

## Nietzsche e o bramanismo\* \*\*

Anne-Gaëlle Argy\*\*\*

### Resumo:

O que nos interessa é mostrar de que maneira Nietzsche utilizou seus conhecimentos, mesmo que limitados, das filosofias da Índia antiga não budista, para os fazer servir aos seus próprios interesses filosóficos. Nietzsche não é indianista, mas se ele não fez, à maneira de Schopenhauer ou sob a influência de Paul Deussen, o esforço de aprofundar seus conhecimentos sobre filosofias da Índia, esses mesmos conhecimentos tomam lugar nos contextos-chave de seu percurso.

**Palavras-chave:** Índia; Bramanismo; Budismo.

### Nietzsche and Brahmanism

#### Abstract:

It is our interest to show how Nietzsche used his knowledge about non-Buddhist ancient Indian philosophies to serve his own philosophical interests, although this knowledge was limited. Nietzsche is not a specialist on Indian philosophy, but while he didn't make the effort of deepening his knowledge on Indian philosophy, as Schopenhauer did or under the influence of Paul Deussen, this knowledge has a place in key contexts of his philosophical path.

**Key-words:** India; Brahmanism; Buddhism.

O fato de Nietzsche ter prestado atenção aos grandes princípios de certas filosofias e tradições espirituais do “Oriente” é bem conhecido da maior parte dos comentadores. Ele descreve a si mesmo (em uma carta a Paul Deussen de 3 de janeiro de 1888) como tendo um “olhar trans-europeu”. Esse interesse que Nietzsche reivindica para o fato de tomar distância em relação a sua própria tradição se explica, em um primeiro momento, bem facilmente por sua vontade de multiplicar os pontos de vista a fim de que nenhuma interpretação, seja de um dado histórico ou de um valor com um fundamento metafísico, não seja jamais considerada como sendo a única valiosa. Como ele escreve em *Genealogia da Moral*,

---

\* Texto apresentado no dia 18 de junho de 2008 na UFRJ no Seminário SpiN de Filosofia Moderna e Contemporânea, promovido pelo Grupo de Pesquisa Spinoza & Nietzsche (SpiN). A autora realizava, à época, doutorado sanduíche na UFRJ. O texto original, em francês, se encontra disponível neste mesmo número da *Revista Trágica*. [Nota da Revisão Técnica]

\*\* Tradução de Danilo Bilate.

\*\*\* Doutora pela Université de Reims.

Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e *quanto mais* afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (GM/GM, III, §12).<sup>1</sup>

Em um primeiro momento, as referências de Nietzsche às tradições que não as judaico-cristãs se inscrevem assim no quadro de uma análise crítica dos valores europeus. Compreender como as outras tradições religiosas entendem o divino e, em torno dele, estruturam a religião, permite tomar distância do dogma para compreender o que está em jogo, do ponto de vista dos valores que sustentam uma civilização, com o fato de que todas as civilizações tenham elaborado, sob uma forma ou de outra, as referências onipresentes a uma transcendência. Isso permite a Nietzsche retornar à busca dos valores sobre os quais repousa a forma do divino elaborada na civilização judaico-cristã.

Suas referências ao budismo são, nesse contexto, bem frequentes e importantes e podemos achar também, nos fragmentos não publicados, as referências ao Islã como religião que tem a idéia de uma hierarquia natural entre os homens. A grande parte dessas referências está ligada à crítica do cristianismo como religião niilista enfraquecedora. O budismo, como Nietzsche escreve em *Aurora* (§96) é, enquanto forma de niilismo consumado, não hipócrita e recomendável como um estágio de cultura superior ao cristianismo. O fato de o budismo não atribuir o sofrimento inerente à condição humana a um pecado original e de ser uma “religião sem deus” é, para Nietzsche, altamente estimável. Mas se o budismo é bem mais honesto que o cristianismo, ele continua ligando a questão do sofrimento aos desejos e pregando, pelas práticas rituais, a extinção dos mesmos. Nesse sentido, ele não pode interessar a Nietzsche senão dentro de certos limites bem estritos.

O que nos interessa é mostrar de que maneira Nietzsche utilizou seus conhecimentos, mesmo que limitados, das filosofias da Índia antiga não budista, para os fazer servir aos seus próprios interesses filosóficos. Nietzsche não é indianista, mas se ele não fez, à maneira de Schopenhauer ou sob a influência de Paul Deussen, o esforço de aprofundar seus conhecimentos sobre filosofias da Índia, esses mesmos conhecimentos tomam lugar nos contextos-chave de seu percurso.

---

<sup>1</sup> As obras de Nietzsche já traduzidas para o português foram utilizadas e se encontram discriminadas nas Referências bibliográficas. As que ali não se encontram foram traduzidas do francês (N. do T.).

A utilização que faz Nietzsche do bramanismo é bem diferente da que ele faz do budismo. Se Nietzsche confunde, às vezes, bramanismo e budismo, em muitos outros momentos ele os diferencia e os utiliza em contextos bem diferentes. Quando Nietzsche se debruça sobre as filosofias e as espiritualidades da Índia não budista, ele procura compreender como elas provocam um sentimento de um irresistível acréscimo de poder<sup>2</sup> nos fiéis. Tornando o nível de poder dos deuses do panteão acessível aos humanos e não concebendo a criação do mundo como obra de um demiurgo, mas como fruto do acaso e, segundo leis que nenhum criador estabeleceu, os brâmanes souberam, para Nietzsche, se proteger, até um certo ponto, contra o niilismo. Todavia, essa proteção encontrou limites bem precisos que Nietzsche vai procurar ultrapassar, reivindicando para o homem a capacidade de criação que os brâmanes concedem somente ao Princípio que é a origem do mundo.

Nós iremos, desde logo, tentar mostrar que Nietzsche se interessa pela Índia bramânica pelo fato de ela preconizar uma forma de ascetismo cujos fins lhe parecem muito diferentes desses que propõe o cristianismo e que são, sob vários aspectos, desejáveis. Nietzsche retoma esse tema, em uma perspectiva genealógica, mas também em ligação com o desenvolvimento de suas reflexões concernentes à vontade de potência, do ascetismo e de seu acabamento, a liberação. Existiria, escreve Nietzsche, um “ascetismo dos fortes”, que consistiria em “se liberar dos antigos impulsos sentimentais dos valores tradicionais” (NF/FP 15 [117] da primavera de 1888), e ele compreende que o percurso espiritual dos brâmanes passa por essa liberação.

O fato de que os brâmanes tenham institucionalizado uma religião da qual um dos fins fundamentais é uma passagem para além dos valores tradicionais faz deles os interlocutores privilegiados de Nietzsche. Ele se interessa, assim, ao modo pelo qual as práticas dos brâmanes se apóiam sobre o divino em uma perspectiva de ultrapassamento dos valores. Os brâmanes parecem ter criado uma estrutura que pode ser útil à elevação do homem, estrutura que soube se conservar por levar em conta as diferenças de força entre seus membros e fazer com que cada um deles achasse seu lugar no mundo social e no mundo espiritual, segundo suas capacidades próprias.

---

<sup>2</sup> Fragmento póstumo NF/FP 4 [174] do verão de 1880.

### Os brâmanes como elite

Nietzsche não rejeita de modo unânime todas as formas de organização religiosa. Se ele é muito crítico em relação ao padre ascético e às mortificações que ele se impõe, assim como à estrutura do clero cristão em geral, sua análise dos diferentes tipos de estruturas religiosas é orientada para a análise dos fins dessas últimas. Sobre esse ponto, sua leitura das *Leis de Manu* parece ter fornecido a ele importantes elementos para pensar o problema da hierarquia entre os diferentes tipos de seres e o ajudar a estabelecer quais devem ser as qualidades de um código de lei e, sobretudo, os objetivos do mesmo. O §58 de *O Anticristo* é muito claro a esse respeito:

De fato, faz diferença a finalidade com que se mente: se conservamos ou *destruímos*. [...] Acabamos de conhecer [no §57 a propósito das *Leis de Manu*] uma legislação religiosa cuja a finalidade era “eternizar” uma grande organização da sociedade, a suprema condição para que a vida *prosper* (AC/AC, §58).

Um código de leis sócio-religiosas deve, então, ser julgado em função da possibilidade de se desenvolver, que ele oferece àquele que o respeita; ou seja, ele deve veicular, àqueles que o respeitam, os valores que permitem se superar e “crescer”. Que uma “santa mentira”, elaborada por uma certa classe de homens para estabelecer o lugar de cada um, seja necessária para essa mesma classe, não é um problema. O essencial é que essa mentira favoreça a afirmação da vida e saiba criar as condições que impeçam de se cair no niilismo. Nietzsche acha que o código indiano não projeta o ideal transcendente, fonte de frustração, mas codifica a experiência, na ocorrência mesma de uma desigualdade natural entre os homens. Ele escreve: “A natureza, e *não* Manu, é que se separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres” (AC/AC, §57). Procurando institucionalizar o que existe já na natureza, o objetivo do código é também o de dar a cada indivíduo as ambições que lhe cabem. Isso é o que, para Nietzsche, permite a cada um encontrar seu contentamento, segundo suas capacidades, e de não sofrer por não ser capaz de alcançar o mais alto nível de poder, espiritual ou político.

Os defensores dessa estrutura, cuja rigidez garante a perenidade, criaram todas as condições para que se conserve intacta sua própria preeminência nessa organização. Nietzsche é seduzido pela maneira como os brâmanes souberam se colocar e continuar no topo da sociedade. Do ponto de vista cosmológico, os brâmanes saem da cabeça de

*Purusa*, o homem cósmico do qual o desmembramento é a origem das castas principais.<sup>3</sup> Do ponto de vista da religião social, eles são, no bramanismo ortodoxo, os únicos intermediários entre os homens e os deuses e são, nesse sentido, inevitáveis. Os reis e príncipes saídos da casta dos *ksatriyas*, os braços do homem cósmico, não podem esperar um reino próspero sem realizar os ritos extremamente complexos dos quais apenas os brâmanes conhecem o desenrolar. Nenhum rito, nenhuma oração é eficaz sem sua participação. Enfim, do ponto de vista espiritual, eles são os únicos que podem esperar ser libertados do ciclo de reencarnações, a partir do fim dessa vida. Nascidos no cume da escala social e espiritual graças aos méritos acumulados nas suas vidas passadas, a eles não resta mais do que ascender ao mais alto degrau da progressão espiritual, que leva à união com o Absoluto e à liberação do ciclo das reencarnações. É possível que uma só vida de brâmane não seja suficiente para ascender a essa união. Mas sua busca é favorecida pela sociedade no seu conjunto. Eles se beneficiam de um prestígio que lhes dá um imenso poder, incluso o poder político. Os brâmanes são, então, uma casta de elite, no topo da sociedade:

Através de uma organização religiosa [os brâmanes] atribuíram-se o poder de nomear reis para o povo, mantendo-se e sentindo-se fora e à margem, como indivíduos de tarefa superiores e supra-reais.

E, ao mesmo tempo, Nietzsche compreende que no Código, os brâmanes não utilizam essa autoridade para exercer uma dominação sobre os mais fracos. Ele acha que

a religião também fornece, a uma parte dos dominados, orientação e oportunidade de preparar-se para dominar e comandar algum dia: àquelas classes e camadas que sobem lentamente, nas quais não param de crescer, mediante felizes costumes matrimoniais, a força e o prazer da vontade, a vontade de autodomínio (JGB/BM, §61).

Portanto, os brâmanes estão, em um certo sentido, no topo da sociedade, mas essa superioridade é, supostamente, favorável a todos. A dominação da qual se trata aqui não é, para Nietzsche, uma tirania, mas uma aristocracia esclarecida, na qual cada indivíduo tira benefícios.

Qual é a relação que os brâmanes mantêm com a possibilidade de liberação que

---

<sup>3</sup> Rg Veda, X, 90.

eles se reservam? Nietzsche compreende, dessa vez, através de sua leitura do *Sistema do Vedanta* de Deussen,<sup>4</sup> que, graças ao bramanismo, ele reencontrou uma religião pela qual os deuses não são, em um plano cósmico, superiores aos homens. Ele tira conseqüências que, se afastando às vezes da letra dos textos canônicos do bramanismo, o ajudam a elaborar uma concepção do divino útil à elevação do homem. Três níveis de relação do homem com a divindade estão em jogo nessa análise. A princípio cósmico, depois a um nível ligado ao tipo de conhecimento pelo qual essa relação tem acesso e, enfim, a um nível moral.

### Nível cósmico de dominação

Primeiramente, do ponto de vista cósmico, os deuses do bramanismo são poderosos, mas não são intransponíveis. Eles podem conceder as graças, mas pela extrema ritualização da prática religiosa, os brâmanes procuram antes de tudo seduzir ou fazer dobrar a resistência dos deuses, os superar e obter benefícios. Como escreve Heinrich Zimmer, os deuses aparecem nesse quadro como “super-homens dotados de poderes cósmicos, [os quais] se poderia [...] convidar como hóspedes para oferecer oblações”,<sup>5</sup> eles podem ficar doentes e estabelecer relações pessoais com os homens. Essa relação com os deuses é profundamente antropomórfica e dá lugar, na religião popular, a todos os tipos de superstições.

Nietzsche sabe que os brâmanes e os renunciantes podem alcançar um nível de poder maior que o dos deuses, mantê-los em seu poder ou obter deles as graças. Pelas práticas de ascese extrema, para eles é possível concentrar suas energias (o *tapas*) para superar os deuses. Isso é possível pelo fato de que os deuses e os homens são submissos às mesmas leis. Essas leis, do *karma*, lei da retribuição dos atos, e do *dharma*, lei do dever (dever da casta e dever individual), em particular, não têm origem intencional e se aplicam ao conjunto da criação, incluídos aí os deuses. É o respeito a essas leis que permite a obtenção de benefícios. Conhecê-las, respeitá-las ao máximo de suas possibilidades é, então, o que é exigido dos homens assim como dos deuses do panteão – deuses esses que podem, em princípio, reencarnar desde que esgotem os benefícios das ações que os colocaram acima dos homens. Nietzsche sabe que

<sup>4</sup> Deussen, Paul. *Das System des Vedanta*, Leipzig, 1883, que Nietzsche leu em 1884.

<sup>5</sup> Zimmer, H. *Les philosophies de l'Inde*, chap III,1, Le Véda, p. 263.

os deuses indianos não são os distribuidores dos dons: são as ações santas, os cantos e mesmo de suas métricas que surge toda riqueza e toda felicidade terrestre (NF/FP 4 [186] do verão de 1880).

Os deuses do panteão indiano não são necessariamente seres libertos, que olhariam o mundo dos homens desde um além absolutamente outro. Eles podem constantemente ser desafiados e sobrepujados, pelos fiéis dos quais o conhecimento das leis cósmicas e dos ritos seria maior. Os brâmanes sabem que é o costume que dá o poder e essa relação tão pessoal com os deuses torna possível de os encarar como amigos ou como inimigos. Assim os brâmanes podem utilizar seu conhecimento dos textos e prescrições como armas contra os deuses que procurariam os dominar.

“Para Deus nada é impossível”, pensa o cristão. Mas o indiano diz: à piedade e à ciência dos Vedas nada é impossível: os deuses lhe são submissos e obedientes (NF/FP 14 [198] da primavera de 1888).<sup>6</sup>

Esses deuses, no quadro da progressão espiritual dos homens, ocupam por um certo momento o lugar de tentadores e estimulam os aspirantes à liberação a ceder à promessa de poderes temporais (*siddhis*). Esses que sucumbem podem, então, no melhor dos casos, tornar-se *fakirs*, dotados de poderes de controle sobre seu próprio corpo, sobre os animais ou sobre os outros seres humanos que são extraordinários aos olhos da multidão. Mas, nesse caso, sua progressão espiritual é suspensa, pois eles escolhem dispensar a energia acumulada pela ascese para beneficiar os poderes temporais, de dominação dos seres, de telecinese, etc., antes de continuar a acumular e domar seu poder. Por esse modo, os deuses se protegem desses cujo poder espiritual é grande e os ameaça. A vitória dos homens sobre os deuses passa, então, pela dominação de si (a ascese física e mental) e pelo conhecimento das leis cósmicas e dos ritos. Nietzsche compreende que essa maneira de se representar os deuses como sendo muito poderosos, mas não completamente poderosos, é um bom modo de engajar o fiel no caminho do aumento de seu próprio poder. Ele escreve em um fragmento contemporâneo à redação de *Aurora*:

---

<sup>6</sup> A referência bíblica vem de Lucas 1:37 e a referência aos Vedas é da tradução em francês (muito contestável) de Louis Jacolliot das *Leis de Manu*, que Nietzsche leu em 1888, intitulada *Les législateurs religieux - Manou, Moïse, Mahomet. Traditions religieuses comparées des lois de Manou, de la Bible, du Coran, du rituel égyptien, du Zend-Avesta des Parses et des traditions finnoises*, Paris, librairie internationale, A. Lacroix et C<sup>ie</sup>, Éditeurs, 1876.

Como se provoca no homem o sentimento de um irresistível acréscimo de poder? Os brâmanes: se representam deuses poderosos e imaginam maneiras de os fazer cair sob seu poder e de os utilizar como instrumentos (FP 4 [174] do verão de 1880).

A vontade é, assim, estimulada pela possibilidade de alcançar e de ultrapassar os deuses. O além-mundo onde vivem os deuses indianos não é inacessível nem se retira sem cessar, ele é apenas um mundo de difícil acesso que o conhecimento das leis do universo e a expansão domadora de seu próprio poder permite alcançar.

### **Um modo de conhecimento para além da razão**

Para além dessa guerra cósmica, a vitória sobre os deuses é, então, essa do conhecimento, conhecimento dos textos canônicos e conhecimento de si. Esse conhecimento de si é, em particular, orientado para o ultrapassamento do dualismo, compreendido como uma discriminação mental artificial. Nos *Vedanta*, é o conhecimento dessa artificialidade que libera. Aqui, se trata, e Nietzsche o considerou com bastante atenção, de um novo tipo de conhecimento, que não é mais racional, porque a razão não saberia funcionar senão sobre o modo do dualismo, mas de um conhecimento que motiva a razão a dissolver a si mesma, a entrar em “um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!...” (GM/GM, III, §12). A razão, como faculdade de análise por separação, é útil na medida em que ela sabe permanecer como ferramenta, não se tomando como fim, e precisa aceitar que uma certa forma de “verdade” lhe resta inacessível. Os hábitos mentais de análise devem ceder frente a uma forma de conhecimento não mais por separação, mas por identificação do conhecedor ao conhecido.

Esse aspecto do bramanismo implica, dessa vez, não mais na divindade como deus particular, elemento do panteão e objeto de culto, mas como *Brahman*. É pela identificação completa com o *Brahman* que a liberação é possível e essa identificação serve de modelo ao conhecimento de tipo superior. Essa concepção do divino, que no fundamento da tradição metafísica indiana, está muito longe da personificação extrema através dos milhões de deuses do panteão. *Brahman*, como princípio absoluto, é sem qualificação e atributos e é, ao mesmo tempo, fonte e natureza do mundo manifesto, cada alma particular sendo da mesma natureza de *Brahman*.

A separação entre a alma do fiel e *Brahman* é ilusória e talvez ultrapassada na



identificação já conhecida de Schopenhauer, de sua alma (*âtman*) à divindade (chamada também de *âtman-brahman*). A expressão dessa identidade toma a forma do *tat twam asi*, “você também é isso”, indicando a não separação absoluta da natureza do crente e da divindade, compreendida como totalidade. A última etapa da progressão espiritual no mundo bramânico consiste em reencontrar a identidade da natureza que, por assim dizer, foi esquecida, mascarada pela mente, pelo intelecto, que só pode funcionar e analisar segundo o princípio de separação.

O não-dualismo do Vedanta repousa sobre a idéia de que a cisão entre sujeito e objeto, a partir da qual pensamos tradicionalmente o mundo, é fruto da ilusão cósmica (*mâyâ*), que, quando é considerada do ponto de vista do sujeito cognoscente, toma o nome de “ignorância metafísica” (*avidyâ*). Os Vedantas estimam que é possível ultrapassar este dualismo. A via para o conhecimento (*jñana*) é a via eleita pelos aspirantes vedantas, cujas práticas yogues têm por objetivo dissolver todas as discriminações inerentes ao pensamento enquanto pertencente ao mundo dos fenômenos, até a dissolução da distinção sujeito/objeto e conhecido/conhecedor. Nietzsche conhece essa abordagem, porque a viu exposta por Deussen no seu livro sobre Shankara e ela aparece no contexto de sua crítica ao sujeito: “Vislumbramos a possibilidade de uma *existência fictícia* do ‘sujeito’: idéia que já existe na filosofia do Vedanta, por exemplo” (NF/FP 40 [16] de agosto-setembro de 1885). O sujeito nietzscheano é um sujeito gramatical. O do Vedanta é ilusão e fornece a Nietzsche um exemplo gritante de civilização que soube se abster de reificar a razão e substancializar o sujeito.

Através da identificação com o Absoluto *Brahman* e da união entre sujeito e objeto, desaparece a oposição entre o bem e o mal, já que o fundamento de todo julgamento – a separação entre aquele que julga e o que é julgado – desaparece. Uma das consequências da dissolução do sujeito enquanto sujeito cognoscente e desse acesso a uma forma de conhecimento superior em relação ao conhecimento racional é, portanto, o reconhecimento de uma possibilidade de uma apreensão da realidade que esteja desembaraçada de um fundamento moral. Se somente os aspirantes ao caminho da libertação podem ter a experiência dessa passagem para além dos valores morais, considera-se que cada um possa saber que existe um estado espiritual elevado, no qual esses valores não têm mais sentido, e esse estado é unanimemente visto, no mundo bramânico, como a marca maior de sabedoria.

## Nível moral

As conseqüências, do ponto de vista da ação no mundo, vão se mostrar bastante importantes e interessam muito a Nietzsche. Sem julgamento, exterior (o do deus) ou interior (por si mesmo em função de valores incorpóreos), as ações do homem não são mais guiadas nem julgadas segundo critérios morais dos quais seria o caso de se aproximar ao máximo ou dos quais se distanciaria voluntariamente. Aparece assim a possibilidade de uma moral superior desembaraçada de qualquer aspecto transcendente. “Para aquele que sabe não existe dever” (GM/GM, III, §17), nota Nietzsche, citando diretamente Deussen. O mais alto grau de moralidade possível não consiste em ser “bom” segundo critérios sociais ou religiosos e nem tampouco se distanciar destes critérios seria “mau”. Aquele que atinge a realização age plenamente consciente de que suas ações não são nem boas nem ruins em si mesmas, embora elas possam ser julgadas assim por quem não tenha tomado consciência do caráter mundano destes conceitos.

“o feito e o não-feito”, diz o crente do vedanta, “não lhe causam dor; o bem e o mal sacode ele de si como um sábio; nenhum ato pode ferir seu reino; bem e mal, a ambos ele superou” (Ibidem).

O “dever” de que fala Nietzsche, e que um certo tipo de conhecimento permite ultrapassar, implica em um deslocamento disso que guia a ação humana. Veremos, a seguir, que podemos pensar que Nietzsche compreende que os brâmanes abriram uma via de possibilidade para uma ação plenamente imanente. Mas se ele reconhece um valor real, um certo ganho de potência adquirido por aqueles que praticam assiduamente a ascese quando orientada para estes fins, ele também desmascara as suas hipocrisias. Para Nietzsche, os vedantas, e os brâmanes em geral, fracassam na tentativa de atingir o grau superior de potência no que sua vontade de libertação está ainda longe de ser motivada pela intenção de ultrapassar valores. Ele tem uma boa intuição das motivações ocultas da progressão espiritual, essas sendo eminentemente soteriológicas. Em matéria de ultrapassamento de valores, o bramanismo, tal como o concebe Nietzsche, fracassa no que o “estímulo” do percurso do asceta seria, em última instância, essa mesma vontade de nada que ele desmascara no cristianismo e no budismo, aqui sob a forma da fusão em *Brahman*, da indentidade reencontrada. A passagem para além de bem e mal que o sábio opera é apenas o sintoma, e não a meta desta fusão, então largamente assimilada por Nietzsche ao nirvana búdico tal como descrito por Schopenhauer.

Mas Nietzsche aprofunda sua análise da religião dos brâmanes, compreendendo

que, apesar desse fracasso em permitir uma verdadeira expansão da vontade de potência de seus fiéis, o bramanismo teria sabido realizar as condições para que esta fosse possível. Essa análise repousa sobre o que Nietzsche compreende da criação do mundo tal como ela é concebida no mundo indiano.

### **Deus demiurgo e deus *epoquê***

Se os deuses do panteão são submetidos às mesmas leis que os homens, o deus como princípio absoluto, sem atributos, é em um certo sentido, o autor do universo. Nietzsche observa, através de sua leitura de Deussen, que o arquétipo da criação do mundo no mundo indiano é o jogo, o qual ele próprio vai transformar em arquétipo de toda forma de criação.

Nietzsche observa, primeiramente, que, no contexto indiano, o mundo não é compreendido como uma criação cuja organização teria sido planejada. Ele nota, se referindo a Deussen, que

Nesse ponto, a saber que o mundo é um jogo divino e para além de bem e mal –tenho por precursores a filosofia do Vedanta e Heráclito (NF/FP 26 [193] do verão-outono de 1884).<sup>7</sup>

Com efeito, a melhor maneira de descrever o mundo indiano é referindo-se ao modo como uma criança brinca. O fato de que o mundo não seja criado a partir de uma intencionalidade, se ele não exclui a possibilidade de que um certo número de leis orientem as trocas internas e o curso global do mundo, ao menos ele elimina a possibilidade de que qualquer estado seja programado, querido, e seja pré-determinado. O jogo criador não é um jogo “em vista da” manifestação, mas somente em vista do próprio jogo. Se o jogo se mostra criador é apesar do jogador. O que é criador é seu desejo de jogar. Essa concepção da criação afasta as questões de teodicéia, caras aos pensadores metafísicos que Nietzsche combate, já que o jogador, na origem do mundo criado, sem se preocupar com o que pode criar sua criação e segundo as leis (*karma* e *dharma*) que ele próprio não escolheu. O deus do bramanismo não é mais responsável

---

<sup>7</sup> Essa observação é contemporânea a sua leitura do *Das System des Vedânta* de Paul Deussen, Leipzig 1883, p.239, no qual Deussen faz, explicitamente, referência ao fragmento 52 de Heráclito, em relação ao conceito de *lilâ*, o jogo: “como um príncipe ou um grande homem, que possui tudo o que ele quer, faz qualquer coisa sem motivo, somente por brincadeira e para passar o tempo, ou como a inspiração e a expiração tem lugar por elas mesmas, sem motivo exterior, assim Deus criou o mundo sem motivo, somente por brincadeira (*lilâ*, cf. o *paîs paixon* de Heráclito)”.

pelo mal sobre a terra do que os humanos, porque o mal sobre a terra não tem responsável, mas é apenas a interpretação humana de uma realidade independente de considerações morais.

Nietzsche compreende, então, que essa liberdade que a religião dos brâmanes atribui ao deus criador deve ser atribuída ao homem. Assim, ele torna possível que a concepção do divino entre em acordo com suas análises quanto à maneira de favorecer o crescimento da vontade de potência. Ele termina por estabelecer que

A única possibilidade de manter um sentido para o conceito de “Deus” seria: Deus não como forma agente mas Deus como estado máximo, como *epoquê*... De modo algum na evolução da vontade de poder: a partir do qual se explicaria a evolução posterior tanto quanto a anterior, o “até ele” (NF/FP 10 [138] do outono de 1887).

Deus é um estado a ser atingido, estado no qual o homem se autoriza a jogar. Como Nietzsche o escreve em *Além do bem e do mal*, a “maturidade do homem” consiste em “reaver a seriedade que se tinha quando criança ao brincar” (JGB/BM, §94). Nietzsche faz descer ao homem a liberdade de criação que os brâmanes nunca atribuíram a si mesmos.

Mas falta um ponto importante a esclarecer, no que se refere a essa compreensão de deus como estado do homem. Evocando a possibilidade de uma evolução da vontade de potência “posterior”, podemos perguntar o que Nietzsche visa por essa evocação. O que há *depois* desse ultrapassamento de deus como estado?

Para evocar o tipo de ação tornada possível pelo fato de se ter atingido ou ultrapassado o estado que é deus, Nietzsche reintroduz uma forma de dever, desta vez imanente, e a nomeia, desde seus primeiros escritos até os últimos, como “tarefa”. A tarefa daquele que acedeu à liberdade de criação, seria de ser legislador e de criar valores. Pois que ele sabe que mais nada impõe do exterior, seu papel – e Nietzsche utiliza para esse propósito a linguagem de uma necessidade também tornada imanente – será de inventá-los. Nietzsche escrevia, já em 1884, para expressar o fato de que a moralidade deve descer sobre a terra, que “*não se soube* ver que o ‘tu deves’ da moral foi criado pelos indivíduos. *Quis-se* ter um Deus ou uma consciência para se *esquivar* da tarefa que exige do homem que ele *crie*” (NF/FP 26 [347] do verão-outono de 1884).

Depois de ter atingido esse “estágio divino” de desenvolvimento da vontade de potência, trata-se de reorientar a força natural que o homem, até aqui, desviou para o além, em direção a uma forma de criação que aceite nada mais dever a uma instância

exterior sob a forma de uma inspiração ou de uma revelação, mas que se assuma como plenamente imanente e responsável por suas criações. A liberdade que daí decorre se faz acompanhar de uma pesada responsabilidade.

Não se pode mais repousar em Deus, nem concebê-lo como o autor de nossas próprias criações. Não há, então, outra escolha senão ousar tomar a si mesmo como criador, rejeitando toda idéia de inspiração ou de revelação. Nietzsche se perguntava já em *Aurora*: “Como pode alguém perceber a própria opinião sobre as coisas como uma revelação? [...] ele não ousa sentir-se criador de uma tal felicidade e atribui a seu Deus a causa dela” (M/AA, §62). Se o divino é compreendido como um estado de avanço da expansão da vontade de potência, não é mais possível olhar para um outro mundo afim de considerar o divino como fonte de nossas dores, alegrias e criações. Deus como símbolo de potência é plenamente imanente e é o ponto de partida para a trajetória criadora de alguém que assume cada um de seus atos.

A característica do criador é de nunca colocar o ideal acima de si mesmo, de não mais precisar de superior, mestre ou Deus. Ele deve ter ultrapassado o questionamento moral sobre aquilo que ele cria. O deus-criança do bramanismo, que cria por jogo, não se preocupa de saber se ele será punido porque seu jogo fará sofrer ou morrer. Ele experimenta, confronta suas capacidades criadoras face às leis do universo, leis que poderiam ter sido inteiramente diferentes. O estado que, para Nietzsche, é Deus, não é nem cruel nem benevolente. Ele é o máximo de desejo criador em um indivíduo. Na filosofia de Nietzsche, é algo da maior importância que esse limite não seja ultrapassado. Querer ir “mais longe” do que o que se é capaz de realizar, seria reintroduzir um ideal, e as consequências desse em termos de servidão e de irresponsabilidade.

Deus é uma suposição; mas quero que o vosso supor não vá além da vossa vontade criadora (Za/ZA, II, “Nas ilhas bem-aventuradas”).

Se, atingindo o divino como estado máximo do desejo criador, o homem acede portanto à única forma de criação possível, ultrapassando-o, ele se reintegra ao mundo, aceita a responsabilidade de cada um de seus atos, e deve permanecer sempre vigilante para nunca atribuir ao divino, sob uma forma ou outra, a paternidade de suas criações.

## Conclusão

A religião dos brâmanes, tal como Nietzsche a compreende, e em particular pela via de seu conhecimento do Vedanta, é em muitos aspectos, ao lado do politeísmo grego, a religião que lhe traz mais elementos que tratam da possibilidade de uma concepção do divino que não entrave a expansão da vontade de potência. Ele compreende que, até um certo ponto, o que ele chama de “a mais profunda das três grandes religiões” (GM/GM, III, §17) impede que seus fiéis se refugiem na esperança debilitante de um outro mundo, para, ao contrário, encorajar a superação de si. O divino aparece, aqui, como um potente motor de expansão e de domínio de si.

Os brâmanes se limitam pelo fato de considerarem essa elevação ao divino como o estado último e máximo, intransponível, enquanto que Nietzsche busca pensar a reinscrição da ação criadora no mundo. Assim, Nietzsche pensa que a redenção, tal como ela é compreendida no mundo indiano, “tem verdadeiramente libertado, mesmo se em outro sentido que não puderam crer seus crentes” (Ibidem), ou seja, que se o objetivo último da progressão espiritual é uma união mística, e que nisso o modelo bramânico não deve ser seguido, a via que leva a esse objetivo passa pela possibilidade de uma ação desvinculada da crença em um fundamento transcendente dos valores morais.

Assim, para Nietzsche, os brâmanes souberam, ao mesmo tempo, elaborar uma estrutura religiosa que deixa aos que não são capazes de suportar a idéia de sua própria liberdade a possibilidade de idolatria, e souberam, também, colocar todas as condições para que uma certa elite fosse capaz de ir além dessa religião do povo e afirmar sua própria potência desafiando os deuses.

Nietzsche irá mais longe, ao pensar a possibilidade de que, depois dessa vitória cósmica e sobre si mesmo, o homem teria acesso a um modo de criação que seria, ao mesmo tempo, desimpedida dos incômodos morais tradicionais e plenamente presente no mundo, porque consciente de que a significação de suas ações não podem mais ser projetadas em um “outro-mundo”.

A filosofia nietzscheana quer ser uma *prática*, da qual uma das condições preliminares mais difíceis de se alcançar é a de se proibir todo repouso em alguma forma de transcendência, qualquer que seja. O divino pode ter lugar nessa prática desde que ele seja conhecido como o motor de um acréscimo da vontade de potência, de um ultrapassamento e de um domínio de si, e não como um Pai todo-poderoso, do qual o homem é, nesse mundo, sempre separado e do qual ele pode, no melhor dos casos,

esperar uma graça. E o bramanismo fornece a Nietzsche os elementos para pensar a forma que pode ter essa concepção do divino. Ele escrevia já em *Aurora*:

Há receitas para o sentimento de poder: primeiro, para os que conseguem dominar-se e, por isso, já estão familiarizados com um sentimento de poder; depois, para aqueles a que falta precisamente isso. O bramanismo cuidou de homens da primeira espécie; o cristianismo, de homens da segunda espécie (M/AA, §65).

### **Referências bibliográficas:**

NIETZSCHE, Friedrich. *Oeuvres Philosophiques complètes*. Textes et variantes établis par G. Colli et M. Montinari. 14 tomes en 18 vol. Paris : Gallimard, 1967-1997.

\_\_\_\_\_. *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ZIMMER, Heinrich. *Les philosophies de l'Inde*. Trad. fr. M.-S. Renou. Paris: Payot, 1985.