

Um Oriente ao oriente do Oriente: a investigação de Johann Figl

Fernando de Moraes Barros*

Resumo: O propósito do texto que se segue é o de apresentar ao público brasileiro o meticoloso e revelador artigo de Johann Figl intitulado “Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático”. Com ele, conta-se trazer à luz não só o particular modo de trabalho com o qual o comentador espera levar a cabo sua investigação, mas também aquilo que, no seu entender, permanece na “escuridão” para os estudiosos de Nietzsche, isto é, os primeiros anos de aprendizado do filósofo alemão.

Palavras-chave: cultura asiática – estudos orientais – budismo – pensamento indiano

Pode-se dizer, sem muito medo de errar, que a influência exercida pelo pensamento asiático está longe de ser algo secundário na obra de Nietzsche; tal influxo parece ser, ao contrário, algo da ordem do inestimável. Tanto é que, à época dos textos atinentes à transvaloração de todos os valores, o filósofo alemão escreve: “Devo a estas últimas semanas uma *lição* essencial [*eine wesentliche Belehrung*]: encontrei o Código de *Manu* em uma tradução francesa realizada na Índia sob o controle rigorosíssimo dos mais altos

* Doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

sacerdotes e especialistas de lá. Esse produto absolutamente *árico* [*arische*], um código sacerdotal da moral baseado nos Vedas, na idéia de castas e numa ascendência antiqüíssima – *não* pessimista, ainda que sacerdotal – completa da maneira mais notável minhas idéias sobre a religião. Confesso minha impressão de que todas as outras grandes legislações morais que possuímos parecem um remedo e até mesmo uma caricatura dessa” (*Carta a Heinrich Köselitz, 31 de maio de 1888*).¹ De amplitude enciclopédica e de tom compendioso, o Código de *Manu* ou *Mānavadharmaśāstra*, como é conhecido em seu país de origem, consiste basicamente num trabalho em sânscrito clássico, metrificado, e que versa sobre tópicos incrivelmente variados. Dentro da literatura didática clássica, ele pode ser apropriadamente associado aos *Sāstras*, ou, se preferirmos, aos “manuais” (*prayogas*) que visam a englobar desde as obrigações sociais de cada casta e de cada indivíduo em diferentes estágios da vida até às questões referentes à limpeza e à sexualidade. Seu tema fundamental, como o próprio título original parece revelar, é o *dharma*.² Todavia, decerto não são questões dessa categoria que irão atrair os holofotes nietzschianos. É a fim de denunciar a normalização global de valores imposta pelos artigos de fé da moralidade cristã e opor-se declaradamente à literatura escriturística que o filósofo lança mão do conjunto hindu de leis. Não por acaso, ele declara: “Com um sentimento oposto leio eu o Código de *Manu*, uma obra incomparavelmente espiritual e superior, tanto que nomeá-la ao mesmo tempo que a Bíblia seria um pecado contra o *espírito*. Em seguida advinha-se: essa obra tem por detrás de si, *dentro* de si, uma autêntica filosofia, não simplesmente uma fétida judaína composta de rabinismo e superstição, – dá algo a morder até mesmo ao psicólogo mais exigente” (*AC/AC* § 56).

Aliás, o privilégio concedido às prescrições budistas tampouco parece ser, na economia dos textos nietzschianos, um mero acidente teórico-especulativo.³ Utilizando o budismo como uma espécie

de película ou transparência, Nietzsche pretende mesmo projetar através dele tudo aquilo que for capaz de contrastar os preceitos da moralidade cristã e evidenciar o tipo de corrupção que esta encerra. E, de imediato, um dado essencial se apresenta: a constatação de que o budismo não tem por objetivo extinguir o pecado, mas simplesmente lutar contra a dor e seus principais causadores. Diferentemente do cristianismo, o budismo não teria, segundo o autor de *O Anticristo*, “necessidade de tornar *decente*, mediante a interpretação do pecado, seu sofrimento, sua capacidade de dor [*Schmerzfähigkeit*] – diz meramente o que pensa: ‘eu sofro’” (AC/AC § 23). E não só. A própria eficácia da dietética sereno-jovial elaborada por Buda dependeria, no entender do filósofo alemão, da eliminação do ressentimento. A esse propósito, pode-se ler: “De nenhuma outra coisa sua doutrina se defende *mais* do que o sentimento de vingança, de aversão, de *ressentiment* (– ‘não se põe fim à inimizade com inimizade’: estribilho comovedor de todo o budismo...). E com razão: esses afetos seriam completamente *insalubres* face ao propósito dietético principal” (AC/AC § 20).

E sabemos, igualmente, que o jovem autor de *O Nascimento da tragédia* não estava muitíssimo disposto a acatar a imagem da Grécia que se tornara atuante em sua época, quer dizer, a de uma cultura congenialmente despojada de gangas asiáticas; pretendia, de maneira bem diferente, trazer à plena luz o próprio elemento selvático que nela parecia dormir. É isso, ao menos, que ele nos revela: “Os gregos são bem mais antigos do que se pensa. Se se fala da primavera, que não se esqueça, então, do inverno que a precedeu! Tal mundo de pureza e beleza não caiu do céu!” (carta a Erwin Rohde a 16 de julho de 1872). Mais ainda: o terror titânico-dionisíaco parece, no entender do jovem filósofo, preceder e viabilizar o próprio aparato olímpico-mitológico, sendo este uma pura conquista, um artifício, ou, quiçá, uma estratégia vital. A esse respeito, lê-se ainda: “Que houve, em primeiro lugar, um imenso e selvático

combate a partir da crueldade e da brutalidade sombria, que Homero se situa, enquanto vencedor, no final desse longo período desolado, eis uma de minhas convicções mais seguras” (*Ibid.*).

Pois bem. Tudo isso é conhecido – até demais. Mas seria possível afirmar que, a despeito das múltiplas e variadas incursões “orientalistas” presentes na obra publicada, nos textos preparados para publicação ou no próprio espólio (*Nachlass*) nietzschiano, a influência desempenhada pelo pensamento asiático precede a própria obra de Nietzsche? Ou, melhor dizendo: seria possível descerrar, aqui, uma procedência mais remota para os conteúdos asiáticos que se tornaram vigentes no itinerário intelectual do filósofo alemão? Algo que se faz sentir no próprio ideal formativo e na grade curricular do então estudante de Pforta (1858-64)? Algo, enfim, que se coloca ao oriente do Oriente que adquiriu forma e substância ao longo dos textos nietzschianos da maturidade? A tais perguntas, o artigo intitulado “Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático” de Johann Figl responderia – sem titubear: é certo que sim. Eis, pois, a tarefa que Figl espera tomar sobre os ombros: levar a cabo um exame escrupuloso acerca dos primeiríssimos conhecimentos de Nietzsche – à época de seus estudos colegiais e universitários – sobre o pensamento asiático para, a partir daí, revelar que não só o jovem estudante possuía uma familiaridade profunda com a cultural oriental, mas como tal fato é decisório quando se trata de interpretar seus escritos ou desvendar a trama untuosa de seus conceitos. Não sem razão, seu artigo inicia-se com uma asserção algo lamentosa: “Os primeiríssimos passos de Nietzsche permanecem, em boa medida, na escuridão” (Figl 3, p. 83).

Certo é que, no que tange a Nietzsche, temos à disposição – muito mais, talvez, do que no caso de outros pensadores – centenas de informações acerca de sua infância e juventude. Desde que o filósofo alemão interrompeu sua produção intelectual, as mais diversas biografias e os mais variados dados apegaram-se à sua ima-

gem. Contudo, e apesar disso, a pesquisa sobre Nietzsche depara-se, segundo Figl, com “as barreiras impostas pelas anotações do filósofo alemão que nos foram conservadas; seja porque há muita pouca coisa – ou quase nada – disponível sobre um tema específico ou, então, porque anotações potencialmente relevantes não foram incluídas nas edições dos livros de juventude que, até agora, foram publicados” (*Ibid.*, p. 84). Frente a tal desafio, o comentador – situado que está, já, no que diz respeito à incompleta rede de informações atinente ao período primevo da filosofia de Nietzsche – espera operar em duplo registro. Trata-se, no seu entender, de perseguir duas fontes – que, ao que tudo indica, saltam sobre aquilo que foi habitualmente documentado ou editado: “No primeiro caso, faz-se necessário aludir a fontes que estão para além das próprias anotações de Nietzsche, a fim de se adquirir, ao menos indiretamente, familiaridade com seu posicionamento acerca de algum tema em particular; no segundo, cumpre ir além daquilo que já foi publicado e tomar em linha de conta os materiais inéditos de Nietzsche no acervo dos *Archives Goethe-Schiller* em Weimar” (*Ibid.*, p. 84).

Sendo esse, pois, o seu estimado ponto de partida, Figl passa então a analisar detidamente títulos de livros arrolados em “lista de presentes” e anotações feitas por Nietzsche aos dezessete anos, como, por exemplo, uma nota de abril de 1862 cujo título é “Liberdade da Vontade e do Destino” – que consta da chamada *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (BAW) organizada por H. J. Mette. Com isso, deixa entrever, desde o início, a própria semente a partir da qual a suspeita frente à axiologia cristã irá crescer e se alastrar obra adentro. Após atestar o conhecimento prévio do filósofo alemão acerca das doutrinas do *karma* e do renascimento, e, em especial, a sua desconfiança quanto à legitimidade da crença cristã na imortalidade da alma, Figl infere sem hesitar: “Fica claro que, já na escola secundária, Nietzsche vislumbrava a religiosidade oriental como uma alternativa ao cristianismo. Este foi o período no qual ele estava,

pois, despedindo-se da fé cristã, como tantos outros documentos do mesmo período demonstram” (*Ibid.*, p. 85). Ora, é justamente por escolher este fio condutor que Figl tem de penetrar em profundidade na escola secundária de Nietzsche e, a ser assim, caracterizar a atmosfera intelectual que a circundava. Eis, pois, o que o comentador espera, daí em diante, pôr em relevo em seu artigo.

Diz-nos então: “No que tange à posição dos Estudos Orientais na atmosfera intelectual de *Schulpforta*, cumpre começar dizendo que o pensamento asiático não representava, por certo, um interesse primordial no currículo então vigente. A ênfase maior era, inequivocamente, sobre as línguas clássicas ocidentais” (*Ibid.*, p. 87). Certo. Mas se o frasco era esse, o perfume decerto não condizia, por assim dizer, com o rótulo que ele apresentava. Somente um exame detalhado dos roteiros dos cursos e dos materiais neles utilizados permite-nos, tal como o artigo nos revela, trazer à baila os conteúdos programáticos que, com efeito, iriam influenciar o futuro autor de *Assim falou Zaratustra*. Daí o comentário: “Uma importante fonte para as informações às quais Nietzsche teria tido acesso em suas aulas em Pforta são os relatórios dos programas de ensino da escola” (*Ibid.*, p. 87). Mais ainda: cumpre, antes de mais nada, apontar para a própria transmissão operada em sala de aula, ou, melhor dizendo, para a atividade acadêmica levada a cabo pelos próprios professores. E aqui a pesquisa de Figl mostra-se efetivamente rica. Vislumbra-se, de imediato, o nome de August Steinhart (1801-72) – famigerado estudioso do neo-platonismo e responsável pelo aprendizado do latim, do grego e do hebraico nos estudos secundários de Nietzsche. Depois de trazer à tona e seccionar passos argumentativos da própria pesquisa de Steinhart – a propósito, sobretudo, da dialética plotiniana –, Figl mostra que a linha de trabalho esposada pelo primeiro decerto “exemplifica uma recepção aberta das correntes do pensamento indiano” (*Ibid.*, p. 88) no contexto escolar que se apresentava. Vê-se, no entanto, que coube ainda a um outro

professor efetuar o vínculo entre os conteúdos didáticos tradicionalmente ensinados em Pforta e o pensamento asiático propriamente dito. Figl passa então a perscrutar as preocupações do professor de Língua Alemã de Nietzsche, o famoso historiador da literatura Karl August Koberstein.

Nietzsche – é-nos dito no artigo – havia se referido ao *Mahâbhârata* e ao *Râmâyana* numa monografia de Língua Alemã a partir de um cotejo com os *Nibelungos*. Esta conexão, de acordo com o comentário, “aponta para uma das principais características da formação em Língua Alemã que Nietzsche recebera de Koberstein” (*Ibid.*, p. 89). A partir da comparação paradigmática entre tais épicos e do patamar reflexivo que dela decorre, Figl se detém numa exploração minuciosa da obra de Koberstein. Seguem-se, então, diversos apontamentos acerca da história da literatura alemã e dos elementos “estrangeiros” que lhe influenciaram em profundidade – seja a partir da transmissão efetuada pelos cavaleiros que, à época das cruzadas, retornaram do Oriente ou da abundância de traduções de línguas orientais. A Figl importa, sobretudo, evidenciar que Koberstein possuía um conhecimento detalhado das diversas influências da poesia oriental e que tais relações foram, ao menos, mencionadas nas suas aulas. É nesse sentido que se pode ler: “Koberstein tomou as hipóteses básicas da recém-nascida ‘Indo-germânica’ como informações academicamente verificadas e, presumivelmente, comunicou-as desta forma nas aulas às quais Nietzsche assistiu” (*Ibid.*, p. 91). E, não por acaso, conclui – frase que vem a ser, aliás, a pedra de toque de seu artigo: “A ampla erudição dos professores de Pforta constituía, a ser assim, não apenas a melhor das preparações para o estudo da filologia, mas também estava apta a comunicar a Nietzsche uma certa noção das idéias orientais” (*Ibid.*, p. 92).

E engana-se redondamente quem acredita que os estudos universitários de Nietzsche não são, naquilo que tange à influência exercida pelo pensamento asiático, sintomáticos do posicionamento

que ele, depois, viria a abraçar. “Ali” – diz-nos Figl – “ele colheu, provavelmente, informações mais extensas sobre as religiões e as culturas asiáticas, tal como pode ser visto a partir de anotações inéditas feitas quando ele ainda era um estudante universitário em Bonn” (*Ibid.*, p. 92). E aqui Figl conta descerrar mais relações. Para tanto, retoma detalhadamente o curso ministrado por Carl Schaar-schmidt – cujo propósito era o de discutir conceitos gerais da filosofia e a história do pensamento ocidental. Descobre-se, então, que o pensamento asiático não era, à primeira vista, contemplado pelos conteúdos do curso. Contudo, e apesar de tal constatação – lê-se a seguir –, “o pensamento do Extremo Oriente é mencionado três vezes nas anotações de Nietzsche: na Introdução, na discussão atinente ao neo-platonismo e no excerto de Schopenhauer” (*Ibid.*, p. 94). Ocorre que, no contexto de tal “história das idéias” – baseada, no caso, numa ligação etnológica putativa –, o próprio asiatis-mo passa a ser considerado como o portador ancestral do desenvol-vimento filosófico no Ocidente. E depreende-se, uma vez mais, que a “admissão do indo-germânico como algo basicamente orgâni-co forma, pois, a ponte que conduz ao pensamento asiático” (*Ibid.*, p. 94). Associações nitidamente reveladoras e outras tantas alusões tomam, doravante, a frente da investigação: pequenos juízos conden-atórios acerca do ascetismo à luz dos Vedas, a ligação destes últi-mos com a concepção básica de Platão, o vínculo entre o budismo e um certo niilismo panteísta etc...

Seguindo esse mesmo trilho, Figl faz ver que os primeiros con-tatos de Nietzsche com o pensamento asiático ainda permanecem, nos diversos níveis em que eles se deram e na heterogeneidade em que se assentam, uma incógnita para aqueles que ousam adentrar a sinuosa filosofia nietzschiana. Seja pela mediação dos professores em Pforta ou pelas incursões em seu primeiro ano como estudante na Universidade de Bonn, o filósofo alemão decerto não passou ao largo – pode-se agora afirmar sem rodeios – das chamadas culturas

asiáticas. Não se colocou, a esse respeito, como um mero candidato à profundidade. Fez de tais conteúdos, ao contrário, um verdadeiro ponto de arranque para sua filosofia. Motivo este, aliás, que faz do artigo de Figl não só uma averiguação sistemática dos primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático, mas também um indisfarçável clamor, ou, melhor dizendo, um protesto. Aqui o melhor mesmo é ceder a palavra a ele: “Uma resposta consciente frente a essa questão só pode ser elaborada quando o *Nachlass* integral consoante ao período de juventude de sua obra tornar-se, pois, acessível numa edição crítica” (*Ibid.*, p. 97).

Se for possível compreender a educação como a administração de um *pharmakon* a partir do qual aquele que é infectado pode e deve criar anticorpos, pode-se dizer que a transmissão de determinados conteúdos asiáticos proporcionou ao jovem Nietzsche uma de suas mais ricas inoculações, quer dizer, o próprio estofo de sua posterior produção intelectual. Com “Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático”, o primeiro texto de Johann Figl a ser publicado no Brasil, nós é que estaremos submetidos a uma tal *actio in distans*. Que ele nos infecte, portanto.

Abstract: The following text aims at introducing to Brazilian public the meticulous and revealing article of Johann Figl called “Nietzsche’s Early Encounters with Asian Thought”. Not only do we hope to bring to light his special way of working, but also what he considers to remain in darkness within Nietzsche’s research, that is to say, the early schooldays of the German philosopher.

Keywords: Asian culture – Oriental Studies – Buddhism – Indian thought

notas

- ¹ Cumpre ressaltar, para além do patamar reflexivo descerado pela transvaloração de todos os valores e independentemente do papel estratégico que o código em questão assume no interior da argumentação nietzschiana, que tradução utilizada pelo filósofo alemão – intitulada *Les législateurs religieux: Manou-Moïse-Mahomet* (Paris, 1876) – não foi, como se pretende, “rigorosamente” controlada, sendo que Louis Jacolliot, o tradutor, decerto não se afigurava como um hinduísta particularmente conceituado. A esse propósito, cf. Etter, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”. In: *Nietzsche Studien*. Berlim, Walter de Gruyter, 1987, Vol. 16, pp.340-352. A partir do minucioso artigo de Etter, nota-se que o livro de Jacolliot consiste basicamente numa tradução “comentada” de uma versão do Código de *Manu* com base nos manuscritos tâmile dos templos de Vilnoor (atual Vellore) e Chelambrun (atual Chidambaram), ambos no Estado de Tâmil Nadu. À diferença do *Mânavadharmasûtra* original, finamente metrificado e com 2.684 *Ēlokas* – estrofes de 4 x 8 sílabas –, o texto de Jacolliot não dispõe de uma divisão numérica interna e opera recortes essencialmente discricionários. E em que pese o fato de ter sido Presidente do Tribunal em Bengal-Chandernagor, pequena colônia francesa, e de ter permanecido longamente na Índia, Jacolliot terminou por fomentar, de acordo com Etter, uma concepção radicalmente transfigurada de tal país. Diz a autora: “Infelizmente, ele fazia parte de maneira notória daquela espécie de fanatismo pela Índia, que acredita que tudo aquilo que a humanidade já produziu em termos culturais e espirituais teve sua origem na Índia” (*Ibid.* p.345). Munido de um ângulo de visão exacerbadamente nativista,

Jacollot parece não ter hesitado em defender uma espécie de apologia deformadora destinada a se converter numa teoria reconhecidamente suspeitosa. Nesse sentido, lembra Etter: “(...) ele acredita poder comprovar, por exemplo, que Platão, a escola de Alexandria e a Cabala judaica, os magos, como ele assim os nomeia, e também o cristianismo tiveram sua base nos ensinamentos dos brâmanes hindus. Em um outro livro, com o título *Christna et le Christ*, ele esforça-se para apresentar a prova de que Cristo é uma figura puramente lendária, de improvável consistência histórica, uma cópia pálida do Krishna hindu que, no seu entender, possui autenticidade histórica” (*Ibid.* p.346).

- ² Trata-se, com efeito, de um conceito assaz complexo e multifacetado, a ponto de não se deixar traduzir em uma única palavra. “Comportamento”, “conduta”, “modos”, “atitude”, “regra” expressariam apenas obliquamente o seu conteúdo e, quiçá, acabariam por agregar-lhe um traço ocidental que, de fato, o termo não possui. Se por um lado *dharmā* diz respeito a uma lei moral ou ética comumente partilhada, por outro, indica justamente que as responsabilidades para com a família, as castas e toda a comunidade variam, desde o nascimento, de um indiano para outro. Trata-se, por certo, do “costume correto” mas, nesse contexto – e aqui a maior dificuldade –, o que é correto para um não é obrigatoriamente correto para o outro. O que cada um faz de si é, inevitavelmente, mais importante que toda a ortodoxia ou os próprios conteúdos religiosos, já que é o comportamento ético do indivíduo que irá determiná-lo e não uma lei cega e divinamente providencial. Torna-se possível dizer, inclusive, se não for simplificar demais, que a lei moral é, desde logo, compreendida e acatada como “lei dos atos”. Colhe-se o que se planta, poder-se-ia dizer resumidamente. Dever social geral e inafugentável, *dharmā* é, do mesmo modo, uma lei individual:

“**Dharma:** ‘Lei’; na filosofia hindu, é a lei geral, o Dever, a coisa imutavelmente fixada, o conjunto de regras e de fenômenos naturais que regem a ordem das coisas, das sociedades e dos homens. É o comportamento ético dos indivíduos que condiciona seu nascimento e que encerra todas as suas ações” (Frédéric, Louis. *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*. Paris: Robert Laffont, 1987, p. 338).

- ³ Sabemos que o interesse do filósofo alemão pelo budismo remonta, cabe aqui lembrar, às leituras de Schopenhauer. Há que se notar, porém, que ela é visivelmente atizada e revigorada através do amigo sanscritista Paul Deussen e, sobretudo, pela leitura de algumas obras especializadas. Cabe lembrar, a esse respeito, da leitura feita por Nietzsche em 1870 do trabalho de Carl Friedrich Köppen intitulado *Die Religion des Buddha* e do contato, cinco anos mais tarde, com os célebres *Sutta Nipâta* (Cf. *carta a Carl von Gersdorff de 13 de dezembro de 1875*). Além disso, encontra-se também na biblioteca do filósofo alemão o antológico *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, escrito pelo orientalista Hermann Oldenberg em 1881. Não obstante os comentários dedicados ao interesse de Nietzsche pelo budismo e, sobretudo, pela comparação deste com o cristianismo, a grande maioria dos críticos tende a privilegiar uma abordagem que busca unicamente contrastar o pensamento do filósofo com o budismo histórico, renunciando ao interesse de considerar a religião asiática como uma interpretação da existência no sentido nietzschiano, quer dizer, como uma imposição de uma perspectiva cuja base é dada pelas formações de domínio manifestas pelos impulsos. Seria o caso de mencionar, a propósito desse tipo de análise, o trabalho de Freny Mistry, *Nietzsche and Buddhism, Prolegomenon to a comparative Study* (Berlim/ Nova York: Walter de Gruyter, 1981), que aponta para uma série de equívocos que a análise nietzschiana teria

cometido por não compreender adequadamente o sentido que o termo *dukkha* (sofrimento) possui para o budismo histórico (Cf. *op. cit.* p. 120) e, principalmente, por se deixar levar pela imagem de Buda consoante ao século dezenove (Cf. *op. cit.* p. 116).

referências bibliográficas

1. ETTER, Annemarie, “Nietzsche und das Gesetzbuch des Manu”. In: *Nietzsche Studien*. Berlim: Walter de Gruyter, 1987, Vol. 16, pp. 340-352.
2. FRÉDÉRIC, Louis. *Dictionnaire de la Civilisation Indienne*. Paris: Robert Laffont, 1987.
3. FIGL, Johann. “Os primeiros contatos de Nietzsche com o pensamento asiático”. In: *Cadernos Nietzsche* 15. São Paulo, Discurso Editorial, 2003, pp. 83-103.
4. MISTRY, Freny *Nietzsche and Buddhism, Prolegomenon to a comparative Study*. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1981.
5. NIETZSCHE, Friedrich. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967-78.
6. _____. *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Edição de Colli e Montinari. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1975-84.

