatório.

Nossa conclusão final é, portanto, a de que o enquadramento nietzscheano, marcado por uma ênfase no caráter pessimista e niilista do budismo não corresponde completamente ao que encontramos em textos budistas representativos e fundamentais para várias tradições diferentes. Entendemos, além disso, que o contexto de comparação com o cristianismo de modo a equivaler estas tradições é imperfeito, pois as diferenças são muito grandes. A ausência de um Deus criador e de uma entidade alma imutável muda muita coisa. Se o ideal ascético produz pessoas submetidas absolutamente ao jogo de poder sacerdotal, temos o Buda recomendando constantemente:

“Portanto, Ānanda, sejam como ilhas para vocês mesmos. Sejam seu próprio refúgio. Não temos recurso a mais ninguém para refúgio. Segurem-se ao Dhamma como a uma ilha. Segurem-se fortemente ao Dhamma como refúgio. Não busquem outro refúgio. Quem quer que, Ānanda, seja agora ou depois que eu tiver ido, for como ilhas para si mesmos, refúgios para si mesmos, não buscará refúgio externo – são esses, Ānanda, entre meus discípulos que alcançaram o cume mais alto! Mas devem ser afeitos ao progresso”.<sup>12</sup>

### Referências Bibliográficas

ANALAYO. *Satipatthana: the direct path to realization*. Cambridge: Windhorse Publications, 2003;  
ARGY, Anne-Gaëlle. *Nietzsche e o brahmanismo*. In: Revista trágica: estudos sobre Nietzsche, Vol. 3, n.1, PP. 56-70;

BODHI, Bhikkhu (trans.). *The middle length discourses of the Buddha: a translation of the Majjhima Nikaya*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2005;

\_\_\_\_\_. *The connected discourses of the Buddha: a translation of the samyutta Nikaya*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2000;

\_\_\_\_\_. *The numerical discourses of the Buddha: a translation of the Anguttara Nikaya*. Massachusetts: Wisdom Publications, 2012;

ELMAN, Benjamin. *Nietzsche and Buddhism*. In: JSTOR: Journal of the History of Ideas, Vol. 44, N.4 (Oct-Dec., 1983), pp. 671-686.

GOMBRICH, Richard F. *Theravada Buddhism: a social history from ancient Benares to modern Colombo*. New York: Routledge, 2006;

LOY, David (review). *Nietzsche and Buddhism: A study in nihilism and ironic affinities by Morrison, Robert G*. In: Asian Philosophy, Vol. 8 N°2 (July 1998) pp. 129-131;

\_\_\_\_\_. *What the Buddha thought*. London: Equinox, 2009;

MOAD, Omar. *Dukkha, Inaction and Nirvana: Suffering, Weariness, and Death? A look at Nietzsche's criticisms of Buddhist philosophy*. In: The Philosopher, volume LXXXII N°1;

MORRISON, Robert G. *Response to Graham Parkes review*. In: Philosophy East and West, Vol. 50, n°2 (April 2000) pp 267-279;

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009;

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007;

PARKES, Graham. *Nietzsche and early Buddhism, a review*. Philosophy East

<sup>12</sup> Digha Nikaya 16, Mahaparinnibbana Sutta, O Grande Discurso do Parinibbana.

and West, Vol. 50, n°2 (April 2000) pp. 254-267;

\_\_\_\_\_ *Nietzsche and East Asian Thought: Influences, impacts and resonances*. In: Cambridge Companion to Nietzsche, Cambridge: CUP, 1999;

\_\_\_\_\_ *Reply to Robert Morrison*. In: Philosophy East and West, Vol. 50, n°2 (April 2000) pp. 279-284.

**Sobre o autor:**

Mestre em filosofia pela Universidade Federal do Paraná, professor do Instituto Federal de Sergipe.