

NIETZSCHE E O BUDISMO: UMA SIMILARIDADE SOBRE A NOÇÃO DE SUBJETIVIDADE

José Rogério Gomes de Sousa

1. A CONCEPÇÃO OCIDENTAL SOBRE A SUBJETIVIDADE

Antes de abordar sobre o que se entende por uma subjetividade numa perspectiva nietzschiana e budista, é preciso adentrar no amago da discussão ocidental sobre a subjetividade. De forma que ao entrar em tal discussão, fica-se fácil de compreender a distância que ambas possuem e, de certa forma, identificar as bases em que estão fundamentadas.

1.1 A criação do sujeito

A concepção ocidental de sujeito não foi uma invenção moderna ou pós-moderna, mas uma construção progressiva do ocidente. Assim, o sujeito compreendido no atual contexto ocidental passou por um desenvolvimento progressivo de etapas. Etapas que proporcionaram o aprimoramento de determinada concepção com o intuito de fundamentar a ação no mundo como sendo apenas um querer determinado do indivíduo, isto é, o eu (*Self*).

Embora Parmênides não tenha falado sobre a subjetividade o seu pensamento referente ao ser é de suma importância na constituição do sujeito. Assim, a construção da identidade subjetiva no ocidente pode, de certa maneira, dizer que teve seu “início” no conceito de ser em Parmênides, ou seja, ao formular o conceito de ser Parmênides afirma que existe algo imutável, neste caso, o ser. E, portanto, além deste não há outro princípio fundamentador da realidade. A compreensão que Parmênides tem da realidade é que a mesma se apresenta como unidade e dessa forma nega a concepção de devir formulada por Heráclito. Portanto, a concepção de Heráclito compreende o mudo como um perpétuo devir, o qual está em constante transformação. A concepção heraclitiana concebe a realidade, isto é, o mundo como multiplicidade de forças que interagem entre si. Ao conceber o mundo como devir Heráclito não compreende o mundo como uma unidade determinada em si, antes afirma ser o mundo uma relação de forças transformadoras e mutáveis. Dessa forma, nota-se que a concepção do ser, desenvolvida por Parmênides, como unidade e imutável abre caminho para a constituição do sujeito ocidental. Isso permite de certa forma a fundamentação da

concepção do sujeito entendida como unidade indivisível e determinada. Assim, Platão faz uma assertiva favorável a Parmênides ao afirmar: “mas, se os que parecem sensatos forem defensores da imobilidade do todo, pelo contrário, correremos para eles e fugiremos dos que movem o imóvel” (2010, p. 259). Nota-se nesta assertiva que Platão encontra um ponto de sustentação para a elaboração teórica referente ao mundo.

Ao elaborar sua teoria, Platão tem como pressuposto a solução para o embate empreendido por Parmênides e Heráclito sobre a questão do ser. Platão assegura que a concepção de Parmênides é a mais segura por conceber o ser de forma imóvel e imutável. O “verdadeiro” ser é e de forma alguma não pode não o ser porque se acaso deixar de ser já não o é ser, pois, o ser apresenta-se como é e não naquilo que não é. Entretanto, Platão ressalva que Heráclito não está totalmente errado, mas que seu erro está em compreender o mundo como mutável e sucessivo de transformações. Mediante tal compreensão Platão formula a teoria dos mundos inteligível e sensível. O mundo inteligível comporta tudo aquilo concebido como permanente, uno, estável, ou seja, aquilo que não tem na sua constituição qualquer forma de degradação. Já o mundo sensível, Platão o concebe como aparente e que está em constantes transformações. Dessa forma, o mundo sensível na concepção platônica apresenta-se como uma reprodução do mundo inteligível. O mito da caverna relatado por Platão corrobora na assertiva sobre a distinção entre ambos os mundos.

– Meu caro Gláucon, este quadro – prosseguiu eu – deve agora aplicar-se a tudo quanto dissemos anteriormente, comparando o mundo sensível através dos olhos à caverna da prisão, e a luz da fogueira que lá existia à força do sol. Quanto à subida ao mundo superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma ao mundo inteligível, não iludirás a minha expectativa, já que é teu desejo conhecê-la (PLATÃO, 1996, p. 321).

A intenção aqui não é fazer um aprofundamento sobre o “mito da caverna”, antes perceber a argumentação da narrativa que afirma a existência de dois mundos distintos entre si: um mundo inteligível que de certa forma para Platão corresponde ao mundo verdadeiro e a de um mundo sensível que compreende nas sucessivas transformações da matéria. Aqui abre espaço para se questionar acerca de tal empenho, afinal, qual a contribuição que tal mito traz para a definição de sujeito no mundo ocidental? Ou, que relação existe entre com a noção de subjetividade? Ora, se há um mundo inteligível que não há qualquer alteração e que, portanto, compreende numa determinada ordem estabelecida, e outro permeado pela desordem e que está em constante transmutação, pode-se fundamentar a despeito da condição humana, ou seja, nesta dualidade existente também o homem está inserido. A teoria dualista de Platão

sobre os dois mundos caracteriza-se em assentir na oposição entre aquilo que é permanente e impermanente. E nesta compreensão, Platão afirma a existência de duas formas no homem: a alma (*psyché*) e o corpo. A *psyché*, nesta dualidade, compreende na forma imutável e ordenadora, isto é, a parte racional que possibilita ao homem ter consciência de seu fazer. Entretanto, o corpo para Platão é um empecilho para o homem alcançar a sabedoria e a virtude. Por ser o corpo antes um cárcere da alma, o mesmo é povoado pelas paixões e instintos que impossibilitam a alma discernir sobre o conhecimento verdadeiro. Dessa forma, a concepção dualista afirma que não uma relação entre o corpo e a alma, antes, uma oposição entre ambos. Seguindo nesta compreensão, a *psyché* é, portanto, o determinado. Isso possibilita seguindo uma determinada lógica, o surgimento da noção de subjetividade como algo determinado e uno. Portanto, a dualidade platônica reflete a construção progressiva do sujeito na perspectiva ocidental.

Inversamente, obtivermos a prova de que, se alguma vez quisermos conhecer puramente os seres em si, ser-nos-á necessário separar-nos dele e encarar por intermédio da alma em si mesma os entes em si mesmos. Só então é que, segundo me parece, nos há de pertencer aquilo de que nos declaramos amantes: a sabedoria. Sim, quando estivermos mortos, tal como o indica o argumento, e não durante nossa vida! Se, com efeito, é impossível, enquanto perdura a união com o corpo, obter qualquer conhecimento puro, então de duas uma: ou jamais nos será possível conseguir de nenhum modo a sabedoria, ou a conseguiremos apenas quando estivermos mortos, porque nesse momento a alma, separa do corpo, existirá em si mesma e por si mesma – mas nunca antes (PLATÃO, 1976, p. 74).

1690

Fica-se evidente que a alma, na concepção platônica, é o guia na busca do conhecimento verdadeiro, ou antes, o conhecimento em si mesmo, já que não há outra forma de conhecer a não ser a partir da própria alma. O “conhece a ti mesmo” é o voltar a si mesmo, onde se encontra o verdadeiro conhecimento e este conhecimento está intrinsecamente na *psyché*, ou seja, o algo determinado destituído de qualquer alteração. O determinado desprovido de transformação é, portanto, valorizado em detrimento daquilo que permanece em constante transformação. Essa supervalorização corresponde de certa forma, numa tentativa de compreender o mundo como ordenado e determinado, ou seja, por ver o mundo como um aglomerado de forças contingentes, as quais interagem entre si sem se determinarem, o homem, entretanto, determina por ter a necessidade determinar para poder afirmar algo ou conhecer.

O desenvolvimento da noção de subjetividade ocidental tem sua fundamentação com o pensamento filosófico de René Descartes que contribuiu de forma significativa para a formulação do eu (*Self*) como algo determinado. A teoria de Descartes é postulada a partir de um questionamento cético sobre a origem do conhecimento ou como se dar o conhecimento. Portanto, Descartes põe em dúvida em suas Meditações todo o conhecimento posterior por não possui uma base fundamental rígida, a qual pode ruir com a menor dúvida. Para poder ter alguma certeza de algo Descartes empreende a dúvida metódica, isto é, é preciso pôr em dúvida todo o conhecimento anterior e com o auxílio de um método chegar a algo que não possua qualquer dúvida para puder assentir sobre alguma coisa. A dúvida cartesiana estabelece que a compreensão acerca do mundo e do conhecimento se tem a necessidade de encontrar um fundamento último e, portanto, possa exaurir qualquer dúvida.

Há já algum tempo eu me apercebi de que, desde meus primeiros anos, recebera muitas falsas opiniões como verdadeiras, e de que aquilo que depois eu fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão mui duvidoso e incerto; de modo que me era necessário tentar seriamente, uma vez em minha vida, desfazer-me de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências. Mas, parecendo-me ser muito grande essa empresa, aguardei atingir uma idade que fosse tão madura que não pudesse esperar outra após ela, na qual eu estivesse mais apto para executá-la; o que me fez diferi-la por tão longo tempo que doravante acreditaria cometer uma falta se empregasse ainda em deliberar o tempo que me resta para agir (DESCARTES, 1983, p. 93).

1691

Para Descartes a cessação do engano está intrinsecamente relacionado em deixar em suspenso os sentidos, embora afirme que de certa forma leve a conhecer algo. A cessação dos sentidos consiste na afirmação sobre o que seja não-sensível, ou seja, os sentidos podem levar ao engano e para não comprometer a compreensão do para-além-dos-sentidos é preciso extirpá-los. Aqui se vê uma correlação com o pensamento platônico sobre a questão do corpo e da *psyché* ao afirmar que os sentidos, por serem inconstantes e variáveis, levam o homem a afirmar algo falso e, portanto, a um conhecimento destituído de qualquer veracidade. No entanto, Descartes ressalta que embora os sentidos possa levar ao engano não se pode duvidar da percepção sensível. De modo que ao chegar nesta postulação a respeito dos sentidos, Descartes compreende a necessidade de encontrar algo definitivo e determinado.

Mas, ainda que os sentidos nos enganem às vezes, no que se refere às coisas pouco sensíveis e muito distantes, encontramos talvez muitas outras, das quais não se pode razoavelmente duvidar, embora as conhecêssemos por intermédio deles: por exemplo, que eu esteja aqui, sentado junto ao fogo,

vestido com um chambre, tendo este papel entre as mãos e outras coisas desta natureza. E como poderia eu negar que estas mãos e este corpo sejam meus? A não ser, talvez, que eu me compare e esses insensatos, cujo cérebro está de tal modo perturbado e ofuscado pelos negros vapores da bile que constantemente asseguram que são reis quando são muito pobres; que estão vestidos de ouro e de púrpura quando estão inteiramente nus; ou imaginam ser cântaros ou ter um corpo de vidro. Mas quê? São loucos e eu não seria menos extravagante se me guiasse por seus exemplos (DESCARTES, 1983, p. 94).

Ao pôr tudo em dúvida Descartes chega a algo que indivisível e que, portanto, é desprovido de qualquer dúvida: o sujeito pensante. O *cogito ego sum* cartesiano é a base fundamental do mundo e do conhecimento, ou seja, é a partir do eu pensante que Descartes estabelece o fundamento de sua teoria e subsequentemente do conhecimento. Portanto, a pretensão de Descartes é por tudo em dúvida e a partir do sujeito pensante fundamentar tudo o que foi posto em dúvida, ou antes em afirma algo que não se pode haver engano. Descartes entende que o eu pensante é o determinado que determina e, por esse motivo, é racional, o qual desprovido das paixões e sentidos conduz ao conhecimento verdadeiro ou senão, numa correlação com a *psyché* platônica, o conhecimento em si. Assim, pode-se duvidar de tudo quanto existe, mas nunca da existência do eu pensante. Para Descartes o que o existir é apenas o eu pensante, o qual não pode engana-se sobre sua existência. Portanto, “nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida” (DESCARTES, 1983, p. 23). É a partir do sujeito pensante constitui a base para fundamentar qualquer existência, pois é mediante o eu pensante que algo pode existir.

Eu sou, eu existo: isto é certo; mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso; pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E que mais? Excitarei ainda minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa (DESCARTES, 1983, p. 102).

Neste processo de invenção da subjetividade ocidental como algo determinado, o seu desenvolvimento ganha forma com Descartes. O eu pensante de Descartes é postulado como

algo definitivo, o qual é o cerne das atividades realizadas. Além de conceber o eu pensante como a motriz dos fatos, Descartes ressalta a existência de outras qualidades adjetivando-o de racional, consciente de si, o qual é soberano de suas ações e vontades. Portanto, o sujeito pensante constitui o núcleo de qualquer decisão feita pelo sujeito, e, por conseguinte, o sujeito se autoafirma mediante o *cogito*, ou seja, a partir de que se descobre que o pensamento não pode ser posto em dúvida e o qual não está desvinculado do sujeito, esse sujeito pensante torna-se o centro de decisões. Ao estabelecer o eu como algo pensante, Descartes coloca-o em lugar de destaque por entender que o mesmo corresponde à motivação do fazer, isto é, o sujeito pensante possui a vontade intrinsecamente ligado ao fazer. Assim, todo o empreendimento parte da vontade do sujeito em si, pois é mediante tal vontade que o sujeito pode afirmar ou negar. O sujeito cartesiano tem grande importância na concepção de subjetividade ocidental por se entendido como determinado, o qual não conhece qualquer alteração que venha a modificá-lo, assim, ao assentir de tal forma acerca do sujeito, pode-se arguir que a subjetividade ocidental, mediante seu processo de construção, está fundamentada naquilo que não possui qualquer transformação e, sim, no permanente, isto é, na determinação.

1693

2. A SUBJETIVIDADE NA PERSPECTIVA BUDISTA

Quando se tem um primeiro contato com a doutrina budista há impedimentos que dificultam o seu aprendizado. Se na tradição ocidental, portanto, judaico-cristã existe o eu como algo determinado, entretanto, no budismo isso não se aplica por entender que o eu determinado pressupõe o apego há algo que é impermanente. Para o budismo o eu consiste em uma fabricação inerente ao apego que leva ao sofrimento, pois ao dizer que algo existe de forma determinada se espera que haja permanência, no entanto, a doutrina budista afirma a impermanência daquilo que se considera permanente por consistir em uma ignorância tal assertiva. Assim, a fabricação do eu pode ser deixada de lado para viver uma vida santa a partir do momento em que reconhecer sua impermanência e que, portanto, tal existência está condicionada ao apego em uma sucessiva cadeia de agregados que possibilitam um discernimento incorreto.

Assim, essa cadeia sucessiva de agregados que estão intrinsecamente relacionados entre si tem sua culminância na ignorância, ou seja, é a partir do surgimento da ignorância que leva a existência de outras formas de ignorância. A ignorância consiste em afirmar a permanência do impermanente e a partir de tal discernimento incorreto prosseguir em assegurar tal existência.

Dessa forma, o *Self* determinado corresponde em um apego que tem sua origem no falso discernimento, isto é, na ignorância.

Agora esses quatro tipos de apego possuem o que como fonte, o que como origem, do que nascem e são produzidos? Esses quatro tipos de apego possuem o desejo como fonte, desejo como origem, eles nascem e são produzidos do desejo. E o desejo possui o que como fonte ... ? Desejo possui a sensação como fonte ... A sensação possui o que como fonte ... ? A sensação possui o contato como fonte ... O contato possui o que como fonte ... ? O contato possui as seis bases como fonte ... As seis bases possuem o que como fonte ... ? As seis bases possuem a mentalidade-materialidade (nome e forma) como fonte ... A mentalidade-materialidade (nome e forma) possui o que como fonte ... ? A mentalidade-materialidade (nome e forma) possui a consciência como fonte ... A consciência possui o que como fonte ... ? A consciência possui as formações como fonte ... As formações possuem o que como fonte ... ? As formações possuem a ignorância como fonte, ignorância como origem, elas nascem e são produzidas da ignorância (MAJJHIMA NIKAYA).

Portanto, o *Self* como uma unidade simples e determinada na perspectiva budista não existe, antes o que há é apenas uma relação do que se pode chamar de um *Self* com o todo. A concepção de subjetividade no budismo, se acaso pode-se falar em subjetividade no budismo, concede o indivíduo na sua relação com o todo. O indivíduo não pode se compreendido como algo suspenso em si mesmo, mas em sua relação com o todo, pois é nesta relação que se pode afirmar algo sobre um verdadeiro *Self*. Portanto, o “autêntico *Self* (*Selbst*) não é o mesmo que *ego cogito*, nem como eu sensível, ainda menos um dado natural ou ponto de partida, mas uma conquista no interior de um vir-a-ser, sobretudo empreendido com base no corpo” (JUNIOR, 2009, p. 70). Nesta perspectiva o budismo concebe o indivíduo como ente de relação, ou seja, não há a existência de indivíduo fora do âmbito de relação com o todo, tal empreendimento de assentir o indivíduo como ente autárquico, independente e, portanto, dono de uma vontade de querer e afirmar não passa de ilusão. “Todo ente [...] é estar-em-relação, estar-na-dependência (skr. *Pratitya-samutpada*). [...] Tudo o que é consiste apenas na relação com tudo o mais, só na dependência de tudo o mais” (OKOCHI, 1972, p. 70).

A discussão sobre a existência de um *Self* na contemporaneidade é relativamente associada a renúncia budista, ou seja, a assertiva de que há um *Self* unitário e igual a si mesmo para o cognitivismo atual não possui qualquer veracidade. O *Self* entendido de tal forma é, portanto, uma ficção epistemológica da condição humana. Para David Hume embora faça-se vários empreendimentos na busca de encontrar o *Self* não há como afirmar nada por tudo ser transitório, elusivo. Isto é, o *Self* seria apenas uma área de recreação constituída por múltiplos atuantes que não pode ser determinado. Assim, não há como se afirmar a existência de tal *Self*,

mas consiste em um erro epistemológico por um eventual feixe transitório de eventos mentais. De modo que a contradição está na forma de conceber o *Self*: a compreensão da experiência comum que se apoia na existência de um eu substancial e subjacente, e a concepção empreendida desde Hume que põe em dúvida a existência de um determinado eu substancial.

A recusa do cognitivismo contemporâneo de um *Self* unitário, estável, idêntico a si mesmo, i. e., o entendimento da mente humana como o *playground* pandemônico de múltiplos agentes (como, exemplarmente, Francisco Varela) associam à recusa budista do *Self* como substância permanente subjacente aos atos eventos mentais, parece persuasiva em sua rejeição crítica à noção substancial de *Self* (ZIZEK, 2012, p. 58-59).

A recusa está na impossibilidade de acessar o *Self* como algo estático pronto para ser apreendido, antes o *Self* é entendido como um evento que não possui nada de concreto em si mesmo. Por ser evento não pode ser, ou seja, apenas se apresenta como determinado e substancial, mas que tal permanência consiste numa relação mútua de agentes inidentificáveis. Ao compreender que o *Self* consiste em um evento produzido por vários agentes deve-se sanar tal ficção epistemológica da condição humana, isto é, “o que se deve fazer é se livrar dessa noção ilusória e assumir por completo que não há *Self*, que o Eu não sou senão um feixe infundado de eventos (mentais) elusivos e heterogêneos” (ZIZEK, 2012, p. 59). Sendo que o esforço budista é tentar trazer tal compreensão sobre o *Self* para a experiência cotidiana, ou seja, a noção de *Self* é forjada no erro epistemológico mediante a experiência comum e, portanto, para esfacelar tal noção precisa-se trazer a experiência cotidiana a não existência de um *Self* substancial e permanente.

É parte de nossa experiência cotidiana não científica, precisamente sob a forma de nosso último fracasso em encontrar um elemento positivo, em nossa experiência, que poderia “ser” diretamente nosso *Self* (a experiência, já formulada por Hume, de que não importa quão profundamente analisemos nossos processos mentais, nunca encontraremos nada que pudesse ser nosso *Self*) (ZIZEK, 2012, p. 61).

Assim, falar que existe um *Self* na concepção budista embora não seja compreendido como a noção cartesiana, mas que está em relação com tudo e com o tudo fica aquém de seus ensinamentos. Se há uma recusa da noção de *Self*, isso se dá pelo fato deste ser uma ilusão em um furacão de eventos contínuos. De modo que o budismo não está interessado em afirmar ou negar a existência do *Self*, mas em dizer que o homem sofre e se, portanto, sofrer é preciso cessar tal sofrimento.

3 A SUBJETIVIDADE NA CONCEPÇÃO NIETZSCHIANA: UMA RELAÇÃO COM O BUDISMO

Nietzsche empenha-se em minar o conceito cartesiano sobre o sujeito por entender que tal concepção nada mais é do que uma ficção. A necessidade de encontrar algo determinado diante das multiplicidades do mundo e o instinto de autoconservação, de autoafirmar-se proporcionou a criação de um sujeito causal: o eu pensante, ou seja, a causa é dirigida ao eu pensante como sujeito da ação. Portanto, o “sujeito: o que se interpreta partindo de nós mesmos, de modo que o eu passa por ser a substância, a causa de toda ação, o agente” (NIETZSCHE, 2000, p. 340). Essa característica cartesiana referente ao sujeito corresponde a uma visão determinista que compreende a coisa em si como algo fixo e, conseqüentemente, a procura por algo determinado envolve a satisfação de explicar a causa de algo, isto é, necessariamente se existe algo isso se dar pelo fato de algo ter causado algo e, por este motivo, visa-se a procura de algo que determine tal existência causal. Assim, o *ego cogito* consiste numa tentativa de afirmar o mundo como algo determinado e, portanto, originado a partir de tal algo determinado. A intenção de Descartes era que a partir do sujeito determinado, isto é, do eu pensante fundar a base para a compreensão acerca do mundo. Nietzsche ressalta que tal compreensão ainda perdurou por muito tempo, no entanto, o sujeito como substância, unidade simples consiste em um falseamento.

Ainda há ingênuos acostumados à introspecção que acreditam que existem "certezas imediatas", por exemplo, o "eu penso" ou, como era a crença supersticiosa de Schopenhauer, o "eu quero"; como se nesse caso o conhecimento conseguisse apreender seu objeto pura e simplesmente, enquanto "coisa em si" sem alteração por parte do objeto e do sujeito. Afirmo que a "certeza imediata", bem como o "conhecimento absoluto" ou a "coisa em si" encerram uma *contradictio in adjecto*; seria pois, esta a ocasião de livrar-se do engano que encerram as palavras (NIETZSCHE, 1977, p. 31).

Dessa forma, para Nietzsche afirmar a existência de certezas imediatas consiste apenas em engodo por não ser possível apreender algo em seu estado de pureza – se acaso existisse tal possibilidade, o que é bastante improvável. O mundo não é uma causa de causas determinadas, antes um vir-a-ser de constante transformação. A certeza de Descartes sobre a existência de um sujeito autônomo de si mesmo com a condição de querer e negar compreende num falseamento acerca da realidade existente, pois, os acontecimentos que permeiam a natureza e o convívio humano é vir-a-ser. Nesta perspectiva, todas as relações

humanas não podem ser entendidas como sendo determinadas, ou como já dadas *a priori* desde sempre. Assim, o *Self*, que denotaria algo de substancial unicidade e que daria o fundamento ao existir do ser humano, liquefaz-se por não ser uma unidade rígida, antes é uma construção contínua de transformação. Dessa forma, não se pode falar de um *Self* permanece que está aí e que, portanto, é acessível a qualquer instante que se queira fazer uso. O *Self* está na contínua mudança de sua interação como o meio em que circunda, assim, a noção de subjetividade para Nietzsche está intimamente ligada a relação do sujeito como o meio em que está inserido, ou seja, a subjetividade está em conformidade com a relação entre o sujeito e a natureza. Em tal relação há a confluências de causas que proporciona na construção da subjetividade do sujeito. Assim, tentar compreender o *Self* como algo desligado das relações existentes e, conseqüentemente, como algo que ordene e determine consiste, segundo Nietzsche, no falseamento da realidade. Portanto, a subjetividade inclui na relação que o sujeito tem com a natureza e, conseqüentemente, como os demais sujeitos, ou seja, a subjetividade é moldada a partir do e na relação com o outro que se apresenta diferente nas constituições do próprio sujeito. Assim, a subjetividade no entendimento de Nietzsche está pautada na relação entre o sujeito e o que há em torno de si e, por esta razão, não pode ser concebida como desligada das relações inerentes a sua própria constituição. Tal circunstância se dá pelo fato de Nietzsche minar o conceito cartesiano do *ego cogito* e conceber a subjetividade como relação como o todo.

1697

A partir daí, tínhamos *criado* o mundo como um mundo de causas, como um mundo da vontade, como um mundo do espírito. Aqui, a psicologia mais antiga e mais duradoura estava em obra, ela não fez absolutamente nada diverso: todo acontecimento era para ela uma ação, toda ação a conseqüência de uma vontade; o mundo tornou-se para ela uma multiplicidade de agentes e um agente (um "Sujeito") colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento. O homem projetou para fora de si seus três "fatos internos", os objetos de sua crença mais firme: a vontade, o espírito, o Eu. - Ele primeiramente extraiu o conceito Ser do conceito Eu, ele posicionou as "coisas" como seres segundo sua imagem, segundo seu conceito do Eu enquanto causa (NIETZSCHE, p. 15 [ABM]).

Nietzsche percebe a exclusão dos sentidos, ou a desvalorização dos mesmos como empecilho ao conhecimento e, portanto, coloca-se a razão como sendo superior aos sentidos. Essa desvalorização tem a intenção de definir algo uno e indivisível na busca de conceber o mundo, isto é, o todo de forma determinada diante das causalidades que se apresentam. Ou seja, definir algo como racional, ou sobre a racionalidade ante os sentidos, tem-se a intenção considerar uma superioridade da razão, demonstrando-a como a fonte que propicia o

conhecimento “verdadeiro” e, portanto, os sentidos estariam num patamar abaixo em relação a razão. Para Nietzsche, essa contínua desvalorização dos sentidos tem sua origem com Sócrates e Platão, e, a partir destes, há uma propagação no ocidente. Portanto, com Sócrates tem a origem e consolidação do *status* da razão tornando a vida sensitiva obscura, causa de perdição e que leva o homem a sua decadência.

A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates e seus “doentes” estavam livres para serem ou não racionais – isso era *de rigueur* [obrigatório], era seu *último* recurso. [...] O moralismo dos filósofos gregos a partir de Platão é determinado patologicamente; assim também a sua estima da dialética. Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *lux diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, laro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva para baixo... (NIETZSCHE, 2010, p. 21-22).

Nietzsche empreende em denunciar a concepção que valoriza apenas a razão e considera os sentidos como estupidez – essa guerra aos instintos, às paixões segundo Nietzsche está na *décadence* do vivido e, portanto, ao se cansar da vida cria-se um mundo ideal que tudo permanece e não conhece a deterioração. Portanto, Nietzsche se contrapõe acerca da negação dos instintos pelo fato de entender que estes possibilitam ao homem a viver em sua completude. Assim, a falta dos instintos, das paixões que movem o homem deixam-no doente e, portanto, a salvação que Sócrates propor não passa de doença, ou seja, “[...] Sócrates apenas esteve doente por longo tempo...” (NIETZSCHE, 2010, p. 23). Nessa perspectiva nietzschiana, acerca dos instintos, há a relacionalidade dos mesmos como o todo e, por conseguinte, a formação do que seja a compreensão da realidade, isto é, o todo que circunda. Assim, Nietzsche compreende o homem como um ser de relação e não na forma cartesiana como algo suspenso em si mesmo sem qualquer conectividade como o mundo e que o mesmo *per si* pode determinar algo. Antes, esse sujeito possui instintos, paixões, os quais não podem ser postos de lado como se não fizessem parte do mesmo e, conseqüentemente, definir a razão como *suprema magistra*. Portanto, a noção de subjetividade em Nietzsche corresponde na relação do instintos como o todo, ou como o outro e nessa relação que há o *modus*, ou o vir-a-ser da subjetividade. Entretanto, tal subjetividade está em constante mudança, ou seja, não se pode definir como algo substancial e uno que permanece sempre o mesmo.

O caráter do mundo que está em seu *dever* não é formidável, é falso, se contradiz. O conhecimento e o dever excluem-se. Por conseguinte, é necessário que o “conhecimento” seja outra coisa: impõe-se que preceda

uma vontade de tornar conhecível: uma espécie de devir deve criar a ilusão do ser (NIETZSCHE, 2000, p. 354)

Nessa perspectiva a concepção acerca da subjetividade em Nietzsche possui algumas similaridades como o a concepção budista: a não definir a subjetividade como algo determinada e a sua construção inerente ao estar em relação como o todo. Assim, o budismo postula que não existe um eu determinado, ou algo que posso determinar como sendo a subjetividade substancial, antes, ressalta a existência inerente ao todo, ou seja, há a necessidade de há uma relação com o outro e em tal relação há a semelhança do diferente. No entanto, tal diferenciação, na óptica budista, não constitui na formação de uma subjetividade, pois na concepção budista a afirmação da existência de algo substancialmente determinada é considerada ignorância, ou seja, faltou um pensamento rigoroso que pudesse discernir corretamente. Nietzsche empreende numa mesma óptica, mas ressalva que a subjetividade está em constante transformação mediante as relações que o sujeito está em constante contato. Dessa forma, a subjetividade nietzschiana se pauta em sua contínua mudança e que está intimamente ligada como o mundo.

1699

CONCLUSÃO

A correlação que se pode fazer do pensamento de Nietzsche acerca da subjetividade como a noção budista sobre tal questão é a impermanência do “eu” como algo determinada e que a partir de tal “eu” possa determinar a demais coisas existentes. Ou seja, deixa de lado a transformação que o sujeito passa ao entrar em contato como os objetos e, dessa forma, compreendem e formam um sujeito desligado do mundo, aonde suas faculdades intuitivas são renegadas. Tal concepção está atrelada numa concepção em que o sujeito autônomo de si é aquele que não sofre qualquer mutação substancial em sua constituição. A crítica tanto nietzschiana quanto budista corresponde em demonstrar que tal concepção de subjetividade consiste apenas num falseamento da realidade e, portanto, não há nada permanente, uno, mas sempre um devir.

REFERÊNCIAS

BORNHEIM, Georg A. *Os filósofos pré-socráticos*. São Paulo: Cultrix, 1999.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JUNIOR, Oswaldo Giacoia. *Teses sobre Nietzsche e o budismo*. In: LOPARIC, Zeljko (Org.). *A escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW Editorial, 2009.

MAJJHIMA NIKAYA. *O Pequeno Discurso do Rugido do Leão*. In: Culasihanada Sutta. Disponível em: <<http://www.acessoaoinight.net/sutta/MN11.php>>.

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

_____. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Aurora*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O anticristo: maldição ao cristianismo*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A gaia ciência*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Assim falou Zaratustra: uma filosofia para poucos*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Para além do bem e do mal*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A visão dionisíaca do mundo: e outros textos de juventude*. Tradução Marcos Sinésio Ferreira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Sousa. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Genealogia da moral*. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *Além do bem e do mal: ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus, 1977.

_____. *La voluntad de poder*. Tradução Anibal Froufe. Madri: Bibioteca EDF, 2000.

OKOCHI, Ryogi. *Wie man wird, was man ist*. Gedanken zu Nietzsche aus östlicher Sicht. Darmstadt: WBG, 1995.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *A república*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 8. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

_____. *Diálogos*. Tradução José Cavalcante de Sousa, Jorge Paleikat e João Cruz Cota. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução Vinicius de Andrade. São Paulo: Barcarolla, 2013.

Žižek, Slavoj. *O amor impiedoso: ou sobre a crença*. Tradução Lucas Mello Carvalho Ribeiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.