

Nietzsche e o budismo: ilusão, morte de Deus, morte de Buda, vazio e vacuidade

*Paulo Borges**

Resumo: Procuramos repensar as relações da filosofia de Nietzsche com a filosofia budista a partir dos temas da ilusão da percepção humana do mundo, da morte de Deus e do matar o Buda e da implícita experiência do vazio ou da vacuidade, descobrindo convergências impensadas pelo próprio Nietzsche que abrem novos horizontes para a compreensão do seu pensamento.

Palavras-chave: Nietzsche. Budismo. Ilusão. Morte de Deus. Matar o Buda. Vazio. Vacuidade.

Nietzsche and Buddhism: illusion, death of God, killing of the Buddha, void and emptiness

Abstract: We try to rethink the relations between Nietzsche's philosophy and Buddhism on the basis of the themes of the illusory nature of human's perception of the world, the death of God, the killing of the Buddha and the implicit experience of the void or emptiness. This way we can discover convergences not realized by Nietzsche himself that open new horizons for the understanding of his thought.

Keywords: Nietzsche. Buddhism. Illusion. Death of God. Killing of the Buddha. Void. Emptiness.

Nietzsche et le Bouddhisme: illusion, mort de Dieu, tuer le Bouddha, vide et vacuité

Résumé: Nous essayons de repenser les rapports entre la philosophie de Nietzsche et le bouddhisme à partir des thèmes de l'illusion de la perception humaine

* Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa - Portugal. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Lisboa. Investigador do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. *E-mail:* pauloaborges@gmail.com

du monde, de la mort de Dieu et du tuer le Bouddha et de l'expérience du vide ou de la vacuité. De cette façon on peut trouver des convergences qui ont resté inaperçues par Nietzsche lui-même et qui ouvrent des horizons nouveaux pour comprendre sa pensée.

Mots-clés: Nietzsche. Bouddhisme. Mort de Dieu. Tuer le Bouddha. Vide. Vacuité.

1.

Nietzsche escreveu: “Eu podia ser o Buda da Europa, se bem que, confessadamente, um antípoda do Buda indiano”¹. Na verdade, quem avaliar das relações de Nietzsche com o budismo² a partir das páginas que lhe são consagradas em *O anticristo*, ficará decerto convicto de uma distância que todavia contrasta com a proximidade que noutras vertentes da obra nietzschiana – em particular n’*A vontade de potência* - se manifesta, mais claramente a respeito da ilusão constitutiva da percepção

¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. KGW (edição G. COLLI e M. MONTINARI), VII, I; 4 (2), p. 111.

² Vejam-se alguns estudos, sem pretensões exaustivas: ABE, Masao. “Zen and Nietzsche”. In: *Zen and Western Thought*. Editado por William R. LaFleur, Honolulu: University of Hawaii Press, 1985, pp. 135-151; MISTRY, Freny. *Nietzsche and Buddhism*. Walter De Gruyter, 1987; MARTIN, Glen T. “Deconstruction and Breakthrough in Nietzsche and Nāgārjuna”. In: AAVV, *Nietzsche and Asian Thought*. Editado por Graham PARKES, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1991, pp. 91-111; “The Problem of the Body in Nietzsche and Dōgen”, in *Ibid.*, pp. 214-225; MORRISON, Robert G. *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*. Oxford University Press, 1999; BAZZANO, Manu. *Buddha is Dead: Nietzsche and the Dawn of European Zen*. Sussex Academic Press, 2006; CONCHE, Marcel. *Nietzsche et le Bouddhisme*. Encre Marine, 2009; ALVES, Derley Menezes. “Nietzsche, Buda e o problema do niilismo”. In: AAVV. *Budismo e Filosofia*. Organizado por Deyve Redyson. São Paulo: Fonte Editorial, 2013, pp. 207-233; BRAAK, Andre Van Der. *Nietzsche and Zen: Self Overcoming Without a Self*. Lexington Books, 2013; PANAIŌTI, Antoine. *Nietzsche and Buddhist Philosophy*. Cambridge University Press, 2014.

humana do mundo, mas também, de modo oblíquo e implícito, no tema da “morte de Deus” e da conseqüente experiência do vazio na *Gaia ciência*. Decerto que esta proximidade escapou ao Nietzsche dos juízos a nosso ver precipitados de *O anticristo*, que consideram cristianismo e budismo como “religiões niilista”³ a partir do pressuposto de ser “bom” “tudo o que aumenta no homem o sentimento do poder, a vontade de poder, o próprio poder” e ser “mau” “tudo o que nasce da fraqueza”, como a “compaixão da ação por todos os falhados e fracos”, que seria o “mais nocivo de todos os vícios” personificado no cristianismo⁴.

Apesar de n’*O anticristo* ser muito mais benévolo para com o budismo, Nietzsche não deixa de pagar tributo à recepção oitocentista deste na cultura europeia, a partir das primeiras traduções, como “culto do nada”, numa leitura em geral niilista que - além de contrastar com a recusa do niilismo pela filosofia budista como uma das posições extremas em que, a par do essencialismo ou eternalismo, a mente se pode transviar da natureza última do real, a interdependência de tudo, reconhecida pela via do Meio equidistante das teses de que tudo existe em si e por si e nada existe em absoluto⁵ - a obra crucial de Roger-Pol Droit mostrou constituir menos uma interpretação esclarecida e objectiva do fenómeno budista, a partir de um conhecimento rigoroso dos textos nas suas línguas originais, do que uma projeção nele dos fantasmas, inquietações e pulsão niilista da própria civilização europeia a debater-se com a consciência da sua crise e decadência⁶. Nietzsche considera cristianismo e budismo como “religiões niilistas” e de “*décadence*”, embora a seu ver

³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2015, p. 30.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 16.

⁵ Cf. BORGES, Paulo. “Vacuidade e Deus (um estudo comparado entre Nāgārjuna e Pseudo-Dionísio Areopagita)”. In: *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do despertar*. Lisboa: Âncora Editora, 2010, pp. 107-108.

⁶ Cf. DROIT, Roger-Pol. *Le culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*. Paris: Seuil, 1997.

o budismo seja superior por ser “mais realista” e filosófico, dispensar o conceito de “Deus”, ser “a única religião verdadeiramente *positivista*”, não lutar contra o “*pecado*” mas contra o “*sofrimento*”, transcender “o autoengano dos conceitos morais” e situar-se “*para além* do bem e do mal”⁷. A subsequente leitura da espiritualidade budista, na qual não nos deteremos, é no mínimo problemática, à luz do conhecimento avançado de que hoje dispomos, bastando referir a afirmação: “Na doutrina de Buda, o egoísmo converte-se em dever: o ‘uma só coisa é necessária’, o ‘como *te* libertes do sofrimento’ rege e delimita toda a dieta espiritual”⁸. Este juízo parece refletir um conhecimento limitado da grande diversidade de budismos no interior do assim chamado “budismo”, pois a tónica posta na busca de libertação individual do sofrimento do *samsāra*, ou seja, o *nirvāna*, caracteriza apenas o praticante do Veículo de Base, o *Hināyāna*, enquanto o do Grande Veículo, *Mahāyāna*, visa transcender a antinomia conceptual *samsāra-nirvāna* e aspira ao Despertar para se colocar ao serviço da libertação de todos os seres, no cultivo do amor-compaixão universal, e o adepto do Veículo de Diamante, *Vajrāyāna* (também designado como *Tantrayāna* e *Mantrayāna*), com a mesma motivação altruísta, experiencia desde já a não-dualidade entre si e o mundo como *sukkha*, grande felicidade, beatitude, relativizando a experiência de *dukkha*, insatisfação, sofrimento, à consciência dual, que não reconhece a vacuidade ou interdependência e não existência intrínseca do sujeito e do objecto, de si e do mundo, ficando refém do apego, aversão e indiferença egocêntricos⁹.

Partindo dos pressupostos acima referidos, Nietzsche conclui a sua comparação do cristianismo e do budismo escrevendo que o primeiro “quer tornar-se senhor de animais predadores”; o seu meio é torná-los *doentes* – o enfraquecimento é a receita cristã para a *domesticação*,

⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *O anticristo*, p. 30.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 31.

⁹ Cf. BORGES, Paulo, “Budismo”, in: *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do Despertar*, pp. 13-14.

para a “civilização”, enquanto o segundo “é uma religião para o termo e o cansaço da civilização”¹⁰. A nosso ver, no fundo destes juízos radica uma concepção do *poder* da “vontade de poder / potência” que é apenas uma das limitadas possibilidades de manifestação da *Wille zur Macht* enquanto impulso fundamental da Vida, que vai além da “vontade de conservação” e da “luta pela vida”¹¹. Cremos que a compreensão que Nietzsche tem da sua própria noção de “vontade de poder / potência” é tão ambivalente como o próprio conceito de *Macht* (poder, potência, força) que, nas considerações de *O anticristo*, se inclina mais para o sentido da *potestas* do que para o da *potentia*, conforme a distinção de Espinosa, ou seja, na nossa leitura, para o poder como poder sobre algo ou alguém, centrado no sujeito que o exerce, e não tanto para o poder como potência de ser, na abertura a outras possibilidades de experiência de si e do mundo, em que a auto-expansão pode coincidir com a total abertura ao outro e à alteridade em geral. Neste sentido, a vontade de potência, ou a potência, pura e simplesmente, pode encontrar-se na experiência religiosa e espiritual, seja na abertura à plena Presença que nas tradições teístas se designa como Deus, seja na abertura à plena Ausência de características e determinações intrínsecas que no budismo se designa como vacuidade, seja na experiência da sua coincidência e bem assim no amor-compaixão universal por todos os seres como manifestações desse fundo sem fundo de tudo e inseparáveis do sujeito que, ao não distinguir o seu bem do bem de todos, se liberta de todo o medo e se torna eminentemente pujante e poderoso. Na segunda possibilidade de leitura da “potência”, na linha do que nos sugere a *potentia* de Espinosa, haveria que equacionar algo de aparentemente impensável, como a possibilidade de alguma convergência da “vontade de potência” nietzschiana com o *bodhicitta* budista, a aspiração ao pleno Despertar da consciência, ao estado de Buda, um

¹⁰ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *O Anticristo*, p. 33.

¹¹ Cf. *Id. A Gaia Ciência*. 349. 2.^a ed. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1977, pp. 242-243.

estado livre de todos os condicionamentos cognitivos e afetivos e por isso de plena expansão e realização de si, para a ele conduzir todos os seres. Cremos haver que repensar a vontade de potência nietzschiana para além dos limites que por vezes e problematicamente lhe conferiu Nietzsche, embora seguindo sugestões e possibilidades abertas pelo seu pensamento¹², como adiante tentaremos mostrar.

2.

Outro domínio no qual Nietzsche e o budismo simultaneamente convergem e divergem é o da teoria e crítica do conhecimento, onde avulta em ambos o tema central da *ilusão* da percepção comum e convencional da realidade. No importante ensaio de 1873, *Acerca da verdade e da mentira no sentido extramoral*, Nietzsche denuncia o antropocentrismo da percepção humana do mundo, considerando que coloca “uma névoa ofuscante nos olhos e sentidos dos homens” que os engana “sobre o valor da existência” e que tem por “efeito mais geral (...) a ilusão”¹³. “O intelecto, como meio para a conservação do indivíduo”, exerce-se predominantemente na “dissimulação”, o que faz com que os humanos estejam “profundamente submergidos em ilusões e visões oníricas”, num “olhar” que não vai além da “superfície das coisas”, julgando aperceber aí “formas”¹⁴. Todavia, por vontade e necessidade de “existir socialmente e em rebanho”, a humanidade aspira a uma relativa paz

¹² Neste sentido, veja-se um estudo que compara a “vontade de potência” nietzschiana com a “virtualidade” (*De*) taoísta, no sentido arcaico de “ter a virtude ou o poder inerente de produzir efeitos”: AMES, Roger T. “Nietzsche’s “Will to Power” and Chinese “Virtuality” (*De*): A Comparative Study”, in: AAVV, *Nietzsche and Asian Thought*, pp. 130-150.

¹³ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Acerca da Verdade e da Mentira no Sentido Extramoral*. In: *O Nascimento da Tragédia / Acerca da Verdade e da Mentira. Obras Escolhidas*. I. Trad. Teresa R. Cadete e Helga Hoock Quadrado, introdução geral de António Marques. Lisboa: Relógio d’Água, 1997, pp. 215-216.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 216.

que pelo menos exclua “o mais brutal BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES”, o que conduz a uma tentativa de fixação da “verdade” pela qual se inventa “uma designação das coisas tão válida como vinculativa” e se origina um “contraste entre a verdade e a mentira”. Ambas são convencionais e igualmente mentirosas, mas passa-se a considerar e rejeitar como mentiroso o que transgride para proveito próprio e prejuízo alheio as “convenções estabelecidas”¹⁵. A verdade nasce sob o signo de um utilitarismo e pragmatismo antropocêntricos: o humano “aspira às agradáveis consequências da verdade que conservam a vida, é indiferente ao puro conhecimento inconsequente e é até avesso às verdades talvez prejudiciais e destruidoras”¹⁶.

Isto supõe o estabelecimento de sentidos e significados para as palavras, que originariamente apenas são “a representação sonora de um estímulo nervoso”, originando convenções linguísticas que se esquecem como tais. O “onomaturgo”, o criador de nomes, é alheio à “coisa em si” ou “verdade pura sem consequências”, designando “unicamente as relações das coisas com os homens”, convertidas num processo de metáforização constante em que “o enigmático X da coisa em si” primeiro se considera como estímulo nervoso, depois como imagem e finalmente como som, o que retira lógica à origem da linguagem e faz com que a verdade que nela depois se busca não radique na “essência das coisas”. Nesta perspectiva, “julgamos saber algo das próprias coisas quando falamos de árvores, cores, neve e flores”, mas não dispomos senão de metáforas suas¹⁷, o que a nosso ver se estende à própria palavra-conceito “coisa”. Neste processo, cada palavra converte-se em conceito na medida em que se generaliza, extrapolando-se da “experiência originária única e totalmente individualizada” da qual emerge para se aplicar aos inumeráveis casos supostamente semelhantes mas afinal “nunca idênticos” e radicalmente diferentes: “Todo o conceito emerge da igualização do

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 217-218 e 221-222.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 218.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 219-220.

não igual”¹⁸. É este conceito geral, por exemplo “folha”, concebido por abstração de todas as diferenças individuais de cada folha, que depois se reifica, como se existisse, fora delas, “a folha” em si, a sua suposta “forma originária”. “O descurar do individual e do real” origina o “conceito” e a “forma”, o que Nietzsche considera não acontecer na “natureza”, na qual não haveria “quaisquer formas”, “conceitos” e “gêneros”, “mas apenas um X para nós inacessível e indefinível”¹⁹.

A esta luz, a chamada “verdade” não passa de “um exército móvel de metáforas, de metonímias, de antropomorfismos”, “uma soma de relações humanas que foram poética e retoricamente intensificadas, transpostas e adornadas e que depois de um longo uso parecem a um povo fixas, canônicas e vinculativas: as verdades são ilusões que foram esquecidas enquanto tais, metáforas (...) gastas e (...) esvaziadas do seu sentido”²⁰. É do esquecimento e inconsciência desses hábitos seculares e socialmente impostos de mentira gregária, segundo as “metáforas usuais” e a “convenção estabelecida”, “num estilo vinculativo para todos”, que provém o “sentimento da verdade”²¹. E é dessa redução a esquemas conceptuais das “metáforas intuitivas”, individuais, ímpares e furtivas a toda a classificação, que surge o que jamais é possível no mundo das primeiras impressões, a construção de uma ordem piramidal com “castas e graus”, “um novo mundo de leis, privilégios, (...) subordinações, delimitações”, como sendo o “mais estável, mais geral, mais conhecido, mais humano e, como tal, (...) regulador e imperativo”²². Na sua origem, todavia, não está a essência das coisas, mas sim o “conceito”, ou seja, “o resíduo de uma metáfora” e “a ilusão da transposição artística de uma estimulação nervosa em imagens”²³.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 220.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 220-221.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 221.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 221-222.

²² Cf. *Ibid.*, p. 222.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 223.

Nietzsche denuncia a gênese das representações tidas como verdadeiras como intimamente ligada à organização e domínio antropocêntricos do mundo, onde o conhecimento é inseparável do desejo de posse inerente à insegurança da razão conceptual perante o fluxo ressentido como caótico do real não domesticado. É o que sugere a etimologia de *conceito*, procedente do *concipere* latino, com o significado de “apanhar, abranger, incluir”, do verbo *capere*, derivado do Proto-Indo-Europeu *kap-*, “agarrar”. O mesmo sentido se desvela no germânico *Begriff* e no verbo *begreifen* que ecoam o sentido de captar e capturar do verbo *greifen*: “segurar, agarrar, apanhar, capturar”. Este verbo vem do Alto-Alemão Médio *grifen*, do Alto-Alemão Antigo *grīfan*, do Proto-Germânico *grīpaną* e do proto-Indo-European *g^hreyb-* (“apoderar-se, conquistar, agarrar”). Note-se desde já a afinidade com o *upādāna* budista, o segurar ou agarrar, a apropriação, o nono elo da “originação interdependente” ou “coprodução condicionada” (*pratītya-samutpāda*)²⁴, que preside à constituição da percepção dualista e por isso ilusória da realidade, sendo essa apropriação que retém a consciência no *samsāra*, ou seja, na dualidade sujeito-objeto, creditados como entidades intrinsecamente existentes, em si e por si, enquanto a cessação disso, e dos consequentes apego, aversão e indiferença egocêntricos, é o *nirvāna*. O carácter ilusório da percepção humana do mundo é uma tônica comum ao pensamento nietzschiano e à visão budista, que todavia se separam, como veremos, porque no pensador trágico que é Nietzsche essa ilusão é insuperável e inerente ao perspectivismo da vontade de poder, enquanto no budismo a ilusão é ela mesma ilusória, jamais se havendo efetivamente constituído na natureza profunda do real e na sua consciência/experiência primordial, desde sempre livre de toda a intencionalidade e perspectiva e logo de toda a representação e conceito (*).

²⁴ Cf. CORNU, Philippe. “Interdépendence”. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*. Paris: Seuil, 2001, pp. 258-261.

Com efeito, a reflexão sobre a verdade e a vontade de verdade acompanha Nietzsche até aos fragmentos da *Vontade de potência*, onde afirma que a filosofia não pode deixar de insistir “no caráter *relativo* de todo o conhecimento, sobre o seu caráter *antropomórfico* e sobre a força por todo o lado presente da *ilusão*”²⁵. O autor do *Zarathustra* constata que, “para tornar possível o mais ínfimo grau de conhecimento”, foi necessário nascer “um mundo irreal e erróneo”, “um mundo imaginário que fosse o contrário do eterno escoamento”, com “seres que cressem no durável” e em “indivíduos”. “Vivemos num mundo de ilusão”, onde tudo é uma questão de perspectiva: número, tempo, espaço, substância, alma(s) e suas faculdades, indivíduos, vida, morte, sujeito, objeto, ativo, passivo, causa, efeito, meio, fim. Contudo, se considera possível discernir “o erro fundamental sobre o qual tudo repousa”, sustenta que destruir esse erro é destruir a vida, pois a “verdade última”, a do “fluxo eterno de todas as coisas”, não poderia ser-nos “*incorporada*”, dado os “nossos *órgãos* (que servem a *vida*)” estarem “feitos em vista do *erro*”, dado vivermos “graças ao erro”²⁶. A ilusão e a vontade de ilusão, a “*não-verdade*”, fizeram ao longo do devir parte “das condições de existência do homem” e é possível que a vida careça, “para subsistir, não de verdades inatas, mas de *erros inatos*”, como a crença nas “coisas” e na “duração”²⁷. Nietzsche considera que o “caráter perspectivista e ilusório é inerente à existência”²⁸, pois carecemos de “um mundo encolhido, reduzido, simplificado”²⁹, e que “o único mundo que nos importa é completamente aparente, completamente irreal”, pois tanto mais conferimos realidade a uma “coisa” ou “ser” quanto mais corresponde aos “nossos interesses”

²⁵ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*. II. Texto estabelecido por Friedrich Würzbach, traduzido por Geneviève Bianquis, Livro III, 559, Paris: Gallimard, 1995, p. 209.

²⁶ Cf. *Ibid.*, 582, p. 216 e 584, pp. 216-217.

²⁷ Cf. *Ibid.*, 588, p. 218, 595, p. 221 e 631, p. 231.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 591, p. 219.

²⁹ Cf. *Ibid.*, 627, p. 230.

e nos faz sentir a nossa existência individual³⁰. Nesse sentido, conhecer é reconduzir todos os fenômenos ao mundo conhecido, ou seja, “a nós próprios”³¹. “A vida é um *sonho* acordado” e o ser humano que tem o refinamento de dar por isso “estremece como o sonhador que sente um instante que ‘sonha’”³². Na verdade não queremos “conhecer”, mas antes que não nos impeçam “de acreditar que *já sabemos*”, pois a vontade de verdade serve a “vontade de potência”, visando no fundo o “triunfo” e “duração de uma certa forma de não-verdade” e o “tomar por base, em vista da conservação de uma determinada espécie de viventes, um conjunto coerente de falsificações”³³. É assim que todo este universo que nos importa e onde “se enraízam as nossas necessidades, os nossos desejos, as nossas alegrias, as nossas esperanças, as nossas cores, as nossas linhas, as nossas imaginações, as nossas orações e as nossas maldições, é um universo que nós mesmos nos *criamos*”, o que a seguir “esquecemos”, de tal modo que lhe “inventamos” depois um “Criador” ou “nos torturamos a mente com o problema das origens”³⁴.

O pensador insiste todavia que naufragaríamos se quiséssemos sair deste “mundo das perspectivas” e que “abolir as grandes ilusões já completamente assimiladas, destruiria a humanidade”³⁵. Neste sentido diz ser necessário “querer mesmo a ilusão”, sendo aí que “reside o trágico”³⁶. O seu reconhecimento da falsidade de todos os conceitos não é assim uma objeção contra eles, pois “o critério da verdade reside na intensificação do sentimento da potência” e os conceitos podem servir como tentativas de selecionar e pôr à prova certas espécies de humanos, favorecendo e conservando a vida e a espécie. A esta luz, os conceitos

³⁰ Cf. *Ibid.*, 593, p. 220.

³¹ Cf. *Ibid.*, 604, p. 223.

³² Cf. *Ibid.*, 602, p. 222.

³³ Cf. *Ibid.*, 603, p. 223.

³⁴ Cf. *Ibid.*, 614, p. 226.

³⁵ Cf. *Ibid.*, 594, p. 220.

³⁶ Cf. *Ibid.*, 560, p. 210.

seriam erros e ilusões vitais promovidos pelos “instintos criadores” da própria vida, que seriam a matriz “dos próprios sentimentos de valor”. Nietzsche diz-se convicto de que “*as crenças mais falsas são justamente as mais necessárias*” e de ser necessário “*confessar que a não-verdade é a condição da vida*”³⁷. O ilusionismo e perspectivismo criador, embora seja mais tematizado na espécie e nos indivíduos humanos, abrange também os animais³⁸ e radica no coração da própria vida e devir universais. O filósofo assume mesmo uma visão afim ao ilusionismo ou onirismo divino-cósmico de matriz indiana: “A subjetividade é uma subjetividade não-antropomôrfica, mas cósmica: nós somos os personagens que passam no sonho de um Deus e que adivinham o que ele sonha”³⁹.

Cabe notar que Nietzsche reassume num outro sentido o que Platão rejeita no mobilismo universal que vê professado por Protágoras, Heráclito, Empédocles, Epicarmo, Orfeu, Hesíodo e Homero, os quais diz já ensinarem (na linha de outros, mais “Antigos” ainda) que “todas as coisas” descendiam “do escoamento e do movimento”, figurados em Oceano e Téthys, formas poéticas de dizer que tudo são “correntes” e “nada está em repouso”⁴⁰. Com efeito, para estes “nada há que seja individualmente ele mesmo e em si mesmo”, nada há que de modo algum se possa designar e qualificar, não havendo “existência individual, existência, nem de um ser, nem de uma qualquer qualificação desse ser”, sendo antes “da translação, do movimento, da mistura recíproca que resulta tudo isto do qual dizemos que «é»”, o que na verdade “é uma designação incorreta,

³⁷ Cf. *Ibid.*, 631, pp. 230-231.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 614, p. 226.

³⁹ Cf. *Id. La volonté de puissance*. I. Texto estabelecido por Friedrich Würzbach, traduzido por Geneviève Bianqui., Livro II, 15, Paris: Gallimard, 1995, p. 223.

⁴⁰ Cf. Platão, *Teeteto*, 152 d, 179 e, 180 c – d; *Crátilo*, 402 a – c, onde se acrescenta Hesíodo e Orfeu a Homero, como aqueles que mitopoeticamente “tendem ao pensamento de Heráclito”. Sobre estas questões, Paulo Borges, “Imaginário mítico-metafísico do Oceano e do extremo-ocidente atlântico”, in *Do Finistérreo Pensar*. Lisboa: Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 2001, pp. 15-56.

pois nada jamais «é», mas devem sempre”⁴¹. Segundo a leitura platônica dos mobilistas, “nada existe em si e por si”, produzindo-se tudo num dinâmico “entrecruzar de relações”, não havendo agentes e pacientes senão em correlação, interação e permuta contínuas e não sendo possível determinar qualidades como sendo estas ou aquelas e pertencentes a “alguém”. Embora usada por cedência ao “hábito e à imperícia”, a “palavra «ser» é para eliminar”, bem como todos os termos que *estabilizem*, devendo antes optar-se por uma linguagem conforme à “Natureza”, que indique processos e não entidades: “«o que está em via de se produzir», «de se fazer», «de desaparecer», «de se alterar»”. Nisto se dissolveriam as essências como a do “homem”, da “pedra” e do “animal”⁴². Platão demarca-se desta visão, que veremos ser notavelmente convergente com a visão budista - o Buda Gautama cita um antigo instrutor, Araka, que já dizia que a vida humana era semelhante a um “rio de montanha” e ele próprio afirma que “o mundo é um fluxo contínuo e é impermanente”⁴³ - , com o argumento da impossibilidade de levar a cabo com os seus defensores um debate ordenado e conclusivo sobre um dado “assunto” e “questão”, pois eles mantêm-se “em movimento”, sem permitir que nada seja “estável, nem na sua linguagem, nem nas suas próprias almas”⁴⁴.

Estamos perante um dos momentos mais decisivos disso que o mesmo Platão designou como “titanomaquia”, ou combate de titãs acerca da natureza da realidade⁴⁵, que prossegue até hoje nas nossas mentes e cujo desenlace predominante teve (e tem) um impacto milenar nas nossas vidas. Como aponta Nietzsche, e antes dele o Buda Gautama e o budismo, aquilo que passa por *realidade*, aquilo que passa por *ser*, e cuja

⁴¹ Cf. Platão, *Teeteto*, 152 d.

⁴² Cf. *Ibid.*, 157 a – c.

⁴³ Cf. RAHULA, Walpola. *L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens*. Estudo seguido de uma escolha de textos, prefácio de P. Demiéville. Paris: Seuil, 1978, p. 46.

⁴⁴ Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 179 e – 180 b.

⁴⁵ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 246 a.

definição é tão importante para a mente humana⁴⁶, pode corresponder a uma instauração linguística e histórico-cultural de significados, sentidos e valores, ou seja, de um mundo ordenado e estável onde se satisfaça a vontade de poder humana, o interesse humano na organização e domínio do não-humano – mediante o conhecimento, a comunicação e a ação -, mas cuja construção e convencionalidade – incluindo a suposta distinção do humano e do não-humano (Nietzsche considera ridícula a pretensão do “e” que separa e aproxima “homem e mundo”⁴⁷) - se esquecem nos hábitos de representação e prática que essa instauração configura, como uma ficção e um mito que, pela sua repetida narração e encenação ao longo de milênios de história coletiva, passasse a considerar-se como a própria e única verdade. Neste sentido, aquilo que hoje nos surge como *realidade* pode ter uma *origem mítica* esquecida, ao proceder de uma narrativa doadora de significados, sentidos e valores à fenomenalidade e ao devir universais que, correspondente à estrutura lógica da língua grega e das línguas indo-europeias em geral, a de haver sujeitos, objetos e ações, inconscientemente acabou por predominar na cultura mundial e padronizar o regime comum de consciência segundo o paradigma e intencionalidade do *logos* ocidental, que se afastou do Logos cósmico de Heráclito para se tornar fundamentalmente uma razão predicativa em Platão e Aristóteles, na qual “falar” é sempre “dizer”, dizer é sempre di-

⁴⁶ É curioso notar como a *realidade* se manifesta na verdade como um apelativo objeto do desejo possessivo. Realidade vem do latim *res* (coisa) e este, segundo alguns, do proto-italico *reis*, por sua vez procedente do proto-indo-europeu *reh, is*, com o significado de “riqueza, bens”, afim ao antigo persa *rāy-* (paraíso, riqueza), ao avéstico *rāy-*, com o mesmo sentido (paraíso, riqueza), e ao sânscrito *rayí* (propriedade, bens). O que se pensa e deseja como *real* é o que é rico, pleno, bom, abundante, o que mostra uma expectativa de fruição e satisfação ao movermos em sua direção, explicando o desejo de o possuir. A realidade é porventura o primeiro objeto erótico da mente humana.

⁴⁷ “(...) basta-nos ver aproximar ‘homem e mundo’ separados pela pretensão sublime deste ‘e’ para não podermos conter o riso” - NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, 346, p. 238.

zer algo ou alguma coisa e deste modo implicitamente definir, delimitar e determinar o mundo em sujeitos, objetos, id-entidades, indivíduos, espécies e gêneros distintos, supostamente existentes em si e por si, substancialmente, e só externamente relacionados⁴⁸.

Todavia, perante a diversidade das visões-experiências do mundo e dos correlatos regimes de consciência, parece evidente que este mundo construído pelas categorias e interesses da humanidade e da razão ocidental – ou os mundos criados pela percepção igualmente autocentrada de seres não-humanos, como no budismo se considera - não é o único possível, não sendo tão universal e necessário como se pretende. Por outro lado, cabe questionar se este mundo histórico-cultural será tão vital como Nietzsche o presume, que vida é essa da qual é condição e que outras possibilidades da vida, da consciência e da experiência reprime e sacrifica, que permanecem todavia latentes e aptas a ser atualizadas e libertadas. Cabe na verdade questionar se o organismo psicofísico humano está universalmente constituído “com vista ao erro” ou se, mesmo que o esteja, não poderá transformar-se a ponto de incorporar a “verdade última”, seja ela a do “fluxo eterno de todas as coisas”⁴⁹ ou outra. Será a extinção das ilusões o fim do humano ou apenas o do seu pretenso reino que na verdade o está a destruir, no que Rémi Brague chama o “fracasso do projeto moderno” de descontextualização do divino e da natureza e de submissão desta última⁵⁰, pois o que se pretende como humano não pode existir desintegrado de um contexto mais amplo? Ou será o fim da

⁴⁸ Cf. JULLIEN, François. *Si parler va sans dire. Du logos et d'autres ressources*. Paris: Seuil, 2006, pp. 11-13. Destacamos: “(...) que ‘falar’ seja ‘dizer’ e que dizer, tornando-se transitivo, seja ‘dizer alguma coisa’, *legein ti*. O que, com efeito, nos legaram primeiro os Gregos, de modo tão convincente que nós o tomamos depois por uma evidência, na qual por isso doravante habitamos, é que, quando eu falo, eu ‘diga’ necessariamente – logicamente – ‘alguma coisa’; sem o qual a minha palavra não diz ‘nada’, propriamente falando, não tem objeto e anula-se” (p. 11).

⁴⁹ Cf. Friedrich NIETZSCHE, *La volonté de puissance*, II, 582, p. 216.

⁵⁰ Cf. BRAGUE, Rémi. *Le Règne de l'Homme. Genèse et échec du projet moderne*. Paris: Gallimard, 2015, pp. 7 e 14.

ilusão efetivamente o fim do *humano-que-se-pretende-apenas-humano* numa metamorfose que simultaneamente o supere e reinscreva no corpo metamórfico do mundo?

Não será isso conforme ao espírito de Zaratustra, que recorda que “o que é grande no homem é ele ser uma ponte e não um fim”, que o que nele se pode amar é ser “transição” e “ocaso”? Não terão aqui eco as tremendas e nobres palavras: “Amo aqueles que não sabem viver senão perecendo, pois são os que passam para o outro lado”?⁵¹ Ou ficaremos, como a “gente” que rejeita a superação do “humano, demasiado humano”, demasiado ciosos e orgulhosos dessa “formação”, “educação” ou “cultura” (*Bildung*)⁵² que, sem análise crítica, não é mais do que soma e reprodução das nossas ficções e pré-conceitos gregários, o vínculo que mantém o rebanho coeso mas escravo?

Cabe aqui, para explicar a referida convergência e divergência com o pensamento nietzschiano, uma breve apresentação da teoria do conhecimento budista, que considera dois planos inseparáveis, o da verdade última e o da verdade relativa ou convencional. No primeiro, o da consciência desperta designada como Buda, considerado o estado natural de uma mente livre de obscurecimentos e condicionamentos, como os da ilusão dual e substancialista pela qual se crê na existência intrínseca, independente e permanente de sujeitos e objetos, a realidade e os chamados seres não apresentam as características que aparentam no segundo, configurado pela percepção dualista, intencional, conceptual e emocional das mentes não despertadas, dominadas pela ignorância (*avidyā*). Na verdade última, nenhum ser, ente ou coisa existe em si e por si, com a identidade, a independência, a permanência e as características que a percepção convencional lhes confere, configurando o plano da verdade relativa. Na verdade última, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas”,

⁵¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*. Trad. Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 1964, p. 15.

⁵² Cf. *Ibid.*, p. 17.

mas antes fenômenos em constante mutação e interdependência, livres de qualquer característica, predicado ou atributo. Não há “seres”, “entes” ou “coisas”, mas sim, precisamente como na visão do mobilismo universal que vimos rejeitada por Platão no *Teeteto*, fluxos de acontecimentos e atos em devir, eventos polimórficos e metamórficos, “«*encruzilhadas de relações*»», entrecruzamentos e interações perpetuamente móveis”⁵³. Se tudo se revela “um conjunto de relações condicionais”, não há sequer “seres”, “entes” ou “coisas” em relação⁵⁴: como diz o Buda no *Sutra do Diamante*, o “Despertar” é desprovido de noções de “eu”, “ser animado”, “vida” e “indivíduo”⁵⁵. É a compreensão-experiência direta e não meramente intelectual e conceptual disso que se refere como “vacuidade” (*śunyātā*), que designa não uma realidade absoluta, misteriosa e metafísica, distinta dos fenômenos, mas o seu modo natural de ser ou a natureza autêntica de todas as coisas, enquanto se experimenta e verifica desprovida de qualquer categoria da cultura humana, mítica, religiosa, filosófica, científica ou do senso comum.

A verdade última é por isso mesmo inseparável da verdade relativa⁵⁶, ou seja, da experiência pela qual os supostos “seres” sencientes, os fluxos orgânicos psicofisiológicos - com um processo mental condicionado pela ignorância (*avidyā*, a não-visão) ou não reconhecimento

⁵³ DROIT, Roger-Pol. *Le Silence du Bouddha et autres questions indiennes*. Paris: Hermann Éditeurs, 2010, p. 47.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 55.

⁵⁵ Cf. *Soûtra do Diamant et autres soûtras de la Voie médiane*. Trad. do tibetano por Philippe Cornu, do chinês e do sânscrito por Patrick Carré. Paris: Fayard, 2001, VI, p. 27 e XXIII, p. 61. Veja-se o comentário de HANH, Thich Nhat. *Awakening the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*. Berkeley: Parallax Press, 2012.

⁵⁶ “Sem tomar apoio no uso comum da vida (*vyavahāra*), não se pode indicar o sentido último (*paramārtha*). Sem haver penetrado o sentido último, não se pode atingir a extinção (*nirvāna*)” – NĀGĀRJUNA. *Stances du Milieu par Excellence*. 24, 10. Trad. do original sânscrito, apresentado e anotado por Guy Bougault. Paris: Gallimard, 2002, pp. 308-309.

da verdade última, isto é, pelo não reconhecimento da sua própria não substancialidade, interdependência e impermanência, de onde procede a crença numa identidade separada do meio ambiente e dos outros -, estabelecem entre si e com o mundo vital todos os tipos de relações e interações, mediante atos mentais, verbais e físicos dos quais continuamente resultam – em função da intenção positiva, negativa ou neutra que lhes preside - toda a espécie de experiências agradáveis, desagradáveis e neutras, bem como as constantes metamorfoses da existência e da experiência em várias vidas e mundos, cuja percepção e qualidade é o resultado atual das ações passadas e da qualidade da própria percepção presente, ela própria uma ação (*karma*)⁵⁷. A palavra sânscrita para ação, *karma* (*kamma*, em pali), deriva da raiz *-kr*, a mesma de *criação*, que indica “fazer”, “agir”, “criar”. Pode designar a ação presente, volitiva, desiderativa e intencional, ou os efeitos presentes da ação passada (*kamma phala*, em pali), sempre em termos mentais, verbais e físicos⁵⁸. Não estamos longe da visão nietzschiana, n’*A Vontade de Potência*, do universo como uma cocriação contínua de todos os seres, a cada instante, esquecida como tal na ideia do Deus criador ou no torturante e a seu ver infundado problema das origens⁵⁹, pois a mente conceptual que o coloca é a mesma que a cada instante origina a percepção do mundo para o qual, inconsciente disso, procura uma causa externa e anterior.

⁵⁷ Cf. BORGES, Paulo. “Mente, ética e natureza no budismo. A constituição kármica da experiência do mundo”, In: *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do despertar*, pp. 33-50. Cf. também *Id.*, “A ética na via do Buda”. In: *AAVV*, *Ética. Teoria e Prática*. Coordenação de Cristina Beckert, Manuel João Pires, Sara Fernandes e Teresa Antunes. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa: Lisboa, 2012, pp. 59-81.

⁵⁸ Cf. PASQUALOTTO, Giangiorgio. *Dez lições sobre o budismo*. Trad. Maria das Mercês Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 2010, p. 23. Cf. também “Karma”. In: CORNU, Philippe. *Dictionnaire Encyclopédique du Bouddhisme*. Paris: Seuil, 2001, pp. 286-289.

⁵⁹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance*, II, 614, p. 226.

Uma profunda alternativa à formatação do real pela razão ocidental globalizada, ou a qualquer outra formatação, denunciada mas considerada necessária por Nietzsche, é assim a experiência da vacuidade (*śunyātā*) ou insustentabilidade de todos os conceitos, que na tradição budista advém da compreensão da interdependência e não existência intrínseca ou substancial, em si e por si, de todos os fenômenos, incluindo a mente que os percebe e a própria vacuidade, que se preserva assim de se converter num novo princípio metafísico. Num comentário ao clássico *Sutra da Essência do Conhecimento Transcendente*, onde surge a célebre declaração “forma é vacuidade e vacuidade é forma”⁶⁰, Thich Nhat Hanh mostra que numa simples folha de papel (esta que eu e o leitor seguramos ou vemos) há a nuvem de onde veio a chuva que irrigou as árvores de onde se fez o papel, bem como a luz do sol que as fez crescer e também o lenhador que cortou a árvore e a levou para ser transformada, assim como o trigo de onde veio o pão que nutriu o lenhador. Com a mesma visão da sabedoria, *prajña*, podemos ainda reconhecer cada um de nós nesta mesma folha de papel, na medida em que ela integra a nossa percepção e é inseparável do presente estado da nossa consciência. Nesta perspectiva, e alargando ao infinito o horizonte desta descoberta, facilmente constatamos que não podemos apontar nada que não esteja presente nesta simples folha de papel: “Tempo, espaço, a terra, a chuva, os minerais no solo, a luz do sol, a nuvem, o rio, o calor”. Daí a inadequação das noções de “ser” e “não-ser” para designarem a natureza profunda das coisas, que convoca um neologismo – “entre-ser” (*interbeing*, *Tiep Hien*, em vietnamita) – para ser meramente indicada, tal como o dedo aponta a lua sem ser a própria lua. Toda a existência é uma coexistência universal, “ser é entre-ser”, tudo *entre-é* com tudo: “Esta folha de papel é porque tudo

⁶⁰ *The Heart Sutra*, In: HANH, Thich Nhat, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p. 412.

o mais é”, ela é apenas constituída por “elementos não-papel”, o que significa que, se dela fosse possível retirá-los, pura e simplesmente desapareceria⁶¹.

O mesmo tipo de análise aplica-se, com as mesmas conclusões, a tudo o que o *Sutra do Diamante* designa como “eu”, “pessoa”, “ser vivo” e “duração de vida”⁶², realidades aparentemente evidentes segundo os nossos hábitos mentais, o que se reforça por serem fatores de auto-identificação em torno dos quais se constelam fortes e entranhados complexos emocionais, mas que se podem desmontar como irrefletidos conceitos e convenções recortados pela abstração separativa e utilitária na íntima trama do real, mediante um exame racional que revele como as supostas identidades que designam são apenas constituídas por alteridades, compondo afinal uma rede de relações nas quais se subsumem os seus supostos termos e deixa de fazer sentido falar de identidade ou alteridade. Com efeito, o “eu”, a “pessoa” e os “seres vivos” nada são sem o sol, a água, a terra, o espaço, o trigo e demais alimentos, os estados mentais que os percebem e nomeiam como tais, etc., tudo elementos não-“eu”, não-“pessoa” e não-“seres vivos”. Do mesmo modo, uma “duração de vida”, aparentemente iniciada no momento do nascimento e extinta no momento da morte, designa na realidade um processo de contínua metamorfose em que constantemente inúmeras células morrem e nascem, sendo uma pura abstração distinguir entre vida

⁶¹ Cf. HANH, Thich Nhat, *Ibid.*, pp. 413-414. Cf. BORGES, Paulo. “O que há nesta simples folha de papel?”. CAIS. Lisboa, Janeiro-Fevereiro de 2013, nº180, pp. 46-47. De notar que já Fernando Pessoa criou o neologismo “entreser-se” para designar a relação de cada ente com todos os demais entes – cf. PESSOA, Fernando. *Textos Filosóficos*. I. Estabelecidos e prefaciados por António de Pina Coelho. Lisboa: Edições Ática, 1993, p. 38.

⁶² “Se, Subhuti, um bodhisattva se agarra à ideia de que um eu, uma pessoa, um ser vivo ou uma duração de vida existe, essa pessoa não é um autêntico bodhisattva” – *The Diamond Sutra*, in: HANH, Thich Nhat *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p. 318.

e morte num processo onde todos os organismos a cada instante se transformam de modo interdependente⁶³.

Cortar ou cristalizar a tessitura dinâmica, metamórfica e entrelaçada do real em *id-entidades* supostamente permanentes, distintas e isoladas é nesta perspectiva o fruto de *avidyā*, a ignorância, geradora das duas emoções básicas, o apego e a aversão, que estão na origem de todas as formas de sofrimento e conflito. Em termos histórico-civilizacionais, como sustenta o mesmo Thich Nhat Hanh, discriminar e erigir uma falsa barreira entre a “ideia de pessoa” e a de “não-pessoa” teve como consequência o antropocentrismo, o considerar-se que os animais, as plantas e o mundo natural existem para servir a espécie humana, com o conseqüente paradigma do crescimento económico ilimitado e o investimento massivo numa tecnologia que permite explorar os demais seres vivos e a natureza em prol do mero bem-estar de uma espécie, o que todavia, devido à natureza interdependente de todas as coisas e à inerente lei de causa-efeito ou ação-reação, conhecida como lei do *karma*, não pode deixar de afetar gravemente e cada vez mais a vida humana por via das alterações climáticas, da poluição, da destruição da biodiversidade e do surgimento de novas doenças, entre outros aspectos das mutações antropogênicas em curso no mundo natural do qual somos inseparáveis e responsáveis⁶⁴. É como alternativa a isto que o sábio vietnamita propõe a sabedoria da não discriminação, *advaya jñāna*, pela qual se transforme a percepção da Terra como separada do humano e do cosmos. Reconhecendo a não-separação entre a mente

⁶³ Cf. HANH, Thich Nhat, *Ibid.*, pp. 343-344; *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*. Introdução de Alan Weisman. Berkeley: Parallax Press, 2008, pp. 71-74.

⁶⁴ Cf. *Id.*, *Awakening of the Heart. Essential buddhist sutras and commentaries*, p. 343. Cf. também *Id.*, *The World We Have. A buddhist approach to peace and ecology*, p. 72. Cf. RIECHMANN, Jorge. *Interdependientes y Ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Cànoves i Samalús, Editorial Proteus, 2012.

e os objetos que concebe e percebe, pode-se experimentar que somos a Terra e o próprio cosmos: “O cosmos radiante e elegante que podemos observar é na verdade a nossa própria consciência e não algo exterior a ela”⁶⁵.

As considerações de Thich Nhat Hanh sobre a atual crise ecológico-social, sobretudo se lidas em conjunto com os relatórios científicos que mostram estar em curso a sexta extinção massiva da biodiversidade do Holoceno, a primeira por causas antropogênicas, conduzem a colocar radicalmente em causa a tese nietzschiana de que as ilusões dominantes são vitais, pois não só revelam não estar ao serviço da promoção da vida humana, nem da vida de nenhuma outra espécie, incluindo a dos ecossistemas, como ainda se manifestam letais para todas elas. À luz da visão budista, é como se a crítica nietzschiana das ficções da representação humana constituísse uma denúncia bastante pertinente da ilusão subjacente à experiência do *samsāra*, a percepção ignorante, confusa e por isso insatisfatória do mundo, mas ficasse aquém do seu próprio projeto de desconstrução ao considerar essa ilusão afinal necessária e susceptível de ser orientada, por uma transvaloração de todos os valores, para uma afirmação mais plena da vida e da sua inerente vontade de potência, ainda assente no perspectivismo, por natureza redutor do real aos limites e interesses de uma dada perspectiva. Em termos budistas, isto é permanecer no *samsāra*, impedindo-se a possibilidade de desobscurecer e libertar a consciência, despertando do “*sonho acordado*”⁶⁶ da vida condicionada precisamente pelo abandono de todo o autocentramento perspectivista e de toda a vontade de poder, o qual, se entendido como *potestas*, na verdade conduz à perda da *potentia*, segundo a distinção que fizemos a partir de Espinosa.

⁶⁵ Cf. HANH, Thich Nhat. *Love Letter to the Earth*. Berkeley: Parallax Press, 2013, p. 12.

⁶⁶ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *La volonté de puissance*, II, 602, p. 222.

3.

Terminamos explorando uma relação mais especulativa entre Nietzsche e o budismo, agora em estreito diálogo com a mística cristã, no que respeita ao tema da morte de Deus e da experiência do vazio que aí se abre. Note-se que, como temos apontado, cremos que a proclamação nietzschiana da morte de Deus deve ser lida num contexto que a antecipa e que é a espiritualidade apofática e mística de matriz neoplatônica que vislumbra e experienciam Deus como um não-Deus, um nada ou vazio por eminência, livre de todas as determinações que o intelecto lhe confere. Isso explica que a transcensão de Deus – recorde-se Eckhart: “(...) rogamos a Deus ser livres de Deus” ((...) *bitten wir Gott, daß wir Gottes ledig werden*) - , por reassunção do “abismo eterno” alheio ao conceito de haver Deus, humano e mundo⁶⁷, “a grande Vacância, essa Liberdade ‘além’ mesmo de Deus”⁶⁸, seja o ousado programa da mística da (supra-)essência que se estende do movimento do Livre Espírito, dos begardos e das beguinas, com Marguerite Porete⁶⁹, a Eckhart e a Angelus Silesius⁷⁰. Encontramos aí uma mais radical e prévia “morte de Deus”

⁶⁷ Cf. ECKHART, Mestre. *Predigten*. 52. In: *Werke I*. Textos e versões de Josef Quint. Editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, pp. 555 e 561.

⁶⁸ Cf. LELOUP, Jean-Yves. *De Nietzsche à Maître Eckhart*. Paris: Éditions Algora, 2014, p. 91. Comentando a súplica eckhartiana de ser livre de Deus, Leloup escreve que “o homem livre é sem ideias, sem ideal, sem ídolo, sem Deus” – *Ibid.*, p. 98.

⁶⁹ Cf. BORGES, Paulo. “Do Bem de nada ser. Supra-existência, aniquilamento e deificação em Margarida Porete”. In: AAVV. *Razão e Liberdade. Homenagem a Manuel José do Carmo Ferreira*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa / Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2010, pp. 349-371.

⁷⁰ Veja-se de Silesius o poema com o título “*Deve-se ir ainda além de Deus*”: “Onde é a minha morada? Onde eu e tu não estamos. / Onde é o meu fim último, para o qual devo ir? / Aí onde nenhum se encontra. Para onde irei então? / Devo ir ainda além de Deus, para um deserto” (“*Man muß noch über Gott – Wo ist mein Aufenthalt? Wo ich und du nicht stehen. / Wo ist mein letztes End, in welches*”).

que permite repensar a sua proclamação por Nietzsche surpreendendo o impensado que encobre o seu sentido e implicações mais profundos.

Tal como o cínico Diógenes no passado procurou um homem, o “louco” nietzschiano corre pela praça pública com uma lanterna acesa em pleno dia procurando Deus e anunciando a sua morte às mãos da humanidade⁷¹. Nietzsche dramatiza neste episódio o soçobro da fé na representação cristã de Deus, que teria sido “despojada da sua plausibilidade”, como “o maior dos acontecimentos recentes”⁷². Isto suscita um sentimento ambíguo: por um lado, traz aos “filósofos” e “livres espíritos” um sentimento de iluminação “como por uma nova aurora”, que reabre um horizonte marítimo vasto e livre onde se pode viajar sem limites pré-estabelecidos ao conhecimento e à experiência⁷³; por outro, mal se adivinha ainda tudo o que se vai afundar como consequência desse fim da fé no Deus cristão, a “longa sequência” e “abundância de demolições, de destruições, de ruínas e de subversões”, entre as quais a de “toda a moral europeia”⁷⁴; por outro ainda, apesar de Deus haver morrido, Nietzsche adverte que os humanos são tais que a “sua sombra” perdurará ainda “durante milênios”, sendo necessário que a vençam aqueles mesmos que já vêem e anunciam a sua morte⁷⁵.

Na verdade, o “louco” que proclama a morte de Deus espanta-se perante ter sido possível “esvaziar o mar”, “apagar o horizonte inteiro” e desprender a “terra” do “Sol”: são imagens de dissolução das ante-

ich soll gehen? / Da, wo man keines findt. Wo soll ich denn nun hin? / Ich muß noch über Gott in eine Wüste ziehn”) –SILESIUS, Angelus. *Cherubinischer Wandersmann*. I, 289. In: *Sämtliche Poetische Werke*, III, pp. 7-8 e 219. Numa nota ao último verso esclarece que se trata de ir “além de tudo o que se conhece de Deus ou dele se pode pensar / segundo a via negativa”, acrescentando: “acerca de tal, procurar nos Místicos”. Cf. BORGES, Paulo. “Transcender Deus: de Eckhart a Silesius”. *Philosophica*. N.º 34. Lisboa, 2009, pp. 439-457.

⁷¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, 125, p. 143.

⁷² Cf. *Ibid.*, 343, p. 230.

⁷³ Cf. *Ibid.*, pp. 231-232.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 230-231.

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, p. 129.

riores referências, negativas mas libertadoras, que, como vimos, dão lugar ao imaginário positivo e esperançoso de um novo e promissor horizonte marítimo aberto e livre. Não deixa todavia de ser ambígua a caracterização que o profeta da morte divina faz do presente momento da consciência humana, imediatamente emergente do seu descrédito no fundamento divino de tudo:

“Que fizemos quando desprendemos a corrente que ligava esta terra ao Sol? Para onde vai ela agora? Para onde vamos nós próprios? Longe de todos os sóis? Não estaremos incessantemente a cair? Para diante, para trás, para o lado, para os lados? Haverá ainda um acima, um abaixo? Não estaremos errando através de um vazio infinito? Não sentiremos na face o sopro do vazio?”⁷⁶.

Com efeito, mais do que o soçobro do Deus cristão, a morte de Deus aqui anunciada e vivida é a do apagamento de todo o princípio metafísico que seja fundamento da ordem do mundo e da sua representação, a dissolução do Sujeito absoluto milenarmente pensado como a causa suprema e incausada de um mundo composto de sujeitos, objetos e suas relações, o fim do grande suposto de todas as gramáticas, a do sujeito-agente por detrás de cada pensamento, palavra e ação, o “fetichismo” da “crença na substância-eu” que se “*projeta* sobre todas as coisas” e assim “*cria* o conceito “coisa” (é neste contexto que Nietzsche afirma: “Temo que não nos desembaracemos de Deus porque continuamos a crer na gramática”⁷⁷), a dissipação do sustento estável de todas as categorias e coordenadas que tornam possível, determinam e orientam a experiência gregária, social e convencional do real, que assim colapsa irreversivelmente (note-se uma vez mais a grande proximidade desta visão com a visão budista).

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 143-144.

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*. Introdução, tradução e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1973, p. 49.

É neste sentido que nos interrogamos se não assistimos aqui à experiência involuntária e súbita do mesmo que Mestre Eckhart assume, voluntária e programaticamente, no sermão 52, como o libertar-se de Deus, ou seja, de todas as ideias a seu respeito, incluindo a de ser “Deus”, libertando-se simultaneamente da condição de criatura e regressando nisso à abissalidade da infinidade e indeterminação primordial e eterna. Não há neste sentimento de ausência de fins, orientação, coordenadas e referências, nesta sensação de “cair” em todas as direções e para “todos os lados” ao mesmo tempo, nesta errância “através de um vazio infinito”, a experiência daquela “pobreza em espírito” inerente ao nada querer, nada saber e nada ter que é simultaneamente a transcensão do ser criado e a reintegração no abismo eterno de um fundo sem fundo – *Abgrund*⁷⁸ – que na linguagem eckhartiana não deixa de convocar as imagens do “deserto”⁷⁹, do “nada”⁸⁰ e do “vazio”⁸¹? Não há nesta *morte de Deus* – que é primeiro que tudo uma *morte do sujeito que o pensa como*

⁷⁸ Cf. ECKHART, Mestre, *Predigten*, 52, In: *Werke I*, pp. 550-563.

⁷⁹ O “fundo simples” (“einfaltigen Grund”) é simultaneamente o “deserto silencioso onde jamais a distinção lançou um olhar, nem Pai, nem Filho, nem Espírito Santo” (“die stille Wüste, in die nie Unterschiedenheit hineinlugte, weder Vater noch Sohn noch Heiliger Geist”) – ECKHART, Mestre. *Deutsche Predigten und Traktate*. Edição e tradução de Josef Quint. Zurique: Diogenes, 1979, p. 316.

⁸⁰ Veja-se entre outros o sermão onde Eckhart comenta o passo dos *Atos dos Apóstolos*, 9, 3-9, que narra a aparição de Jesus ao futuro São Paulo, subitamente envolvido por “uma luz vinda do céu” que o faz cair por terra. Quando se ergue, diz o texto que, “embora tivesse os olhos abertos, não via nada”. Eckhart encontra aqui quatro sentidos: “Um desses sentidos é: quando se levantou da terra, de olhos abertos nada viu e esse nada era Deus; pois, ao ver Deus, chama-o um nada. O segundo sentido: quando se levantou, nada viu senão Deus. O terceiro: em todas as coisas, nada viu senão Deus. O quarto: ao ver Deus, viu todas as coisas como um nada” – ECKHART, Mestre. *Predigten, Traktate. Werke II*. 71. Textos e versões de Josef Quint, editados e comentados por Niklaus Largier. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2008, p. 65. Cf. BORGES, Paulo. “Mestre Eckhart e Longchenpa: do fundo sem fundo primordial como nada e vacuidade”. In: AAVV. *A Questão de Deus na História da Filosofia*. I. Coordenação de Maria Leonor L. O. Xavier. Sintra: Zéfiro, 2008, pp. 567-579.

⁸¹ Cf. ECKHART, Mestre, *Predigten*, 1, In: *Werke I*, pp. 13 e 15.

criador de si e do mundo - uma abertura à experiência plena do vazio no e a partir do qual se pensa/cria o mundo a cada instante, como o Nietzsche de *A vontade de potência* o sugere e a experiência budista o aponta? E não há também aqui uma abertura ao que, já na tradição apofática e mística, se aponta como isso que na ideia de Deus se encobre, ou seja, *Deus* tal como é, o puro infinito, livre de ser Deus para o ser humano e o mundo, ou seja, livre de todas as representações antropocêntricas, das metafísicas às morais? Não há nesta *morte de Deus* o desocultamento de um *nada-tudo ser*, nessa imanência e liberdade radical e primordial alheia a toda a determinação e autoreferência intelectual, nessa superabundância do vazio pleno de todos os possíveis? Não há nesta morte de Deus a experiência mística da coincidência com o fundo sem fundo de tudo, com a desnuda infinidade, sem predicados, atributos ou características, com a liberdade radical isenta das categorias e modalidades do divino, do humano e do cósmico, além-aquém de todas as orientações, caminhos, sentidos e finalidades, numa perdição que é encontro e salvação? Não será isto conforme ao ensinamento evangélico de só se salvarem os que se perderem⁸², ao ensinamento eckhartiano de abandonar todo o “modo” (*Weise*) de buscar Deus, pois assim se tomam os “modos” e se perde Deus, que neles fica “oculto”, apenas sendo experimentado por quem o busca “sem modos”, convertendo-se na “própria vida”, “sem porquê”⁸³, ou ainda ao ensinamento de São João da Cruz de chegar à mesma experiência de Deus perdendo-se de todos os “caminhos” e “formas” criaturais de o procurar⁸⁴? E não será isto enfim conforme à experiência búdica da vacuidade como o reconhecimento

⁸² “Se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me. Pois aquele que quiser salvar a sua vida, vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, vai encontrá-la” – *Mateus*, 16, 24-25.

⁸³ Cf. ECKHART, Mestre, *Predigten*, 5B, *Werke I*, pp. 71 e 73.

⁸⁴ “[...] cuando una alma en el camino espiritual a llegado a tanto que se ha perdido a todos los caminos y vías naturales de proceder en el trato com Dios, que ya no le busca por consideraciones ni formas ni sentimientos ni otros modos algunos de criaturas ni sentido, [...]” – CRUZ, São João da. “Cantico Espiritual (B)”. Canção 29, 11. In: *Obras Completas*. Edição crítica, notas e apêndices de Lucinio Ruano de la Iglesia. Madrid: BAC, 2002, p. 858.

da impertinência de todas as representações, pelo qual a mente abandona as três esferas da conceptualidade – sujeito, objeto e ação – e a consciência desperta na experiência do fundo sem fundo, vazio e luminoso, que “jamais existiu como o quer que seja e todavia emerge como absolutamente tudo”⁸⁵, no budismo *Vajrayāna*? Não é neste sentido a nietzschiana morte de Deus o equivalente da célebre exortação iconoclasta do mestre Lin-tsi do budismo Ch’an: “Tudo o que encontrardes, fora e (mesmo) dentro de vós mesmos, matai-o. Se encontrardes um Buda, matai o Buda!”⁸⁶? Esta exortação equivale por sua vez ao eckhartiano “(...) rogamos a Deus ser livres de Deus” e implica um não menos radical e iconoclasta abandono de todas as mais veneráveis referências, precisamente por serem aquelas que mais tendem a prender o espírito no domínio das representações – palavras, conceitos e imagens - e a dificultar-lhe o reconhecimento da natureza não-dual do real e a experiência

⁸⁵ Cf. RABJAM (LONGCHENPA), Longchen. *The Precious Treasury of the Basic Space of Phenomena*. Traduzido sob a direção de Sua Eminência Chagdud Tulku Rinpoche por Richard Barron (Lama Chökyi Nyima), editado por membros da Comissão de Tradução Padma: Susanne Fairclough, Jeff Miller, Mary Racine e Robert Racine. Junction City: Padma Publishing, 2001, p. 3.

⁸⁶ LIN-TSI. *Instructions Collectives*. 20 b. In: *Entretiens de Lin-tsi*. Traduzidos do chinês e comentados por Paul Demiéville. Paris: Fayard, 2010, p. 117. Veja-se também a fecunda correspondência que o reputado mestre budista contemporâneo Thich Nhat Hanh estabelece entre este “matar o Buda” e o tema da “morte de Deus”: “Nirvana não pode ser descrito com conceitos e palavras como ser ou não-ser. Quando se fala de Deus, da morte de Deus, isso quer dizer que é necessário que a noção de Deus seja morta para que Deus toque a vida. A mesma coisa é verdadeira com o *nirvana*. Os teólogos eruditos que não se servem senão de noções, de conceitos e de palavras, e não da experiência direta, não são muito úteis. É necessário matar a noção de Buda para que o verdadeiro Buda possa revelar-se. O *nirvana* é para tocar, para viver e não para descrever. As noções, os conceitos deformam a realidade do que é último... O Buda é uma coisa, a noção de Buda é uma outra. Um mestre Zen disse isto: ‘Se encontrarem o Buda no vosso caminho, devem matá-lo...’” – HANH, Thich Nhat. “Respire, tu es vivant”. *Dharma*. Arvillard, n. ° 26, Mai-Septembre 1996, p. 19. Cf. BORGES, Paulo. “Se vires o Buda, mata-o!”. Ensaio sobre a essência do budismo”. In: *Descobrir Buda. Estudos e ensaios sobre a via do Despertar*. Lisboa: Âncora Editora, 2010, pp. 79-101.

da verdade última que é a da sua própria natureza de Buda? Tal como um Deus pensado como algo de transcendente e exterior dificulta em Eckhart a experiência da primordial natureza divina de si e de tudo, assim a visão de um Buda externo impede o reconhecimento de que desde sempre se é Buda, o que pode ser compreendido à luz dos ensinamentos budistas que consideram o mestre exterior como aquele que ensina, o seu ensinamento como o mestre interior, a prática desse ensinamento como o mestre secreto e o despertar da consciência, por esta via, como o mestre absoluto, a natureza última de si e de tudo, vazia no sentido de livre de todos os conceitos e representações. Daí a necessidade espiritual de *matar/transcender Deus* e *matar o Buda*.

O “louco” nietzschiano expressa o vislumbre de que a *morte de Deus* é a ação mais grandiosa da humanidade e da história, dividindo esta num antes e num depois que faz deste “uma história mais elevada do que, até aqui, nunca o foi qualquer história!”. Mas constata que tal grandeza é excessiva para a humanidade, de onde resulta a interrogação a nosso ver crucial: “Não será preciso que nós próprios nos tornemos deuses para, simplesmente, parecermos dignos dela?”⁸⁷. O que significa isto? Há, a nosso ver, duas possibilidades de interpretação. A primeira, mais fácil e predominante, é a que se converteu no programa geral da modernidade e do humanismo ateu e antropocêntrico, mesmo sem consciência disso ou negando-o: substituir o lugar vazio do “Deus” cristão pela humanidade autodivinizada, que se autoinstitui como o novo centro do mundo, que doravante não ofereceria mais limites ao domínio do humano, tal como este se representa e celebra na civilização tecnocientífica de matriz europeia-ocidental, hoje globalizada. Reconhecendo a representação teológica do divino como projeção psicológica humana (Feuerbach), a consciência humana preencheria consigo mesma o vazio aberto pela morte de Deus. Já a segunda leitura - bem mais exigente, em termos teóricos e práticos, espirituais, intelectuais e éticos, e por isso mesmo minoritária - é a que entende a necessidade de se tornar *deus* para ser digno da morte de

⁸⁷ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, p. 144.

Deus como a exigência de uma plena e infinita transcensão do próprio humano, que se deve esvaziar radicalmente de todas as determinações, referências e apoios, a começar pelo autocentramento, para ser capaz de habitar o vazio, ou antes, ser o vazio aberto pelo Deus que nele deixou de colocar, o que poderia corresponder ao despertar ou à iluminação na perspectiva e linguagem budistas. A “grandeza” do deicídio⁸⁸ seria assim inseparável dessa suma “grandeza” humana que como vimos Nietzsche, no *Assim Falava Zaratustra*, proclama consistir em o humano “ser uma ponte e não uma meta”, residindo precisamente o que nele há de amável em ser “*transição e perdição*” e “uma corda estendida entre o animal e o Super-Homem – uma corda sobre um abismo”: “Amo os que só sabem viver com a condição de perecer, porque perecendo se superam”⁸⁹. Esta grandeza seria a da superação do humanismo, quer na sua anterior versão teocêntrica, quer na sua moderna versão antropocêntrica, para esse coalescer com o vazio abissal na assunção da plenitude em ato de todo o possível que nos parece ser o programa intemporal da mística mais radical, porventura obscuramente vislumbrado por Nietzsche na figura equívoca do Supra-homem. É esta superação do humanismo e do próprio humano que Eudoro de Sousa lucidamente viu como o impensado imperativo do “Homem” que quis ocupar o esvaziado lugar da divindade: “O Homem sofrerá pior destino se quiser ocupar o lugar que Deus deixou vazio: terá de morrer vezes sem conta, excedendo-se de cada vez que morre, porque Deus é Excessividade caótica, o Excesso que vem subindo do abismo sem fundo”⁹⁰.

Seja como for, é porventura para ambas as interpretações e consequências da morte de Deus que o “louco” reconhece haver chegado “cedo demais”, pois o que ele vê já consumado ainda vem a caminho

⁸⁸ Cf. *Ibid.*

⁸⁹ Cf. *Id.*, *Assim Falava Zaratustra*, p. 15.

⁹⁰ Cf. SOUSA, Eudoro de. *Mitologia*. In: *Mitologia / História e Mito*. Apresentação de Constança Marcondes César. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002, p. 52.

para a consciência da maioria dos humanos, embora tenham sido eles os seus agentes⁹¹.

Na confluência da visão-experiência budista, eckhartiana e nietzschiana, perguntamo-nos se não se entreabre aqui a via de uma espiritualidade nova – ou o regresso de uma espiritualidade antiquíssima – que consiste precisamente na assunção do vazio desvelado pela morte de Deus, na sua proclamação nietzschiana, sem o pretender ocupar por uma substitutiva determinação da consciência, a do humano ou outra, mas antes desvelando que a natureza primordial da consciência coincide com esse silêncio sem nome do incriado abissal. Mas perguntamo-nos também se esta via não está desde sempre presente no mais fundo das múltiplas tradições espirituais, sempre que nestas se aprofundou a iconoclasta intuição de que a ideia de “Deus”/”Buda” é o supremo ídolo a abater, pois o abismo infinito que se designa como “Deus”/”Buda” é sem ideia e em última instância não é Deus/Buda para si mesmo, não havendo Deus/Buda em “Deus”/”Buda”, mas antes uma liberdade e um silêncio sem contornos.

A esta luz pode-se pensar que a primeira morte de Deus/Buda, agora num sentido negativo, é aquela pela qual Deus/Buda se constitui como uma determinação, entificação e objetivação da consciência representativa. Na verdade, na dupla perspectiva pela qual a questão pode ser considerada, *Deus/Buda é a morte de Deus/Buda*, no duplo sentido de “Deus”/”Buda” ser a conceptualização do inconceptualizável e de a experiência não-conceptual da liberdade infinita que se designa e encobre como “Deus”/”Buda” ser o fim desse conceito e a abertura da consciência/experiência à sua nudez primeira e última. A morte de todas as representações de Deus/Buda, metafísicas ou morais, mas sempre antropocêntricas, pois movidas pelo desejo ávido (*tanha* em pali, *trishna* em sânscrito, segundo o primeiro discurso do Buda) ou vontade de poder (*Wille zur Macht*, no sentido de *potestas* e não de *potentia*) inerente à

⁹¹ Cf. NIETZSCHE, Friedrich, *A Gaia Ciência*, pp. 144-145.

insegurança do intelecto conceptual, pode ser assim vivida, consoante as distintas linguagens culturais e religiosas, como o *despertar/iluminação* ou o *apocalipse* (desvelamento)/*ressurreição* da natureza a-budológica e a-teológica de *Buda/Deus* como puro vazio abissal, mas por esse mesmo motivo igualmente superabundante, sem hierarquia, em todos os seres e manifestações disso a que Mestre Eckhart chamou a “Vida”, “sem porquê”⁹². E aqui se poderá reconhecer a dupla vertente de uma nova e antiquíssima espiritualidade contemplativa e meditativa, que prefira o silêncio à palavra e funde uma ética não antropocêntrica, que reconheça, respeite e proteja a presença da maravilha do sem nome em toda a comunidade cósmica.

Data de registro: 04/10/2015

Data de aceite: 01/09/2016

⁹² Cf. ECKHART, Mestre, *Predigten*, 5B, In: *Werke I*, pp. 71 e 73.