

Nietzsche e o Budismo: Semelhanças e Desseselhanças

Alessandra Peixoto dos Santos¹

RESUMO: O problema inicial acerca das proposições encontradas nas filosofias de Nietzsche e do Budismo segue o pressuposto central de que seus elementos devam estar subordinados, antes de mais nada, às distinções entre as determinações do pensamento imanentista determinante na concepção da primeira e no aspecto transcendente na formulação do segundo. Em nosso trabalho sublinharemos três aspectos elementares para uma aproximação entre os conceitos inerentes à filosofia de Nietzsche e ao Budismo: a constituição da hipótese da inexistência de uma estrutura do “eu”, na verdade a recorrência à insubsistência do conceito de sujeito na realidade; o estabelecimento de uma similitude entre o *amor fati* nietzschiano e o *samsara* do budismo, de fato uma relação um tanto controversa; e, a compreensão aproximativa entre *samsara* e a teoria do eterno retorno, um lugar comum para aqueles que desejam fugir à determinação teleológica do tempo em sua proposição cristã. Trabalharemos com essas hipóteses no sentido de demonstrar a possibilidade de traçarmos semelhanças e desseselhanças entre aspectos tão distintos de uma realidade filosófica controversa e uma dada tradição religiosa assentada.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Budismo. Imanência. Transcendência.

1 INTRODUÇÃO

Nossa intenção primeira está em lançar luzes sobre as possibilidades de relações entre conceitos relevantes para a filosofia de Nietzsche e a tradição budista, diga-se, a da linha theravada, pois além de ser considerada a mais originária e próxima aos ensinamentos de Buda, é aquela a partir da qual Nietzsche teve contato direto em seus estudos da filosofia budista. Os conhecimentos de Nietzsche acerca desta religião em sua filosofia em língua páli, ordenaram seu entendimento e delinearão os conceitos aqui tomados. Pretendemos apontar pontos de aproximação e distanciamento entre ambos os pensamentos, tendo em vista a diferença fundamental que se estabeleça entre os pontos de vista imanente e transcendente da realidade. Em nosso estudo, em termos de aproximações, encontramos, em primeiro lugar, um esforço em assemelhar os posições de Nietzsche e o Budismo no que tange às suas realizações do “eu” nas suas descrições sobre o sujeito, ou seja, de alguma forma, em ambas as considerações em conceber o mundo, há um desprezo pela formulação de sua identidade e uma possível afirmação do aspecto impermanente das coisas; de um ou de outro modo, considera-se em ambas as concepções a ilusão que perpassa o caráter de subsistência do sujeito. Quanto à problemática do *amor fático* referido ao *samsara*, pressupõe-se que o primeiro referir-se-ia, em tudo, a uma proposição de afirmação do sofrimento, através da tese de que não há afirmação da vida sem a oposição e o ultrapassamento de um grande obstáculo; quanto ao *samsara*, embora numa acepção bem distinta da nietzschiana, sublinhará a suposição do sofrimento

1 Metre em Filosofia pela UFRJ e atualmente doutoranda da UERJ.

como a própria estrutura de seu funcionamento da realidade – o mundo é sofrimento, ou seja, a “roda do *samsara*”. E, por fim, embora não concordando com uma tal semelhança, precisamos apresentar a tese da ligação entre *samsara* e a teoria do eterno retorno em Nietzsche, sobretudo pela insistência no aspecto cíclico de ambas as considerações, ponto chave para a compreensão das finalidades de ambas as formas de religiosidade no mundo. A concepção teleológica cristã, por exemplo, seria superada na sua forma de considerar o tempo, a partir de uma realização outra, em que um ciclo no tempo que se fecha sobre si mesmo.

Importante notar que a origem dos estudos empreendidos por Nietzsche do budismo não se ancoram em fontes primárias. Encontraremos em Herman Oldenberg² a verdadeira fonte budista original de suas pesquisas, tendo o filósofo lido a obra do pesquisador, *O Buda: Mito e Realidade*³, em três momentos distintos, a última, em 1888, por conta da elaboração de *O Anticristo*. Concebido na escola histórico-religiosa, Oldenberg empreendeu um estudo do budismo a partir do padrão da língua páli, aquela original dos textos de Buda, tendo no budismo theravada a fonte de suas perscrutações, por ser entendido como o budismo mais puro e próximo de suas origens. Tem-se a notícia de que Nietzsche teria tido contato com pelo menos uma obra da tradição direta do páli, a tradução do Sutta Nipata. Assim, a opção de Nietzsche pelo Budismo na forma páli, ou seja, numa forma mais tradicional, segue o entendimento da época em que o Budismo theravada seria entendido como o modo mais originário e também mais próximo aos ensinamentos próprios do Buda ele mesmo.

Nietzsche pensa o universo de modo estritamente imanente, e o ser humano também imanente, não tendo este uma alma imortal nem tampouco recompensas ou punições após a morte. Na verdade, Nietzsche tem em seu horizonte a bipartição da realidade criada pela tradição platônico-cristã, em que se estabelece a divisão entre Mundo Verdadeiro ou Real, e Mundo das Aparências, ou simplesmente falso. Nietzsche em sua filosofia subleva-se contra esse modelo de transcendência desenhado por Platão, para introduzir um outro, contraposto não por oposição, mas por uma espécie de transmutação dos valores, onde recupera a esfera do sensível no homem, reintroduzindo no real a dignidade do corpo, dos sentimentos e do afeto, bem como dos impulsos e instintos.

De modo inverso, o universo budista pode ser compreendido a partir de um modelo transcendente, cosmogonicamente que seja, com uma hierarquização de seres que vão desde entidades infernais, os *asuras* ou demônios, passando pelo reino animal e o dos seres humanos, até atingir esferas celestiais com os *devas*, ou seres divinos. Mas, pode-se dizer, que não há nisso uma bipartição essencial entre céu e inferno, tal qual na tradição cristã, pois no budismo o que determina o lugar de cada um desses entes no universo são as ações dos mesmos, através do *karma*, ou *kamma* em páli, em suma, a ação, onde rege um princípio impessoal de recompensas e punições morais, que produzem uns tantos renascimentos. Mas, o que determinará de maneira definitiva o aspecto transcendente do budismo será a realidade do *nirvana*, ou *nibbhana* em páli - um tipo de realização supramundana, que assegura aos seres

2 Oldenberg, H., 1997.

3 Ibid.

humanos, ao fim de sua jornada, o término de todos os seus sofrimentos. A despeito das características empíricas do budismo, a presença do *nirvana* com suas características próprias, será o suficiente para marcar uma diferença radical entre as visões de mundo do budismo e da filosofia nietzschiana. Nietzsche será aquele que fará a defesa radical da imanência, seja do mundo, seja do homem com seus valores.

2 O CARÁTER IMPERMANENTE DO EU

A partir desse momento, tomaremos alguns aspectos fundamentais dos conceitos nietzschianos e budistas, que, de alguma forma, apresentem uma relação de sentido e entrelaçamento de seus significados, seja a questão da impermanência do eu, as relações entre o *amor fati* e o *nirvana*, e, o enredamento das concepções cíclicas entre o eterno retorno e o *samsara*. A unidade e a permanência do eu é uma das questões mais controvertidas que condicionam as discussões em ambos os pensamentos. Do mesmo modo que Nietzsche faz a crítica ao conceito de eu enquanto substância, o budismo concebe a realidade como algo impermanente, insubstancial e inessencial. Toda a realidade delineada pelo budismo implica numa reunião de agregados precários e impermanentes (como os sentidos, as percepções, as volições, as formações mentais, e as consciências sensíveis); bem como pelo arranjo que há entre os quatro elementos fundantes do mundo: a terra, a água, o fogo e o ar. O caráter da impermanência em Nietzsche ou no budismo, se deve numa medida essencial a esse aspecto não substancial do eu no homem e na realidade.

Para o budismo, a marca da existência seria mesmo a vacuidade. A posição de impermanência decorre do *samsara*, ou a disposição incessante de nascimentos e renascimentos no mundo - composto de uma sucessão de agregados instáveis; dos elementos naturais; e do influxo impermanente da consciência. Assim, na concepção budista, não é possível fazer a afirmação de um eu permanente, que perpassa, unitário, todos os estágios da existência. A realidade do budismo é o não-Eu (*annatha*). E, nas palavras do monge tibetano Ricard⁴ :

O eu não passa de uma entidade fantoche, desprovida de uma existência real" (...) "esse eu que suportamos representa uma constante de nossa existência", uma entidade que sobrevive através das mudanças da existência, "esse eu é ilusório"⁵ .

A natureza do eu, na teoria budista, é não possuir origem nem fim, e, dessa forma não seria possível ter outra existência presente senão aquela que a mente lhe atribui, sendo esta mesma, um dos agregados insubstanciais da consciência. Mas, se além disso, se se acredita no conceito de renascimento no budismo, pergunta-se, o que estaria por detrás, o que sustentaria esse liame que une todas as existências. Ricard insiste em que devemos raciocinar em termos de função e não de entidades, ou seja, de uma função de continuidade. E a pergunta: Existiria, de fato, uma consciência imaterial distinta do corpo? O monge nos explicará que,

4 Ricard, M., 1998.

5 Ibid, p.265.

negando um eu individual como entidade separada, o que estaria a ligar esses estados sucessivos de existência seria uma espécie de *continuum*, um fluxo de consciência que se perpetua, sem que exista uma entidade fixa e autônoma que o percorra.

Mas, para seu pai e interlocutor, o filósofo francês Jean-François Revel⁶, essa explicação do monge aumenta ainda mais o enigma. O fato é que, a essência da prática do budismo é dissipar a ilusão de um eu que falseia a nossa visão de mundo. Já a posição de Nietzsche quanto à permanência do eu, assemelha-se em muito à posição budista. Na concepção do filósofo, não existiria ego algum, isto baseado na percepção fundamental de que o eu seria pouco mais do que um conceito sintético. A ideia de uma identidade pessoal seria, então, o produto de uma síntese conceitual pré-reflexiva dos diversos processos mentais e físicos que constituem uma pessoa. Na verdade, a crítica de Nietzsche ao eu, visa sobretudo a instância da subjetividade moderna representada, sobretudo, na figura de Descartes, mas já iniciada com Platão e sua noção de alma, tendo tido continuidade após, no Eu ideal de Kant. O sujeito seria, portanto, uma ficção da consciência, na crença de que algo subjaz aos acontecimentos mentais.

O vulgo acredita que o conhecimento consiste em chegar ao fundo das coisas; por outro lado, o filósofo deve dizer-se: "Se analiso o processo expressado na frase 'eu penso', obtenho um conjunto de afirmações arriscadas, difíceis e talvez impossíveis de ser justificadas; por exemplo, que sou eu quem pensa, que é absolutamente necessário que algo pense, que o pensamento é resultado da atividade de um ser concebido como causa, que exista um "eu"; (NIETZSCHE, *Além do Bem e do Mal*, 2001, §16, p.35).

Nietzsche irá propor a fragmentação e a construção de uma nova concepção de sujeito, para além da teoria da linguagem e da gramática. O esforço de Nietzsche será no sentido de ir além da linguagem conceitual metafísica, libertando a palavra da universalidade do conceito por meio do uso das metáforas. Com a linguagem e a lógica, Nietzsche demonstrará o quanto tudo isso não passa de caracteres informadores da realidade metafísica. Pois em relação à estrutura gramatical, Nietzsche entenderá que dela o pensamento não consegue escapar. O que há é uma simplificação da linguagem que não corresponde à efetividade dos processos interiores. A suposição de que toda atividade requer um agente, gera a necessidade no entendimento de que toda atividade requeira esse mesmo agente, e de que o sujeito "eu" é a condição para o predicado "penso". Já na lógica, o que se dá é uma redução da multiplicidade à unidade, ou seja, a síntese da multiplicidade de sensações e impulsos à palavra eu. De todo modo, nos dois casos, na linguagem e na lógica, há a crença de que o pensamento deve ter uma causa, e que esta se encontra no eu.

6 Ibid.

Já na proposta de Panaiōti⁷, o que nos é apresentado é a contraposição que há entre os conceitos de *amor fati* e *nirvana*. Compreendemos que essa sua aproximação, seja realizada de uma forma exterior entre as duas noções, concretizada de uma maneira filosófica, e não uma comparação que leve em conta as diferenças de fundo entre esses dois conceitos. Sobretudo, porque, em sua apresentação, o autor em questão, não releva a especificidade que vimos apontando entre imanência e transcendência entre os termos. Assim, antes de concebermos uma oposição pacífica entre *amor fati* e *nirvana*, devemos partir para uma compreensão em si de cada um dos termos, a averiguarmos se é possível, relacionarmos tais conceitos conforme a fórmula proposta pelo autor em questão. Em primeiro lugar, antes de afirmarmos sem mais a oposição entre *amor fati* e *nirvana*, deveríamos dar um passo atrás e problematizarmos uma questão de fundo e essencial na determinação de ambos os conceitos: a da realidade do sofrimento.

2.1 DA REALIDADE DO SOFRIMENTO

Parece-nos que Nietzsche possui um entendimento todo próprio acerca do sofrimento, que subjaz e determina a compreensão de *amor fati* segundo sua própria filosofia; e que também concebemos que haja uma forma peculiar do sofrimento que alimenta a ideia de *nirvana*, uma versão toda própria do budismo, em sua asserção impessoal. Para Nietzsche e sua construção filosófica, o *amor fati* envolve uma afirmação incondicional do sofrimento. Segundo o filósofo, desejar a vida é desejar o sofrimento. E, no sentido de atingir a grande saúde, ou seja, no momento de dizer um grande sim a tudo o que seja deste mundo, marca esta do *amor fati*, faz-se necessário, antes de tudo, realizar a afirmação do sofrimento. O sofrimento, nessa concepção, será aquele obstáculo que proporcionará ao homem medir suas forças através da resistência, e por meio de seu ultrapassamento atingir a alegria. A partir dessa concepção, tem-se que o sofrimento além de incontornável e necessário na vida, deve também ser desejável, pois o sofrimento é a medida do *amor fati*, que em sua literalidade significará o amor ao destino.

O cerne da ética nietzschiana de afirmação da vida é o *amor fati*, os efeitos psicológicos da *décadence*, isto é, de uma diminuição da vontade de vida, junto ao ressentimento que decorre da doença, devem ambos ser abandonados enquanto atitudes insalubres diante da vida, em razão da conquista da superior afirmação da mesma. Se o *nirvana* budista representa, para Nietzsche, o contramodelo dessa atitude afirmativa diante da vida e do devir, devemos compreender, em primeiro lugar, em que sentido o sofrimento deverá ser concebido também nessa realidade da tradição budista, em especial a theravada, a que ora nos propomos a compreender.

Numa interpretação nietzschiana, poderíamos chegar a compreender o *nirvana* a partir de uma equivalência ao mundo do ser das tradições monoteístas, substituindo-se a figura de Deus pela presença do Nada. Uma aproximação corrente na obra de Nietzsche é a que este faz

7 Panaiōti, A., 2017.

entre o cristianismo e o budismo, no sentido de sublinhar o aspecto do niilismo presente em ambas as religiões. Afinal, para além do modelo cristão, que fixa no Além o lugar da salvação, o budismo é uma religião com um ideal transcendente, e essa é a marca do *nirvana*, que exige do fiel a renúncia ao modo de vida mundano em nome de uma espiritualidade superior.

A Primeira Nobre Verdade - em verdade são quatro, e essa é uma disposição pacífica entre todas as principais linhas de determinação do budismo - expressa de maneira bem precisa: “O sofrimento existe”, ao invés de proclamar “Eu sofro”. Desse modo, assumindo uma postura pessoal, começa-se todo um processo de identificação com o nosso eu, pois se admito que sofro, surge em nós toda uma série de pressupostos sobre a existência desse mesmo eu. Quando, ao revés, admitimos que “o sofrimento existe”, abrimos um caminho de observação e compreensão das coisas como elas são. Ao nos apegarmos às coisas como se fossem falhas pessoais, nos impedimos de contemplar essas mesmas coisas como sendo impermanentes, insatisfatórias e impessoais. Todos os fenômenos da vida envolvem sofrimento e devem ser sobrepassados. Observando-se as coisas como elas realmente são, nos afastamos da dimensão “não eu” da realidade, como a que há no *samsara* por exemplo. Assim, o papel de *dukkha* - do sofrimento - no budismo, será o de despertarmos dessa condição e procurarmos a saída para deixarmos de estar constantemente presos à consciência sensível, e, em última análise, alcançarmos o *nirvana*. Podemos, com isso, concluir essa discussão acerca do sofrimento, determinando que a questão de sua afirmação ou negação trata-se do fato de como se interpreta esse mesmo sofrimento.

2.2 RELAÇÃO DE OPOSIÇÃO ENTRE AMOR FATI E NIRVANA

Agora, após esse pequeno esclarecimento em relação ao papel do sofrimento na filosofia nietzschiana e no budismo, retornamos à proposta inicial de compreendermos os conceitos de *amor fati* e de *nirvana* em si, a ver se é mesmo possível fazer qualquer tipo de correlação entre os termos, no caso proposto por de Panaïoti, a de oposição. O fato é que, diante de um mundo de horrores, de dor, de perdas afetivas, e no máximo, da morte, diante de uma realidade cambiante de impermanência e insubstancialidade, a postura do homem perante um cenário estarrecedor, não pode ser outro senão a de um pessimismo generalizado. Seja a do budismo, a do cristão, a do idealista, e também a do trágico, a postura face ao sofrimento é a mesma, o que difere é a forma de enfrentá-lo.

Assim, numa primeira concepção nietzschiana do homem face o sofrimento, a sua reação seria a da afirmação, da supressão do obstáculo na forma do *amor fati*, no modo da produção da grande saúde, não da ausência de doença, mas dinamicamente na superação da ameaça. Assim, sob esse ponto de vista, o perigo, o risco e o sofrimento são essenciais para a felicidade e o crescimento. A grande saúde do *amor fati* é uma superação da terrível afecção derivada da percepção de que o mundo está fundado no sofrimento. Desse modo, a alegria que sobressai da afirmação do sofrimento, portanto, de sua superação, é imensa. Mas, segundo Nietzsche, ainda há o pessimismo daquele que abriga o sofrimento como um movimento reativo – como é o caso do cristão cuja meta é ir para o céu, e do budista na procura pelo

nirvana, assim, estaríamos diante da figura do pessimismo passivo. Nesse sentido, nessa visão nietzschiana de sua filosofia, na hipótese da afirmação total da vida, delineia-se o sofrimento como valioso e necessário para a grande saúde do *amor fati*. O homem que recebe em si este tipo de sofrimento sofreria de um pessimismo ativo diante da vida.

De outro modo, se concebermos o significado do conceito de *nirvana* em si, podemos dizer que, esta seria a realidade do não apego aos fenômenos condicionantes, que não se trata de destruir o *samsara*, mas sim de reconhecer e discernir essa realidade. O sentido etimológico acerca da palavra *nirvana* é extinção, como o apagar de uma chama, reforçando a distinção entre as concepções de extinção e absorção. Não é exatamente certo que Buda fosse um adepto total da aniquilação, e, portanto, que pudesse ser acusado de ateuista ou niilista. O cânone que faz essa afirmação, a metafísica, é tardio e pode não ser a palavra autêntica do Buda. O que reza a lenda é que Buda evitava falar nesse assunto.

Mas, junto com Buda, podemos compreender que após a morte, não importa se haveria a aniquilação ou um próprio eternalismo, o caso é, que, à morte do corpo, um monte de agregados insubistentes e impermanentes, face ao vazio, só poderiam suceder um outro vazio, incompreensível porque incondicionado; e, um ser condicionado teria chance zero com seu cérebro humano de chegar a compreender toda a complexidade do *nirvana* libertador de todo sofrimento. O importante, portanto, é que Buda dera uma resposta principal: o fim do sofrimento. O demais seriam especulações filosóficas de que nada adiantariam para a realidade empírica da impermanência. A crença na existência de um Deus criador após a morte era um saber inútil para a meta de Buda após atingir o conhecimento.

Nietzsche compreenderá a ética budista como negadora da vida - o abandono do mundo, as práticas ascéticas e o lançar-se a alcançar uma dimensão do nada, na realidade configurariam, tudo junto, uma justificativa niilista para a verdade do budismo. No entanto, o aspecto de obtenção da libertação da vida, do *samsara* ou do renascimento, podem não significar extermínio, mas um dado bem outro, a da entrada em um modo de vida no qual *dukkha* foi removido. Sendo assim, o *nirvana* não implicaria a morte final ou o sono permanente, mas um estado de plenitude, bem estar e força.

Sob esse ponto de vista, a meta da ética budista não é fazer cessar a vida, mas é a recuperação de uma doença debilitante no intuito de recuperar uma grande saúde. Nessa concepção, ao contrário do que acreditava Nietzsche, o ideal ético do *nirvana* não seria uma expressão de negação da vida, e assim, não poderia ser entendido como o oposto ao ideal de afirmação da vida no *amor fati*. Apesar de ainda tentar algum tipo de aproximação paralela e sem muita relevância entre o *amor fati* e o *nirvana*, a suposição principal de Panaïoti, no caso o da oposição entre *amor fati* e *nirvana*, resta fracassada desde o início, dado o grau de desnivelamento na compreensão entre os dois conceitos, pois não podemos esquecer do caráter transcendente investido pelo *nirvana*, e, em contraposição, da proposta imanentista de toda a filosofia de Nietzsche. E também porque, com base em uma análise diferenciada

do *nirvana*, a partir de dados da própria discussão budista, chegamos à conclusão de que o nada e a negação da vida não sejam necessariamente atitudes inerentes à oposição a *dukkha*.

3 SAMSARA E O ETERNO RETORNO DO MESMO

Para finalizarmos nosso estudo, disporemos de mais uma relação proposta de semelhança e dessemelhança entre conceitos nietzschianos e budistas, a dizer, a que há entre o eterno retorno do mesmo e o *samsara*. Ambas as formulações ancoram-se numa percepção cíclica do tempo, embora suas formulações e consequências éticas sejam bastante distintas. Tanto o *samsara* como o eterno retorno, contrapõem-se à forma linear de se conformar do tempo das tradições ocidentais de pensamento religioso. O *samsara* é uma roda incessante de nascimentos e renascimentos, configurando-se como um não-lugar, dependente das atividades presentes nas mentes dos seres através do *karma* ou da ação. Assim, a roda do *samsara* representa sofrimento, dada a recorrência de nascimentos, decrepitude, velhice e morte. Só se pode sair desse círculo vicioso através do empenho pessoal por meio da meditação e da oração, indo de encontro ao *nirvana* através de *samadhi*, a meditação completa, última etapa da compreensão da existência e comunhão com o universo.

No que concerne ao eterno retorno de Nietzsche, este consiste numa resposta ao determinismo e à concepção teleológica das religiões de tronco ocidentais e metafísicas. O obstáculo que detém Nietzsche face a essas tradições é precisamente o momento em que se afirma que, o que já foi não pode ser mudado, e, se assim for, a vontade não assume a sua função de liberdade, concebendo-se como uma criação ilusória. No entendimento de eterno retorno, o tempo é um círculo eterno, onde há duas linhas em direções opostas, de um lado o passado infinito, e de outro, o futuro eterno. Nessa fórmula, nesse entrecruzamento, compreende-se, que, para trás há o infinito, tudo o que haja de acontecimentos no mundo já ocorreram, e, para frente, aponta-se para a eternidade, assim, tudo o que se passou, necessariamente há de se repetir no futuro, pois suas possibilidades seriam limitadas. No entanto, o que se torna impossível para nós, humanos dotados de um mínimo de esperança na realização da existência, é que esta repetição infinita de acontecimentos se dê sempre da mesma maneira, eternamente. Não há a possibilidade de se escapar a essa repetição.

Cosmologicamente, essa é uma hipótese muito pouco provável e desprovida de suficiente fundamentação científica. No entanto, se refletirmos sobre todas as consequências éticas dessa nova concepção de tempo, foge-se num mesmo instante à realização metafísica de pecado e ressentimento, e, em decorrência, parte-se para uma atitude afirmativa do homem em relação a seu próprio destino. O tempo metafísico comprime o presente entre um passado que somente cria dívidas morais para o homem através de seus erros, e, ao mesmo tempo, uma limitação teleológica de sua condição.

De certa forma, esse modelo de realização moral da religião tradicional coincide com a trajetória budista, em que, através do *karma*, ou da ação, numa relação necessária de causalidade entre todas as coisas, o homem não pode fugir às penas e punições por todos os seus

atos. Somente através do *nirvana* haverá a possibilidade de aquietação e pacificação da extinção dos desejos, na paz e na bem aventurança. Embora este tempo cíclico budista do *samsara* não seja movido por um motor externo, mas sim pelo próprio funcionamento da mente do homem, o caminho dos destinos do mundo ainda serão de ordem moral. O *karma*, condicionante de todos os atos dos seres, é uma instância que penaliza e beneficia com méritos e deméritos todas as ações humanas, que, por isso, se colocam em dada ordem do universo cósmico com seus seis mundos segundo suas atividades.

Assim, além de configurar-se como um mundo inconcebível, por sua feição eminentemente moral, para Nietzsche esse modelo de universo budista, com suas características próprias, desenharia uma concepção de mundo dualista e transcendente, justamente porque encontramos no budismo uma clara cisão da realidade em uma porção material e outra de determinação de vida espiritual. O eterno retorno viria, então, a redimir o homem de seu destino de condenação a um passado granítico e imutável, onde a vontade não dispõe de nenhuma liberdade. No eterno retorno, dir-se-á, os acontecimentos também são imutáveis porque condenados à repetição, mas, ao menos, a vontade pode agir livre, no sentido de poder afirmar com seu desejo o retorno de cada um dos atos acontecidos. Afirmando o próprio querer, desejando-o em todas as suas vicissitudes, alegrias e dores, o homem terá a possibilidade de aceitar plenamente o momento presente, e, assim, celebrar nesse ato tudo o que seja necessário. Para Nietzsche, há uma afirmação trágica na lei do eterno retorno, onde há o acolhimento do sofrimento, ao revés do budismo, que faz do mundo um mar de sofrimentos a serem abandonados, em prol de uma realidade nadificadora ou o *nirvana*. No eterno retorno habitamos o instante e entregamo-nos afirmativamente a toda espécie de sofrimento, na dor e na pena, respondendo com um retumbante “sim” a todo o universo e suas mazelas.

CONCLUSÃO

Desse modo, conclui-se que, a despeito de certo respeito que Nietzsche nutria pela filosofia budista - apesar de suas críticas ao niilismo que lhe antevia - a proposta principal de nosso trabalho, além de trazer à lume a discussão sobre alguns dos conceitos fundamentais da filosofia nietzschiana, é que há de se tomar todo o cuidado quando se se propõe umas tais aproximações entre pensamentos tão distintos e distantes. Assim, a nossa palavra final para o debate é a enorme atenção que se deve ter ao caráter da imanência em todo o pensamento de Nietzsche, razão mesma de ser de toda a sua crítica à metafísica e à tradição de pensamento ocidental como um todo, o que, por si só, justifica o cuidado e a verificação da pertinência dos pontos de vista contrários e assemelhados, quando tenta fazer relações de semelhanças e de dessemelhanças com uma tradição de envergadura eminentemente transcendente como é o caso do budismo.

REFERÊNCIAS

ALVES, Derley Menezes. *Nietzsche e o Budismo: Entre a imanência e a transcendência*. Curitiba, Appris, 2020.

DEYVE, Redyson. *Schopenhauer e o Budismo*. João Pessoa, Editora Universitária, 2012.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo, Editora Unifesp, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. São Paulo, Companhia das Letras, 2012.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo, WVC Editora, 1998.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil, 1989.

_____. *Aurora*. Petrópolis, Vozes, 2008.

_____. *O Anticristo*. Lisboa, Edições 70, 1997.

NYANATILOKA. *A Palavra do Buddha*. Portugal, Publicações Maitreya, 2010.

OLDENBERG, Herman. *O Buda: Mito e Realidade*. Rio de Janeiro, Editora Bramante, 1997.

PANAÏOTI, Antoine. *Nietzsche e a filosofia budista*. São Paulo, Cultrix, 2017.

REVEL, Jean-François & RICARD, Matthieu. *O Monge e o Filósofo*. São Paulo, Mandarim, 1998.

SUMEDHO, Ajahn. *As Quatro Nobres Verdades*. England, Amaravati Publications, 2007.