

FÁBIO LUIZ DE ALMEIDA MESQUITA

3054778

Schopenhauer e o Oriente

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola

FFLCH / USP

São Paulo – SP – Brasil

2007

Para Carlos e Filomena,

Agradecimentos

Agradeço espiritualmente à minha orientadora **Maria Lúcia Cacciola** por ter acreditado e me incentivado em um estudo comparado e atípico entre Ocidente e Oriente no Departamento de Filosofia da USP; ao professor **Mário Ferreira** pelas orientações nas leituras dos textos orientais; ao professor **Eduardo Brandão** pela análise crítica dos conceitos schopenhauerianos e pelas contribuições valiosas na qualificação; e ao professor **José Thomaz Brum** pelas indicações de leituras e encorajamento nessa árdua tarefa.

Agradeço materialmente à **CAPES** pela concessão da bolsa de estudos sem a qual não conseguiria realizar esse trabalho.

Agradeço fraternalmente à amiga **Graziela Aline Castro** pelas incansáveis leituras, traduções e sugestões; ao amigo **Marcelo Feitosa** pelo rigor de um trabalho acadêmico; à amiga **Cíntia Carneiro** pelas conversas e diálogos; ao amigo **Alexandre Brabudo** pela correção gramatical e diálogos; à amiga **Fabrizia Carrijo** pela colaboração na realização do projeto; às (aos) funcionárias (os) da USP **Márcia Regina, Maria Raimunda, Ana Capel, Vivian, Leonardo, Geni Ferreira Lima, Luciana Nóbrega, Maria Helena de Souza, Roseli Hasenfratz, Verônica Ritter e Marie Márcia Pedroso** pelas infindáveis ajudas.

Agradeço cordialmente ao pai e amigo **Carlos de Souza Mesquita Neto** pela confiança e respeito; à mãe e amiga **Filomena M. F. de A. Mesquita** pela cobrança das datas, conferência nas redações e apoio incondicional; ao irmão e amigo **Carlos César de A. Mesquita** pelas alegrias e brincadeiras que fazem da vida algo melhor; e ao irmão e amigo **Otávio Augusto de A. Mesquita** pela contagem das páginas escritas diariamente e pelos diálogos sobre os mais diversos assuntos.

Por fim, agradeço desculpando-me daqueles que esqueci, mas que certamente ajudaram na realização dessa dissertação de mestrado.

Resumo:

Essa dissertação analisa a influência oriental recebida por Schopenhauer durante a formação de sua filosofia e a consequência gerada em seus textos tardios no conceito de religião. Enfoca-se, principalmente, a obra em latim *Oupnek'hat*, que possui 50 das 108 *Upaniṣad*, traduzida por Anquetil-Duperron e publicada em 1801/1802. Tal obra foi estudada por Schopenhauer a partir de 1814. Nela estão presentes conceitos orientais como *Māyā*, “*Illos tu és*” (Isto és tu - *Tat tvam asi*) e trimurti, que foram utilizados, respectivamente, por Schopenhauer em suas teorias da representação (*Vorstellung*), compaixão (*Mitleid*) e Vontade de vida (*Wille zum Leben*). Tenta-se, assim, trazer autenticidade para as inúmeras afirmações de Schopenhauer as quais colocam as *Upaniṣad*, juntamente com as filosofias de Platão e Kant, como as principais influências para o surgimento de seu pensamento. Tais ensinamentos orientais, recebidos em tenra idade, contribuíram na interpretação das religiões como metafísicas alegóricas. Porém, as mais transparentes deveriam ser enaltecidas (hinduísmo e budismo) e as mais obscuras deveriam ser rejeitadas (judaísmo e islamismo). Enfim, a presente dissertação almeja destacar o pensamento oriental na obra de Schopenhauer, pois o mesmo já foi alvo de injúria e esquecimento por parte de muitos estudos.

Palavras-Chave: Schopenhauer – Oriente – *Oupnek'hat* – Religião – Alegoria.

Abstract:

This dissertation analyzes the eastern influence received by Schopenhauer during the formation from his philosophy and the consequence generated in his delayed texts in the religion concept. It is focused, mainly the *Oupnek'hat* (*Upaniṣad*) work, translated by Anquetil-Duperron in 1801/1802 and studied by Schopenhauer since 1814. In it are contained eastern concepts as *Māyā*, “*Illos tu és*” (*Tat tvam asi*) and Trimurti, that had been used, respectively, for Schopenhauer in his theories of the representation (*Vorstellung*), compassion (*Mitleid*) and Will of life (*Wille zum Leben*). It is tried, thus, to bring authenticity for the innumerable affirmations of Schopenhauer that place the *Upaniṣad*, altogether the philosophies of Plato and Kant, as the main influences for the arise of its thought. Such eastern teachings received in little age had contributed Schopenhauer to interpret the religions as Metaphysical allegoric. But, the most transparent would have to be valued (Hinduism and Buddhism) on the other hand, the obscurest than would have to be rejected (Judaism and Islam). At last, the present dissertation aim to detach the eastern thought in the work of Schopenhauer, therefore the same already was white of injury and forgetfulness on the part of many studies.

Words-Key: Schopenhauer – East – *Oupnek'hat* – Religion – Allegoric.

ÍNDICE

Dedicatória	p. 02
Agradecimentos	p. 03
Resumo	p. 04
I – Abreviações Utilizadas	p. 07
II – Transliteração Sânscrita	p. 08
III – Introdução	p. 10
1. Perspectiva Histórica e Filosófica: a busca por evidências	p. 14
1.1 Entre a Especulação e a Evidência Histórica	p. 14
1.2 O início da relação: apenas uma pergunta sobre o povo hindu	p. 21
1.3 Um curso sobre a Índia em 1811	p. 22
1.4 Biblioteca de Weimar: de 1813 até 1814	p. 27
2. A Influência Oriental	p. 29
2.1 <i>Asiatisches Magazin</i>	p. 29
2.2 Friedrich Majer	p. 33
2.3 Majer e os <i>Asiatisches Magazin</i>	p. 37
2.4 <i>Oupnek’hat</i>	p. 39
2.5 <i>Oupnek’hat</i> e o conceito <i>Māyā</i>	p. 44
2.6 <i>Oupnek’hat</i> e a máxima sânscrita “ <i>Tat tvam asi</i> ”	p. 69

2.7 <i>Oupnek'hat</i> e a Trimurti	p. 90
2.8 <i>A Mitologia dos Hindus de Polier</i>	p. 97
2.9 <i>Asiatic Researches</i>	p. 100
3. Religião – Metafísica Alegórica	p. 104
3.1 Jano Bifronte	p. 105
3.2 Influência kantiana e Rompimento	p. 107
3.3 Representação e Vontade	p. 110
3.4 Necessidade Metafísica	p. 115
3.5 Impulsos Metafísicos – Sofrimentos e Morte	p. 118
3.6 Religião e Filosofia	p. 120
3.7 Alegoria	p. 125
3.8 Diferenças entre as Religiões	p. 130
3.9 Crítica ao Judaísmo	p. 133
3.10 Cristianismo e Oriente	p. 135
IV – Conclusão	p. 142
V – Cronologia	p. 145
VI – Apêndice	p. 146
VII – Bibliografia	p. 150

I - Abreviações utilizadas

- SW** - *Schopenhauers Sämtliche Werke, 7 Bände*, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, Edição de Arthur Hübscher, 1972.
- HN** - *Der Handschriftliche Nachlass, 5 Bände*, München, Deutcher Taschenbuch, Edição de Arthur Hübscher, 1985.
- M** - *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa, Editora UNESP, 2005.
- MR** *Manuscript Remains, in four volumes*, Edited by Hübscher, translated by E. F. J. Payne. Berg Publishers Limited, 1998.
- P** - *Parerga and Paralipomena, in two volumes*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Oxford University Press, 2000.
- N** - *A Necessidade Metafísica do Homem*, tradução de Arthur Versiani Velloso, Ed. Itatiaia, 1960.
- FM** - *Sobre o Fundamento da Moral*, Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola, Ed. Martins Fontes, 2001.

II – Transliterações Sânscritas

Desde 1912, a transliteração sânscrita utilizada pelos trabalhos acadêmicos é a IAST (*International Alphabet of Sanskrit Translation*). As obras de Dasgupta, Eliade, Keith e Zimmer, importantes estudos sobre a língua e a cultura sânscrita que a presente dissertação consultou, adotaram esse tipo de transliteração. A IAST utiliza diacríticos, sinais ou acentos que se encontram sob ou sobre a letra, com o objetivo de alterar características lingüísticas. Para seguir o padrão internacional e facilitar a compreensão dos leitores, utilizamos as normas tipográficas da IAST e, na tabela abaixo, colocamos a pronúncia de alguns conceitos sânscritos na língua portuguesa.

IAST <i>International Alphabet of Sanskrit Translation</i>	Pronúncia em português*
<i>Bhagavad Gītā</i>	Bhagavad Gita. O <i>h</i> de <i>bha</i> é aspirado como o <i>r</i> na palavra mar. Os macrons (̄) em cima das vogais indicam que são longas e adquirem a pronúncia do acento agudo (ī=í, ā=á).
<i>Brahmā</i>	Brarma. O <i>h</i> é aspirado como o <i>r</i> . O macron (̄) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (ā=á).
<i>Brahman</i>	Brarmam. O <i>h</i> é aspirado como o <i>r</i> . O <i>n</i> é pronunciado como o segundo <i>m</i> de mam.
<i>Kṛṣṇa</i>	Krishna ou Krixna. O <i>ṛ</i> é pronunciado como o <i>r</i> de branco, semelhante à fala do caipira que acentua o som do <i>r</i> . O <i>ṣ</i> é pronunciado como o <i>x</i> de xadrez.
<i>Liṅga</i>	Linga. A pronúncia é a mesma. O <i>ṅ</i> possui o mesmo efeito sonoro do <i>n</i> de manga.
<i>Māyā</i>	Maia. O <i>y</i> é pronunciado como o <i>i</i> . Os macrons (̄) em cima das vogais indicam que são longas e adquirem a pronúncia do acento agudo (ā=á).
<i>Mahāvākya</i>	Mahavakia. O <i>h</i> é aspirado como o <i>r</i> na palavra mar. Os

IAST <i>International Alphabet of Sanskrit Translation</i>	Pronúncia em português*
	macrons (¯) em cima das vogais indicam que são longas e adquirem a pronúncia do acento agudo (ā=á). O y é pronunciado como o i.
<i>Nirvāṇa</i>	Nirvana. O macron (¯) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (ā=á). O ṇ é pronunciado como o n de navio.
<i>Om̐</i>	O ṁ é pronunciado como o m de som.
<i>Ṛgveda</i>	Rigveda. O ṛ é pronunciado como o r de brinco, semelhante à fala do caipira que acentua o som do r.
<i>Sāmaveda</i>	Samaveda. O macron (¯) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (ā=á).
<i>Śiva</i>	Xiva ou Shiva. O ś é pronunciado como o x de xícara.
<i>Veda</i>	Não ocidentalizamos o plural dos termos sânscritos, por isso, os <i>Veda</i> .
<i>Viṣṇu</i>	Vixnu ou Vishnu. O ś é pronunciado como o x de xícara. O ṇ é pronunciado como o n de navio.
<i>Upaniṣad</i>	Upanixad ou Upanichad. Não ocidentalizamos o plural dos termos sânscritos, por isso, as <i>Upaniṣad</i> . O ṣ é pronunciado como o x de xadrez.

*Repetiremos a mesma explicação na primeira vez que o conceito aparecer no texto.

II - Introdução

A relação entre Schopenhauer e o pensamento oriental se faz nos fatos, nas datas, nos acontecimentos e nas diferentes publicações, que, de alguma forma, são fundamentais para as análises futuras que serão apresentadas. Schopenhauer, desde sua adolescência até seus últimos dias, sempre demonstrou profundo apreço e respeito pelos pensamentos dos sábios da Índia. Certamente, esses sentimentos se desenvolveram de modo gradativo e paulatino a partir de um simples questionamento sobre o povo hindu em 1810 até os ensinamentos do budismo, que seriam um consolo para sua morte e um conforto para sua vida¹. Na história de Schopenhauer com o Oriente podemos perceber o poder e a importância dos pensamentos da Índia que foram esquecidos pelo Ocidente. Há sempre um esforço em demonstrar relações com o Oriente, uma fixação em estudar as doutrinas orientais e colocá-las em local de destaque na história do pensamento humano. Graças a essa prática inclusiva para com o Oriente, foram muitos os comentaristas que conferiram posição de prestígio a Schopenhauer. Hocking acreditava que “durante dois séculos, o Ocidente havia dominado línguas, editado e traduzido muitos textos orientais clássicos. Ou seja, o Ocidente acrescentou muito ao nosso conhecimento da história oriental, mas em todo esse trabalho de erudição raramente se admitiu que as filosofias do Oriente tivessem algo de importante para nós: com a ilustre exceção de Schopenhauer, nenhum filósofo ocidental, de primeira classe, incorporou idéias orientais importantes ao seu sistema de pensamento” (HOCKING, 1978, p.15). Schopenhauer adota uma postura atípica na filosofia ocidental, por isso, faz-se necessário investigar o motivo e as consequências da “incorporação” dessas idéias orientais.

Quando nos referimos ao Oriente schopenhaueriano, surge a idéia de uma filosofia mística e espiritualmente alegórica. De modo semelhante, quando nos referimos ao pensamento oriental, é comum surgir a imagem de uma gigantesca e indecifrável massa de conhecimento que, ao mesmo tempo, se afasta e se mistura a temas como misticismo, esoterismo, religião e filosofia. O ensaio de Merleau-Ponty, intitulado *O Oriente e a Filosofia*, trata de tal assunto, delimitando as semelhanças e as

¹ P, II, § 184, p. 397, - (SW, VI, p. 422).

diferenças entre a filosofia ocidental nascida na Grécia antiga e o pensamento oriental difundido, até hoje, em muitas partes do mundo. Esse assunto não é fácil de ser tratado e certamente necessitaria de um extenso “volume” para suscitar as principais questões. Merleau-Ponty demonstra de início a ignorância ocidental perante as culturas da China e da Índia que foram vistas sempre à distância e de modo fantasioso. Influenciado, a princípio, pelo pensamento hegeliano, Ponty analisa o Oriente como um modo de pensar que deve ser “ultrapassado” e, ao mesmo tempo, “compreendido”. Entretanto, observa que essa compreensão escapa das mentes ocidentalizadas. O pensamento oriental apresenta-se como um saber “não-filosófico” e “não-religioso”. Não-filosófico porque, ao mesmo tempo em que nele o espírito conhece o estado aparente do mundo e consegue libertar-se dele, fica preso a superstições e imagens alegóricas. Esse pensamento ainda não é filosofia em um sentido puro e absoluto, uma vez que o espírito, apesar de negar as aparências, não consegue dominá-las. Por sua vez, também não é religião no sentido daquilo que entendemos por religião no Ocidente. “A religião do Ocidente (...) aprendeu que é o mesmo para o espírito apreender-se e sair de si, fazer-se e negar-se. O pensamento oriental nem sequer entrevê essa negação que realiza; está fora do alcance das nossas categorias, nem teísmo, nem ateísmo, nem religião, nem filosofia” (PONTY, 1991, p. 149). Nesse problema que se configura na incompreensão de um pensamento aberrante, atípico e anormal, surge uma solução hipotética e equivocada: ultrapassá-lo incorporando-o, mas sem compreendê-lo. Ponty classifica a interpretação hegeliana como um problema que se caracteriza pela ausência de “dignidade filosófica” atribuída ao pensamento oriental. Como é possível almejar um saber absoluto se algo foge de seu domínio? O Oriente é o pensamento fugaz que deve ser resgatado. Se a filosofia ocidental se compromete em compreender os “mundos vividos”, como expõe Husserl na *Crise do saber ocidental* (Apud, PONTY, 1991, p. 150), não pode, pois, esquecer do mundo oriental. Ou melhor, não pode descartar nenhum tipo de saber, desde os mais primitivos aos mais elaborados. Do contrário, corre o risco de nascer uma doutrina cega e imersa em seus próprios preconceitos. O que se faz necessário é analisar o esquecido, o descartado, o omitido, o incompreendido, a partir dos “ecos” que as diferentes culturas, ocidental e oriental, ressoam entre si. No caso específico, cabe analisar a voz distante do saber oriental, que ecoa nas páginas filosóficas dos escritos schopenhauerianos.

Schopenhauer talvez seja um dos poucos filósofos ocidentais que possibilita estudar “as relações laterais” e “ecos” orientais, mencionados por Merleau-Ponty. O filósofo de Danzig não se contenta em apenas comentar as idéias de saberes antiqüíssimos, mas almeja comparar as idéias orientais com o seu sistema de pensamento. Isto é o que faz dele uma ilustre exceção e determina a importância de um estudo desse gênero. Certamente, Schopenhauer aprovaria as palavras de Merleau-Ponty, que constatam ter o pensamento oriental:

“(…) algo para nos ensinar, ainda que fosse a estreiteza de nossas idéias adultas. Entre o Oriente e o Ocidente, assim como entre a criança e o adulto, a relação não é a da ignorância com o saber, da não-filosofia com a filosofia; ela é muito mais sutil, admite, da parte do Oriente, todas as antecipações, todas as “prematurações”. A unidade do espírito humano não se realizará por adesão simples e subordinação da “não-filosofia” à filosofia verdadeira. Ela já existe nas relações laterais de cada cultura com as outras, nos ecos que uma desperta na outra. (...) A filosofia ocidental pode aprender com elas (filosofias orientais) a reencontrar a relação com o ser, a opção inicial de que nasceu, a medir as possibilidades para as quais nos fechamos tornando-nos “ocidentais” e, talvez, reabri-las. É por isso que devemos fazer o Oriente comparecer ao museu das filosofias célebres, e, não podendo dar-lhe o espaço que um estudo detalhado exigiria, preferimos às generalidades algumas amostras um tanto precisas, nas quais o leitor discernirá talvez a secreta, a surda contribuição do Oriente à filosofia” (PONTY, 1991, p. 152-3).

Longe de ter a pretensão de colocar o Oriente no “museu das filosofias célebres”, queremos apenas destacá-lo nos estudos schopenhauerianos. Sabe-se que o pensamento oriental foi, em grande parte, depreciado, desvalorizado e esquecido pela academia e filosofia do Ocidente, salvo raras exceções. Por isso, analisamos a importância e o significado da voz “secreta” e “surda” que Schopenhauer fez questão de comparar e enaltecer com o seu sistema de pensamento. Pretendemos eliminar a interpretação equivocada de que o pensamento oriental em nada contribuiu para com as filosofias ocidentais. Como se fossem dois mundos distantes e desvinculados. Queremos resgatar o véu de *Māyā*, a frase “*Tat tvam asi*”, a trimurti, dentre outros conceitos orientais, que foram introduzidos por Schopenhauer em sua filosofia. Se não somos capazes de fazer com que o Oriente compareça ao museu filosófico a que Ponty

se refere, ao menos, temos a oportunidade de estudá-lo por intermédio desse célebre filósofo ocidental.

1 - Perspectiva histórica e filosófica: a busca por evidências

1.1 - Entre a especulação e a evidência histórica

“Ex oriente lux (A luz vem do Oriente)” (Schopenhauer, Fragmentos para a história da filosofia, 2003, p. 45).

Inúmeros pensadores acreditavam que o século XIX seria o do “renascimento oriental”. Talvez tenham sido impulsionados pela teoria profética de Friedrich Schlegel, segundo a qual grande parte da cultura ocidental se originou na Índia. Nesse ambiente impregnado de empolgação, foi criada uma idealização positiva por um assunto desconhecido. A imagem de um Oriente fantástico e, ao mesmo tempo, esquecido pela cultura ocidental despertou o interesse de vários intelectuais e Schopenhauer foi um dentre eles. Nesse tempo, imaginava-se que o saber oriental seria transformador. Era como ter encontrado um tesouro que por muito tempo ficou escondido, descoberta essa que revolucionaria a mente e o espírito da Europa. Roger-Pol Droit acredita que ocorreu “um anúncio explícito de uma renascença; a profecia de um refluxo do pensamento indiano na Europa” (DROIT, 2004, p. 169). Motivados por essa idéia, os alemães foram um dos povos que mais se preocuparam em aproximar Oriente e Ocidente². Foram muitos os estudos, análises, pesquisas e traduções que contribuíram para uma aproximação significativa entre culturas tão díspares.

² Cf. o artigo *India and Europe*, escrito por Prabhu dutt Shastri, in *Fünfzehntes Jahrbuch*, 1928, pp. 27-33. Cito trecho relevante: “Nesta tarefa, a Índia espera da Alemanha que seja feita uma ligação. Nenhum outro país no ocidente fez tanto nos campos da filosofia, da ciência, da religião, da música construtiva, etc, como fez a Alemanha, e nenhum outro país fez um estudo sério do pensamento indiano, como fizeram Schopenhauer e Deussen, aclamados alemães. A Índia possui um débito de gratidão a este grande país, pelos esforços simpáticos e vigorosos que foram feitos para pesquisar a filosofia indiana e cultivá-la”, p. 29.

O jovem Schopenhauer foi contagiado por essa “moda asiática” e iniciou seus estudos sobre a cultura oriental no início da segunda década do século XIX. Diferentemente de F. Schlegel, ele não se dedicou aos estudos das línguas sânscritas, mas acompanhou detalhadamente os trabalhos publicados nas línguas européias. Para o seu espanto e admiração, Schopenhauer não encontrou apenas pensamentos de uma cultura esquecida, mas também, idéias milenares que vinham concordar com suas próprias teorias. Suas palavras prenunciam “admiráveis concordâncias” (*wundervolle Übereinstimmungen*), que dão a idéia de uma união perfeita entre uma filosofia ocidental do século XIX e pensamentos antigos de uma cultura recém descoberta. Diversos são os momentos de sua obra capital, *O Mundo como Vontade e como Representação (Die Welt als Wille und Vorstellung)*, em que ele cita “os sábios da Índia”³, “os *Veda*”⁴, “a filosofia chinesa do *I-Ching* (Livro das Mutações)”⁵, as “*Upaniṣad*”⁶, “a fórmula sânscrita *Mahāvākya*⁷, *Tat tvam asi*” (“Isto és tu”)⁸, “a mais sábia de todas as mitologias, a indiana”⁹, “o Véu de *Māyā*”¹⁰, “o *Nirvāṇa* dos

³ M, §1, p. 44, - (SW, II, p. 4).

⁴ M, §5, p. 60, - (SW, II, p. 20). Não ocidentalizamos o plural dos termos sânscritos, por isso, os *Veda*.

⁵ M, §7, p. 71, - (SW, II, p. 31).

⁶ M, §39, p. 279, - (SW, II, p. 243). Também não ocidentalizamos o plural da palavra *Upaniṣad*, por isso, as *Upaniṣad*. Nas traduções portuguesas dos textos de Schopenhauer se encontra usualmente a grafia *Upanixade*. Na versão alemã, está grafado como *Upanischaden*. Preferimos utilizar o termo com o diacrítico (*Upaniṣad*), pois este é o mesmo adotado pela IAST (*International Alphabet of Sanskrit Translation*). Pronúncia em português: Upanixad ou Upanichad. O ṣ é pronunciado como o x de xadrez.

⁷ Pronúncia em português de *Mahāvākya*: Mahavakia. O h é aspirado como o r na palavra mar. Os macrons (˜) em cima das vogais indicam que são longas e adquirem a pronúncia do acento agudo (ā=á). O y é pronunciado como o i.

⁸ M, §44, p. 295, - (SW, II, pp. 259 e 260). Preferimos traduzir a frase *Tat tvam asi* como “Isto és tu”. O motivo para tal escolha reside em duas justificativas: 1) Na versão em latim dos *Oupnek’hat*, a máxima hindu está traduzida como “*Illos tu es*”, sendo que a palavra “*illos*” significa isto, este ou esta. 2) Na versão alemã de Schopenhauer, a frase sânscrita foi traduzida como “*Dies bist du*”, sendo que “*Dies*” significa isto, este ou esta. Diante desses fatos, utilizaremos “Isto és tu”. Alteramos apenas a posição do verbo na fórmula sânscrita *Mahāvākya*: Tat (Isto) tvam (tu) asi (és). Em muitas versões portuguesas das obras schopenhauerianas, nós encontramos a tradução como “Aquilo és tu”, “tu és isso”, “eu sou isso”, etc.

⁹ M, §54, p. 358, - (SW, II, p. 324).

¹⁰ M, §63, p. 450, - (SW, II, p. 416). Na tradução portuguesa está grafado Maia, na versão original alemã *Maja* e na norma da IAST *Māyā*. Pronúncia em português de *Māyā*: Maia. O y é pronunciado como o i. Os macrons (˜) em cima das vogais indicam que são longas e adquirem a pronúncia do acento agudo (ā=á).

budistas”¹¹, a “trimurti”¹² (Tríade divina hindu: *Brahmā, Viṣṇu e Śiva*)¹³, dentre outros. É nítida a valorização que Schopenhauer fez de algumas das teorias do pensamento oriental. Não foi em vão que, posteriormente, Paul Armand Challeml-Lacour¹⁴ (1890, p. 296-332) retratou-o como “*um budista contemporâneo na Alemanha*”, em um célebre artigo escrito na *Revista dos Dois Mundos*. O “budista alemão” foi um dos poucos filósofos ocidentais, ou quiçá o único, a declarar as contribuições recebidas do pensamento oriental. Isto fez dele um pensador indispensável para qualquer estudo comparado entre Europa e Oriente do século XIX.

Apesar das “admiráveis concordâncias” asseguradas pelo próprio Schopenhauer, é imprescindível tomar certo cuidado ao fazer aproximações entre sua filosofia e aquilo que se denominou como “Oriente”. Essas aproximações podem fazer com que se criem vínculos forçados entre duas coisas incompatíveis. Imaginem um artigo acadêmico que pretenda analisar Schopenhauer e Dalai Lama, ou ainda um outro, que descreva a compaixão para com os animais presente nos textos de Schopenhauer e nas ações do líder religioso hindu (*Mahātma*) Gandhi. Ora, essas comparações, apesar de soarem como insensatas, foram realizadas por alguns estudiosos menos preocupados com a autenticidade e a pertinência de suas análises (Cf. MARCIN, 2004, pp. 17-30). Tais comparações são perfeitamente possíveis de serem realizadas, mas não possuem a

¹¹ M, §71, p. 519, - (SW, II, p. 487). Na tradução portuguesa está grafado Nirvana, na versão original alemã *Nirwana* e na norma da IAST *Nirvāṇa*. Pronúncia em português de *Nirvāṇa*: Nirvana. O macron (˘) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (*ā=á*). O *ṇ* é pronunciado como o *n* de navio.

¹² M, §54, p. 358, - (SW, II, p. 324). Conforme *Novo Dicionário Aurélio* (versão em CD-ROM), o termo sânscrito *Trimurti* possui correspondência em português com o termo trimurti (substantivo feminino). Desse modo, não é necessário utilizá-lo em *itálico*. A maioria das traduções das obras de Schopenhauer para o português coloca o conceito trimurti com o gênero masculino, causando certa confusão para os estudantes e os pesquisadores. Nas citações utilizadas nessa dissertação corrigimos esse problema.

¹³ Na versão portuguesa está escrito Brama, Vishnu e Shiva. Na versão original alemã *Brama, Wischnu e Schiwa*. Em outras passagens, Schopenhauer também grafou o deus da criação como *Brahma*. Na norma IAST encontra-se *Brahma, Viṣṇu e Śiva*. As pronúncias desses conceitos em português são: *Brahma* = Brarma. O *h* é aspirado como o *r*. O macron (˘) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (*ā=á*). / *Viṣṇu* = Vixnu ou Vishnu. O *ś* é pronunciado como o *x* de xícara. O *ṇ* é pronunciado como o *n* de navio. / *Śiva* = Xiva ou Shiva. O *ś* é pronunciado como o *x* de xícara.

¹⁴ Paul Armand CHALLEMEL-LACOUR (1827-1896), político francês que se encontrou com Schopenhauer em 1859. Publicou na *Revue des deux mondes*, em março de 1870, um artigo que se tornou célebre sobre o filósofo: “*Um budista contemporâneo na Alemanha*”, (*Un bouddhiste contemporain en Allemagne*). In: *Revue des Deux Mondes*, 15 Mars 1890, pp. 296 – 332. Challeml-Lacour tornou-se um dos grandes responsáveis em introduzir o pensamento de Schopenhauer na França, e principalmente, por esse viés oriental. Joseph Reinach escreveu no prefácio da obra de Paul A. Challeml-Lacour *Études et réflexions d'un pessimiste*, Charpentier, 1901, pp. 3 e 4: “Challeml foi Colombo, aquele que descobriu para a França o novo mundo de Schopenhauer, esta vasta América da desesperança e da dúvida”. O famoso artigo citado, também pode ser encontrado nessa obra de Challeml-Lacour.

precisão filosófica e as evidências históricas que comprovem seus vínculos. Elas não passam de especulações que forçam aproximações impróprias e sem o rigor de uma pesquisa filosófica.

Outro cuidado que deve ser tomado se refere à definição dos conceitos orientais utilizados e analisados por Schopenhauer. Para isso, deve-se distingui-los dos conceitos orientais idealizados pelos antigos brâmanes. Ora, é de se supor que a antiga versão latina das *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*)¹⁵ estudada por Schopenhauer, que foi traduzida do persa e que, por sua vez, foi traduzida do sânscrito original, pode ter significados distintos dos idealizados pelos antigos sábios hindus. Isto, tendo-se em vista os inúmeros problemas que podem existir nas traduções e considerando-se a grande diferença do tempo e do espaço que perfaz essas versões.

Esses problemas são complicadores para quem almeja realizar um estudo comparado em filosofia. Como solução, deve-se frisar que Schopenhauer, em pleno século XIX, não dialoga com o Oriente antigo, mas apenas com uma tradição que foi influenciada e modificada de diversas maneiras. Ou seja, aquilo que Schopenhauer definiu como budismo e hinduísmo difere do que foi definido em um passado remoto pelos compiladores das *Upaniṣad* e por outros autores de textos orientais. De modo semelhante, o que Schopenhauer concebeu como Oriente é distinto daquilo que foi pensado pelos antigos sábios hindus e distinto da definição atual. Desse modo, a tradução em latim das 50 *Upaniṣad*, intitulada como *Oupnek'hat* e realizada por Anquetil-Duperron em 1801-2, difere da tradução persa do Sultão Mohammed Dara Shikoh de 1656 e que, por sua vez, difere da versão idealizada e compilada pelos sábios hindus. É nítido que ficaríamos incapacitados de analisar tantos textos e dominar tanto conhecimento, pois para tal tarefa seria necessário remontar às tradições históricas, filosóficas e religiosas, entre culturas tão diferentes e tempos tão longínquos. Para resolver em parte esse impasse, preferimos compreender apenas o pensamento de Schopenhauer e definir “o seu Oriente”. Ou seja, faz-se necessário definir qual é o Oriente de Schopenhauer e como ele utilizou algumas das teorias orientais a partir de estudos específicos de versões, periódicos e revistas. Não acreditamos que com isso

¹⁵ Os *Oupnek'hat* são as traduções em latim de 50 das 108 *Upaniṣad*. No apêndice dessa dissertação o leitor poderá encontrar uma tabela contendo os nomes em latim dos 50 *Oupnek'hat* e a sua correspondência nas *Upaniṣad*. Como afirmado acima, não ocidentalizamos o plural do sânscrito e, assim, o leitor encontra as *Upaniṣad*. Seguimos o mesmo critério ao escrever no plural o termo em latim *Oupnek'hat*, assim, o leitor também encontra os *Oupnek'hat*.

nosso trabalho fique menos complicado e árduo, mas ao menos se enfoca o nosso objeto de estudo, a saber, “o Oriente de Schopenhauer”.

Grande parte das análises que comparam Schopenhauer e o Oriente, criam teorias imagéticas, sem a existência prévia de um suporte filosófico e historiográfico. Suas aproximações geralmente produzem vínculos equivocados entre um Oriente enigmático e as inúmeras citações orientais, que estão espalhadas de modo aleatório na obra schopenhaueriana. Elas referem-se ao Oriente sem tê-lo definido. Muitos desses estudos ocidentalizam os textos orientais, perdendo a precisão e o real significado da comparação. Ou então, fazem o oposto, vulgarizam o pensar do filósofo ocidental e deturpam suas idéias. Apesar de suas distinções, a maioria desses estudos relaciona Schopenhauer com um Oriente que não é o de conhecimento dele, como por exemplo, no artigo: *Buda e Schopenhauer*. Seu autor, Giuseppe de Lorenzo (Cf. LORENZO, *Jahrbuch*, 1922, p.56), afirma que há uma “profunda semelhança” entre a filosofia de Schopenhauer e os ensinamentos de Sidarta Gautama, o Buda. De acordo com Lorenzo, as teorias de Buda foram utilizadas por Schopenhauer na compilação de sua filosofia. Entretanto, devemos apontar que tal relação nunca existiu de fato, a não ser na mente de Lorenzo. Até seria possível relacionar a filosofia de Schopenhauer com o budismo, mas deveria ser o budismo presente nas páginas dos *Asiatisches Magazin*, *Asiatic Researches* ou em outros textos consultados por Schopenhauer, porém não o budismo difundido por Gautama na região do vale do Gange, em pleno século VI a. C., como pretende Lorenzo.

Ao mesmo tempo em que nega essas pseudo-comparações especulativas, o presente trabalho quer valorizar a pesquisa e as evidências histórico-filosóficas que perfazem a vida do filósofo de Danzig.

Inicialmente, almejamos entender os fatos que seguem uma cronologia da relação entre a filosofia de Schopenhauer e o Oriente. Para isso, tenta-se dar respostas para algumas questões, como por exemplo: Qual foi o primeiro momento que Schopenhauer entrou em contato com o pensamento oriental? Como se desenvolveu essa relação? Quais foram os textos orientais que ele consultou? Qual obra oriental teve maior relevância na formação de sua filosofia? A que tipo de pensamento oriental ele

teve acesso? Qual é o “Oriente” de Schopenhauer? Quais foram os professores que lhe ensinaram sobre o mundo oriental?

Para responder a essas instigantes questões, é importante remontar ao primeiro momento no qual Schopenhauer cita o pensamento Oriental até a publicação de sua obra capital, em 1818. Após essa análise histórica, defendemos a posição de que as apropriações de Schopenhauer, referentes a alguns conceitos e idéias orientais, contribuíram significativamente na formação de sua filosofia.

As três principais teorias que o presente estudo analisa são aquelas provindas da leitura dos *Oupnek’hat*: a doutrina de *Māyā*, a frase “*Tat tvam asi*” e a trimurti. A primeira teoria se relaciona ao conceito de representação (*Vorstellung*) schopenhaueriano, que pode gerar a ilusão (*Schein*). A segunda teoria refere-se a grande palavra *Mahāvākya* que é comumente traduzida por “Isto és tu”. Nos *Oupnek’hat*, essa frase está escrita em latim de três modos distintos: “*Illos tu es*” (Isto tu és), “*omnes illos tu es*” (tudo isto tu és) e “*Illos Ātman tu es*” (Este *Ātman* tu és) (Cf. ANQUETIL-DUPERRON (trad.), I, 1801, p. 60-67). Schopenhauer relaciona essa grande palavra hindu com o sentimento de compaixão (*Mitleid*), que é o cerne de sua ética. Por fim, a terceira teoria refere-se à tríade divina hindu (trimurti: *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*) e sua relação com o conceito Vontade de vida (*Wille zum Leben*)¹⁶.

Ao enfatizar esses três conceitos orientais encontrados, tanto nos *Oupnek’hat* quanto na obra capital de Schopenhauer, não se quer colocá-los como os únicos relevantes e importantes. Assim como, ao enfatizar os *Oupnek’hat* não se pretende desprestigiar os demais textos e obras consultadas por Schopenhauer, pois estes também foram importantes na sua compreensão a respeito do pensamento oriental. Acredita-se que cometerá um erro quem, para demonstrar a importância de seu objeto de estudo, descartar as demais influências. Por isso, o presente trabalho considera igualmente relevantes os *Asiatisches Magazin*, *Asiatic Researches*, *A Mitologia dos Hindus*, dentre outros textos sobre o Oriente, os quais Schopenhauer teve acesso ainda na fase da elaboração de sua filosofia. Do mesmo modo, são também muito importantes os outros

¹⁶ A tradução de *Wille zum Leben* como Vontade-de-Viver é gramaticalmente correta, entretanto, prefere-se Vontade de vida, pois Schopenhauer não utiliza tal expressão apenas como um impulso de viver, mas também em um sentido de gerar a vida e proteger a espécie.

conceitos orientais presentes nas obras schopenhauerianas, como por exemplo: *Nirvāṇa*, *Brahman*¹⁷, filosofia chinesa do *I-Ching*, dentre outros.

A partir desses três conceitos dos *Oupnek'hat*, defende-se a tese de que Schopenhauer foi, de fato, influenciado pelo pensamento oriental durante um período de extrema importância, que é o período da gênese de sua filosofia. Para comprová-la, remonta-se a uma seqüência histórica do encontro de Schopenhauer com o Oriente, demarcando os conceitos de representação, compaixão e Vontade de vida, assim como, os conceitos orientais *Māyā*, “*Tat tvam asi*” e trimurti. Além disso, os *Manuscritos Póstumos* de 1810 até 1818, apresentam citações sobre essas teorias orientais, que ajudam compreender como se estabeleceu a formação desses conceitos na filosofia de Schopenhauer. Ainda com o objetivo de defender essa tese, serão apresentadas evidências filosóficas que mostrarão que as idéias de Schopenhauer sobre representação e fenômeno, em sua obra *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, em 1813, são diferentes daquelas expostas n’*O Mundo*, em 1818, isto graças, em parte, à influência oriental.

Para isso, define-se que o Oriente de Schopenhauer é o Oriente que nasceu a partir dos textos, periódicos e obras orientais consultadas pelo filósofo, principalmente, no período da gênese do seu pensamento. O Oriente schopenhaueriano não é algo enigmático e hipotético, mas é o que surgiu após a interpretação de alguns conceitos orientais expressos em obras específicas. Elencar textos ou conceitos orientais não estudados ou utilizados por Schopenhauer é cometer o mesmo equívoco da grande parte dos comentadores. É negar os acontecimentos, fatos e provas, fazendo com que suposições descabidas sejam apresentadas.

Enfim, esse estudo dá extrema relevância às evidências histórico-filosóficas e critica as inúmeras especulações que forjam vínculos insensatos e existentes apenas nas mentes de quem os produziu. O objetivo desse trabalho é estabelecer vínculos seguros, certos e pertinentes, para que assim se possa compreender como se caracterizou a relação entre uma filosofia germânica do século XIX e o Oriente.

¹⁷ Pronúncia em português de *Brahman*: Brarmam. O *h* é aspirado como o *r*. O *n* é pronunciado como o segundo *m* de *mam*.

1.2 - O início da relação: apenas uma pergunta sobre o povo hindu

“Na ética hindu há abstenção completa de alimentação animal; (...) que pode conduzir à morte voluntária mediante o jejum.” (SCHOPENHAUER, M, 2005, p. 492).

Em um curso de Psicologia ministrado no inverno de 1810-11, por seu primeiro professor de filosofia Gottlob Ernst Schulze (1761–1833), Arthur Schopenhauer literalmente escreveu uma instigante questão que inaugura a investigação entre o filósofo e o Oriente: “Mas os hindus?”¹⁸ Tal tema, “os hindus”, até então ausente nos *Manuscritos* schopenhauerianos, vem logo após a explanação do Prof. Schulze sobre os moradores das ilhas dos mares do Sul, que são demasiadamente debilitados em consequência da realização de uma dieta vegetariana em um local de clima inóspito para tal prática.

Schopenhauer inaugurou sua relação com o Oriente de modo escasso e enigmático, pois a questão proferida não é nada mais do que uma evidência histórica sem maiores consequências. Com essa pergunta, não se sabe o que ele havia lido até o momento sobre a Índia, também se desconhece qual seria a suposta relação entre a dieta dos povos das ilhas distantes do Sul com os povos hindus. Pergunta-se: o que Schopenhauer sabia sobre os costumes alimentares hindus? Qual é a relação entre a dieta hindu e a ética? Longe das possíveis especulações infundadas que essas questões proporcionam, afirma-se apenas que essa é uma evidência histórica sobre a primeira menção que Schopenhauer faz sobre o Oriente. Nada mais e nada menos do que uma pergunta. Pode-se dizer que essa não é uma citação tão fundamental, de cunho filosófico ou religioso, mas apenas uma citação que se torna importante por ser o marco inicial da relação entre Schopenhauer e o Oriente.

¹⁸ MR, vol. 2, p. 15; - (HN, II, p. 14). As traduções dos *Manuscritos Póstumos* presentes no trabalho são na sua maioria de nossa responsabilidade.

1.3 - Um curso sobre a Índia em 1811

“Göttingen se consumirá uma fração decisiva de sua vida, os quarto anos universitários. Findo este período, Schopenhauer estará formado”. (WEISSMANN, 1980, p. 53).

No verão de 1811, na Universidade de Göttingen, um curso etnográfico sobre a Índia¹⁹ foi ministrado pelo Prof. Arnold Heeren (1760-1842), uma respeitável autoridade alemã do início do século XIX em assuntos orientais. Esse curso contou com a presença do jovem estudante de filosofia, Arthur Schopenhauer, que no momento tinha apenas 23 anos. Como resultado das aulas assistidas pelo jovem e promissor filósofo, foram realizadas algumas anotações sobre a literatura asiática e inúmeras outras que versam sobre os mais diversos assuntos. Apesar da leitura efetiva dos *Asiatic Researches*²⁰ só ter ocorrido nos anos de 1815 e 1816,²¹ nesse curso foi a primeira vez em que Schopenhauer ouviu alguém mencioná-los. Segundo as anotações do jovem estudante de filosofia, o Prof. Heeren conhecia esses famosos periódicos asiáticos e os citou em alguns momentos do curso.

Essas anotações²² representam tudo o que Schopenhauer escreveu no curso do Prof. Heeren. Esse material se constitui como uma evidência histórica e é, principalmente, a visão particular de um professor orientalista. Entretanto, tal material também representa tudo aquilo que Schopenhauer aprendeu com essa disciplina na Universidade de Göttingen. Ou seja, as anotações obtidas com o curso não se referem,

¹⁹ Cf. MR, vol. 2, p. xiii; - (HN, II, p. XII).

²⁰ A história desses periódicos inicia-se em 1784, quando é criada a *Sociedade Asiática em Calcutá* (*Asiatic Society in Calcutá*), pelo inglês Sir Willian Jones que possuía grande interesse pela cultura, economia e religião oriental. Essa sociedade publicou inúmeros estudos, frutos de pesquisas sobre o pensamento do Oriente, e chamados de *Pesquisas Asiáticas* (*Asiatic Researches*). Tal sociedade existe até hoje, maiores informações podem ser obtidas no sítio <http://www.asiaticsocietycal.com>.

²¹ Cf. o sub-capítulo 2.9 – *Asiatic Researches*, da presente dissertação.

²² No texto Notas Schopenhauerianas sobre a Índia em 1811 (*Schopenhauer's Índia Notes of 1811*), de Urs App, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2006, pp. 15-31, o leitor poderá conferir a tradução bilíngüe (alemão-inglês), de 10 páginas das 48 existentes, sobre as anotações schopenhauerianas do curso ministrado pelo Prof. Heeren. Essas páginas tratam especificamente sobre “Índia e etnografia própria da Índia” e foram obtidas nos arquivos de Schopenhauer. Sobre esse assunto veja APP, Urs - Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2006, pp. 38-40, notas 13-19.

restritamente, à interpretação de Schopenhauer sobre o Oriente, mas apenas aos pronunciamentos de seu professor. Todavia, aquilo que foi escrito por Schopenhauer, pode ser considerado como evidência certa e segura daquilo que ele apreendeu sobre determinados assuntos e temas orientais. Fica evidente, também, o interesse de Schopenhauer pelas questões que envolviam o Oriente, ainda em tenra idade.

De acordo com as anotações do filósofo de Danzig, o foco principal desse curso é estudar a raça humana que se desenvolveu no Oriente Extremo e que possui peculiaridades e características próprias. Para alcançar esse objetivo principal, o curso do Prof. Heerer tratou de modo geral sobre informações históricas, geográficas e comerciais do Oriente. Como exemplo, há uma interessante anotação referente aos diamantes indianos e brasileiros: “Os diamantes indianos não são tão abundantes quanto os brasileiros, mas eles são mais belos e caros”. (Schopenhauer Archiv; apud APP, *Jahrbuch*, 2006, p. 24). Apesar do predomínio desse tipo de anotação, que não tem relevância para a presente investigação, nós encontramos também outras notas que contribuem significativamente para a compreensão daquilo que Schopenhauer aprendeu com o curso do Prof. Heerer e pôde, depois, utilizar em sua própria filosofia. Essas poucas anotações versam sobre as filosofias e as religiões orientais, especificamente, anotações sobre os *Asiatic Researches*, os *Veda* e a trimurti. Apesar delas serem o ponto de vista do Prof. Heerer e não propriamente o de Schopenhauer, tais anotações permitem determinar o primeiro momento em que ocorreu o aprendizado de alguns conceitos orientais, que foram importantes posteriormente na constituição da obra filosófica do jovem estudante.

Foram selecionadas ao todo seis notas que demonstram esse significativo aprendizado. Duas são sobre os *Asiatic Researches*:

“A Sociedade Asiática que investiga a literatura e os antigos monumentos da Índia está sediada em Calcutá: uma Universidade Indiana também foi construída, sendo excelente para se estudar a língua dos indianos pelos Europeus.” (Schopenhauer Archiv; apud *Ibidem*, p. 22).

“Etnografia própria da Índia.

Os *Asiatic Researches* e a dissertação de Jones (Presidente da Sociedade em Calcutá) fornecem as melhores informações para este curso”. (Ibidem; apud *Ibidem*, p. 28).

A segunda anotação refere-se à principal indicação de leitura dada pelo Prof. Heerer para o curso ministrado. A dissertação de Sir Willian Jones está presente no primeiro volume dos *Asiatic Researches* (1801) e foi um dos principais alicerces das informações transmitidas por Heerer. Observe que essa nota vem logo abaixo do título do curso: “*Etnografia própria da Índia*”. Apesar dessa evidência histórica, Schopenhauer não teve acesso aos *Asiatic Researches* em 1811. Não há indícios para sustentar tal teoria, sendo impossível assegurar que ele já havia lido tais periódicos em idade tão prematura. A única afirmação que se pode fazer é a de que, em 1811, Schopenhauer já sabia da existência desses textos, mas isto não quer necessariamente dizer que ele tenha realizado essas leituras.

Outras três anotações significativas para esse estudo são sobre os livros sagrados dos hindus, os *Veda*,²³ que eram estudados pela casta brâmane.²⁴ Eis as anotações:

“Benares é a cidade sagrada dos indianos, ela contém a escola dos brâmanes, onde a língua sagrada sânscrita é ensinada e os livros sagrados explicados; ela é o destino dos peregrinos para se banhar no Ganges”. (Schopenhauer Archiv, III, p.83 e p. 92; apud *Ibidem*, p. 22).

“A primeira casta é a dos brâmanes; ela está com toda religião e ciência. Os brâmanes são minorias complexas que evitam toda a comida animal e estão marcadas por uma roupagem específica marrom; eles não se casam com alguém que seja de outra casta. Entre os brâmanes existe uma extensa gradação. Suas atividades não são apenas culturais, mas comprometidas com todo conhecimento humano. Eles são doutores, juízes, etc. A mais respeitada casta está incumbida das explicações dos *Veda* ou livros sagrados e da compreensão da língua sânscrita, apesar deles não poderem ensiná-las para nenhuma outra casta”. (*Ibidem*, III, p. 91; apud *Ibidem*, p. 29).

“Existem quatro livros sagrados, que juntos formam os *Veda*, todos na língua sânscrita; eles possuem importantes comentários e outras notas que auxiliam na leitura, isto porque a literatura sagrada é complexa e volumosa. Cópias estão no Museu Britânico (...)”. (*Ibidem*, XXVIII, p. 92; apud *Ibidem*, p. 31).

²³ Conjunto de textos sagrados — hinos de louvor, formas sacrificais, encantações, receitas mágicas — que constituem o fundamento da tradição religiosa do hinduísmo.

²⁴ Até hoje persiste o sistema hindu de castas: 1ª. Brâmane (votada ao sacerdócio), 2ª. Xátria (guerreiros), 3ª. Vaixá (comerciantes, criadores de gado e agricultores) e 4ª. Pária (casta daqueles que são privados de todos os direitos religiosos ou sociais).

A última anotação sobre os *Veda*, explica a divisão desses livros sagrados. Schopenhauer, em seus 72 anos de existência, não teve acesso direto a esses quatro livros védicos. Por isso, quando ele utiliza a palavra *Veda*, entenda-se *Upaniṣad*, ou melhor, *Oupnek'hat*. Os quatro *Veda* podem ser sinteticamente explicados do seguinte modo: o primeiro livro, *Ṛgveda*,²⁵ são hinos que os sacerdotes recitavam para a invocação de deuses; o segundo livro, *Sāmaveda*,²⁶ são “canções” dos hinos existentes no *Ṛgveda*; o terceiro livro, *Yajurveda*, é destinado ao mestre de cerimônia especializado nos rituais de sacrifícios; e por fim, o quarto livro, *Atharvaveda*, são textos sem preocupações com a métrica e a rima, referentes a todos os *Veda* anteriores, esses eram recitados em silêncio pelos brâmanes. Acredita-se que eles foram compilados por volta de 1500 a. C. e todos são basicamente textos litúrgicos da casta brâmane do povo *ārya* (Cf. KEITH, 1976, pp. 433 e ss.). Schopenhauer soube da existência desses livros sagrados orientais a partir do curso realizado em Göttingen e, posteriormente, por intermédio dos *Oupnek'hat* e dos textos de estudiosos orientalistas, que escreviam nos *Asiatic Researches* e nos *Asiatisches Magazin*.²⁷

A última anotação importante para o presente trabalho, e também a mais relevante, refere-se à tríade divina hindu:

“*Brahmā*, *Kṛṣṇa* e *Viṣṇu* são as três principais divindades; elas são chamadas de trindade indiana e estão representadas juntas em uma pintura. De acordo com a opinião de alguns, *Brahmā* é a criação, *Kṛṣṇa* a preservação, e *Viṣṇu* o princípio de destruição. Mas isto não é certamente aquilo que é corretamente concebido”.(Schopenhauer Archiv, XXVIII, p. 92; apud *Ibidem*, p. 30).

Existem diferenças entre as divindades que compõem a tríade divina hindu, presentes nessa anotação, com as três divindades que compõem a trimurti, presentes nas obras e *Manuscritos* schopenhauerianos. Ora, de acordo com a anotação acima, a

²⁵ Pronúncia em português: Rigveda. O *ṛ* é pronunciado como o *r* de branco, semelhante à fala do caipira que acentua o som do *r*.

²⁶ Pronúncia em português: Samaveda. O macron (ˉ) em cima da vogal indica que é longa e adquire a pronúncia do acento agudo (*ā=á*).

²⁷ Essa obra se divide em dois volumes e foi editada por Julius Klaproth. Em breve, faremos menção sobre a importância dos textos presentes nesses volumes.

trimurti é composta por *Brahmā*, *Kṛṣṇa* e *Viṣṇu*,²⁸ sendo responsáveis, respectivamente, pelo poder de criação, preservação e destruição. No entanto, nas obras e *Manuscritos* schopenhauerianos, as divindades que compõem a trimurti são *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*,²⁹ sendo *Brahmā* representante do poder de criação, *Viṣṇu* responsável pelo poder de preservação e *Śiva* pelo de destruição. A diferença da anotação consiste, principalmente, pela presença de *Kṛṣṇa* e ausência de *Śiva*, e pela interpretação de *Viṣṇu* como destruição e não como preservação. Os motivos para tais diferenças podem ser inúmeros: desde equívocos realizados pelo próprio Schopenhauer no momento da anotação, até a interpretação atípica do Prof. Heerer. Talvez sejam esses os motivos para a última frase que compõe a citação: “Mas isto não é certamente aquilo que é corretamente concebido”. Schopenhauer pode ter utilizado essa frase para constatar as diferenças entre as divindades e seus significados. Entretanto, não iremos enveredar nossas investigações para tão capciosa distinção. Preferimos focalizar a idéia de que a interpretação da tríade divina hindu é a mesma, tanto na anotação de 1811 quanto nos textos futuros de Schopenhauer, os três deuses que compõem a trimurti terão o significado de Geração (*Zeugung*), conservação (*Erhaltung*) e destruição (*Zerstörung*). Tal idéia, que foi aprendida pela primeira vez nesse curso com o Prof. Heerer, terá relevância na formação da teoria da “Vontade de vida” (*Wille zum Leben*) que será desenvolvida até o ano de 1818.

Esse curso etnográfico foi o responsável pelo conhecimento oriental obtido por Schopenhauer até 1813. Ele foi de suma importância para despertar o interesse do filósofo de Danzig para as questões das religiões e das “filosofias” asiáticas. Talvez sem as indicações do Prof. Heerer, Schopenhauer não tivesse se apropriado de alguns conceitos que foram importantes na constituição de seu pensar. Por isso, ressalta-se a importância dessa fonte histórica que apresenta o que Schopenhauer conhecia sobre o Oriente até o ano da publicação de sua dissertação de doutorado *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813).

²⁸ Pronúncia em português: Brama, Krishna e Vixnu. Pronúncia em português de *Kṛṣṇa*: Krishna ou Krixna. O *r* é pronunciado como o *r* de branco, semelhante à fala do caipira que acentua o som do *r*. O *ṣ* é pronunciado como o *x* de xadrez. (Os demais conceitos já foram explicados anteriormente).

²⁹ Pronúncia em português: Brama, Vixnu e Xiva.

1.4 - Biblioteca de Weimar: de 1813 até 1814

“Quando lemos, outra pessoa pensa por nós: só repetimos seu processo mental. Trata-se de um caso semelhante ao do aluno que, ao aprender a escrever, traça com a pena as linhas que o professor fez com o giz. Portanto, o trabalho de pensar é, em grande parte, negado quando lemos. Daí o alívio que sentimos quando passamos da ocupação com nossos próprios pensamentos à leitura”. (Schopenhauer, *Sobre livros e leitura*, p.1 – SW, VI, p. 588).

Outra relevante evidência histórica para essa investigação são os empréstimos de livros orientais realizados por Schopenhauer, na Biblioteca de Weimar, no período de dezembro de 1813 até junho de 1814. Franz Mockrauer talvez seja o primeiro comentador a apontar a relevância dos livros que Schopenhauer fez empréstimo na Biblioteca de Weimar no inverno do fim de 1813 e começo de 1814 (Cf. MOCKRAUER, *Jahrbuch*, 1928, pp. 4 e 5).

Abaixo segue lista contendo os livros orientais que Schopenhauer tomou de empréstimo na biblioteca de Weimar (cf. lista completa em APP, *Jahrbuch*, 2006, pp. 38-40):

Título do livro na Biblioteca de Weimar	Data de Saída	Data da Devolução
<i>Asiatisches Magazin</i> , 2 Bde.	04/12/1813	30/03/1814
<i>Ouphnekat</i> ³⁰ Auct. Anquetil Dupperon T. I. II.	26/03/1814	18/05/1814
<i>Polier sur la Mythologie des Indous</i> 2 Vol.	26/03/1814	03/06/1814

De acordo com essa prova histórica, o primeiro livro sobre o Oriente com que Schopenhauer teve contato foram os *Asiatisches Magazin*, publicados em dois volumes, em anos diferentes, 1802 e 1811. O período aproximado que Schopenhauer fica com esses dois exemplares é de quatro meses. Vale ressaltar que os *Asiatisches Magazin* foram primeiramente publicados com o nome *Landes-Industrie-Comptoirs*, criando por vezes algumas complicações para os comentadores e estudiosos de Schopenhauer. O segundo livro, que Schopenhauer tomou de empréstimo, foi a versão latina dos dois

³⁰ Assim como APP, nós respeitamos a forma escrita no cartão da biblioteca de Weimar.

tomos dos famosos *Oupnek'hat*, publicados respectivamente em 1801 e 1802, e traduzidos por Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron. Juntamente com esses dois tomos, Schopenhauer retirou mais dois volumes da obra *La Mythologie des Hindous* (1809), de Marie Elisabeth de Polier, publicado, ao mesmo tempo, na cidade de Rudolstadt, território do Império Sacro Germânico, e na cidade de Paris, França. O período aproximado que ele fica com essas duas obras são, respectivamente, dois e três meses.

Em princípio, não se pode assegurar que Schopenhauer leu efetivamente esses textos. O fato de ele ter realizado os empréstimos, não se vincula necessariamente com a leitura de tais exemplares. Todavia, as citações encontradas nos *Manuscritos Póstumos* de 1813 até 1818, assim como, as citações presentes em sua obra capital, *O Mundo como Vontade e como Representação* (1818), revelam que Schopenhauer ressaltou algumas passagens desses livros. Desse modo, é possível assegurar que Schopenhauer realizou a leitura em parte ou completa dessas obras. Agora, é imprescindível para essa investigação analisar as estruturas e os conteúdos que compõem os *Asiatisches Magazin*, *Oupnek'hat* e *La Mythologie des Hindous*, para depois determinar o grau de influência dessas obras na filosofia de Schopenhauer.

2 – A Influência Oriental

2.1 - *Asiatisches Magazin*

“Nós podemos mais adiante afirmar que os textos de Majer (no *Asiatisches Magazin*) entrelaçam um número de temas que já foram – ou em breve se tornaram – crucialmente importantes para a gênese da metafísica da Vontade de Schopenhauer.” (APP, 2006, p. 76).

Logo após a conclusão de seu doutorado na Universidade de Jena, no fim de setembro de 1813, Schopenhauer parte para Rudolstadt, esperando receber seu diploma e 500 cópias de sua dissertação. Depois, em novembro do mesmo ano, ele vai para Weimar e reside na casa de sua mãe, Johanna Schopenhauer. Em sua estada em Weimar, Schopenhauer conheceu Goethe, a quem entregou uma versão de sua dissertação. No período que se estendeu de 23 de novembro de 1813 a 03 de abril de 1814, Goethe convidou Schopenhauer à sua residência algumas vezes, para que fossem travadas calorosas discussões sobre a teoria das cores (cf. GOETHE, *Gesammelte Briefe - Cartas Completas*, GBr. 5-9, 1813; apud APP, *Jahrbuch*, 2006, pp. 44-46). Nesse mesmo período, Goethe recebeu também em sua casa um célebre orientalista, Julius Klaproth (1783-1835)³¹. Klaproth é o editor dos dois volumes dos *Asiatisches Magazin*, publicados em 1802 e 1811, dos quais Schopenhauer fez empréstimo na Biblioteca de Weimar. Coincidência ou não, é interessante notar que, dias depois de ter visitado Goethe, Schopenhauer retirou da biblioteca os *Asiatisches Magazin* e, um mês antes, Klaproth havia visitado Goethe em sua casa. Seria suposição, especulação e despautério dizer que Klaproth ou Goethe indicou a Schopenhauer a leitura dos *Asiatisches Magazin*. Mas tal teoria é possível de ser aceita, pois Klaproth visita Goethe em 11 de novembro de 1813, a primeira visita de Schopenhauer a casa de Goethe foi em 23 de novembro e o livro foi emprestado pela Biblioteca de Weimar em 04 de dezembro. A

³¹ Apenas por curiosidade, vale mencionar que o pai de Julius Klaproth, Martin-Heinrich Klaproth, foi professor de química em Berlim e, em 1789, descobriu o elemento químico urânio. Esse é o último elemento natural na classificação periódica, Martin Klaproth deu a ele o nome de urânio em homenagem à descoberta do planeta Urano, em 1781. Cf. MR, vol. 2, p. xviii; - (SW, II, p. XVIII).

cronologia desses acontecimentos leva a essa idéia. Entretanto, o único e fundamental problema é que não existem evidências para comprovar a indicação de Klaproth ou Goethe dos *Asiatisches Magazin* a Schopenhauer. Desse modo, descarta-se essa instigante e inovadora questão e se espera que futuras análises consigam provar tais vínculos.

Uma teoria mais ousada seria a indicação da leitura dos *Asiatisches Magazin* vinda do orientalista Friedrich Majer (1771-1818). Tal teoria seria baseada em um encontro entre Schopenhauer e Majer, em Weimar, no mês de novembro de 1813, pois nos primeiros dias de dezembro desse mesmo ano, Schopenhauer teria ido à biblioteca fazer o empréstimo dos dois volumes dos *Asiatisches Magazin*, que haviam sido indicados pelo orientalista. Entretanto, essa idéia parece ser equivocada. Primeiro, seria necessário comprovar o encontro entre Schopenhauer e Majer no mês de novembro de 1813. Além do que, seria necessário refletir: por que Majer indica os *Asiatisches Magazin* antes de ter indicado os volumes dos *Oupnek'hat*? Isto, tendo-se em vista a evidência de que o empréstimo dos livros antiqüíssimos da Índia, as *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*)³², só ocorreram quatro meses após o empréstimo dos *Magazin*. Certamente, percorrer esses tortuosos caminhos seria negar as evidências históricas e abraçar de vez as especulações imagéticas dos vínculos forçados. Por isso, prefere-se ignorar o que instigou Schopenhauer a consultar essa primeira obra sobre o pensamento Oriental e valoriza-se o conteúdo dos dois volumes que compõem os *Asiatisches Magazin*.

Como já dito, o editor dos *Asiatisches Magazin* foi o orientalista Julius Klaproth. Ele e Friedrich Majer são os principais responsáveis pelos sessenta artigos que compõem os dois volumes. Juntando os artigos de ambos, tem-se quase a metade dos *Asiatisches Magazin*. Precisamente, são doze artigos escritos por Klaproth e doze por Majer. Os temas de tais artigos são sobre os mais variados assuntos. Alguns versam sobre economia, política, história e geografia; outros versam sobre filosofia e religião.

Em alguns dos textos de Friedrich Majer, presentes no *Magazin*, são realizadas interpretações do *Bhagavad Gītā* (*Asiatisches Magazin*, vol. 1, pp. 406-453; vol. 2, pp.

³² Sob um certo aspecto, os *Oupnek'hat* podem ser considerados como termo sinônimo das *Upaniṣad*. Isto é possível, pois a tradução latina de Anquetil-Duperron é baseada na tradução persa das *Upaniṣad*. Schopenhauer usualmente refere-se aos *Oupnek'hat* utilizando a palavra “*Upanischaden*”. Tal comparação não está equivocada. Entretanto, o filósofo comete um erro ao equiparar os *Oupnek'hat* ou as *Upaniṣad* com os *Veda*. Estes são textos distintos das *Upaniṣad*, e conseqüentemente, dos *Oupnek'hat*.

105-135, pp. 229-255, pp. 273-293 e pp. 454-490; apud APP, *Jahrbuch*, 2006, p. 62)³³. Do mesmo modo que Schopenhauer, Majer não lia em sânscrito, mas diferentemente do filósofo de Danzig, que comumente informa aos leitores as versões das obras orientais utilizadas em suas citações e comentários, Majer não revela a tradução utilizada para realizar suas análises. Entretanto, cabe fazer um comentário sobre o *Bhagavad Gītā*. Em 1785, Sir Charles Wilkins traduz para o inglês a primeira versão em língua europeia do *Bhagavad Gītā*³⁴, sendo essa a tradução utilizada por Majer nas compilações de seus artigos. O *Bhagavad Gītā* é um poema famoso narrando o diálogo entre *Kṛṣṇa*, uma das formas humanas (*avatares*) de *Viṣṇu*. Esse poema é reverenciado por quase todos os hindus, sendo uma das bases de sua fé. Apesar da existência da tradução do *Bhagavad Gītā* desde 1785, Schopenhauer só teve acesso direto ao conhecimento oriental nele expresso, sem o auxílio de comentadores intermediários, em 1823, com a tradução de August Wilhelm von Schlegel (1767–1845). Em 1818, August Schlegel tornou-se professor de sânscrito na Universidade de Bonn e fez os primeiros estudos do alfabeto *Devanagari*³⁵ para o alemão (cf. WILHELM, 1961, pp. 395-405 e BASHAM, 2000, pp. 395-7). É de fundamental importância informar que F. Majer não menciona a tradução de Wilkins de 1785. Caso isso fosse feito, talvez Schopenhauer tivesse lido, dez anos antes, o *Bhagavad Gītā* e não ficasse dependendo das interpretações de Majer para entender os ensinamentos expressos nesse poema sagrado. Sobre o texto de Majer, lido por Schopenhauer, vale mencionar duas notas presentes nos *Manuscritos Póstumos*:

“Do *Asiatisches Magazin*, Parte II, p. 287.

Bhagavad Gītā. Diálogo 13.

Kṛṣṇa ou Deus diz: Aprenda que a palavra *Kshetra* significa o corpo e o *Kshetra-gna* aquele que o percebe. Saiba que eu sou este *Kshetra-gna* em todas as formas mortais. O conhecimento de *Kshetra* e *Kshetra-gna* eu chamo *Gnan* ou sabedoria.

³³ Seu título completo é *Srimad-bhagavad-gita-upanisadah* (*Os ensinamentos proferidos na canção do Sublime Exaltado*). Cf. Zimmer, Heinrich, *Filosofias da Índia*, (Editora Palas Atenas, 2000), 265-281.

³⁴ *The Bhagvat-Geeta, or Dialogues of Kreesna and Arjoon; in Eighteen Lectures; with Notes*. Traduzido do original sânscrito, ou a antiga língua dos brâmanes, por Charles Wilkins, London 1785.

³⁵ Devanagari: a inscrição mais antiga encontrada data de 754 d.C.; orientada da esquerda para a direita; usada até hoje para o sânscrito, Hindi e Marathi. Cf. Basham, A. L. – *The worder that was Índia*, Delhi, Rupa & Co., 2000, 3a. ed.; 395-7.

p. 292. Ele que vê todas as suas ações realizadas dentro da *prakṛti*, da *natureza*, que percebe ao mesmo tempo, que esse *Ātman* ou alma não está ativa nessas ações. Se ele observasse como todas as espécies diferentes dos seres naturais estão contidas em único ser, então ele reconheceria *Brahman*, o Ser Supremo. Este espírito exaltado, esta essência imutável, não é ativo, mesmo quando está no corpo, visto que sua natureza não tem nem começo nem propriedades. Assim *Akas* ou *ether*, por intermédio da liberdade de suas partes, penetra em todas as coisas sem ser ferido; da mesma maneira, o espírito presente em todas as partes do corpo, remanesce sem ser movido. Apenas com o único Sol, o primeiro a iluminar o mundo inteiro, quando isto ocorre, a alma do mundo ilumina todos os corpos. Aqueles que com os olhos da sabedoria perceberem que o corpo e a mente são desse modo diferentes, e que para o homem, a mente é a separação final da natureza animal, - estes passam para o Ser Supremo.”³⁶

Apesar do problema apontado no artigo de Majer, de não ser uma tradução do *Bhagavad Gītā*, mas apenas reflexões do próprio Majer sobre a tradução de Wilkins, alguns comentadores acreditam na influência causada pelos artigos dos *Asiatisches Magazin* na filosofia schopenhaueriana. De acordo com as reflexões de Urs App, alguns dos artigos escritos por Majer, dentre eles o *Bhagavad Gītā*, “entrelaçaram um número de temas que já foram – ou que em breve se tornaram – crucialmente importantes para a gênese da metafísica da Vontade de Schopenhauer” (APP, *Jahrbuch*, 2006, p. 76). Ora, tal tese é de extrema valia para essa investigação, já que se almeja fundamentar a contribuição do pensamento oriental na filosofia schopenhaueriana. Nas notas de 1813, transcritas acima, pode-se especular traços de similaridade entre o *Bhagavad Gītā* e a filosofia de Schopenhauer, que ainda estava em estágio embrionário. Por exemplo, o trecho “Aprenda que a palavra *Kshetra* significa o corpo e o *Kshetra-gna* aquele que o percebe. Saiba que eu sou este *Kshetra-gna* em todos as formas mortais. O conhecimento de *Kshetra* e *Kshetra-gna* eu chamo *Gnan* ou sabedoria”. Tal trecho poderia expor superficialmente a teoria do corpo de Schopenhauer. Ou seja, o corpo é um objeto mediado assim como todos os demais objetos no campo da representação o são. Assim, é possível percebê-lo pelo intelecto humano (*Kshetra-gna*), todavia, esse mesmo corpo também pode ser entendido como objeto imediato e Vontade de vida. No caso, esse corpo se relaciona e se mistura com todas as demais formas, perdendo sua individualidade (*Kshetra*), pois tudo é Vontade; e por fim, essa compreensão de mundo

³⁶ MR, II, pp. 262 e 263; - (NH, II, pp. 245 e 246).

é aquela típica sabedoria do sábio asceta, que ao constatar a Vontade existente em seu ser, compreende que o único modo de conter seus quereres é negando-os (*Gnan*).

Esses vínculos criam apenas uma hipotética comparação. Schopenhauer nunca fez tais análises e, também, não há mais nenhuma menção nas obras do filósofo sobre essas idéias de *Kshetra*, *Kshetra-gna* e *Gnan*, presentes no artigo de Majer. Afirmar que essas idéias influenciaram a obra de Schopenhauer seria um exagero, pois faltam evidências e fatos que comprovem tais relações. Por isso, as idéias de Urs App, que também se fiam em pouquíssimas notas de Schopenhauer sobre os *Magazin*, são rejeitadas no presente estudo. Entretanto, vale ressaltar que o Oriente apresentado para Schopenhauer nos *Asiatisches Magazin*, se faz, principalmente, pela visão e interpretação de Friedrich Majer. Por isso, é fundamental entender qual era o Oriente de Majer, para depois, compreender qual foi o Oriente de Schopenhauer.

2.2 - Friedrich Mayer

“A cultura e religião egípcias provêm sem dúvida da Índia”,
(Schopenhauer, *Fragmentos para a história da filosofia*, 2003, p. 29).

Friedrich Majer é o responsável por introduzir Schopenhauer na “antiguidade indiana”. Isto é pelo menos o que o filósofo de Danzig escreveu em uma carta de 1851: “Em 1813, [conheci Goethe em Weimar e] o orientalista Friedrich Majer que me introduziu, sem solicitação, na antiguidade indiana, e esta teve uma essencial influência sobre mim” (HÜBSCHER (ed.), *Gesammelte Briefe*, carta 251, 1987, p. 261; apud APP, 2006, p. 41). Essa evidência histórica nos guia novamente por caminhos seguros e certos. As palavras de Schopenhauer asseguram a influência causada em sua filosofia após a introdução, por intermédio de Majer, na antiguidade indiana. Ao mesmo tempo, elas podem ser usadas para criticar a posição de alguns comentadores que não legitimam o pensamento oriental como um dos responsáveis pela gênese do pensamento schopenhaueriano. Estes comentadores costumam colocar o Oriente, presente na obra de Schopenhauer, em posição secundária. Max Hecker, conceituado estudioso sobre Schopenhauer e o Oriente, escreveu no texto *Schopenhauer und die indische*

Philosophie (Schopenhauer e a filosofia indiana) que: “A filosofia schopenhaueriana, na qual possui marcas do espírito indiano em sua essência, não foi diretamente influenciada por ele. (...) Apenas mais tarde, quando [Schopenhauer] familiarizou-se com os frutos da especulação indiana, é que ele estabeleceria uma direta conexão entre o pensamento indiano e o seu próprio pensamento” (HECKER, 1897, pp. 5 e 6). Jair Barbosa tem posição semelhante com a de Max Hecker. No livro *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, Barbosa defende que: “A filosofia schopenhaueriana desenvolveu-se sem recorrer diretamente aos ensinamentos dos sábios da Índia e da China. Entretanto, ao concluir sua obra principal, o filósofo notou as concordâncias entre muitas de suas colocações e as encontradas no livro sagrado *Upaniṣad*, no taoísmo e no budismo” (BARBOSA, 1997, p. 57). As citações de Hecker e Barbosa demonstram a impossibilidade de uma relação entre Schopenhauer e o Oriente no período da gênese do pensamento do filósofo. Entretanto, todas as evidências históricas apresentadas até o momento por essa pesquisa, asseguram a leitura realizada por Schopenhauer de textos orientais antes de 1818. Todavia, apenas a constatação dessas leituras não confirma uma significativa contribuição do pensamento oriental à filosofia schopenhaueriana. Por isso, a carta escrita por Schopenhauer, em 1851, é a prova cabal de que ele realmente foi influenciado pela antiguidade indiana. Essa carta ainda deixa em evidência a importância de Friedrich Majer nessa influência.

Inúmeros comentadores relacionam a influência de Majer com a obra *Oupnek'hat*. Ou seja, afirmam que no momento em que Schopenhauer conheceu Majer, automaticamente foi apresentado aos *Oupnek'hat*. Todavia, há diferença em falar em uma “introdução na antiguidade indiana” e uma “introdução nos *Oupnek'hat*”. Existe uma grande imprecisão por parte desses comentadores, pois se equivocam com as informações sobre as datas, os fatos e a relevância dessa influência. De acordo com Roger-Pol Droit, Friedrich Majer é o grande responsável por introduzir Schopenhauer nos conhecimentos dos *Oupnek'hat*. Para o comentador francês, o filósofo de Danzig conhece Majer em 1811 e, nessa mesma época, é apresentado aos *Oupnek'hat*. Na obra *L'oubli de L'Inde (O esquecimento da Índia)*, Droit escreve:

“De fato, ele [Schopenhauer] não teria sozinho se encantado com as *Upanixades*. E ainda... isto não é tão simples. O filósofo leu, desde 1811, sobre o conselho deste ativo propagandista do renascimento oriental que foi Friedrich Majer, os *Oupnek'hat* de Anquetil-Duperron, publicados

em 1801, feitos de uma tradução latina, de uma versão persa e contendo mais ou menos cinquenta das *Upanixades*. Schopenhauer se ligou de uma forma passional a esta obra importante, mas imperfeita em muitos pontos, dos quais o menor não é seu afastamento dos originais. Quando as primeiras traduções alemãs feitas diretamente dos textos sânscritos se tornaram disponíveis, Schopenhauer as acusará de serem ilegíveis, artificiais, de constituírem somente pálidas deformações dos textos sublimes da Índia... Os amores de juventude não podem ser feridos” (DROIT, 2004, p. 171).

Nesse trecho, Droit não cita quais são essas outras traduções alemãs criticadas por Schopenhauer tampouco cita onde estão escritas tais críticas. Em outro momento, no texto escrito na obra *Présences de Schopenhauer (Presença de Schopenhauer)*, Droit retoma semelhante teoria: “É sabido que Friedrich Majer fez Schopenhauer descobrir os *Oupnek’hat* de Anquetil-Duperron, desde 1811” (DROIT (org.), 1989, p. 222). Respeita-se a posição de Droit, entretanto, as evidências históricas encontradas na presente pesquisa desmentem suas afirmações. O comentador francês não traz nenhuma evidência relevante que comprove sua hipotética teoria: a de que Schopenhauer conheceu Majer em 1811 e que nesse período o apresenta aos *Oupnek’hat*. Como analisado anteriormente, graças ao curso do Prof. Heerer de 1811, Schopenhauer adquire restrito conhecimento sobre o Oriente. Em nenhum momento do curso do Prof. Heerer mencionou-se os *Oupnek’hat* ou Majer. Ainda pode-se trazer, para negar a teoria de Droit, a carta escrita por Schopenhauer em 1851 e endereçada a Johann Erdmann, que afirma a introdução à antiguidade indiana em 1813, por F. Majer. É importante informar que em nenhum momento dessa carta, Schopenhauer se refere a uma introdução aos *Oupnek’hat*, mas apenas em uma “antiguidade indiana”.

Moira Nicholls é outro exemplo dessa incompreensão, pois ela acredita que: “Schopenhauer adquiriu uma cópia dos *Oupnek’hat* do orientalista Friedrich Majer, no final de 1813 (...)” (NICHOLLS, 1999, p. 178). Entretanto, como já apresentado, é apenas em 24/03/1814, na Biblioteca de Weimar, que Schopenhauer realiza o empréstimo dessa obra. A pergunta que fica para Nicholls responder é: por que o filósofo de Danzig faria o empréstimo de um livro que já possuía desde fins de 1813?

Para contribuir ainda mais com essas posições imprecisas de alguns comentadores, cita-se Bryan Magee que pensa que “foi Friedrich Majer, o orientalista, que introduziu Schopenhauer no hinduísmo e no budismo” (MAGEE, 1997, p. 14). Ora,

como é possível Magee afirmar a introdução de Schopenhauer no hinduísmo e no budismo?³⁷ Não bastavam as teorias infundadas da relação de Majer com os *Oupnek'hat*? Magee vai além, relaciona o orientalista como responsável em apresentar Schopenhauer ao budismo e ao hinduísmo. O comentador também desconsidera a existência do curso do Prof. Heerer, ministrado em 1811. A imprecisão das informações históricas de Droit, Nicholls e Magee, é o que faz de suas teorias, algo inaceitável.

Para sanar esse problema, é necessário compreender a relevância de Friedrich Majer na aquisição do pensamento oriental por parte de Arthur Schopenhauer. Por isso, iremos desassociar, a princípio, a figura de Majer da obra *Oupnek'hat*. Talvez, aquilo que Schopenhauer escreveu na carta em 1851 – “o orientalista Friedrich Majer introduziu-me, sem solicitação, na antiguidade indiana” – não se refira aos *Oupnek'hat*, mas as próprias idéias de Majer sobre o pensamento oriental, as quais estavam presentes nos *Asiatisches Magazin*. Entretanto, a de se supor que essas idéias de Majer sobre o Oriente estão relacionadas aos *Oupnek'hat*. Isto porque o orientalista leu a tradução de Anquetil-Duperron. Desse modo, Schopenhauer ao ler os textos escritos por Majer nos *Asiatisches Magazin* estaria sendo influenciado indiretamente pelos *Oupnek'hat*. Ora, apesar da possibilidade de tal teoria, retoma-se a tese de que Schopenhauer foi introduzido por Majer em uma “antiguidade indiana”, que não menciona explicitamente os *Oupnek'hat*.

De acordo com a carta, a visão inicial de Schopenhauer, adquirida no final do ano de 1813 sobre o Oriente, está diretamente ligada a Friedrich Majer. Quando a vida e o pensamento do orientalista Majer foram analisados, foi interessante notar a relevância dos ensinamentos de seu tutor, o Prof. Johann Gottfried Herder (1744-1803). Herder, imerso no espírito do romantismo alemão, estava criando uma interessante teoria sobre o nascimento de todas as religiões. Infelizmente, falece antes de concluí-la. Acreditamos que o objetivo final dessa teoria de Herder seria comprovar que todas as religiões possuem origem no Oriente. A elaboração e conclusão desse audacioso plano ficaram a serviço de seu discípulo, Friedrich Majer. Majer também pensou na possibilidade de existir uma religião original da humanidade, e se essa teoria fosse possível de ser comprovada, a religião original deveria ser, sem dúvida, uma oriental. O jovem orientalista almeja mais do que seu mestre, ele quer encontrar uma religião que seja a

³⁷ Os termos utilizados por Magee não especificam a qual hinduísmo e budismo se referem. É comum o Ocidente tratar o Oriente de modo impróprio. O motivo disto é o desconhecimento de tal tema.

origem de toda a humanidade. Ou seja, como se a religião tivesse o poder e a capacidade de formar uma sociedade e não o contrário. Na obra publicada meses antes de seu falecimento em 1818, *Brahman ou a Religião dos indianos como Bramanismo*, Majer acredita que “na Índia, mais do que em qualquer outro lugar, o desenvolvimento e a instrução da humanidade tiveram suas fontes na religião” (MAJER, 1818, p. VI; apud APP, 2006, 53). De acordo com Urs App, Friedrich Majer deixa claro nessa sua última obra que “tudo começou na Índia” (APP, *Jahrbuch*, 2006, p. 54.) e, no caso, a religião seria a principal responsável por esse começo. Essa idéia de que o Oriente, ou melhor, a Índia constitui a origem de toda humanidade, não apenas a origem histórica ou étnica, mas principalmente, religiosa, talvez já vigorasse cinco anos antes na mente de Majer, momento no qual ele conheceu Schopenhauer.

Como já sabemos, no final de 1813, Schopenhauer é introduzido por Majer na “antiguidade indiana”, mas agora devemos adicionar a idéia de que para o orientalista, essa “antiguidade” é responsável pela formação de toda a humanidade. Certamente essa teoria produziu “uma essencial influência sobre” Schopenhauer. A idéia da gênese da humanidade na Índia revela a importância de algo que Schopenhauer ainda não compreendia, mas que deveria ser o mais rápido apreendido e inserido em suas idéias filosóficas. Schopenhauer não ousaria ignorar ou descartar pensamentos antiqüíssimos que remontam à origem da espécie humana e que poderiam se adequar à sua filosofia.

2.3 - Majer e os *Asiatisches Magazin*

“*Viṣṇu*, o espírito indestrutível”, (Majer, 1802, p. 426).

Como já apresentado, a relação existente entre Majer e os *Asiatisches Magazin* reside nos textos de autoria do orientalista alemão, que perfazem essa obra. Ora, sabe-se que Schopenhauer ficou com os *Magazin* no período de 04/12/1813 até 30/03/1814 e sabe-se também que o filósofo de Danzig foi introduzido por Majer na antiguidade indiana no final de 1813. Ora, a hipótese de que essa “introdução na antiguidade indiana” foi realizada, não pela indicação de leitura dos *Oupnek’hat*, mas pelos

conteúdos dos textos de Majer presentes nos *Magazin*, começa a tornar-se possível. Porém, para que essa hipótese vire uma teoria consistente, além da coincidência entre as datas, seriam necessárias evidências histórico-filosóficas, que até o presente momento são desconhecidas. Seria necessário comprovar a relação entre os *Magazin* e a “antiguidade indiana” escrita por Schopenhauer em 1851.

Nos *Magazin*, Majer relata uma teoria referente à divindade *Viṣṇu*. De acordo com o orientalista, *Viṣṇu* é uma das encarnações de *Kṛṣṇa*, possuindo simultaneamente as características de criação e destruição. Nesse sentido, *Viṣṇu* se apresenta para Majer como uma divindade indestrutível, ou utilizando suas próprias palavras, um “espírito indestrutível” (*Weltgeist*), pois ao ser destruído, pode novamente regenerar-se (cf. MAJER, 1802, p. 426; apud APP, 2006, p. 65). Infelizmente, Schopenhauer nunca mencionou essa interpretação específica de Majer em seus textos. Desse modo, não se pode associá-la como fonte de influência significativa para a formação da filosofia schopenhaueriana. Apenas surgem sinais de similaridade entre a interpretação schopenhaueriana da trimurti, constituindo-se como geração, conservação e destruição, com a interpretação de Majer da divindade *Viṣṇu*, possuidora da capacidade de criar, conservar e destruir.

Infelizmente, como dependemos das interpretações de comentadores e do próprio Schopenhauer para desvendar o conteúdo dos *Asiatisches Magazin*, pois não tivemos o acesso direto a tal obra, ficamos impossibilitados de realizar uma investigação a altura da importância dessa influência oriental no pensamento do filósofo de Danzig. Por isso, preferimos essas análises superficiais, que objetivaram realçar a relevância dos *Asiatisches Magazin*, a não mencioná-los. Ao menos, introduzimos alguns temas que poderão ser desenvolvidos em outros momentos e com o rigor necessário.

2.4 - *Oupnek'hat*³⁸

“Após ter lido essa tradução com grandiosa atenção, posso assegurar que na obra *Oupnek'hat* está presente todo o espírito dos *Veda*”. (Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, vol. 2, 1974, p.398); (SW, VI, p. 422.)

Criticou-se a teoria de alguns comentadores sobre a idéia de que os *Oupnek'hat* foram a porta de entrada de Schopenhauer ao pensamento oriental. O erro deles refere-se às datas, primeiras leituras schopenhauerianas, ausência de fontes e evidências históricas, etc. Apesar das observações realizadas com relação aos escritos de Droit, Nicholls e Magee, todos eles convergem em determinar a importância dos *Oupnek'hat* na gênese do pensamento schopenhaueriano. Nesse ponto, concordamos com esses comentadores. Juntamente com os *Asiatisches Magazin*, *A Mitologia dos Hindus* e os *Asiatic Researches*, os *Oupnek'hat*, traduzidos por Anquetil-Duperron, são uma das principais obras orientais responsáveis por uma influência significativa na filosofia de Schopenhauer. As evidências para essa afirmação não residem apenas no cartão da Biblioteca de Weimar ou na suposta indicação de leitura de Friedrich Majer, mas, principalmente, nas várias citações presentes n’o *Mundo* e nos *Manuscritos Póstumos* schopenhauerianos de 1813 a 1818. Após a constatação de evidências históricas certas e seguras, chega o momento de averiguar algumas constatações filosóficas, as quais deixarão explícita a influência do Oriente na filosofia do jovem de Danzig.

Ao valorizar os *Oupnek'hat*, não se pretende desvalorizar ou desmerecer as demais obras. Pelo contrário, todas essas obras são relevantes para a compreensão daquilo que foi o Oriente de Schopenhauer. Entretanto, são raros, nas Bibliotecas do Brasil, os exemplares das obras orientais consultadas por Schopenhauer. As únicas a que tivemos acesso direto foram os dois volumes dos *Oupnek'hat*. Por esse motivo, esta pesquisa destaca essa obra e a coloca em local de evidência, em detrimento das demais.

³⁸ Aos leitores que tiverem interesse específico por esse exemplar, saibam que existe uma versão no acervo de obras raras e especiais da Biblioteca Central da FFLCH-USP, confira no sítio <http://www.sbd.fflch.usp.br>, localização FFLCH/ESP.^Up65d^1801^v.1 e FFLCH/ESP.^Up65d^1802^v.2. Vale mencionar que em 1897, Paul Deussen traduz o *Oupnek'hat* para o alemão e dedica tal trabalho “Ao Espírito Antepassado de Arthur Schopenhauer”. Utilizamos a tradução de Deussen e a comparamos em todas as passagens citadas com a versão latina de Anquetil-Duperron de 1801 e 1802.

Como já dito, cometerá um erro, aquele que, para valorizar seu objeto de estudo, desmerecer as demais fontes de influência oriental na filosofia de Schopenhauer.

Como analisado anteriormente, Schopenhauer teve acesso aos *Oupnek'hat* na Biblioteca de Weimar. Era uma tradução em latim, oriunda de uma tradução persa da versão original, em sânscrito, das *Upaniṣad*. Possuía cinquenta aforismos, dentre os 108 existentes³⁹. Essa versão foi traduzida por Anquetil-Duperron em 1801 e 1802 (volumes 1 e 2), de uma versão persa de 1656, do Sultão Mohammed Dara Shikoh, irmão de Aurangzeb, que havia nascido e crescido na Índia e possuía um grande conhecimento da cultura védica e da língua sânscrita. Schopenhauer menciona essa obra em seu texto *Nota sobre a literatura sânscrita*, capítulo XVI, do *Parerga e Paralipomena* (1851):

“De outro modo, quando eu penso que o Sultão Mohammed Dara Shikoh, irmão de Aurangzeb, nascido e crescido na Índia, após ter absorvido o pensamento e os ensinamentos do Oriente, e enraizado nesse conhecimento; que ele, certamente, conhecia sânscrito tanto quanto conheço latim; e que um grande número de estudiosos o ajudaram em sua tradução. Esses fatos fazem com que eu tenha uma ótima opinião sobre sua tradução persa das *Upaniṣad* dos *Veda*. E também, quando eu observo a profunda veneração com a qual Anquetil-Duperron estudou a versão persa, traduzindo palavra por palavra para o latim, estudando a sintaxe persa e a

³⁹ No final deste sub-capítulo, nós fizemos uma tabela para facilitar a compreensão da relação entre os *Oupnek'hat* e as *Upaniṣad*. A lista completa com todas as 108 *Upaniṣad* está presente em dois momentos distintos da *Muktikā Upaniṣad* (última *Upaniṣad*). No primeiro momento, ela cita as 108 *Upaniṣad* e, no segundo momento, ela faz uma separação associando as diferentes *Upaniṣad* com os textos sagrados védicos: *Rigveda* (10 *Upaniṣad*), *Shukla Yajurveda* (19 *Upaniṣad*), *Kṛṣṇa Yajurveda* (32 *Upaniṣad*), *Sāmaveda* (16 *Upaniṣad*) e *Atharvaveda* (31 *Upaniṣad*). Eis a lista completa contendo todas as 108 *Upaniṣad*: 1.Īṣha; 2.Kena; 3.Kaṭha; 4.Prashna; 5.Mundaka; 6.Māndūkya; 7.Aitereya; 8.Taittirīya; 9.Chāndogya; 10. Ṛahadāraṇyaka; 11.Brahma; 12.Kaivalya; 13.Jābāla; 14.Shvetāshvatara; 15.Hamsa; 16.Āruṇika; 17.Garbha; 18.Nārāyaṇa; 19.Paramahamsa; 20.Amṛtabindu; 21.Amṛtanāda; 22.Atharvashiras; 23.Atharvashikā; 24.Maitrāyani; 25.Kauṣhītaki; 26.Bṛhājābāla; 27.Nṛsimhatāpanīya; 28. Kālāgnirudra; 29.Maitreya; 30.Subālā; 31.Kṣhurikā; 32.Mantrikā; 33.Sarvasāra; 34.Nirālamba; 35.Sukarahasya; 36.Vajrasūchi; 37.Tejobindu; 38.Nādabindu; 39.Dhyānabindu; 40.Brahmavidyā; 41.Yogatattva; 42.Ātmabodha; 43.Nāradaparivrājaka; 44.Trishikhibrahmaṇa; 45.Sitā; 46.Yogachūdāmaṇi; 47.Nirvāṇa; 48.Maṇḍalabrāhmaṇa; 49.Dakṣhiṇāmūrti; 50.Sharabha; 51.Skanda; 52.Tripādvibhūti Mahānarāyaṇa; 53.Advayatāraka; 54.Rāmarahasya; 55.Rāmatāpanīya; 56.Vāsudeva; 57.Mudgala; 58.Shāṇḍilya; 59.Paingala; 60.Bhikṣhuka; 61.Mahā; 62.Shārīraka; 63.Yogashikhā; 64.Turiyātītāvadhūta; 65.Samnyāsa; 66.Paramahamsa-parivrājaka; 67.Akṣhamālikā; 68.Avyakta; 69.Ekākṣhara; 70.Annapūrṇā; 71.Sūrya; 72.Akṣhi; 73.Adhyātma; 74.Kuṇḍikā; 75.Sāvitrī; 76.Ātma; 77.Pāshupatabrahma; 78.Parabrahma; 79.Avadhūta; 80.Tripuratāpinī; 81.Devī; 82.Tripurā; 83.Kaṭha (rudra); 84.Bhāvanā; 85.Rudrahṛdaya; 86.Yogakuṇḍalī; 87.Bhasmajābāla; 88.Rudrākṣhajābāla; 89.Gaṇapati; 90.Darshana; 91.Tārasāra; 92.Mahāvākya; 93.Pañchabrahma; 94.Prāṇāgnihotra; 95.Gopālatāpinī; 96.Kṛṣṇa; 97.Yājñavalkya; 98.Varāha; 99.Sātyāyana; 100.Hayagrīva; 101.Dattātreyā; 102.Garuda; 103.Kalisamtaraṇa; 104.Jābāli; 105.Soubhāgyalakṣhmī; 106.Sarasvatīrahasya; 107.Bahvṛcha; 108.Muktikā.

gramática latina (...) sendo assim, após ter lido essa tradução com grandiosa atenção, posso assegurar que na obra *Oupnek'hat* está presente todo o espírito dos *Veda*".⁴⁰

Schopenhauer considera essa tradução confiável, entretanto, Arthur B. Keith, conceituado orientalista do século XX, acredita que “medir o efeito exato da influência (das *Upaniṣad*) em Schopenhauer seria extremamente difícil, especialmente considerando o fato de que ele a conheceu somente por uma versão completamente deturpada” (KEITH, 1976, p. 599). Ora, Keith aponta para um relevante problema que até agora não havia sido debatido nessas análises. Tal problema, caso não seja resolvido, pode impossibilitar um estudo comparado entre Schopenhauer e o Oriente, visto que o filósofo de Danzig não dialoga com o Oriente antigo, tampouco com os sábios brâmanes do século do VII a.C. que redigiram as *Upaniṣad*. Ou seja, Schopenhauer não leu as *Upaniṣad*,⁴¹ mas apenas os *Oupnek'hat*, que é, de acordo com Keith, “uma versão completamente deturpada”. Apesar de Schopenhauer assegurar que “na obra *Oupnek'hat* está presente todo o espírito dos *Veda*”, não existem indícios e estudos seguros que comprovem essa teoria. Schopenhauer também não possuía um conhecimento tão profundo do pensamento oriental e da língua sânscrita para possibilitar a comprovação precisa da qualidade da tradução do persa para o latim de Anquetil-Duperron e da tradução do sânscrito para o persa de Mohammed Dara Shikoh. As análises de Schopenhauer residem em “esperanças” e “hipóteses”, assegurando que Anquetil-Duperron, ao ter se dedicado ao estudo da língua persa conseqüentemente teria preservado o autêntico espírito dos *Veda*. Por sua vez, Schopenhauer acredita que Mohammed Dara Shikoh, ao ter vivido e crescido na Índia, conseqüentemente, realizaria uma boa tradução das legítimas *Upaniṣad*, que foram escritas na língua sagrada sânscrita. São vagas e inexatas as análises schopenhauerianas, sendo necessário acreditar na posição de Arthur Keith. Compactuamos com a idéia desse relevante orientalista do século XX, que demonstra a extrema dificuldade em associar a filosofia schopenhaueriana e as autênticas *Upaniṣad*. Isto devido à deturpada versão utilizada por

⁴⁰ P, II, § 184, pp. 397 e 398, - (SW, pp. 422 e 423).

⁴¹ Nesse trecho, *Oupnek'hat* e *Upaniṣad* devem ser entendidos como versões diferentes de uma mesma obra. Tais diferenças residem em alguns fatores: os *Oupnek'hat* estão escritos em latim e as *Upaniṣad* em sânscrito; os *Oupnek'hat* possuem apenas 50 traduções das 108 *Upaniṣad* existentes; os *Oupnek'hat* estão em prosa e as *Upaniṣad* em versos; apenas nos *Oupnek'hat* estão presentes inúmeras anotações do tradutor. Por esses motivos afirmou-se que “Schopenhauer não leu as *Upaniṣad*, mas apenas os *Oupnek'hat*”.

Schopenhauer, pois ela se configura como uma versão totalmente distante do autêntico pensamento oriental hindu.

Entretanto, apesar de concordar com a posição de Keith, é importante afirmar que Schopenhauer não foi influenciado pelo pensamento dos sábios brâmanes do século VII a.C., mas pelas obras orientais publicadas em plenos séculos XVIII e XIX d.C.. Agora, contrariando a posição de Keith, não seria apenas um trabalho extremamente difícil associar Schopenhauer e o Oriente Antigo, mas impossível de ser realizado, visto que tal diálogo nunca existiu. Para efeito de comparação, a reflexão de Keith é imprópria, pois seria o mesmo que impossibilitar um estudo comparado entre a influência da religião cristã e a filosofia de Schopenhauer, tendo em vista os problemas da tradução da *Bíblia* de Martinho Lutero que não é idêntica ao verdadeiro espírito da *Bíblia* da igreja-católica-romana que, por sua vez, fora deturpada por inúmeros monges copistas em plena Idade Média. Para resolver tal problema, é necessário estudar a influência causada pelo cristianismo no pensamento de Schopenhauer, a partir das versões da *Bíblia* utilizadas pelo filósofo. Do mesmo modo, é necessário estudar a influência causada pelo pensamento oriental na filosofia de Schopenhauer, a partir apenas das obras que ele estudou. Os textos que não foram lidos por Schopenhauer não podem ser associados a esse estudo. Desse modo, a obra traduzida por Anquetil-Duperron, os *Oupnek'hat*, é a verdadeira responsável pela influência do pensamento *Upaniṣad* na obra schopenhaueriana e não a versão original em sânscrito, a qual Keith se refere.

Um grande problema na interpretação de Schopenhauer sobre o pensamento oriental reside na não distinção entre os *Veda* e as *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*)⁴². O filósofo de Danzig utiliza por muitas vezes *Veda* como idêntico a *Upaniṣad*, ou então, considera que as *Upaniṣad* estão inseridas no conjunto de textos dos *Veda*, como por exemplo, nessa passagem d'*o Mundo*, em que o filósofo escreveu: “É a consciência sentida daquilo que a *Upaniṣad* dos *Veda* (*die Upanischaden der Veden*) já exprimiu repetidas vezes de maneira variada...”⁴³. Entretanto, os *Oupnek'hat* ou as *Upaniṣad* referem-se

⁴² Aqui retomamos novamente a idéia de que *Upaniṣad* e *Oupnek'hat* podem ser entendidos como sinônimos.

⁴³ M, §39, p. 279, (SW, II, p. 243). Do original, em alemão: “Es ist das gefühlte Bewußtseyn Dessen, was die Upanischaden der Veden in so mannigfaltigen Wendungen wiederholt aussprechen, vorzüglich in dem schon oben beigebrachten Spruch: *Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* (*Oupnek'hat*, Bd. 1, S. 122). Es ist Erhebung über das eigene Individuum, Gefühl des Erhabenen.”

aos *Veda* e não são dos *Veda* como equivocadamente menciona Schopenhauer. Paul Deussen escreveu no prefácio da primeira edição da tradução das *Sessenta Upaniṣad dos Veda* que: “as *Upaniṣad* estão para os *Veda*, da mesma forma que o Novo Testamento está para o Velho Testamento” (DEUSSEN, 1990, p. xi.). A confusão que Schopenhauer criou só foi resolvida tardiamente, para ser preciso no ano de 1860, ano de seu falecimento, em que ele concluiu ao escrever: “de acordo com Max Müller, os primeiros escritos dos *Veda* ocorreram por volta de 1300 a. C. e os das *Upaniṣad* por volta de 600-800 a. C.”.⁴⁴

Outra dificuldade que aparece nesse estudo é: o que Schopenhauer leu dos *Oupnek’hat*? Parágrafos? Capítulos? Algumas páginas? Apenas um volume? A obra inteira? Sabe-se que Schopenhauer teve acesso aos dois volumes que compõem essa obra em 1814, na Biblioteca de Weimar, entretanto, não se sabe o que Schopenhauer leu dessa obra. Nesse caso, surgem inúmeros vínculos hipotéticos que criam enganos entre a filosofia de Schopenhauer e aquilo que está escrito nos *Oupnek’hat*. Tais vínculos especulam possíveis relações e influências, sem saber ao certo se elas realmente ocorreram. Para sanar esse problema, é prudente utilizar apenas os trechos dos *Oupnek’hat* que foram citados nas obras schopenhauerianas. Ou seja, para referir-me à relação entre a crítica ao princípio de individuação de Schopenhauer e as idéias presentes nos *Oupnek’hat*, necessito referir-me à frase sânscrita “*Illos tu es – Tat tvam asi*”, expressa na *Chāndogya Upaniṣad*, e que foi citada em muitos momentos pelo filósofo. Entretanto, apesar de utilizar as citações usadas por Schopenhauer, também se podem usar, em caso de extrema pertinência, trechos dos *Oupnek’hat* que apresentarem “profunda semelhança” com os conceitos orientais utilizados por Schopenhauer. Por exemplo, apesar de Schopenhauer nunca ter citado que a divindade *Māyā*, como ilusão do mundo representado, foi extraída dos *Oupnek’hat*, existem diversas passagens, que convergem para essa interpretação.

O objetivo é eliminar alguns dos problemas que são comuns nos trabalhos que relacionam Schopenhauer e as *Upaniṣad*. Para que assim se consiga legitimar e precisar as idéias dos *Oupnek’hat* que influenciaram, de fato, na construção da filosofia de Schopenhauer.

⁴⁴ MR, IV, Senilia, p. 393, (99 <1860>), (HN, 4 II, p. 34, 99).

2.5 - *Oupnek'hat* e o conceito *Māyā*

“*Maīā*⁴⁵ é (...) ilusão” (*Oupnek'hat*, 1801, vol. I, p. 420).

“Pura imaginação, fantasia, é simplesmente *Maīā*” (*Oupnek'hat*, 1801, vol. I, p. 589).

“Tudo é ilusão, *Maīā*” (*Oupnek'hat*, 1801, vol. I, p. 673).

Para alguns orientalistas, a divindade *Māyā* apresenta-se de modo confuso e contraditório, pois carrega consigo as características de criação e de ilusão. Como aquela que cria o cosmo também pode ser a causadora da ilusão do mesmo? Compreender essa existência antagônica implica em conhecer, também, o cerne da doutrina hindu.

O hinduísmo associa aquilo que é mutável com o irreal e, de modo oposto, aquilo que é imutável com o real. O transitório é falso, uma miragem, equívocos da percepção, enganos da consciência. Todavia, os objetos efêmeros, que passam diariamente diante das sensações, são dados, por muitos seres humanos, como absolutamente reais. Não há dúvida de que observo uma folha de papel e de que seguro uma caneta. Essa é a minha “realidade” percebida, por intermédio dos meus sentidos. Em princípio é um disparate afirmar que tal “realidade” não existe ou que é uma miragem, como se a vida inteira fosse um ledó engano. Por isso, ao negar tal “absurdo”, o aparente transforma-se na verdade. Cabe, pois, ao hinduísmo rejeitar a idéia de que o mundo representado na mente dos humanos é o real. Basta observar o caráter transitório desse mundo aprendido para constatar a fragilidade dessa pretensa verdade. Nesse mundo aparente, a caneta foi derretida em fogo brando e a folha de papel rasgada em minúsculos pedaços. A verdade, anteriormente dada como certa, se alterou, se transformou e, certamente, a verdade atual, dentro em breve, se modificará.

Nesse cenário mutante, aqueles que são voltados, demasiadamente, para sua individualidade egoísta, imersos em sua consciência restrita e limitada, não constataam o caráter ilusório de sua própria existência e do mundo em que vivem. Tudo passa diante

⁴⁵ Preservamos a grafia da deusa *Māyā* conforme encontramos nos *Oupnek'hat*: *Maīā*. Em todas as traduções dos *Oupnek'hat* preservamos as transliterações adotadas por Anquetil-Duperron.

de seus olhos como se fosse a mais pura verdade. Longe de notarem a fragilidade desse mundo, são iludidos de que todas as suas ações beneficiam apenas a si próprios. Essas individualidades egoístas estão enredadas em uma estranha “teia”, na qual tudo não passa de uma farsa, tudo é causa e efeito de *Māyā*. Essa deusa é a causa da existência do mundo inteiro, é a mãe do universo, tanto de todos os objetos que estão ao redor do indivíduo, quanto da existência de todos indivíduos. Por isso, *Māyā* é a causa do mundo, graças ao seu poder ou arte criadora. Etimologicamente, a raiz *Mā* significa aquela que possuía a capacidade de criar, medir ou construir algo. No caso específico, *Māyā* possui a capacidade de criar, medir e construir todas as coisas do mundo, isto inclui, também, parte dos deuses. O universo no qual os deuses da trimurti (*Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*) operam, é criação de *Māyā*. Ao mesmo tempo em que cria, ela é responsável pelo caráter transitório de todos os objetos, como se tudo estivesse em um eterno fluxo cósmico. Com exceção de *Brahman*, deus supremo que se constitui como a essência autêntica do universo, todo o resto possuirá essa divindade criadora como causa.

Como já afirmado, a arte mágica e poderosa da deusa *Māyā* (*Māyā-Śakti-Devī*)⁴⁶ se apresenta de modo ambíguo, pois é responsável pela emanção e, ao mesmo tempo, pela ilusão. Todos os seres acabam enredados em sua criação, que se configura como a “teia” de um aracnídeo que captura todos os seres existentes e, também, os gera e os mantém em um eterno devir. Por isso, é comum referir-se à deusa com a expressão “teia de *Māyā*”.

Incapazes estão os homens de se livrarem dessa teia. Eles consideram os engodos de *Māyā*, os quais atraem e enganam ardilosamente, como se fossem reais e verdadeiros. Essa “ilusória realidade”, ou melhor, essa irrealidade, pode ser entendida como um véu que encobre a visão de todos os indivíduos, impossibilitando-os de enxergarem o imperecível, o eterno, o fixo, o infinito e o imutável que é a verdadeira realidade (*Brahman*). Por esse outro motivo, é comum também, referir-se à deusa com a expressão “véu de *Māyā*”.

De acordo com o hinduísmo, existem dois modos de compreender o mundo, em um está *Brahman* e, em outro, *Māyā*. Um dos maiores objetivos dessa religião seria o de retirar o véu e romper com a teia de *Māyā* para que assim fosse vislumbrado *Brahman*.

⁴⁶ *Māyā*- representa uma arte mágica; *Śakti*- representa, assim como *Mā*, o poder de criar; e *Devī*- representa a deusa (Cf. KEITH, 1976, p.247).

A ação dos velhos brâmanes reside, então, em trilhar da mentira para a verdade, da ilusão para a realidade, do mutável para o imutável.

De acordo com a filosofia de Schopenhauer, o hinduísmo deveria apresentar-se como um dogmatismo idealista, pois crê em um mundo exterior e transcendente. O objeto é negado, pois é falso, constituindo-se como uma ilusão criada por *Māyā*. O sujeito só é capaz de compreender a realidade caso abandone a representação de todos objetos e tente atingir a essência transcendente que os governa (*Brahman*). O objeto acaba tornando-se o efeito do sujeito. Apenas com a negação completa da realidade objetiva e a valorização do sujeito, o sábio brâmane conseguirá atingir a iluminação. Tal teoria oriental está muito distante de uma “admirável concordância” com a filosofia de Schopenhauer. Para o “budista alemão” deve ocorrer uma total conexão entre sujeito e objeto, para que seja possível existir o mundo representado, e este, não é fonte de ilusão, mas é o modo pelo qual os seres humanos conseguem compreender os objetos. Todavia, Schopenhauer não faz essa interpretação do hinduísmo, pelo contrário, tal religião torna-se um referencial para explicar sua teoria das representações. Nós “não queremos nos envergonhar em admiti-lo, após ter sido reconhecido e expresso por muitos espíritos magnânimos. Os *Veda* e os Puranas não sabem de comparação melhor para todo o conhecimento do mundo efetivo, que eles chamam Véu de *Māyā*, nem empregam outra mais freqüentemente do que o sonho”.⁴⁷ Ora, as representações se assemelham a um sonho, sendo difícil saber quando estamos acordados e quando efetivamente dormimos. Schopenhauer nega a resposta kantiana para tal distinção: “o encadeamento das representações entre si conforme a lei de causalidade diferencia a vida do sonho”.⁴⁸ A solução schopenhaueriana para tal dilema é simples: o sentimento “empírico do despertar”.⁴⁹ Nada como acordar para saber que estávamos dormindo. A teoria da deusa *Māyā* colabora com a teoria da representação schopenhaueriana pelo fato de a causa das representações não residir nas próprias representações. Caso isto ocorresse, os homens estariam iludidos por *Māyā*, como se vivessem em um eterno sonho. Por isso, Schopenhauer luta em despertar e questiona-se: “O que é este mundo intuído tirante o fato de ser minha representação?”⁵⁰ A ilusão ocorrerá apenas naqueles que forem

⁴⁷ M, §5, p. 60; - (SW, II, §5, p. 20).

⁴⁸ *apud*, M, §5, p. 59; - (SW, II, §5, p. 19).

⁴⁹ M, §5, p. 59; - (SW, II, §5, p. 19).

⁵⁰ M, §5, p. 62; - (SW, II, §5, p. 22).

enganados pelo entendimento e criarem uma confusão entre seus sentidos e razão. Ou seja, assim como a essência do mundo criado por *Māyā* não reside na própria deusa, mas sim na divindade *Brahman*, na filosofia de Schopenhauer, a essência do mundo representado não reside nas próprias representações, mas sim na Vontade. Diante desse fato, a deusa *Māyā* figura como uma das teorias orientais mais significativas à filosofia de Schopenhauer, pois adiciona ao mundo representado o ingrediente do sonho e da ilusão.

Na história do pensamento oriental, a interpretação da deusa *Māyā* nem sempre foi negativa. De acordo com os primeiros textos dos *Veda*, *Māyā* é entendida como uma deusa criadora e não possuía a conotação de ilusão a que seria tardiamente associada. Arthur Keith analisa que na Índia védica “*Māyā* é o poder mágico, falado por *Varuṇa*. (...) Existem visões equivocadas de que *Māyā* é algo mau em si mesmo, como uma falsidade que nunca é justificada. O termo *Māyā* não possuía nenhum sentido maléfico (...)” (KEITH, 1976, p. 247). Keith e outros comentadores acreditam que com os textos *vedāntas* (depois dos *Veda*) surgem as primeiras interpretações negativas dessa divindade. Nesse sentido, afirmar que apenas nos textos *vedāntas* é que aparece a idéia de *Māyā* como ilusão, torna possível conceber que nas autênticas *Upaniṣad*, entendidas como textos *vedāntas*, *Māyā* já era compreendida como ilusão. Assim, as interpretações de Anquetil-Duperron nos *Oupnek’hat* só seriam conseqüências das traduções realizadas da versão persa de Mohamed Dara Shikoh, que por sua vez, utilizou a versão original sânscrita. Nas primeiras páginas dos *Oupnek’hat*, Anquetil-Duperron faz um vocabulário sobre os conceitos sânscritos que seriam expostos no decorrer da obra. Sobre *Māyā*, está escrito que é uma vontade eterna que exhibe de fora toda a existência⁵¹. Em outros trechos referentes aos comentários de Duperron, há sempre interpretações negativas dessa divindade.

Existem outros comentadores que não concordam com a teoria de Keith, dentre eles é Henry Thomas Colebrooke. Em um de seus ensaios sobre a escola *Vedānta*, ele afirmou que: “A noção de que o mundo versátil é uma ilusão (*Māyā*), que todos os caminhos da apreensão do despertar individual são também uma fantasia presente em nossa imaginação, que a aparência de todas as coisas é irreal e tudo é sonhador, não parece ser uma doutrina dos textos *Vedāntas*” (Apud, GOUGH, 1903, p.

⁵¹ “*Maīa*: Voluntas aeterna; quod causa ostensi sine fuit (existential) est” (*Oupnek’hat*, vol. I, p. 10). Tradução: “*Maīa*: Vontade eterna”.

237). Colebrooke acusou os escritos e traduções tardias das *Upaniṣad* como os reais responsáveis pela identificação de *Māyā* com a ilusão e não as autênticas *Upaniṣad*. Para esse estudioso, essas recentes traduções confundiram e transformaram o verdadeiro significado da deusa hindu. Ora, a obra *Oupnek'hat*, como uma tradução tardia da doutrina *Upaniṣad*, pode ter alterado o autêntico significado de *Māyā*, nos escritos *Vedāntas*. Nesse sentido, Anquetil-Duperron juntamente com Mohamed Dara Shikoh seriam os verdadeiros responsáveis por interpretar *Māyā* como ilusão.

Archibald Gough, contrariando em parte a teoria de Colebrooke e concordando com a interpretação de Keith, afirmou que *Māyā* é entendida como sinônimo de ilusão já nos primeiros textos *vedāntas* (Cf. GOUGH, 1903, pp. 235-268). Gough considerou que as traduções apontadas por Colebrooke já apresentavam *Māyā* como ilusão, e isto ocorre tendo em vista o real significado das autênticas *Upaniṣad* e não as traduções equivocadas. Keith, de modo semelhante ao de Gough, escreveu que “nas últimas *Upaniṣad* (...) o que nós temos é o germe da teoria da ilusão” (KEITH, 1976, pp. 529 e 530).

Seja como for, prefere-se não entrar nessa complexa discussão⁵², pois os *Oupnek'hat*, lidos por Schopenhauer, possuem passagens que apresentam *Māyā* como correlato de ilusão; “tudo é ilusão, *Maīa*” (*Oupnek'hat*, 1801, vol. I, p. 673). Nesse sentido, todos os comentadores citados colaboram com o presente trabalho. Concordamos com Colebrooke, pois ele constata que nas traduções futuras, no caso a de Anquetil-Duperron, o sentido original da divindade *Māyā* foi deturpado para possuir um sentido de ilusão. Ao mesmo tempo, também aceitamos as teorias de Gough e Keith que se baseiam nas antigas e autênticas *Upaniṣad* já possuindo a idéia de uma *Māyā* ilusória. Aqui não é o local para dizer qual teoria está certa ou errada, visto que Schopenhauer dialoga com uma tradução de 1801-2 e não com a autêntica idéia dos antigos brâmanes hindus que redigiram as *Upaniṣad* por volta de 700 a 600 a.C.⁵³. Aquilo que nos interessa, é saber que os *Oupnek'hat* preservam a idéia de *Māyā* como semelhante à ilusão. Na versão de Anquetil-Duperron, encontra-se uma passagem que

⁵² Aos leitores interessados por esse tema, sugiro que consultem o texto de S. Radhakrishnan, *The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya*, in *International Journal of Ethics*, Vol. 24, No. 4 (Jul., 1914), pp. 431-451 (texto adquirido no sítio www.jstor.com), assim como as outras obras citadas no corpo do texto.

⁵³ São variadas as datas que os comentadores dizem que as *Upaniṣad* foram redigidas. Utilizamos aqui a teoria de Dasgupta. Cf. DASGUPTA, 1975, pp. 28-61.

pode deixar evidente tal teoria. No *Oupnek'hat Sataster (Śvetāśvatara Upaniṣad)* está escrito:

“Tu és o que aparece feito, em toda parte aparece.

(...)

Aquilo que não tem primeiro (início), tu és: e sem fim tu és;

E todos os mundos aparentes de ti foram feitos, e esta é tua forma.

E *maīa* é como o seu nascimento”⁵⁴

(*Oupnek'hat Sataster*, Vol. II, números CX-CXI, p. 113 – *Upaniṣad*, volume I, *Śvetāśvatara Upaniṣad*).

Nesse trecho, *Māyā* é a responsável pela criação da aparência de todos os mundos fenomênicos. Tudo que existe é a aparência criada pela deusa enganadora. Nos *Oupnek'hat*, os mundos criados por *Māyā* não são reais, mas sim ilusórios. A partir da afirmação de que o mundo é aparente e o responsável pelo seu nascimento é *Māyā*, Schopenhauer tira uma consequência inevitável, a identificação da deusa com a ilusão. O véu (*Schleier*) de *Māyā* se aproxima da ilusão (*Schein*). Schopenhauer teve acesso a outro trecho do *Oupnek'hat Sataster (Śvetāśvatara Upaniṣad)* que faz alusão explícita de *Māyā* como ilusão:

“ 10. Pradhānam é eternamente cheio de poder;

Hara, o único imortal, o único imutável,

Como Deus novamente dominante de poder (pradhānam) e de alma;

Meditando nele, entregando para ele,

Transformando-se gradualmente uno com ele,

Tornar-se definitivamente o único livre de *maīa* (ilusão).

11. Ele, que conhece Deus, torna-se livre de toda obrigação;

Sua culpa desaparece, junto com seu nascimento e morte;

Ele, que adora apenas a Deus, transforma-se no Terceiro estágio depois da morte,

Divino, o absoluto com todos os seus desejos preenchidos.

12. Ele conhece que (a tríade) descansa eternamente em *Ātman*;

⁵⁴ Versão em latim: “Tu es, quod apparens factum, omni loco appares. (...) Illud quod primum (intium) non habet, tu es: et sine fine tu es. Et omnes mundi ex te apparens factum est; et forma tua est. Et *maīa*, quòd volitio tua est”. Como não há tradução dos *Oupnek'hat* para o português, nós fizemos as traduções de todas as citações mencionadas nessa dissertação. Em algumas passagens utilizamos a tradução de Paul Deussen: *Sixty Upaniṣad of the Veda*, 1990.

Então nada mais parece ser conhecido;
Os objetos do prazer, o desfrutador e instigador (que instiga ambos),
Tudo isso triplicado é coletivamente chamado de *Brahman*.”

(*Oupnek'hat Sataster*, Vol. II, números CX-CXI, p. 96 – *Upaniṣad*, volume I, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Primeiro Adhayāya, número 10, p. 308).⁵⁵

No trecho do *Oupnek'hat Sataster* (*Śvetāśvatara Upaniṣad*), Hara é o único ser imortal e imutável que necessita do poder de *Pradhānam* para meditar, entregar-se e transformar-se nele, para que assim Hara seja o único também a tornar-se livre da ilusão do mundo aparente (*Māyā*). Quando isso ocorrer, Hara não terá culpa. Sua morte e seu nascimento não serão distintos, pois essa distinção só existe no mundo criado por *Māyā*. Nesse trecho, o objetivo principal de Hara é tornar-se livre de *Māyā*, pois só assim poderá conhecer e adorar a Deus, que está expresso na coletividade de *Brahman*. Essa divindade *Brahman*, que é neutra, não pode ser confundida com a divindade masculina que compõe a trimurti e é denominada *Brahmā*, pois enquanto a primeira se apresenta como o imutável, eterno, fixo, imperecível e real, o segundo é uma das criações de *Māyā*, fazendo parte do mundo ilusório. Vale mencionar a interpretação de Keith sobre essa *Upaniṣad*. Ele analisa que “O caráter preciso da natureza do mundo externo é resumido finalmente na doutrina da *Śvetāśvatara Upaniṣad* (*Oupnek'hat Sataster*), que vê no mundo, - exceto o absoluto que conceitua de uma maneira teísta - uma ilusão, *Māyā*, termo introduzido primeiramente na filosofia das *Upaniṣad*” (KEITH, 1976, p. 531).

Fica evidente que há uma dualidade presente no mundo, como se fosse possível conhecê-lo de dois modos distintos. Em um, o aparente predomina, a ilusão prevalece. Esse não é o estado verdadeiro, mas é o modo que Hara consegue percebê-lo. Para livrar-se dessa visão equivocada, Hara necessita de um poder (*pradhānam*) para conseguir conhecer o mundo de outro modo. Nesse segundo modo, não há obrigação,

⁵⁵ Nesse trecho, a versão dos *Oupnek'hat* de Duperron difere em diversos momentos das *Upaniṣad* de Deussen. Os *Oupnek'hat* não fazem menção a ilusão, entretanto, a tradução de Paul Deussen faz. Entretanto, nos comentários finais de Duperron há menção a *Māyā* como ilusão (cf. pp. 547-551). O leitor poderá observar nos demais trechos, as diferenças entre as versões utilizadas nesse estudo, tanto na forma, quanto no conteúdo. As sutis e, por vezes, até gritantes diferenças foram uma das principais dificuldades encontradas no presente trabalho. Na tentativa de solucionar, em parte, tal obstáculo, preferimos tomar como base os *Oupnek'hat*, pois esta foi a versão consultada por Schopenhauer. Entretanto, sempre utilizamos a estrutura poética da tradução de Paul Deussen.

nem culpa, tampouco é percebida as transformações temporais. Tudo é um, tudo está imerso na unidade de *Brahman*.

Caso Schopenhauer não compreendesse *Māyā* como ilusão nesse trecho, certamente, observaria isso de modo explícito nas “ementas e anotações” de Anquetil-Duperron sobre o *Oupnek’hat Sataster (Śvetāśvatara Upaniṣad)*, em que está escrito: “*Maīa* que se diz constar em todas as partes do ser humano, opera (trabalha) com *Brahm* (*Brahman*) na produção do mundo. Isto é, *Brahm* (*Brahman*, enquanto *Māyā*), projetando-se para fora, agindo, simplesmente aparece, é ilusão (*illusio*), não faz nada verdadeiramente.” (*Oupnek’hat*, vol. II, p. 548)⁵⁶.

Os *Oupnek’hat* estão repletos de momentos em que *Māyā* é entendida como ilusão. No *Oupnek’hat Kioul (Kaivalya Upaniṣad)* está escrito:

“8. Ele é *Brahmā*, *Śiva*, *Indra*,
imperecível, o supremo soberano,
Ele é *Viṣṇu*, ele o *Prāṇa*,
O fogo da morte e da lua.
(...)

11. Fabricando por si mesmo a madeira,
E o *Om*⁵⁷ - o único som elevado,
O velho sábio raspa o fogo do conhecimento,
E diligentemente queima o erro.

12. Quando seu ser está cego por *Maīa*,
Ele habita no corpo, esforça-se, e depois se ocupa,
Com mulheres, comidas, bebidas e prazeres,
Ele encontra satisfação no estado de vigília.

13. E no sonho também, sente prazer e pena,
A alma dá forma a um mundo, por intermédio da autodesilusão;
E quando em um sonho profundo toda a ilusão desaparece,
Imersa nas trevas a alma viaja por dentro da alegria.

⁵⁶ Versão original em latim: “*Maīa*, qui ex omnibus hominis partibus constare dicitur, cum Brahm in productione mundi operatur; id est, Brahm extra prodiens, agens; simpliciter apparet; illusio; nihil verè agit”.

⁵⁷ Pronúncia em português: O *m̐* é pronunciado como o *m* de som.

14. E novamente pelo trabalho da forma à vida,
A alma viaja por dentro de um sonho e da vigília;
E representando-a, reside na tríade de estados,
Até que percebe,
Que o rico, na verdade, é o que suporta a alegria,
Na qual a tríade de estados torna-se o resto.
(...)

19. De mim tudo nasce;
Sobre mim tudo se sustenta;
Em mim tudo se dissolve novamente;
Eu sou este *Brahman*, o Um-sem-segundo.

20. Sou menor que o mais diminuto átomo,
E também o maior entre os maiores;
Eu sou o todo, o universo diversificado-multicolorido-amável-estranho;
Sou o Antigo; Sou o Ser-de-Ouro;
Sou o próprio estado de divina beatitude.

21. Não tenho mãos nem pés; inconcebível é o meu poder;
Sem olhos, vejo; sem ouvidos, ouço;
Conheço tudo com uma sabedoria que a tudo penetra.
Por natureza, desapegado de todo Eu sou e não há um sequer que me conheça.
Sou para sempre a pura essência espiritual.”

(*Oupnek'hat Kioul*, vol. II, número CXXI, p. 166 e ss. – *Upaniṣad*, volume II, *Kaivalya Upaniṣad*, pp. 792-794)⁵⁸.

No *Oupnek'hat Kioul*, *Māyā* está relacionada ao amor pela aparição (*appatitioni*), às fraquezas da carne e à ilusão (*illusionis*). O velho sábio também quer livrar-se de *Māyā*. Ele está cego por essa divindade, vivendo em um mundo de prazeres carnis. Entretanto, quando o sábio medita e pronuncia a palavra sagrada *Om*, consegue despertar-se para o conhecimento e acabar com o sentimento de culpa. No trecho traduzido da *Kaivalya Upaniṣad (Oupnek'hat Kioul)*, *Māyā* é novamente interpretada

⁵⁸ Esse trecho traduzimos da versão de Deussen, entretanto, sugerimos ao leitor que consulte a página 167 e ss, do segundo volume dos *Oupnek'hat*, onde poderá constatar os trechos aqui expostos e a presença de *Māyā (Maīa)* relacionada à aparição (*appatitioni*) e ilusão (*illusionis*).

como um obstáculo que deve ser ultrapassado. *Māyā* é para o sábio um problema, um sono profundo, causa de sua cegueira espiritual, uma ilusão.⁵⁹

Essa *Upaniṣad* almeja explicar que o verdadeiro estado do mundo não está na criação ilusória de *Māyā*, mas sim em *Brahman*, representado pela tríade de estados das divindades *Brahmā*, *Śiva* e *Indra* e, também, pelos deuses *Viṣṇu* e *Prāṇa*. Todas essas divindades particulares podem ser reduzidas ao Um-sem-segundo, *Brahman*.

A interpretação negativa de *Māyā* está presente em outro trecho do *Oupnek'hat Sataster* (Quarto *Adhayāya*, da *Śvetāśvatara Upaniṣad*):

“7. Determinado (em aconchegar-se) com poder de influência,
O espírito (Puruṣa) caiu em ilusão ou desilusão atormentado por sua impotência,
Mas, quando ele acatar e ver a onipotência e a majestade do outro,
Então, ele afasta de si a sua culpa.

(...)

[Versos 9 e 10: Como já estão inseridos no verso 7 (*muhyamāṇaḥ*), a bondade da alma individual depende apenas da ilusão ou desilusão (então apenas o conhecimento certo é exigido para libertação). Para explicar isso, *Brahman* é tido como o mágico (*māyin*, depois geralmente chamado *māyāvin*) e o mundo como **ilusão** (*māyā*) vazio nele mesmo, evocado por ele. (Essa é a mais antiga ocorrência dessa importante idéia Vedānta). A enfática explicação no verso 10 que o prakṛti é apenas *māyā*, leva a suposição de que o realismo de *Sāṃkhya* tenha vindo em voga.]

9. Fora Dele, os hinos, sacrifícios, trabalhos, votos,
do passado, do futuro, e o ensinamento Védico – tudo isso emerge,
Como um mágico, ele criou esse mundo,
No qual o outro é pego através da ilusão.

10. Conheça a natureza como ilusão,
Conheça o Deus superior como o mágico;
Apenas, com suas partes constituintes
Esse mundo inteiro é penetrado.”

(*Oupnek'hat Sataster*, Vol. II, números CX-CXI, p. 97 – *Upaniṣad*, volume I, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Quarto *Adhayāya*, pp. 316 e 317).

⁵⁹ Novamente sugiro ao leitor que consulte as “anotações e emenda” que faz Anquetil-Duperron no final de cada volume. As páginas referentes aos *Oupnek'hat Kioul* são as pp. 609-612. Nelas estão presentes as interpretações de *Māyā* como ilusão. A versão de Deussen utiliza o termo *Māyāvin*, já a de Duperron refere-se a *Maha diw*. Tais expressões são reproduzidas em outro trecho do *Oupnek'hat Sataster* (*Śvetāśvatara Upaniṣad*).

No *Oupnek'hat Sataster*, *Brahman* é compreendido como um mágico, mas apenas quando se apresenta por intermédio de *Māyā*. A definição está correta, pois a função do mágico é criar ilusões para seus espectadores. No caso, *māyin*, *māyāvin* ou *maha diw* criou o mundo das ilusões (*Māyā*) para todos os seres que o habitam. No trecho, esse mundo material ou natureza (*Prakṛiti*) é idêntico à ilusão (*Māyā*). Entretanto, sabe-se que *Prakṛiti*, enquanto natureza (matéria em atividade), difere de *Māyā*, enquanto ilusão (Cf. KEITH, 1976, *Prakṛiti and Māyā – Illusion and Nature*, pp. 529-550). Nos *Oupnek'hat*, *Māyā* é compreendida como uma divindade que cria o mundo junto com *Brahman* e é a única responsável pela ilusão do mesmo. *Brahman*, apresentado com o imutável e o absoluto, também foi apresentado como mutável e transitório por intermédio da mágica ilusória de *Māyā*. Isto não faz de *Brahman* o responsável pela ilusão, pois ele estava sob a influência de *Māyā*, conforme explica Anquetil-Duperron: “*Maīa* (...) é ilusão. (...) *Brahman* é o supremo” (*Oupnek'hat*, 1801, vol. I, p. 420).

Não há dúvida de que os *Oupnek'hat* influenciaram a filosofia de Schopenhauer, pois, como veremos, as conseqüências dessa leitura modificaram o conceito de representação (*Vorstellung*) de sua filosofia. No ano de 1813, ano da publicação da *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, a representação correspondia ao fenômeno kantiano. Schopenhauer analisa em sua tese de doutorado que existem quatro modos diferentes de conceber o mundo fenomênico e as formas a priori: *princípio de razão do devir, do conhecer, de ser e do agir*. Em todos esses princípios de razão, Schopenhauer nunca mencionou que o mundo fenomênico poderia também ser uma grande farsa, uma ilusão do homem. Schopenhauer assegura que o sujeito é o responsável em representar os objetos a sua volta, não existindo objetos em-si-mesmos possíveis de conhecimento, mas apenas representados por um sujeito cognoscente. O filósofo de Danzig seguiu o pensamento firmado por Kant na *Crítica da Razão Pura*, onde os homens são capazes de conhecer os fenômenos e compreender apenas a aparência do mundo. Kant já se referiu a aparência (*Erscheinung*), mas não a ilusão (*Schein*). Michael Piclin acredita que talvez seja essa uma das alterações existentes entre as edições da *Quádrupla Raiz* de 1813 e de 1847. Piclin questiona-se se Schopenhauer

“não transformou o fenômeno do mundo do criticismo em um do mundo da ilusão, digno dos *Vedāntas*? Se ele não confundiu vivamente *Erscheinung* (aparência) e *Schein* (ilusão)?”⁶⁰ As respostas para as indagações de Plicin encontram-se nos *Oupnek’hat*, pois este foi o local exato, onde Schopenhauer adquiriu o conhecimento, por intermédio da deusa *Māyā*, de que o estado aparente do mundo fenomênico pode também ser entendido como ilusório.

Cabe então compreender quando e como Schopenhauer utilizou a deusa *Māyā* em seus escritos. Deve-se destacar que a primeira citação schopenhaueriana encontrada foi no mesmo ano da leitura dos *Oupnek’hat*. A utilização desse conceito oriental surge inicialmente como sinônimo de amor⁶¹, depois ele transforma-se gradualmente em aparência. Pouco antes da publicação d’o *Mundo*, a deusa *Māyā* já era concebida como ilusão e, também, semelhante à teoria do princípio de individuação. Essas duas últimas interpretações que Schopenhauer faz de *Māyā* foram importantes para a compreensão do mundo representado, que antes era visto como idêntico ao fenômeno kantiano. Com o surgimento da teoria oriental, representar também é iludir-se. Schopenhauer escreve, freqüentemente, no Livro I d’o *Mundo*, sobre o caráter ilusório no qual se dão as representações intuitivas. Isto ocorre devido à deusa *Māyā*, que com o seu véu (*Schleier*) encobre o mundo e faz dele engano de nossa mente e de nossos sentidos. Para Schopenhauer, *Māyā* faz dos humanos seres egoístas e preocupados apenas com sua individualidade (princípio de individuação). Não percebem que todos os seus atos objetivam a Vontade, pois estão imersos na “pura imaginação e fantasia” (*Oupnek’hat*, 1801, vol. I, p. 589).⁶² No ano de 1814, ele cita, pela primeira vez, a deusa em suas anotações:

Weimar 1814

“Que nós queremos tudo é a nossa desgraça; não importa no mínimo o que nós queremos. Mas querendo (o erro fundamental) podemos nunca estar saciado, se então nunca paramos de querer e a vida é um permanente estado de dor e miséria, é objetividade da Vontade. Nós constantemente imaginamos que os objetos desejados podem por um fim em nossa Vontade, de preferência,

⁶⁰ PLICIN, Michael – Prefácio (*Avant-Propos*) da obra de Schopenhauer, *De la Quadruple Racine du Príncipe de Raison Suffisante* (Édition complete 1813-1847), Librairie Philosophique J. Vrin, 1991, p. 38.

⁶¹ Desde já vale ressaltar que tal amor (*Māyā*) não está associado à noção de compaixão (amor *caritas*), mas a um amor relacionado ao aparente, ostentação, desejo e querer. O presente trabalho abordará no desenvolver desse sub-capítulo essa idéia.

⁶² Versão em latim: “pura imaginationis phantasia; simplicitur *maīa* est”.

fazer aquilo que apenas nós mesmos podemos fazer, cessar o nosso querer. Esta (realização da Vontade) ocorre através do melhor conhecimento, e assim o *Oupnek'hat*, volume II, p. 216 disse: *tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*; - “O momento do conhecimento aparece na cena, ao mesmo tempo, o amor surgiu no seio das coisas” - **aqui o amor (desejo) significa Māyā**, que é justamente aquela Vontade, aquele amor (por objetos), de quem a objetividade ou a aparência é [113]o mundo.”⁶³

Com essa citação de seus *Manuscritos*, fica evidente que Schopenhauer soube no ano de 1814, ano da leitura dos *Oupnek'hat*, da existência de tal deusa. Tal teoria foi retirada da tradução de Anquetil-Duperron conforme demonstra o trecho citado dos *Oupnek'hat*. Será interessante observar que nas próximas citações dos *Manuscritos*, Schopenhauer alterou o significado de *Māyā*, pois aqui ela ainda é amor (desejo – *amor aeternus*).

Apesar de a idéia principal destacada no trecho⁶⁴ do *Oupnek'hat Atma (Ātman Upaniṣad)* ser a de *Māyā* como semelhante ao amor pelo aparente, existem também outros ingredientes que vêm a colaborar com a idéia da deusa ser ilusão. Antes da frase citada por Schopenhauer, está escrito nos *Oupnek'hat* que: “*Maīa* é como amor eterno” e, ao mesmo tempo, um amor aparente, não verdadeiro, que ostenta o mundo (Cf. *Oupnek'hat Atma*, vol. II, pp. 215 e 216). Tal passagem demonstra o caráter ambíguo do mundo criado pelo hinduísmo, visto que *Māyā* é, ao mesmo tempo, amor eterno, verdadeiro, imutável, relacionado com *Brahman* e, também, é um amor pelo aparente, ilusório e falso. Aqui ainda não está explícito que o mundo de *Māyā* é ilusão, mas há indícios para tal interpretação, pois a deusa ostenta o mundo criado.

⁶³ MR, I, p. 130, passagem 213, ano 1814, local Weimar; - (HN, I, p. 120).

⁶⁴ **Tradução:** “E *Maīa*, a qual é amor eterno, dela dizem que o amor não tem início e nem fim. Quê? (pois) No momento em que o conhecimento entrou em cena, ao mesmo tempo, o amor surgiu do seio das coisas. E de *maīa*, o reto (verdadeiro) aparece como mentira; e a mentira é reta (verdadeira), aparece finalmente. E *Maīa*, que não disse (podem dizer) não reto (não verdadeiro) e não mentira (não falso): quê? (pois) mostrado sem ser (sem existência), é mundo com ser (existente); e é (existente) existência universal, não é mostrado como (não existente). (...) Ente verdadeiro, que é aparente, não mostra e mostra o mundo que não existe.” **Eis o trecho completo em latim:** “Et *Maīa*, quòd amor aeternus est, ex illo dicunt, quòd amor initium non habet, et fines habet: quid? (nam) Tempore quo cognitio simul advenit, amor è médio supersurrexit (surgit). Et è *maīa*, rectum (verum) mendacium apparet; et mendacium, rectum (verum) est, funis apparet. E *maīa*, quòd non rectum (non verum) potest dixit (possunt dicere), et non mendacium (non falsum): quid? (nam) ostensum sine est (sine existens) mundum est (existens) ostendit; et est (existens) existentiam universalem, nom est (nom existens) ostendit. Tè non est, exist; et rè existit, non est, ostendit: ens verum, quòd apprens est, non ostendit, et mundum, quòd existens non est, ostendit.” (*Oupnek'hat*, vol. II, pp. 215 e 216.)

A citação de Weimar em 1814 é a primeira menção que Schopenhauer faz da divindade *Māyā* em seus *Manuscritos*. Não há nos *Manuscritos Póstumos* nenhuma outra menção à *Māyā* anterior a essa. Isso até seria possível caso Schopenhauer tivesse encontrado informações relevantes sobre tal divindade no curso do Prof. Heerer em 1811 ou na leitura dos *Asiatisches Magazin* no final de 1813. Entretanto, é apenas no ano de 1814, ano da leitura dos *Oupnek'hat*, que Schopenhauer dá o primeiro significado de *Māyā* em sua filosofia. Isto faz dos *Oupnek'hat* uma importante obra oriental na formação do pensamento schopenhaueriano. Sua interpretação concebeu, a princípio, que a deusa hindu é amor aos objetos materiais. Isto está de pleno acordo com aquilo que Schopenhauer leu nos *Oupnek'hat*. Nos comentários de Anquetil-Duperron, especificamente sobre o *Oupnek'hat Atma (Ātman Upaniṣad)*, *Māyā* é apresentada como sendo o amor pelo aparente: “E *Māyā*, a qual é o amor eterno, (...). *Māyā* define-se claramente como desejo, amor, apetite existencial, propensão ao aparente, olhos obcecados, a qual não é subsistência declarada” (*Oupnek'hat* – vol. I, p. 639)⁶⁵. Fica evidente que o filósofo de Danzig interpreta corretamente o significado da deusa hindu expresso na tradução de Anquetil-Duperron. Schopenhauer faz uso de tal significado em seus próprios escritos, colaborando com a tese de que ocorreu uma influência oriental em sua filosofia.

O já citado *Oupnek'hat Kioul (Kaivalya Upaniṣad)*, no. 12, onde está expresso: “Quando seu ser está cego por *Māyā*, / Ele habita no corpo e esforça-se, depois se ocupa, / Com mulheres, comidas, bebidas e prazeres, / Ele encontra satisfação no estado de vigília.” (*Oupnek'hat Kioul*, vol. II, p. 166, - *Kaivalya Upaniṣad*, p. 783), pode ser comparado com a primeira citação sobre *Māyā* nos *Manuscritos Póstumos* schopenhauerianos. Os escritos de Schopenhauer mesclam-se, fundem-se e confundem-se com esse *Oupnek'hat (Upaniṣad)*: “nós queremos tudo e isto é a nossa desgraça”; “queremos mulheres, comidas, bebidas e prazeres”; “não importa no mínimo o que nós queremos. Mas querendo (o erro fundamental);” “quando seu ser está cego por *Māyā*”, “nós constantemente imaginamos que os objetos desejados podem por um fim em nossa Vontade”. Para o Schopenhauer de 1814, *Māyā* é o amor pelos desejos carnis. Os homens se iludem ao supor que com *Māyā* podem conter ou saciar o querer. Ou seja,

⁶⁵ **Trecho em latim:** “Et Maīa, quòd amor aeternus est ... ipsum hoc maīa est. (...) Maīa definitio satia clara est, quatenùs in homine, in rebus externis, singularibus. Desiderium, amor appetitus existentiae, propensio ad apparentium, oculos obsecat, quod non est, subsistens monstrat”.

supõem que a solução para cessar o desejo é efetivar a consumação desse desejo. Schopenhauer começa a criar seu pensamento e nota a contribuição, importância e relevância das idéias dos antigos indianos.

No mesmo ano, mas na cidade de Dresden, Schopenhauer irá criar uma comparação que permanecerá presente até nos seus últimos escritos. Tal comparação reside na identificação de *Māyā* com o fenômeno kantiano.

Dresden 1814

“Ele é *Māyā*. // Nós, então, distinguimos três coisas: 1) a Vontade de vida por si mesma, 2) Objetividade perfeita dela que são as idéias (platônicas) e, 3) a aparência fenomênica dessas idéias platônicas que forma a expressão é o princípio de razão suficiente, isto é, o mundo atual, o fenômeno kantiano, o *Māyā* dos Indianos.”⁶⁶

Schopenhauer compara *Māyā* com sua teoria das representações intuitivas e abstratas, que também encontram correlatos no fenômeno kantiano. Entretanto, *Māyā* não se compara com as idéias platônicas que estão livres do princípio de razão e que operam nas atividades da arte. Nesse sentido, representar idéias (platônicas) não é idêntico a *Māyā*. Apesar da identificação assegurada por Schopenhauer, entre *Māyā* e fenômeno kantiano, vê-se que tais conceitos também não são completamente idênticos. Dois anos depois, no ano de 1816, ele criou um gráfico, presente em seus *manuscritos*, para melhor explicitar suas teorias metafísicas, estéticas e morais. Transcrevo aqui a parte sobre as idéias metafísicas:

Dresden 1816⁶⁷

	Universal	Particular
Metafísica	Idéias Platônicas	“aquele que sempre se torna, mas nunca é”
	Coisa em si Kantiana	Fenômeno
	Sabedoria dos <i>Veda</i>	<i>Māyā</i>

⁶⁶ MR, I, p. 247, passagem 359, ano 1814, local Dresden; - (HN, I, p. 225).

⁶⁷ MR, I, p. 434, passagem 578, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 392).

Aqui, Schopenhauer novamente equipara *Māyā* ao fenômeno kantiano e introduz a frase platônica. Estes seriam os modos particulares de representar o mundo. Do outro lado, são apresentadas a sabedoria hindu expressa nos *Veda* (entenda-se *Oupnek'hat*), a coisa-em-si kantiana e as idéias platônicas. Todos eles relacionados às questões universais. No ano de 1816, o pensamento oriental já possui local de destaque na metafísica schopenhaueriana. Nota-se que com a leitura dos *Oupnek'hat*, a idéia de *Māyā* já foi incorporada em seu próprio pensar. Não é em vão que o filósofo de Danzig fará sempre que possível menção honrosa aos três pensamentos que mais o influenciaram na formação de sua própria filosofia, estes são a filosofia de Platão, de Kant e das *Upaniṣad* (entenda-se *Oupnek'hat*). Em outra passagem, do mesmo ano, em seus *Manuscritos*, encontra-se referência aos três grandes pensamentos que mais o influenciaram: “Acredito – devo confessar – que minha doutrina não poderia ter nascido antes que as *Upaniṣad*, Platão e Kant pudessem projetar suas idéias ao mesmo tempo sobre o espírito da humanidade”⁶⁸. Sobre o mesmo assunto, Schopenhauer adverte o leitor ao escrever o seguinte trecho no prefácio à primeira edição d’o *Mundo*:

“A filosofia de KANT, portanto, é a única cuja familiaridade íntima é requerida para o que aqui será exposto. – Se, no entanto, o leitor já freqüentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos *Veda* (cujo acesso permitido pela *Upaniṣad*, aos meus olhos, é a grande vantagem que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), e se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil. Gostaria até de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada aforismo isolado e disperso que constitui as *Upaniṣad* pode ser deduzido como conseqüência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum contido”⁶⁹.

Ainda no apêndice à primeira edição d’o *Mundo* encontra-se referência semelhante: “confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras

⁶⁸ MR, I, p. 467 (623), ano 1816, - (HN, I, 422).

⁶⁹ M, prefácio à primeira edição, p. 23, - (SW, II, p. XII).

de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão”.⁷⁰

Nota-se que esta última citação faz menção à contribuição dos “escritos sagrados dos hindus” exatamente na “impressão do mundo intuitivo”, local onde está presente a ilusão de *Māyā*. No primeiro livro que compõe *o Mundo*, Schopenhauer analisa ser a ilusão o engano do entendimento humano. Na falta da compreensão da realidade intuitivamente representada, o homem confunde-se e engana-se. Acredita que algo seja de um modo, apesar de ser de outro. “A ilusão dos sentidos (enganos do entendimento) ocasiona o erro (engano da razão).”⁷¹ Por isso, aquele que se ilude julga a representação do mundo intuído como a própria essência do mundo. No segundo livro d’*o Mundo*, Schopenhauer analisa: “só que este mundo (representação), em verdade, é apenas uma imagem copiada da sua essência, entretanto de natureza por completo diferente, e que agora intervém na conexão de seus fenômenos. (...) Os animais mesmos já estão sujeitos à ilusão, ao engano”.⁷² Ora, como possuem apenas representações intuitivas, os animais são iludidos pelo mundo representado. Nesse sentido, o mundo como representação se assemelha ao mundo ilusório. Diferentemente do animal, o homem, ao possuir as abstrações, poderá romper com essa ilusão do mundo representado e refletir abstratamente sobre a Vontade que governa todos os objetos. Entretanto, “contra a voz poderosa da natureza, a reflexão pouco pode, mas também no homem, como no animal que não pensa, reina como estado duradouro aquela segurança, nascida da consciência mais íntima de que ele é natureza”.⁷³ Caso o homem não tivesse a capacidade de criar conceitos e linguagem (produtos da razão) estaria fadado eternamente no mundo ilusório criado por *Māyā*. Esta é uma relevante contribuição dos *Oupnek’hat* à filosofia de Schopenhauer.

É importante observar que Schopenhauer se refere à contribuição oriental sempre destacando as *Upaniṣad* ou os *Veda* (ambos devem ser entendidos como *Oupnek’hat*). Não há menção de agradecimento aos *Asiatisches Magazin*, à *Mitologia dos Hindus*, aos *Asiatic Researches*, a Friedrich Majer, dentre outros. Como dito, um dos motivos de Schopenhauer sentir-se influenciado pelos *Oupnek’hat*, é porque neles

⁷⁰ M, p. 525; - (SW, II, p. 493).

⁷¹ M, § 15, p. 134; - (SW, II, p. 95).

⁷² M, § 27, p. 216; - (SW, II, pp. 179 e 180).

⁷³ M, § 54, p. 365; - (SW, II, p. 332).

está presente a “pura imaginação, fantasia, que é simplesmente *Maā*” (*Oupnek’hat*, vol. I, p. 589). Todavia, esta não é a única idéia oriental que faz com que Schopenhauer enalteça os *Oupnek’hat*. Como veremos, existem outros conceitos tão importantes quanto *Māyā*.

Apesar da importância constatada dos *Oupnek’hat* em sua filosofia, Schopenhauer ainda não sabia ao certo como utilizar a divindade hindu. Como já analisado, no ano de 1814, Schopenhauer compara *Māyā* com o amor pelos desejos. Para os que amam (*Māyā*), ou melhor, para os que desejam os objetos e quereres, a vida se constitui como miséria e dor. *Māyā* é, parcialmente, desejar os objetos, que por sua vez, geram o sofrimento da vida humana. No final de 1814, Schopenhauer identifica *Māyā* com a teoria do fenômeno de Kant. No ano de 1815, Schopenhauer altera consideravelmente o significado desse conceito. Ele escreve em Dresden que:

Dresden 1815

“O mundo é a objetividade da Vontade (de vida). Essa Vontade é muito veemente fenômeno, é impulso sexual, o qual é a *ερωσ* dos antigos. Então, os poetas e filósofos da antiguidade, de Hesíodo até Parmênides, de modo muito significativo dizem que *ερωσ* é a primeira coisa, o princípio do mundo, aquilo que o criou; a *Māyā* dos indianos significa o mesmo. // N. B. não totalmente o mesmo; *Māyā* é especialmente a **objetividade da Vontade**, fenômeno kantiano, conhecimento de acordo com o princípio de razão suficiente. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 4”.⁷⁴

De fato, em apenas um ano, Schopenhauer alterou consideravelmente o significado da divindade *Māyā*. Em 1815, ele compara a deusa com o *ερωσ* grego, que pode ser entendido como o amor na criação do mundo. Agora, a deusa hindu retoma o seu sentido e significado original dos *Veda*, e se transforma na deusa criadora do mundo sensível, “é a primeira coisa, o princípio do mundo, aquilo que o criou”. Nesse sentido, a frase de Schopenhauer se assemelha com a frase exposta na já citada *Śvetāśvatara Upaniṣad* (*Sataster Oupnek’hat*) que apresenta *Māyā* “como um mágico que criou esse mundo”.

Em 1815, *Māyā* é uma divindade primordial, mas também conserva o sentido relatado em 1814. Schopenhauer não se esquece do sentido negativo que *Māyā* possui. Ela é, antes de tudo, o amar ou o desejar os objetos. O *ερωσ* grego também pode ser

⁷⁴ MR, I, p. 332, passagem 461, ano 1815, local Dresden; - (HN, I, p. 303).

entendido como um amor voraz, um desejo apaixonado ou desejo ardente. Desse modo, *Māyā* seria um querer incontrollável e irrefreável. Queremos e assim que atingimos o objeto desejado, almejamos um outro e assim sucessivamente. Nesse quadro é que se configura a nossa desgraça, pois pensamos que ao saciar uma Vontade ou um querer, sentiremos o alívio e a felicidade. Entretanto, somos lançados e impulsionados para um novo querer. A Vontade é única, mas a vida humana em particular é uma de suas objetivações. Os desejos que sentimos também podem ser entendidos como a Vontade se objetivando. Sempre objetivamos o querer, os desejos, ou seja, a Vontade que está presente em nós. Nesse sentido é que Schopenhauer interpreta *Māyā* como objetivação da Vontade: “*Māyā* é especialmente a objetivação da Vontade, fenômeno kantiano, conhecimento de acordo com o princípio de razão suficiente”.

As alterações no significado do conceito de *Māyā* não param em 1815. No ano de 1816, Schopenhauer altera novamente o significado da deusa hindu em sua filosofia, introduzindo duas novas qualidades. A primeira é a interpretação de *Māyā* como idêntica ao princípio de individuação, a segunda, é a concepção de *Māyā* como idêntica à ilusão. Essas duas novas qualidades introduzidas, em 1816, são as mais importantes, pois consolidaram definitivamente o sentido e o significado dessa divindade hindu na obra capital de Schopenhauer.

Alguns trechos, de 1816, selecionados nos *Manuscritos Póstumos*, deixam latentes as novas concepções schopenhauerianas para *Māyā*:

1 . Dresden 1816

“Apenas para a representação, não em si mesma, mas apenas por meio das formas da representação, denominada de princípio de individuação o qual é *Māyā*, é ele o autor de outros sofrimentos, diferentes do sofredor. Em outras palavras, em si mesmo, no qual o mundo ainda é outro do que representação, ambos são a única vontade de vida, e então o sofredor e o sofrimento são apenas um. Assim, cega e iludida por *Māyā*, a vontade de vida cai em conflito consigo mesma, (...)”⁷⁵

2. Dresden 1816

⁷⁵ MR, I, p. 446, passagem 600, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 403).

“A visão de inumeráveis sofrimentos, acompanhados por uma penetração do princípio de individuação ou de *Māyā*, determina a vontade que ao mesmo tempo tenta aliviar os sofrimentos e renunciar os prazeres, os quais renunciados sempre levam a uma condição de alívio”.⁷⁶

3. Dresden 1816

“Ele então sabe que, justamente como no presente momento, o agora existe, ele deve sempre existir por si, pois ele é a mais secreta forma do fenômeno da vontade, e não está apavorado pelo último instante passado no qual ele não existia e o próximo instante futuro no qual não existirá; para este apenas existe a falsa ilusão (*Schein*) do véu (*Schleier*) de *Māyā*.”⁷⁷

4. Dresden 1816

“[207] Para o homem que pratica atos de amor (compaixão), o véu (*Schleier*) de *Māyā* cai de seus olhos e a ilusão (*Schein*) do princípio de individuação o deixa. Ele reconhece a si mesmo em todos seres, em cada sofredor; (...) Ser curado dessa errônea noção e desiludir-se de *Māyā* e praticar trabalhos de amor (compaixão) são a mesma coisa.”⁷⁸

5. Dresden 1816

“Então, outras privações são atos em opostos caminhos: compaixão e contentamento de um lado e *Māyā* e cegar-se ou ofuscar-se, de outro”.⁷⁹

6. Dresden 1816

“Para cada presente afortunado de cada pessoa, resta apenas o princípio de individuação, espaço e tempo que ensinam apenas o fenômeno e não a coisa em si, ou seja, ensinam *Māyā*. A Índia expressa este mitológico renascimento na mais desafortunada e infeliz da existência de todos por milhares de anos”.⁸⁰

Schopenhauer, finalmente, define o sentido do termo *Māyā*. Essa deusa cria uma ilusão (*Schein*) e é idêntica ao princípio de individuação. Esse uso não é uma regra, mas apenas uma constância em seus escritos após 1817. A primeira definição é mais presente e aparecerá na maioria das vezes em sua obra capital; já a segunda, será utilizada principalmente para se opor à compaixão.

Com a teoria de *Māyā*, Schopenhauer encontra um correlato em sua teoria do princípio de individuação, pois *Māyā* ilude os seres humanos ao fazer com que eles

⁷⁶ MR, I, p. 447, passagem 601, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 404).

⁷⁷ MR, I, p. 452, passagem 608, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 409).

⁷⁸ MR, I, p. 469, passagem 626, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 423).

⁷⁹ MR, I, p. 475, passagem 630, ano 1816, local Dresden; - (HN, I, p. 429).

⁸⁰ MR, I, p. 521, passagem 673, ano 1817, local Dresden; - (HN, I, p. 470).

pensem que são indivíduos isolados e independentes da espécie. No trecho 3, citado acima, Schopenhauer inaugura uma expressão que depois será muito usada em sua obra capital, a idéia do “véu (*Schleier*) de *Māyā*”. Seria como se essa divindade possuísse um véu que estivesse nos olhos de todos os homens, criando uma ilusão do mundo. Entretanto, não é possível afirmar que essa idéia de *Māyā* e de seu véu sejam termos retirados dos *Oupnek’hat*. Como veremos nas páginas futuras, em 1816, Schopenhauer teve acesso aos periódicos *Asiatic Researches*⁸¹ que seriam também, em parte, responsáveis pelo seu conhecimento sobre o pensamento oriental até o ano de 1818. A idéia de *Māyā* como um véu nos olhos dos humanos foi retirada desses periódicos e não surgiu a partir da leitura dos *Oupnek’hat*.

Os trechos 4 e 5, acima citados, deixam claro que se livrar de *Māyā* é o mesmo que praticar atos de amor (compaixão). Quando o homem não se identifica mais como um indivíduo isolado e exclusivo no mundo; quando ele percebe que as suas dores são as mesmas dores que existem no outro; quando nota que não há diferença entre o torturador e o torturado ou entre a mão que bate e o rosto batido; quando compreende que os mesmos sofrimentos e dores que habitam seu ser também estão presentes em toda humanidade; quando enxerga nos outros sinais de semelhança de seu eu; quando o homem atinge esse grau de compreensão e sabedoria e nota que todos fazem parte da mesma essência, denominada Vontade; quando a humanidade chega a esse estágio, poder-se-á dizer que estará livre do véu de *Māyā*, ou seja, da ilusão e do princípio de individuação.

Todos esses seis trechos dos *manuscritos póstumos* possuem sinais de familiaridade com as passagens apresentadas dos *Oupnek’hat*: 1) Na *Śvetāśvatara Upaniṣad* (*Sataster Oupnek’hat*), primeiro *Adhayāya*, número 10 e 11, está escrito que o objetivo principal de Hara era “tornar-se definitivamente o único livre de *Māyā* (ilusão). / Ele, que conhece Deus, torna-se livre de toda obrigação; / sua culpa desaparece, / junto com seu nascimento e morte”. 2) A *Kaivalya Upaniṣad* (*Kioul Oupnek’hat*) conta a história do velho sábio que “raspa o fogo do conhecimento, / E diligentemente queima o

⁸¹ De acordo com as anotações schopenhauerianas, os *Asiatic Researches* foram extremamente importantes na apreensão de certas teorias e idéias orientais. Nos *Manuscritos Póstumos* existem duas folhas com comentários das leituras schopenhauerianas sobre esses periódicos. Com o objetivo de delimitar nosso foco de estudo, não demos a atenção necessária que esses periódicos mereciam. Temos a certeza que futuros estudos, darão conta dessa lacuna do presente trabalho e, certamente, aumentarão nosso restrito conhecimento entre a relação de Schopenhauer com o pensamento oriental.

erro. / Quando seu ser está cego por *Māyā*, / Ele habita no corpo, esforça-se, e depois se ocupa, / com mulheres, comidas, bebidas e prazeres, / Ele encontra satisfação no estado de vigília. / E no sonho também, sente prazer e pena, / A alma dá forma a um mundo, por intermédio da autodesilusão; / E quando em um sonho profundo toda a ilusão desaparece, / Imersa nas trevas a alma viaja por dentro da alegria.” 3) E por fim, novamente na *Śvetāśvatara Upaniṣad (Sataster Oupnek’hat)*, está escrito que *Māyā* “como um mágico, criou esse mundo, / no qual o outro (o homem) é pego pela ilusão / conhece a natureza como ilusão, / conhece o Deus superior como o mágico; / apenas, com suas partes constituintes / esse mundo inteiro é penetrado”.

Ora, é evidente que Schopenhauer retira dos *Oupnek’hat* as informações necessárias para caracterizar o mundo representado, entendido também como criador de ilusões. Não existe outra fonte bibliográfica para tal adição em sua teoria. Os escritos kantianos e platônicos não apresentam explicitamente a ilusão presente no mundo como representação.

Em 1818, após tantas alterações e mudanças em sua interpretação da divindade *Māyā*, Schopenhauer faz uso, pela primeira vez, desse termo em sua obra capital, no §3:

“O essencial dessa visão é antigo: Heráclito lamentava nela o fluxo eterno das coisas; Platão desvalorizava seu objeto como aquilo que sempre vem-a-ser, sem nunca ser; Espinosa o nomeou meros acidentes da substância única, existente e permanente; Kant contrapôs o assim conhecido, como mero fenômeno, à coisa-em-si; por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: Trata-se de *Māyā*, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomada à distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente”.⁸²

Nota-se que de acordo com essa passagem, Schopenhauer é fiel à definição criada em 1816. *Māyā* é o véu que encobre os olhos dos homens, fazendo com que o mundo representado seja sonho, engano e ilusão. Schopenhauer utiliza tal exemplo a fim de ilustrar o pensamento de que o ato de representar é algo regrado em um certo princípio (de razão) e formas de conhecimento (tempo e espaço). Ele compara seu pensamento com o de inúmeros filósofos ocidentais (Heráclito, Platão, Espinosa e Kant)

⁸² M, §3, p. 49; - (SW, II, p. 9).

e conclui com a idéia oriental que acrescenta à teoria de representar, a ilusão. Ora, de acordo com a própria explanação do filósofo de Danzig, não há ilusão em nenhum filósofo ocidental, mas apenas em *Māyā*, o “véu da ilusão”. Essa primeira citação de *Māyā* define qual será o principal sentido que essa divindade terá n’o *Mundo*, convergindo essencialmente para uma idéia de ilusão. Isso não quer dizer que não existam outros momentos nos quais Schopenhauer usa *Māyā* com outros sentidos. Em outras passagens, a divindade hindu será usada para se igualar ao princípio de individuação e se opor à idéia de compaixão, idéia também presente nos *Manuscritos* em 1816. Essa pertinente citação d’o *Mundo* deixa clara essa idéia de que *Māyā* é, também, princípio de individuação e oposta à compaixão:

“Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo; mas, como dizem os indianos, o **Véu de *Māyā*** turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no *princípio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. (...) Ora, ele mesmo, em ímpeto veemente da Vontade, que é a sua origem e a sua essência, lança-se às volúpias e aos gozos da vida, abraça-os firmemente e não sabe que, precisamente por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrifica. Vê o padecimento, a maldade no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes do fenômeno de uma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos, e procura amiúde, através do mal, isto é, causando o sofrimento alheio, escapar do mal, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no *princípio individuationis*, enganado pelo **Véu (*Schleier*) de *Māyā***”⁸³.

Aqui não há relação explícita entre *Māyā* e ilusão, mas há entre *Māyā* e o princípio de individuação. O homem, iludido por *Māyā* e imerso em sua individualidade egoísta, vê apenas o mundo fenomênico ou, utilizando os conceitos schopenhauerianos, enxerga apenas o mundo representado, que é regido pelo princípio de razão e pelas formas de tempo e de espaço conhecidas pela intuição. Para esse ser, o torturador e o torturado são duas coisas distintas e não fazem parte do mesmo sofrimento; o mundo ainda não foi desvelado e apresentado como Vontade, por isso há uma preocupação

⁸³ M, §63, p. 450; - (SW, II, p. 416).

excessiva consigo próprio, analisando a si como um indivíduo desconectado aos demais seres. Essa visão limitada do mundo é aquilo que Schopenhauer se refere em estar “envolto” no princípio de individuação, que é o mesmo do que estar “envolto” no Véu de *Māyā*; ou ainda que é o mesmo em ser “enganado” pelo Véu de *Māyā*, ou seja, ser “enganado” pelo princípio de individuação. Para romper com essa ilusão, o indivíduo deve conhecer que a essência do mundo não está no mundo representado. Conhecerá que não está sozinho no mundo e que sofre do mesmo modo que sofrem todos os seres a sua volta. “Por fim, esse conhecimento, no indivíduo purificado e enobrecido pelo próprio sofrimento, atinge o ponto no qual o fenômeno, do *principium individuationis*, com o que também expira o egoísmo nele baseado. Com isso, os até então poderosos motivos perdem o seu poder e, em vez deles, o conhecimento perfeito da essência do mundo, atuando como quietivo da Vontade, produz a resignação, a renúncia, não apenas da vida, mas de toda a Vontade de vida mesma”.⁸⁴

A conclusão a que se chega ao examinar como se transformou o pensamento de Schopenhauer desde 1814, após a leitura dos *Oupnek'hat*, até a filosofia exposta n’*O Mundo como Vontade e como Representação* em 1818, é a de que há sinais de semelhança entre a divindade *Māyā* apresentada na obra hindu e a divindade *Māyā* que está presente na obra capital schopenhaueriana. Nesse sentido, os *Oupnek'hat* contribuíram na formação do pensamento de Schopenhauer. Essa é a principal tese que o presente trabalho busca afirmar: a influência do pensamento oriental na filosofia de Schopenhauer. Como se sabe, existe n’*o Mundo* uma grande quantidade de citações sobre o pensamento oriental e, especificamente, sobre a divindade *Māyā*. Sabe-se que representar algo é diferente de ser iludido por algo, por isso, *Māyā*, a ilusão, constitui parte fundamental na gênese do pensamento de Schopenhauer. Diferentemente de Platão e Kant que também auxiliaram Schopenhauer a entender o mundo como representação, a deusa *Māyā* contribuiu na explicação do mundo representado, mas também é usada para criticá-lo. Schopenhauer utiliza inúmeras vezes o véu de *Māyā* para apontar o estado nocivo do mundo aparente e ilusório, que é percebido pelos seres humanos. Por isso, a necessidade de tirar o véu e livrar-se de *Māyā*. Em nenhum momento da obra schopenhaueriana está escrito que se deva livrar do fenômeno kantiano ou romper como o “véu” do mundo sensível platônico. De acordo com a

⁸⁴ M, §51, p. 333; - (SW, II, p. 299).

interpretação de Schopenhauer, Platão considera que o seu mundo sensível, ou “aquele que sempre se torna, mas nunca é”, seja semelhante a um sonho. “Platão fala repetidas vezes que as pessoas vivem em um sonho”.⁸⁵ Nesse sentido é que Schopenhauer o associa com a deusa hindu. Em Kant, não há tal semelhança. Pois, como vimos, segundo Schopenhauer, o fenômeno kantiano é, em geral, o objeto do conhecimento enquanto condicionado pelas formas da intuição (tempo e espaço) e pelas categorias do intelecto. Para ser mais enfático, utilizamos uma definição dada por Kant, em um momento no qual está demonstrada a diferença entre fenômeno e ilusão:

“Os predicados do fenômeno podem ser atribuídos ao objeto em relação aos nossos sentidos; por exemplo, / a cor vermelha ou o aroma, à rosa; mas a ilusão (*Schein*) nunca pode ser atribuída como predicado ao objeto, porque atribui ao *objeto em si* o que lhe convém em relação aos sentidos ou em geral ao sujeito. Assim, por exemplo, as duas ansas (asas, ou melhor, anéis) que primitivamente se atribuíam a Saturno. Aquilo que não se deve procurar no objeto em si, mas sempre na relação desse objeto ao sujeito e é inseparável da representação do primeiro, é o fenômeno. Assim, é legitimamente que os predicados do espaço e do tempo são atribuídos aos objetos dos sentidos como tais, e nisso não há ilusão (*Schein*). Pelo contrário, quando atribuo à rosa em si a cor vermelha ou a Saturno as ansas, ou a todos os corpos externos a extensão em si, ignorando a relação determinada desses objetos ao sujeito e não limitando a esta relação o meu juízo, surge então a ilusão (*Schein*).” (KANT, 1997, Est. Trans. §8, p. 85).

Para Kant, o fenômeno não é ilusão, pelo contrário, é o modo pelo qual se pode conhecer o mundo. A ilusão surgirá apenas quando se considera que os atributos dos objetos representados (cor, forma, extensão, dentre outros) são características “em si” dos próprios objetos. Nesse sentido, criam-se atributos que hipoteticamente fariam parte da essência do objeto, mas que só existem para o sujeito cognoscente e não no objeto em si mesmo. Schopenhauer escreveu algo semelhante n’o *Mundo*: “O mundo inteiro dos objetos é e permanece representação; precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionado pelo sujeito, ou seja, possui idealidade transcendental. Desta perspectiva não é uma mentira nem uma ilusão”.⁸⁶

O mundo representado (*Vorstellung*) não é ilusão (*Schein*), mas pode criá-la. Para isso, basta o indivíduo crer que a causa última dos fenômenos que o cercam possa

⁸⁵ M, §5, p. 60; - (SW, II, p. 20).

⁸⁶ M, §5, p. 57; - (SW, II, p. 17).

ser encontrada em sua própria intuição. Os sujeitos são enganados pelo seu entendimento, criando uma realidade ilusória. Kant e Schopenhauer convergem nessa teoria. Os *Oupnek'hat* trazem também idéia semelhante, entretanto, o mundo de *Māyā* é a própria ilusão. O hinduísmo se constitui como uma doutrina idealista, pois cria um mundo ideal (*Brahman*) e condena os objetos (*Māyā*). Nesse sentido, a filosofia de Schopenhauer se distancia dos *Oupnek'hat*. Entretanto, o uso que o filósofo de Danzig faz de *Māyā* não está incorreto, pois estar iludido pela deusa é imaginar que a essência do mundo representado também esteja na própria representação. De acordo com a definição de ilusão presente no primeiro livro d'*o Mundo*, o homem é iludido quando seus sentidos e sua razão o conduzem a um engano do entendimento. Nesse caso, Schopenhauer observa que *Māyā* é o melhor exemplo para justificar quando o homem pensa que não existe nada mais além da representação, fechando-se para a compreensão do mundo como Vontade. Nesse outro sentido, a filosofia de Schopenhauer se aproxima dos *Oupnek'hat*. Conclui-se que o mundo como representação criado por Schopenhauer é uma mescla entre teorias ocidentais e orientais, pois é, ao mesmo tempo, fenômeno kantiano e ilusão de *Māyā*.

Essas conclusões confirmam perfeitamente que a leitura realizada nos *Oupnek'hat* influenciou a filosofia de Schopenhauer e *Māyā* não é apenas um típico exemplo que demonstra a convergência entre as idéias do pensamento oriental com as de Schopenhauer, mas é uma influência que merece local de destaque na gênese do pensamento do filósofo de Danzig, pois adiciona à teoria da representação a possibilidade da ilusão.

2.6 - *Oupnek'hat* e a máxima sânscrita “*Illos tu es – Tat tvam asi*”

“Todo amor puro e verdadeiro é compaixão” (M, §67, p.478).

Apesar de constatar o mundo em sua transitoriedade, as *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*) enaltecem a não-dualidade transcendental. Ou seja, apesar das oposições consideradas

apenas sob o prisma de *Māyā* ou sob a ótica meramente fenomênica e ilusória, quando o mundo é pensado com relação à sua essência, as dualidades desaparecem para que ocorra a valorização do ser imutável. Todas as mutações cessam quando se compreende a presença una que compõe toda a realidade. Essa presença é o poder sagrado denominado *Brahman* que pode ser experimentado no Eu, *Ātman*. O “Eu” superior de *Ātman* não se identifica com o “eu” egoísta e limitado representado naquele indivíduo que está preso na teia de *Māyā* e com os olhos cobertos pelo véu da ilusão. *Ātman* seria a sensação da totalidade de *Brahman* em um Eu específico que não se identifica mais com a individualidade do “princípio de individuação” schopenhaueriano. O grau de consciência e compreensão de mundo desse Eu é superior, pois percebe o mundo para além da complexidade fragmentada e atinge uma unidade totalizante, na qual o eu particular é apenas uma das “partes” desse todo. Aqui não há diferença entre o eu e o outro, pois tudo é Eu, tudo é *Ātman*. Desse modo, pode-se afirmar que nas *Upaniṣad* existe a presença de uma negação do mundo fenomênico e ilusório de *Māyā* para que haja a primazia de *Brahman*, divindade suprema que pode ser sentida pelos humanos por intermédio de *Ātman*.

Fica evidente que um dos principais problemas que as *Upaniṣad* tentam resolver é a presença dualística do ser. Como as coisas podem ser e não ser ao mesmo tempo? Como acabar com as ilusões que apresentam objetos ora de uma forma, ora de outra? Como romper a teia de *Māyā* e retirar o véu que encobre a visão de toda a humanidade? Com esse objetivo e diante de tais dilemas, os sábios brâmanes das *Upaniṣad* apresentaram e analisaram a verdade imutável de *Brahman*. Se *Māyā* (“*Brahman* tido como o mágico - *māyin*, depois geralmente chamado *māyāvin*”) é a irrealidade, por sua vez *Brahman* é a realidade; se *Māyā* é o mutável, *Brahman* é o imutável; se *Māyā* é a ilusão, *Brahman* é a verdade. Após os sábios hindus compreenderem essa distinção, aparece outro problema: como se livrar de *Māyā* e ter a consciência de *Brahman*?

Na *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, n°. IV, 1-6 (*Oupnek’hat Bṛhadarang*, no. XXV, pp.139-152), busca-se resolver algumas dessas indagações e alcançar o conhecimento de *Ātman*. Este, por sua vez, se configura como uma luz que nunca se apaga e ilumina todo o agir e o pensar humano. A *Upaniṣad* narra o seguinte diálogo entre Janaka, um imperador que buscava os ensinamentos *Upaniṣad*, e Yājñavalkya, um grande sábio brâmane:

“— Yājñavalkya — disse o imperador — qual é a luz que serve ao homem?

— A luz do sol, Imperador — disse o sábio [ainda decidido a revelar o menos possível] - porque à luz do sol o homem se senta, sai, trabalha e volta à sua casa.

— Muito bem. Mas quando o sol se põe, ó Yājñavalkya, qual é então a luz que serve ao homem?

O sábio responde para seu discípulo-imperador:

— A lua então se transforma em sua luz; porque então à luz da lua [o homem] se senta, sai, trabalha e volta à sua casa.

— Muito bem — disse o imperador Janaka —, mas quando o sol e a lua se põem, qual é então, ó Yājñavalkya, a luz que serve ao homem?

— O fogo torna-se sua luz — respondeu Yājñavalkya —, porque à luz do fogo [ele] se senta, sai, trabalha e volta à sua casa.

O imperador concordou e novamente insatisfeito com a resposta questiona:

— Ó Yājñavalkya, isso é verdade; mas quando o sol e a lua já se foram e o fogo se apagou, qual é então a luz que serve ao homem?

O sábio continuou sua fuga:

— O som — respondeu — serve então de luz; porque com a voz como luz [é que ele] se senta, sai, trabalha e volta à sua casa. Imperador, quando a escuridão é tanta que não se pode ver a própria mão frente ao rosto, se um som é emitido, é possível segui-lo.

— De fato, tens razão — disse pacientemente o imperador —, mas, ó Yājñavalkya, quando o sol e a lua estão ocultos, quando o fogo se apagou e quando não há som algum, qual é então a luz que serve ao homem?

O sábio fora encurralado:

— O *Ātman*, o **Eu** — respondeu — torna-se a luz; porque à luz do **Eu** [ele] se senta, sai, trabalha e volta a sua casa.

O imperador ficou satisfeito; mas a discussão ainda não chegara até onde queria.

— Isto é verdade, ó Yājñavalkya, mas entre os muitos princípios que residem dentro do homem, qual é o **Eu**?

Somente quando o imperador fez esta pergunta, o sábio finalmente começou a ensinar-lhe.”

(*Oupnek'hat*, *Oupnek'hat Brehdarang*, 1801, vol. I, pp. 139-146; *Sixty Upaniṣad of the Vedas*, 1990, vol. I, *Bṛhadāraṇyak Upaniṣad*, no. IV, 1-6, pp. 475-505; apud ZIMMER, 2000, pp. 253 e 254.)

Essa *Upaniṣad* constata a relevância de *Ātman* ao demonstrar que o objetivo principal do imperador Janaka era conduzir seu interlocutor, que era um sábio brâmane, para a compreensão da importância do Eu, *Ātman*, e dos ensinamentos nele contidos. Essa compreensão de mundo ou compreensão de *Ātman* não reside em entender o funcionamento de todas as transitoriedades dos seres que compõem o universo. *Ātman*

está para além da compreensão de *Māyā*. Nesse Eu, o véu já foi retirado e a teia não existe. A ilusão é abandonada para que seja atingida uma sabedoria superior, que reside na compreensão da unidade do ser. Vale citar a máxima dos *Oupnek'hat* usada por Schopenhauer: “*tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit*; “O momento do conhecimento aparece na cena, ao mesmo tempo, o amor surge do seio das coisas (amor de *Māyā*)” (*Oupnek'hat*, volume II, p. 216). Ora, o conhecimento (*cognitio*) pode estar associado a uma compreensão elevada do mundo (*Ātman*), entretanto, o amor (*Māyā*) continua a lançar-se diante da visão dos homens. Por isso, o processo de livrar-se da deusa da ilusão deve ser melhor esclarecido.

Em sintonia com o diálogo narrado entre o Imperador Janaka e o sábio Yājñavalkya, a *Amṛtabindu Upaniṣad* (*Oupnek'hat Anbratnad*, número CLXIII, vol. II, pp. 358-365), demonstra que *Ātman*, o Eu, não apreende as diferenças entre os corpos, que podem ser apresentados de infinitos modos. O *Ātman* não se preocupa com a mutabilidade de *Māyā*, mas apenas se focaliza na eterna fixidez de *Brahman*. Romper com o véu da ilusão é uma luta constante, pois se nega o aparente que insiste em “saltar aos olhos”. Com essa negação, a imutabilidade do mundo poderá ser encontrada, pois essa é a verdadeira essência que comanda o cosmo. A *Amṛtabindu Upaniṣad* comenta os infindáveis modos de um jarro d'água se quebrar. Supõe os diversos modos que os cacos podem se compor, porém, para *Ātman* não importa essas infinitas possibilidades, pois essas particularidades não são reais, não fazem parte da essência íntima do universo e, no caso específico, do jarro d'água. Nesse simples exemplo, a sabedoria hindu constata que conhecer *Māyā* e seus infinitos modos de se apresentar não significa que se conhece o jarro. Pelo contrário, apenas se desconhece aquilo que o governa. Apenas *Ātman*, que desconsidera todas essas aparências, é que o conhece eternamente.⁸⁷ Apenas negando as transformações, as diferenças entre os espaços e os tempos, é que se compreendem os objetos que compõem o mundo.

Todas essas idéias extremamente valorizadas na maioria das *Upaniṣad* (*Oupnek'hat*), – referentes à *Ātman*, Eu e *Brahman* – podem ser sintetizadas na grande

⁸⁷ Cf. *Oupnek'hat Anbratnad*, número CLXIII, vol. II, pp. 358-365; *Upaniṣad*, volume II, *Amṛtabindu Upaniṣad*, pp. 691-698.

fórmula *Mahāvākya*⁸⁸: “*Tat tvam asi*” (Isto és tu) – *Tat* (isto), *tvam* (tu) e *asi* (és). Schopenhauer cita essa máxima em inúmeras passagens d’*O Mundo como Vontade e como Representação*. Ela será importante na constatação da essência íntima do universo e sua correlação com o indivíduo. Como por exemplo, no §44, d’*o Mundo*, Schopenhauer escreve: “Caso tivéssemos de fornecer à reflexão do espectador também a informação sobre a sua essência íntima, usaríamos antes aquela fórmula sânscrita, com tanta freqüência empregada nos livros sagrados dos hindus, chamada *Mahāvākya*, isto é, a grande palavra, que soa “*Tat tvam asi*”, ou seja, “Isto és tu””.⁸⁹ Schopenhauer também associa essa frase sânscrita como um princípio ético hindu. Ou seja, aquele que conseguir compreender o significado dessa máxima e aplicá-lo em sua vida, agirá virtuosamente. N’*o Mundo*, Schopenhauer afirma: “*Tat tvam asi!* (Isto és tu!). Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegurase de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”.⁹⁰ Faz-se necessário compreender até que ponto essas duas interpretações schopenhauerianas são pertinentes e quando elas se tornam arbitrárias.

De acordo com alguns manuais orientais (Cf. ZIMMER, 2000 e KEITH, 1976), as palavras que compõem a frase sânscrita possuem os seguintes significados: o isto (*Tat*) refere-se à essência absoluta, eterna, ilimitada e imutável do universo que é expressa na divindade *Brahman*; o tu (*tvam*) é o indivíduo que se apresenta como um ser limitado, temporal e mutável, mas que pode encontrar em si mesmo o *Ātman*; e por fim, o verbo és (*asi*) demonstra a oposição entre o Isto e o tu, o *Tat* e o *tvam* ou entre *Brahman* e *Ātman*; todavia, esse “És” (*asi*) também iguala esses opostos, buscando uma relação e semelhança entre ambos. O principal objetivo de quem pronuncia essa máxima é conseguir reduzir todos os fenômenos apreendidos de modo isolado na essência única e universal do cosmo que está presente no Eu, *Ātman*. De acordo com essa definição, pode-se constatar que apenas a primeira interpretação de Schopenhauer se equipara com o significado da máxima *Upaniṣad*. Entretanto, os textos de Zimmer

⁸⁸ As grandes palavras *Mahāvākyas* são os quatro importantes ensinamentos das *Upaniṣad*, compoendo as quatro grandes verdades do hinduísmo. A primeira grande *Mahāvākya* é “a consciência é Brahman” (*Aitareya Upaniṣad*); a segunda é “o ser *ātman* é Brahman” (*Māṇḍukya Upaniṣad*); a terceira é “*tat tvam asi*” (*Chāndogya Upaniṣad*); a última e quarta é “eu sou Brahman” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*).

⁸⁹ M, §44, p. 295; - (SW, II, pp. 295 e 260).

⁹⁰ M, §66, p. 476; - (SW, II, p. 442).

não foram consultados por Schopenhauer, mas apenas alguns livros já mencionados. Por isso, vale citar alguns trechos dos *Oupnek'hat* para compreender o que é “*Tat tvam asi*” nessa obra. A primeira menção está na *Chāndogya Upaniṣad* (*Oupnek'hat Tschehandouk*, vol. I, números IV-XX, pp.15-97). Nela, “*Tat tvam asi*” é o principal ensinamento que Śvetaketu (jovem brâmane) recebe de seu pai Āruni (grande sábio brâmane):

“Om! Era uma vez [um rapaz chamado] Śvetaketu Āruneya. Seu pai lhe disse:

— Vive a vida de um estudante do conhecimento sagrado [brâmane]. Em verdade, meu querido, não há ninguém de nossa família que seja um brâmane e não tenha sido instruído nos *Veda*, ou seja, que apenas tenha sido um brâmane por parentesco, mas sem ter estudado os livros sagrados.

O jovem, havendo-se tornado um discípulo com a idade de doze anos e tendo estudado todos os *Veda*, regressou à idade de vinte e quatro anos, vaidoso, orgulhoso, acreditando-se erudito. Então seu pai lhe disse:

— Śvetaketu, meu querido, já que agora estás envaidecido, te acreditas erudito e és orgulhoso; pediste também aquele ensinamento mediante o qual o que não tem sido ouvido chega a ser ouvido, o que não pensou vem a ser pensado, o que não se entendeu vem a ser entendido?

— Imploro, senhor, qual é esse ensinamento? [perguntou o jovem brâmane].

— Assim como, meu querido, [respondeu o pai] por um pedaço de argila se pode conhecer tudo o que é feito de argila [a modificação é meramente uma distinção verbal, um nome: vaso, prato, copo, etc; a realidade é apenas argila]; tal como, meu querido, por um ornamento de cobre se pode conhecer tudo o que é feito de cobre [a modificação é meramente uma distinção verbal, um nome: talheres, jóias, moedas, etc; a realidade é apenas cobre]; tal como, meu querido, por uma tesoura de unhas se pode se conhecer tudo o que é feito de ferro [a modificação é meramente uma distinção verbal, um nome: tesoura, espada, lâmina, etc; a realidade é apenas ferro]; assim é, meu querido, este ensinamento.

— Em verdade, aqueles homens dignos não sabiam isso; caso o soubessem, por que não me teriam contado? Mas tu, senhor, conta-me!

— Assim seja, meu querido. (...) Traze-me um figo de lá.

— Aqui está, senhor.

— Divide-o.

— Está dividido, senhor.

— Que vês aí?

— Vejo estas sementes pequenas, senhor.

— Divide uma delas, por favor.

— Está dividida, senhor.

— Que vês aí?

— Absolutamente nada, senhor.

Então lhe disse [o pai]:

— Em verdade, meu querido, esta sutílíssima essência que tu não percebes; em verdade, meu querido, é dessa sutílíssima essência que surge esta grande figueira sagrada. Acredita-me, meu querido — disse ele —, isso que é a essência mais sutil, este mundo inteiro tem isso como seu Eu. Isso é a Realidade. Isso é o *Ātman*. Isto és tu (*Tat tvam asi – Illos tu es*), Śvetaketu.

O jovem, diante da importância do ensinamento, solicita:

— Poderias, senhor, poderias instruir-me ainda mais!

— Assim seja, meu querido - disse ele. Coloca este sal na água. Pela manhã vem ter comigo.

Assim o fez. Então lhe disse [o pai]:

— O sal que puseste na água ontem à noite, traga-me aqui, por favor.

Então ele quis pegá-lo, mas não o encontrou porque estava completamente dissolvido.

— Por favor, beba a água deste lado — disse-lhe [o pai]. Como está?

— Salgada.

— Beba deste outro lado - disse-lhe. Como está?

— Salgada.

— Deixe-a de lado. Logo, vem ter comigo.

O jovem Śvetaketu assim o fez, dizendo:

— Ela é sempre a mesma!

Então lhe disse [o pai]:

—Em verdade, na realidade, meu querido, tu não podes perceber o Ser aqui. De fato, na realidade, Ele está aqui. Isto que é a essência sutílíssima, este mundo inteiro tem Isto como seu Eu. Isto é a Realidade. Isto é *Ātman*. Tu, Śvetaketu, és Isto. (*Tat tvam asi - illos tu es*)”

(*Oupnek’hat*, 1801, vol. I, pp. 60 e seguintes; *Sixty Upaniṣad*, 1990, vol. I, *Chandoya Upaniṣad*, no. VI, 1-16, pp. 162-166; apud ZIMMER, 2000, pp. 239 e 240).

Em um sentido geral, as *Upaniṣad* (*Oupnek’hat*) procuram uma unidade básica que fundamente a multiplicidade e consiga acabar com a ilusão provocada por *Māyā*. A *Chāndogya Upaniṣad* apresenta como solução a unidade que está expressa em *Ātman* ou na frase “*Tat tvam asi - Illos tu es*”. A *Chāndogya* não cita *Brahman*, mas o faz aparecer como algo tão sutil que não pode ser visto, como no exemplo da semente de figo dividida. *Brahman* está lá e é o responsável pela figueira inteira. O princípio supremo está além de todos os nomes (conceitos) e formas, penetrando de maneira imperceptível todos os seres do universo. Do mesmo modo, o sal está na água, apesar de não ser visto, mas apenas sentido pelo paladar. Essa essência única, apesar de ser apresentada sob diversas formas, é sempre *Brahman*. Os diversos utensílios criados pelos materiais ferro, argila e cobre, sempre serão ferro, argila e cobre, sejam quais forem suas formas e seus nomes, sempre serão *Brahman*.

A *Chāndogya Upaniṣad* valoriza a idéia do Eu, *Ātman*, representando uma realidade que não é uma ilusão de *Māyā*, não é uma mera miragem, mas sim a verdadeira realidade. A frase do velho brâmane ao seu filho retoma e explica o significado de *Ātman*. Quando Āruni informa Śvetaketu que “Ele é isto”, ou melhor, “Isto és tu”, faz com que o jovem consiga enxergar para além do mundo visível, que foi criado por *Māyā* e é a fonte de todos os enganos. O jovem Śvetaketu aprende a contemplar a íntima essência do cosmo, conseguindo identificar-se com todos os seres que compõem o universo, por intermédio de *Ātman* que está presente em todos eles. A partir dessa verdade que expressa a grande fórmula *Mahāvākya*, todos podem ser conscientes da íntima relação entre a individualidade humana e a substância essencial que compõe todas as coisas. Heinrich Zimmer acredita que “o homem não deveria considerar a si próprio como sendo o indivíduo grosseiro e tangível, nem mesmo como a personalidade sutil, senão como o princípio do qual estes derivam. Todas as coisas manifestadas, fossem o que fossem, teriam de ser conhecidas como suas “transformações”. As formas eram acidentais e, além disso, frágeis: os vasos quebram, mas a argila permanece. *Tat tvam asi (Illos tu es)* significa: “deves ser consciente da identidade de tua mais íntima essência com a invisível substância de tudo e de todos”, o que representa uma total retirada da esfera diferenciada das aparências individualizadas”(ZIMMER, 2000, p. 255).⁹¹ Zimmer apresenta que tal máxima *vedānta* representa a negação da individualização e uma apologia à consciência totalizante. De um lado, temos a teia e o véu de *Māyā*, num mundo repleto de deuses, magias, encantos e ilusões; de outro lado temos a substância universal que é *Brahman*, e os modos pelos quais o simples indivíduo pode alcançá-lo: *Ātman* e “*Tat tvam asi - Illos tu es*”. Zimmer utiliza outra *Upaniṣad* para concluir sua análise. Ele cita a *Maitri Upaniṣad*, que não está presente nos *Oupnek’hat*, mas que consegue explicar esses dois modos distintos de compreender o mundo: “Há, por certo, duas formas de *Brahman*: o que tem forma e o sem forma. Bem, aquele que tem forma é irreal, enquanto o sem forma é o real, é *Brahman*, é luz. (...) A luz – prossegue o texto – é o sol, e mesmo este [o sol] tem a sílaba *Om* como o seu Eu” (ZIMMER, 2000, p. 255). Zimmer deixa claro

⁹¹ As citações de Zimmer e outros orientalistas são utilizados com o objetivo de esclarecer para o leitor o significado da máxima sânscrita nas *Upaniṣad*. Não se tem a pretensão de a partir dessas citações criar relações entre Schopenhauer e o Oriente. Tais relações serão criadas nas análises das citações sobre a frase hindu presentes nos *Oupnek’hat* e nos textos de Schopenhauer.

que o mundo irreal e falso foi criado por *Brahman*, mas apenas quando este era *Māyā*, um mágico criador de ilusões. Pode-se concluir que ao mesmo tempo em que *Brahman* é *Māyā*, *Brahman* também é a fonte da verdade e da realidade, compreensão do Eu e correta compreensão do mundo, que se atinge após o entendimento da verdade de que “Isto és tu”. A máxima hindu é nos *Oupnek’hat* o modo pelo qual se liberta de *Māyā*. É o “ensinamento mediante o qual o que não tem sido ouvido chega a ser ouvido”. Em um mundo onde os barulhos são criados por *Māyā*, os *Oupnek’hat* apresentam um som elevado (*Orñ*) que cessa as aparições e valoriza o essencial. “Tat tvam asi – Illos tu és” é a transcrição em palavras do sentimento que representa a conexão entre o particular e o universal, entre o homem e *Brahman*.

A *Upaniṣad* intitulada *Sarva-Upaniṣatsāra* (*Oupnek’hat Sarb*, vol. I, pp. 400-406) sintetiza a valorização de *Brahman* e a negação de *Māyā*, mas, ao mesmo tempo, ressalta que o modo pelo qual se atinge a consciência eterna é por intermédio de *Ātman* e da máxima “*Tat tvam asi - Illos tu es*”. Na *Sarva-Upaniṣatsāra* (*Oupnek’hat Sarb*) está escrito:

“19 – Quando *Ātman*, como causa natural distinta do único ser elevado, aparece inserido em todos os corpos, do mesmo modo que um fio compõe uma corda, assim ele [*Ātman*] é chamado de guia interno (*antaryāmin*).

20 - Quando *Ātman*, livre de todas as determinantes, do mesmo modo que um ouro puro aparece naturalmente sem impurezas; enquanto ele estiver presente no conhecimento e no espírito, então será chamado de *Ātman* interno (*pratyagātman*) denotado pela palavra “Tu - *Tvam*” da frase “Isto és tu” (*Tat tvam asi - illos tu es*).

21 - *Brahman* é real, conhecimento, infinito e grande felicidade. Ou seja, [*Brahman*] é o real imperecível, aquele que não sucumbe simultaneamente quando o nome, o lugar, o tempo, o corpo e a causa sucumbem. Este imperecível é chamado de conhecimento, pois é aquele que em sua espiritualidade não se sujeita às origens e às destruições, isto é, como sendo conhecimento [*Brahman* está além das transmutações aparentes]. Mas ele também se denomina como infinito que se assemelha à argila na caixa dos utensílios da argila, ao ouro na caixa dos produtos do ouro, à linha na caixa dos tecidos; similar espiritualidade precede todos os objetos que vêm do único não manifestado e, ao mesmo tempo, penetra todos os objetos, isto porque [*Brahman*] está sendo chamado de infinito [pois supera a particularidade dos objetos aparentes (objetos formados por argila, ouro e tecido) e torna-se seu principal componente infinito (a própria argila, ouro e linha)]. Mas [*Brahman*] também é chamado de grande felicidade: o único que constitui o contentamento e a espiritualidade e assemelha-se a um oceano infinito de grande felicidade. [*Brahman*] por sua natureza consiste na alegria sem nenhuma distinção, por isso é chamado de grande felicidade. [*Brahman*] tem esses quatro fatores essenciais (ser o real, ser o conhecimento, ser o infinito e

ser a grande felicidade) constituindo suas características e remanesce imutável no espaço, no tempo e na causalidade. *Brahman* é aquele único denotado pela palavra “Isto - *Tat*” (“Isto és tu, *Tat tvam asi, illos tu es*”). Entretanto, este [*Brahman*] pode ser chamado de *Ātman* (*paramātman*) – aquele que é o mais elevado [distinto do *Ātman* como um guia (*antaryāmin*) e do *Ātman* interno (*pratyagātman*)]. Esse último *Ātman* (*paramātman*) se assemelha a *Brahman*, o mais elevado⁹².

22- O único que é diferente da palavra “Tu” (*Tvam*), que é afetada por determinantes. Diferentemente da palavra “Isto” (*Tat*), que também é afetada por determinantes; o único que é puro e absoluto como éter, e consiste somente na existência, designado como o ser (a essência, a alma, o *Ātman*) da palavra “Isto” (*Tat*), ou seja, *Brahman*⁹³.

23- O único que é sem um começo, mas não é ainda um fim; [O único] que se comporta similarmente com os meios válidos do conhecimento e com os meios inválidos do conhecimento; (...); que desafia todas essas características nomeadas de ilusão (*Māyā*)”.

(*Oupnek’hat*, 1801, vol. I, pp. 400-406, Cf. também pp. 635-643; *Sixty Upaniṣad, Sarva-Upaniṣatsāra*, 1990, 19-23, pp. 660 e 661.)

Esse trecho da *Sarva-Upaniṣatsāra* (*Oupnek’hat Sarb*) talvez seja a citação até agora exposta, que possui maior grau de dificuldade para interpretar. Tal dificuldade não se restringe apenas no resumo exposto que relaciona alguns conceitos orientais estudados até o presente momento (“*Tat tvam asi*”, *Ātman*, *Brahman* e *Māyā*), mas também por possuir diferentes significados para *Ātman* e *Brahman*. As notas de rodapé tentaram explicar esses distintos significados e clarificar essas idéias complexas. Em um sentido geral, “*Tat tvam asi – Illos tu es*” é representada na *Oupnek’hat Sarb* como a frase que consegue agrupar *Brahman* com *Ātman*. O “Isto” (*Tat*) é *Brahman* que se funde com o “tu” (*tvam*) que é *Ātman*. Novamente, os *Oupnek’hat* apresentam a máxima como a identificação do universal com o particular.

Após essas observações da obra traduzida por Anquetil-Duperron, conclui-se que Schopenhauer interpreta corretamente a frase hindu naquilo que tange a essência íntima do universo, todavia, ele se equivoca com a interpretação da máxima *Mahāvākya* estar associada à ação virtuosa.

⁹² A *Upaniṣad* apresenta três modos distintos de *ātman*. Em um primeiro momento, ele é um guia interno (*antaryāmin*), responsável por orientar os homens na verdade. Depois, *ātman* está no interior do indivíduo (*pratyagātman*). Esse *ātman* não apenas guia os homens, mas é aquilo que define o seu interior. Por fim, *ātman* (*paramātman*) se igualará a *Brahman*, mas apenas quando este compuser a essência de todos os objetos, ou seja, quando ele for o “Isto” da máxima *Mahāvākya*.

⁹³ *Brahman* é desassociado do Tu e do Isto da grande verdade *Mahāvākya*, pois é superior a ambos. Por isso, a sua identificação com a essência do *ātman* (*pratyagātman* e *paramātman*).

Schopenhauer cria vínculos não legítimos entre a sua filosofia e o Oriente. Não há correlação entre “*Tat tvam asi*” e a compaixão. Apesar do filósofo de Danzig afirmar essa relação, deve-se agir com cautela. Se fosse possível fazer um paralelo entre os conceitos apresentados nos *Oupnek’hat* e a filosofia de Schopenhauer, sem a existência de uma maior preocupação com a autenticidade das comparações criadas, poder-se-ia dizer que *Māyā* é o mundo como representação, *Brahman* é o mundo como Vontade, “*Tat tvam asi*” é a compaixão e *Ātman* é a Vontade de vida. Certamente, tais vínculos forcem relações que talvez não foram pensadas por Schopenhauer. No entanto, alguns comentadores acreditam piamente nessas possibilidades. Shastri afirma que: “A doutrina fundamental de Schopenhauer, na qual o mundo aparece como ‘idéia’ (*Vorstellung*) e que ele é em si mesmo ‘Vontade’ (*Wille*), corresponde exatamente àquilo que se sustenta em duas das mais antigas *Upaniṣad*. A *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* fala de *Ātman* como a única realidade, sendo todo o resto falso. Assim, o mundo em sua forma fenomênica é meramente ‘idéia’; a *Chāndogya Upaniṣad* adiciona: tudo que vemos aqui, todo o universo é idêntico a *Brahman*; isto é, o mundo em sua essência natural não é outro do que a verdadeira Realidade a qual pode ser chamada de Vontade, ou o *Ātman*, ou *Brahman*, ou qualquer outro nome que se escolher. Esta é a verdadeira natureza da “coisa em si”. O absoluto é assim conhecido num senso, ainda que ele seja o mais intimamente conhecido - por ser idêntico ao nosso *Ātman*, o íntimo princípio da realidade” (SHASTRI, *Jahrbuch*, 1928, p. 31).

Os maiores problemas para Shastri resolver residem na imprecisão de suas comparações. O exagero em sua afirmação que relata uma “correspondência exata” é evidente. Logo de início suas idéias são inviáveis por não serem fiéis à filosofia de Schopenhauer. O filósofo de Danzig nunca relacionou *Ātman* ou *Brahman* com a Vontade. Ora, *Brahman* pode, em certo aspecto, ser semelhante à Vontade schopenhaueriana, mas sob outros tantos aspectos é totalmente diferente a ela. *Brahman* não é um querer irrefreável, irracional e cego como é a Vontade. Na filosofia de Schopenhauer, a Vontade deve ser negada, pois é fonte dos desejos e miséria. Droit define a Vontade schopenhaueriana do seguinte modo: “A Vontade deseja infinitamente, mas só se objetiva na finitude e se satisfaz apenas no efêmero – por isto seu sofrimento é infinito” (DROIT, 1989, p. 17). Ao contrário do que se encontra nos pensamentos do filósofo de Danzig, nos *Oupnek’hat*, o deus supremo *Brahman* é a

própria alegria e a “grande felicidade”, caracterizando-se quase como oposto à Vontade. Nos *Oupnek’hat*, *Brahman* nunca é negado. Pelo contrário, tal divindade é o principal objetivo a ser alcançado pelos sábios brâmanes. A semelhança entre o conceito hindu e o conceito schopenhaueriano reside, de acordo com a interpretação de Shastri, no fato de ambos referirem-se à essência do mundo, ambos são o em-si do mundo representado. De fato, na doutrina *Upaniṣad*, o conceito que mais se assemelha com a Vontade schopenhaueriana é *Brahman*. Não apenas por representar o em-si do mundo, mas também porque tal divindade, semelhante à Vontade, é a única a não estar subordinada ao tempo, espaço e causalidade. Ela é infinita, imutável, eterna e onipresente, semelhante à Vontade schopenhaueriana. A partir dessas semelhanças, criam-se teorias hipotéticas que forçam uma relação e uma aproximação equivocada. Schopenhauer nunca fez relação entre esses conceitos, talvez porque não fossem correlatos. Aquilo que é feito pelo filósofo de Danzig é apenas associar algumas características que são atribuídas a *Brahman* para a sua vontade, por exemplo, quando é citado n’o *Mundo* a frase dos *Oupnek’hat*: “*Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est* – Todas essas criaturas sou eu mesmo e exteriormente a mim não há outros seres” (*Oupnek’hat*, vol. II, 122). Tal frase pode ser utilizada tanto para descrever *Brahman* quanto para a Vontade schopenhaueriana. As relações que Schopenhauer cria para com alguns conceitos orientais são superficiais e não se configuram como correlatos idênticos. Entretanto, a tentação de alguns comentadores em aproximar o Oriente com a filosofia de Schopenhauer faz com que surjam tais conjecturas, que sempre estão desguarnecidas de provas filosóficas e históricas. De modo semelhante, encontram-se vínculos forçados entre *Ātman* e a Vontade de vida, que se opõem sob diversos aspectos. Enquanto *Ātman* é o modo explícito da elevação humana em direção a *Brahman*, perante o mundo governado por *Māyā*, constituindo algo positivo; a Vontade de vida se caracteriza como a essência humana, que é a objetividade da Vontade (*Objektivität des Willens*)⁹⁴ que deseja e quer descontroladamente, constituindo-se como algo negativo. Shastri poderia relacionar a Vontade de vida com a trimurti (*Brahmā, Viṣṇu e Śiva*), semelhança defendida até pelo próprio Schopenhauer, mas nunca com

⁹⁴ Objetividade é usado ao invés de objetividade porque de acordo com a tradução de Jair Barbosa da obra *O Mundo como Vontade e como Representação*, “objetividade, termo inadequado, pois faz perder de vista o caráter inconsciente de imediatez do ato da vontade, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento”. - , p. 157, na nota do tradutor.

Ātman. Ele faz isso, pois nota que ambas as teorias referem-se à essência do ser humano. Entretanto, apenas essas sutis semelhanças não fazem delas termos correlatos.

Diante das comparações infundadas de alguns comentadores, parece impossível criar vínculos seguros e certos entre essa filosofia germânica desenvolvida no século XIX e um específico pensamento oriental. No entanto, conforme já analisado, *Māyā* e “*Tat tvam asi*” possuem semelhanças com algumas idéias da filosofia do pensador de Danzig. Além disso, ambos os termos foram citados por Schopenhauer em diversos momentos de suas obras e comparados com alguns de seus próprios conceitos. Entretanto, apenas as citações de tais conceitos não legitimam as semelhanças. Como já visto, *Māyā* se assemelha com a representação, mas somente em seu caráter ilusório. Seria um despropósito colocar a deusa *Māyā*, apresentada nos *Oupnek’hat*, como sinônimo e fiel correlato do mundo como representação. Quando Schopenhauer faz uso desse conceito oriental é para tentar explicitar a sua própria teoria, mas não para enquadrá-la como idêntica. Nos *Oupnek’hat*, *Māyā* é a responsável pela criação do mundo ilusório, anterior a todos os sujeitos existentes. Ora, isto é impossível de acordo com a teoria schopenhaueriana, pois para existir o mundo representado é necessário existir sujeito para representar e objeto para ser representado. Tais detalhes e diferenças entre o pensamento oriental e a filosofia de Schopenhauer são os responsáveis em impossibilitar uma semelhança completa entre a deusa *Māyā* e o conceito de representação. Por isso, além de se destacar as relações que foram feitas pelo próprio Schopenhauer, também é necessário delimitar o grau e a pertinência dessas relações. É necessário restringir o limite dessas semelhanças, mostrando até que ponto elas são pertinentes e quando se tornam impróprias.

A frase “*Tat tvam asi*” e o conceito de compaixão schopenhaueriano são semelhantes sob diversos aspectos, mas tal aproximação só ocorre nos escritos schopenhauerianos. O filósofo de Danzig utiliza e compara essa frase exatamente com relação às descrições de ações morais e éticas. Para ele, “*Tat tvam asi*” é ter compaixão; é o oposto do princípio egoísta de individuação; é compreender que a essência do mundo é única e, por isso, ama-se o próximo. A partir da experiência de que os outros são Vontade objetivada, assim como o eu é também uma Vontade objetivada, nasce no ser humano, ou melhor, em alguns seres humanos, um certo tipo de “amor”, que não é

egoísta e também não é individualista como o amor (desejo) de *Māyā*, mas sim, dentro de cada indivíduo, surge um amor por todos os seres que habitam esse universo, sentimento denominado por Schopenhauer como o último passo antes da ataraxia completa que pode se dar pela negação da Vontade. A compaixão (*Mitleid*) é a responsável pela visão que penetra a aparência do mundo e revela o seu verdadeiro estado. Nesse estágio, o sujeito nota que as dores e os sofrimentos existentes no mundo também são seus, uma vez que não há distinção entre o eu e os outros. A compaixão domina as ações e os pensamentos do homem benevolente. Schopenhauer escreveu:

“Verdade que eu, em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos *Veda* antes mencionada: *Tat tvam asi!* (“Isto és tu!”) (...). // Entretanto, antes que eu prossiga e no final da minha exposição mostre como o amor – cuja origem e essência reconhecemos na visão através do *principii individuationis* - conduz à redenção, ou seja, à renúncia completa da Vontade de vida, de todo querer, e como um outro caminho, menos suave, no entanto mais comum leva o homem ao mesmo fim, // antes tenho de expressar e explicar uma sentença paradoxal. Não apenas porque é paradoxal mas porque é verdadeira, e pertence à totalidade do meu pensamento exposto. Trata-se da sentença: “Todo amor (*αγαπη*, *caritas*) é compaixão”.⁹⁵

O uso da frase sânscrita por Schopenhauer objetiva o campo ético. Aquele que pronuncia tal frase está “no caminho reto e da redenção”, “assegura-se de toda virtude e bem-aventurança”. Schopenhauer, ao utilizar essa máxima hindu, chega ao seu objetivo principal: o amor (*caritas*). Tal sentimento é paradoxal, pois pode ser ao mesmo tempo amor (desejo de *Māyā*) e amor (compaixão de “*Tat tvam asi*”). No primeiro, existe a escravidão pela ilusão; no segundo, a libertação pela ética. Entretanto, apesar de serem totalmente diferentes, ambos podem ser amor (*caritas*), ambos podem conduzir o homem à redenção e a libertação. Seus modos são distintos, mas ambos conseguem atingir *caritas*. A principal diferença consiste no fato de que enquanto o amor de *Māyā* deve livrar-se da ilusão e tornar-se puro e verdadeiro, o amor de *Tat tvam asi* é a própria *caritas*, amor verdadeiro e puro, ou seja, a compaixão.

O primeiro tipo de amor talvez seja o mais difícil de entender o que Schopenhauer designa com a frase “todo amor é compaixão”. O amor pelos desejos (*Māyā*) consegue produzir, de modo reduzido, uma certa justiça e, a partir dela, chegar a

⁹⁵ M, §66, p. 476; - (SW, II, p. 443).

uma compreensão maior, até que esse amor se torne perfeito, igualando o interesse entre si próprio e o outro. Schopenhauer cita os exemplos de Leônidas de Esparta, Sócrates de Atenas, Giordano Bruno de Roma, dentre outros, os quais colocaram o interesse de sua comunidade acima do interesse individual e egoísta. Os atos de amor desses indivíduos nasceram do “conhecimento do sofrimento alheio, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste. Daí, no entanto, segue-se o seguinte: o amor puro (*αγαπη*, *caritas*), em conformidade com sua natureza, é compaixão.”⁹⁶ Nesse sentido, é que o amor egoísta (desejo de *Māyā*) também consegue conduzir os seres humanos para a compaixão e para a negação da Vontade. O ser humano regido pelo *principii individuationis* percebe apenas a existência de um sofrimento particular, mas é impossível que ele não note os demais seres que sofrem consigo. A partir dessa constatação, nasce a compreensão de que o sofrer particular é igual ao de outrem, surgindo a verdadeira essência de todo amor (*caritas*), ou seja, a compaixão.

O segundo modo de amor (compaixão de *Tat tvam asi*) é o autêntico exemplo do amor *caritas*. Nesse estágio, o amor não está contaminado ou sob os domínios de *Māyā*. Pelo contrário, este é o próprio amor puro e verdadeiro. O indivíduo que possui essa compreensão de mundo nota a Vontade regendo todos os seres, por isso, deve negá-la a fim de superá-la. Livre da Vontade; independente do *principii individuationis*; enxergando para além do véu de *Māyā*; esse ser humano agirá de modo ético e exercerá, talvez sem saber, os ideais orientais presentes no “*Tat tvam asi*”. Isto apenas sob o prisma da filosofia schopenhaueriana.

A frase sânscrita utilizada por Schopenhauer foi entendida como semelhante a sua teoria ética da compaixão. Entretanto, existe uma grande disparidade entre essas duas teorias, que podem colocar em xeque a comparação e a interpretação realizada pelo filósofo de Danzig. Como já analisado, em nenhuma das citações dos *Oupnek'hat* apresentadas no presente trabalho, a frase sânscrita é entendida como indício para princípios éticos. Ela sempre é usada como um grau elevado de compreensão diante do mundo, pois consegue penetrar e desvendar o aparente e a ilusão, mas em nenhum momento está escrito que “*Tat tvam asi - Illos tu es*” é o modo que deve guiar o agir humano.

⁹⁶ M, §67, p. 477; - (SW, II, p. 444).

Conforme analisado, nos *Oupnek'hat*, “*Tat tvam asi – Illos tu és*” é a identidade do indivíduo com *Brahman*. É uma frase destinada aos homens que atingiram a compreensão de que em tudo eles estão presentes, notando a presença de *Brahman* em si mesmos e em todos os objetos e seres vivos. Essa visão não se refere ao mundo fenomênico, que só apresenta o falso e o ilusório, mas é pura constatação da verdade. É uma frase que equipara a essência que compõe o ser humano à essência que compõe todo o universo. Com a interpretação de Schopenhauer, essa frase sânscrita dos *Oupnek'hat* transforma-se. De fato, com Schopenhauer, a grande palavra *Mahāvākya* também identifica a particularidade humana com a essência do mundo, mas são acrescentados descrições morais para a vida, os quais se baseiam no amor ao próximo (compaixão). Sabe-se que a ética schopenhaueriana não é propriamente prescritiva, não existem regras ou normas a serem seguidas. Sua ética baseia-se em descrições de condutas morais, em oposição às egoístas. Nesse sentido, *Tat tvam asi* é a descrição de um tipo de ética hindu na qual prioriza a compaixão. Para Schopenhauer, se somos idênticos ao outro na essência constituída como Vontade, conseqüentemente, nos igualamos e queremos fazer o bem para o outro. Por isso, de acordo com a visão de Schopenhauer, a grande palavra *Mahāvākya* (“*Tat tvam asi*”) se constitui como a fundamentação da moral *Upaniṣad*. No §63, d’o *Mundo*, Schopenhauer afirmou que: “O conhecimento vívido da justiça eterna, do fiel da balança que une inseparavelmente o mal da culpa e o mal da pena, exige uma elevação completa sobre a individualidade e o princípio que a possibilita. (...) Eis porque os sábios ancestrais do povo da Índia expressam diretamente esse conhecimento nos *Veda*, (...) mas em especial fazendo desfilar em sucessão, diante do noviço, todos os seres do mundo, vivos ou não vivos, e sobre cada um deles é pronunciada a palavra tornada fórmula e, como tal chamada *Mahāvākya*: Tatoumes, ou, mais precisamente, *Tat tvam asi*, “Isto és tu” (*Upaniṣad*, I, ss).”⁹⁷

Fica evidente a conotação ética que Schopenhauer dá a essa máxima sânscrita. Entretanto, alguns orientalistas acreditam que a frase “*Tat tvam asi - Illos tu es*” só foi utilizada com conotações éticas tardiamente e apenas nas interpretações de alguns estudiosos ocidentais. Nesse sentido, esses orientalistas ratificam que Schopenhauer comete um equívoco ao comparar a frase sânscrita com as características morais de sua

⁹⁷ M, §63, pp. 453 e 454; - (SW, II, pp. 419 e 420).

filosofia. Paul Hacker, orientalista alemão do século XX, acredita que os sábios brâmanes ao elaborarem as *Upaniṣad* não pensaram o “*Tat tvam asi*” com significado ético (Cf. GAEFFKE, 1997, pp. 399 e 400). O orientalista alemão ainda afirma que as traduções tardias das *Upaniṣad*, como é o caso dos *Oupnek’hat*, também não possuíam conotações morais sobre a grande palavra *Mahāvākya*. De acordo com Hacker, tal uso só veio à tona no início do século XIX, por intermédio de Arthur Schopenhauer e seu seguidor, Paul Deussen. Ora, a acusação que Hacker faz a Schopenhauer, define-o como o verdadeiro responsável em atribuir significado ético à frase “*Tat tvam asi*”. Os sábios hindus não pensaram nessa possibilidade, mas apenas o filósofo alemão e seu seguidor conferiram à máxima sânscrita tal aspecto.

O presente trabalho confirma a posição do orientalista Hacker. Outro trecho d’o *Mundo* faz alusão à ética hindu que, para Schopenhauer, se norteia na frase sânscrita *Tat tvam asi*; tal trecho deixará evidente que Schopenhauer utilizou os *Oupnek’hat* para definir a máxima hindu como sentido ético. Eis o trecho: “Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua leitura) encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Veda* e nos *Puranas*, em obras poéticas, // em mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida,⁹⁸ vemos prescritos: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário;”⁹⁹

Schopenhauer deixa explícito que a ética hindu baseia-se no sentimento de amor, entendido como amor ao próximo, compaixão (*Mitleid*) e caridade (*Nächstenliebe*). Para ele, esse sentimento é aquilo que fundamenta e sustenta as ações dos hindus. Isto porque

⁹⁸ Schopenhauer insere nesse momento, uma nota referente à primeira edição de 1818, para apresentar a presença do amor ao próximo, como princípio ético existente no pensamento oriental. Em nosso estudo, interessa-nos principalmente, a primeira menção aos *Oupnek’hat*, as demais indicações são também de extrema valia, entretanto, não temos condição, nesse modesto trabalho, de fazer um estudo que englobe todas essas obras. Esperamos que os futuros estudos sobre Schopenhauer e o Oriente, tratem de modo mais apropriado, os temas que essa nota suscita. Agora, transcrevemos a nota na íntegra: “Cf., por exemplo: *Oupnek’hat*, studio Anquetil du Perron, II, 138, 144, 145, 146; *Mythologie des Indous par Mme. De Polier*, t. 2, cap.: 13, 14, 15, 16, 17; *Asiatisches Magazin*, de Klaproth, no primeiro tomo: “Sobre a religião de Fô”, *ibid.*; *Bhagavad Gītā* ou *Diálogos entre Kṛṣṇa e Ardjuna*; no segundo tomo: “*Moha-Mudgara*”; Ainda *Institutes of Hindu-law, or the Ordinances of Menu*, do sânscrito, por sir William Jones, traduzido para o alemão por Huttner (1797), em especial os capítulos sétimo e décimo segundo. Por fim, várias passagens nas *Asiatic Researches*. (Nos últimos quarenta anos, a literatura indiana multiplicou-se de tal maneira na Europa, que se eu quisesse completar agora esta nota da primeira edição, ocuparia várias páginas).”

⁹⁹ M, §68, pp. 492 e 493; - (SW, II, pp. 458 e 459).

tal sentimento está presente no “fundo da essência humana”. Aquilo que Schopenhauer deixa implícito no presente trecho baseia-se na primeira nota, que faz menção a diversos textos orientais, que tratam sobre descrições de atos baseados no amor. A menção que vem em primeiro lugar é a referente aos *Oupnek’hat* (tomo 2, pp. 138, 144, 145 e 146). Refere-se à *Praśna Upaniṣad*, onde é citada a frase “*Tat tvam asi – Illos tu es*” e o amor. A *Praśna Upaniṣad* relata um diálogo entre sete homens que fazem um retiro espiritual em um bosque, praticando uma vida de ascetismo, castidade e fé. O mestre é Pippalāda, que dialoga de modo *upaniṣad* (*upa-* perto, *ni-* embaixo e *ṣad-* sentado) com seus seis discípulos (Sukeśan Bhāradvāja, Śaivya Satyakāma, Sauryāyaṇin Gārgya, Kausalya Āśvalāyana, Bhārgava Vaidarbhi e Kavandhin Kātyāyana). Todos buscam resolver suas dúvidas metafísicas sobre a origem da realidade; sobre sua constituição e seu funcionamento; sobre o homem e sobre a vida; sobre a consciência e o mundo; sobre a meditação e a essência do cosmo. Pippalāda pede a seus discípulos que reflitam, durante um ano, com pureza, austeridade e fé, antes de pronunciarem suas perguntas. Após terminar o tempo determinado pelo mestre, os discípulos começam a questioná-lo. Ao todo são seis perguntas, cada uma provinda de um discípulo diferente e representando uma parte da *Praśna Upaniṣad*. As questões podem ser sintetizadas do seguinte modo: 1) Qual é a origem da matéria e da vida? 2) No que consiste a superioridade de um deus sobre os demais seres vivos? 3) Quais são as partes do homem? 4) Qual a diferença entre o sonho e a vigília? 5) Qual o significado da meditação por intermédio da sílaba *Om*? 6) Quais são as dezesseis partes do homem? Em todas as suas especulações metafísicas, eles tentam encontrar uma base segura, um substrato para todos os fenômenos existentes, uma realidade firme e não ilusória, que esteja livre da instabilidade do mundo aparente. A resposta vai de encontro ao principal objetivo *Upaniṣad*: decifrar a multiplicidade aparente e buscar uma essência única que reja o universo.

Na página 138, volume II, dos *Oupnek’hat*, a qual Schopenhauer cita em sua nota, está escrito: “Oh *Prāṇa*! Caminhando junto contigo meu amigo, compreendo que tudo isto és tu (*omnes illos tu es*)”.¹⁰⁰ Schopenhauer cita tal página, pois encontra nela ensinamentos importantes que se referem à ética hindu. Aquilo que desperta a atenção de Schopenhauer é o termo “*Illos tu es – Tat tvam asi*” que se constitui, de acordo com a

¹⁰⁰ “O pran! Simul via (comes) iens omnium sensuum tu es: et euntes faciens omnes illos tu es”.

sua interpretação, como uma das mais importantes exemplos para a vida moral. Na página seguinte (p. 139), o termo “*Illos tu es – Tat tvam asi*” não se repete, entretanto a expressão “*tu es*” é citada em demasia: “Pai e mãe, tu és; (...) regra principal, tu és; (...) princípio maior, tu és; (...) todo maior, tu és; (...) a própria grandeza, tu és; (...) verdade suprema, tu és; (...) dissipação total, tu és”.¹⁰¹ Apesar do excesso da expressão “*tu és*” na página 139, Schopenhauer não a cita em sua nota, isto devido ao fato de que apenas na página 138 está expressa, de modo completo, a máxima “*Tat tvam asi - Illos tu es*”. As demais páginas citadas na nota (*Oupnek’hat*, vol. II, pp. 144-146) são a explicação de Pippalāda para o discípulo Kausalya, referente à questão sobre as partes que compõem o homem. Schopenhauer utiliza tal passagem, pois uma das partes que compõem o homem é o amor. Em nenhum outro momento há menção à frase “*Illos tu es – Tat tvam asi*”. Pippalāda cita além do amor, outras partes que compõem o homem, como por exemplo: o coração e a reprodução. Conclui-se que a menção de Schopenhauer a essas páginas dos *Oupnek’hat* existiu, pois “*Illos tu es – Tat tvam asi*”, o amor e a compaixão, entendidos como correlatos, fazem parte da ética hindu.

Apesar dos equívocos, Schopenhauer sabe do verdadeiro sentido da máxima hindu: “Caso tivéssemos de fornecer à reflexão do espectador também a informação sobre a essência íntima, usaríamos antes aquela fórmula sânscrita, com tanta frequência empregada nos livros sagrados hindus, chamada *Mahāvākya*, isto é, a grande palavra, que soa “*Tat tvam asi*”, ou seja, “Isto és tu”.¹⁰² Tal interpretação schopenhaueriana vai ao encontro com aquilo que alguns orientalistas escrevem sobre essa máxima hindu: “*Tat tvam asi* é a essencial identidade do ser com o universo” (KEITH, 1976, p. 524). Essa frase “exclui toda as particularidades, quando resume dignamente o mistério da identidade do ser e do universo” (KEITH, 1976, p. 506). Nesse sentido, Schopenhauer aproxima a correta interpretação da frase sânscrita com a sua explicação filosófica acerca da essência íntima do mundo. Para Schopenhauer, os fenômenos são meras ilusões, fazendo com que os indivíduos julguem-se particularidades desconectadas das demais partes. Todavia, a Vontade está em todos os seres, presente em todas as partes, de modo que é aquilo que confere suas essências. Nesse sentido, todos os seres estão conectados, pois todos são Vontade. Schopenhauer se refere às *Upaniṣad*, pois acredita

¹⁰¹ “*Pater, mater, tu es; Rex regum tu es; principale etiam tu es; omne etiam tu es; rex omnis tu es; Rex super (in) veritate, tu es; comedens omne tu es*”.

¹⁰² M, §44, p. 295; - (SW, II, pp. 259 e 260).

que elas compreendem o mundo do mesmo modo que sua filosofia: “No *Veda* isso é expresso ao se dizer que quando um homem morre, sua faculdade de ver se torna uma com o sol, seu olfato com a terra, seu paladar com a água, sua audição com o ar, sua fala com o fogo, e assim por diante (*Upaniṣad*, I, p. 249 ss.); e ainda pelo fato de que, em cerimônia especial, a pessoa moribunda transfere, um por um, seus sentidos e faculdades inteiras ao filho, como se fosse continuar a viver nele (ibidem, II, p. 82 ss.).”¹⁰³

Tais trechos foram retirados por Schopenhauer, respectivamente, da *Bṛhadāraṇyaka* e *Kauṣhītaki Upaniṣad* (*Oupnek’hat Brehdarang* e *Kok’henk*). Na primeira *Upaniṣad* citada, há inúmeras alusões implícitas à máxima hindu “*Illos tu es – Tat tvam asi*”. São freqüentes as referências às palavras que compõem a máxima sânscrita. O principal objetivo desse trecho é demonstrar que após a morte, ou seja, com fim do fenômeno particular, ocorre uma profunda fusão entre os sentidos do falecido com os elementos da natureza. Por isso, sol, terra, água, ar e fogo se mesclam com os cinco sentidos humanos. Isto porque a essência que rege a natureza é a mesma que rege o ser humano. Nesse caso, tudo é *Illos*; tudo é *Tat*; tudo é *Brahman*; ou de acordo com Schopenhauer; tudo é Vontade. No segundo trecho citado não há referência ao “*Illos tu es – Tat tvam asi*”, mas tal trecho traduz, de modo alegórico e cerimonial, a idéia schopenhaueriana de que o morto revive em sua prole. Schopenhauer utiliza teoria semelhante na *Metafísica do Amor Sexual* em que: “a inclinação crescente entre os dois amantes é, propriamente falando, já a Vontade de vida do novo indivíduo, que eles podem e gostariam de procriar. (...) Eles sentem o desejo de uma união efetiva e de uma fusão num ser único, para, assim, continuarem a viver apenas nele e tal desejo se satisfaz na criança procriada por eles, na qual as qualidades hereditárias de ambos continuam a viver fundidas e unidas em um único ser.”¹⁰⁴ Apesar de na *Kauṣhītaki Upaniṣad* (*Oupnek’hat Kok’henk*) não existir menção a máxima “*Illos tu es – Tat tvam asi*”, é possível afirmar que em tal *Upaniṣad* existe a idéia da correlação entre os pais e os filhos, fazendo alusão à conexão entre indivíduos. Ora, o filho revive as características herdadas de seus pais. Ele preserva em sua essência as características de

¹⁰³ M, §54, p. 367; - (SW, II, p. 333).

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, 2000, pp. 11 e 12; (SW, III, pp. 614 e 615). O título original em alemão deste texto é *Metaphysik der Geschlechtsliebe*, isto porque Schopenhauer refere-se a um tipo específico de amor, aquele que está relacionado ao sexo (*Geschlecht*), sendo este uma mola propulsora para a humanidade, que objetiva a composição das gerações futuras.

seus progenitores. Desse modo, todos acabam possuindo a mesma característica essencial. Nesse sentido específico, pode-se afirmar que todos são *Illos (Tat)*; todos são *Brahman*; todos são Vontade.

Como analisado, Schopenhauer interpreta corretamente o significado da máxima hindu. O problema estaria em conferir um novo sentido a tal máxima que deturpa com o verdadeiro significado expresso nos *Oupnek'hat*. Escrever que “*Tat tvam asi*” é uma “regra da vida” prática, é criar um efeito que não foi pensado pelos compiladores das *Upaniṣad*, nem por Anquetil-Duperron em sua tradução para o latim (*Oupnek'hat*). Schopenhauer adiciona uma conseqüência necessária para aqueles que proferem “*Tat tvam asi*”. Esse sujeito que alcança a compreensão dessa máxima, na qual as dores do mundo também são as suas dores, necessariamente agirá virtuosamente e com compaixão. Entretanto, é consenso entre os orientalistas de que “*Tat tvam asi*” é apenas a identidade do sujeito com a totalidade do Ser. Nenhum dos orientalistas estudados concebeu um sentido ético ou moral para as palavras *Mahāvākya – Tatoumes*. Portanto, a interpretação schopenhaueriana se constitui como um problema. Ele erra ao julgar que “*Illos tu es – Tat tvam asi*” é uma regra ética das *Upaniṣad (Oupnek'hat)*. Todavia, a sua interpretação equivocada é utilizada em sua filosofia e constitui-se como uma das partes importantes para a formação de seu pensamento. Schopenhauer criticava a filosofia ética kantiana, pois esta colocava na essência da moral um dever racional *a priori*. De acordo com Kant, os indivíduos ao seguirem o imperativo categórico agiriam virtuosamente. Schopenhauer julgava tal idéia um disparate e procurava justificar que aquilo que funda a moral humana, não é algo abstrato como o dever kantiano, mas sim um sentimento puro e benévolo como é a compaixão ou o “*Tat tvam asi*”. Schopenhauer encontra nas *Upaniṣad* idéias que poderiam ser interpretadas para favorecer a sua filosofia. Para isso, o filósofo de Danzig não levou em consideração se estava sendo fiel ao pensamento oriental. Ele não se questiona se estava correto em suas interpretações. Essa não era sua preocupação, o seu principal objetivo era explicitar o seu próprio pensar, por isso, faz uso da frase “*Illos tu és – Tat tvam asi*” para comprovar que o amor, ou melhor, a compaixão, norteou e norteia a ética milenar do Oriente, assim como a compaixão norteia a sua própria ética. Schopenhauer observa uma profunda identificação entre o seu pensar e o Oriente. Suas palavras prenunciam admiráveis

concordâncias (*wundervolle Übereinstimmungen*), entretanto não há concordâncias exatas, mas apenas superficiais.

Afirmamos que há uma certa similaridade entre alguns pontos específicos de sua filosofia com os *Oupnek'hat*. Afirmamos ainda que Schopenhauer foi influenciado pelos ensinamentos expressos nessa obra. Todavia, não é necessário projetar comparações idênticas para provar tal teoria. Ora, o mundo como representação não é idêntico ao mundo de *Māyā*; a compaixão também não é idêntica à frase “*Tat tvam asi*”; esses fatores não impossibilitam a relação entre Schopenhauer e o Oriente. Seria até um despautério forçar essas equiparações. Como analisado, Schopenhauer não corrompe com o verdadeiro significado da frase “*Illos tu es – Tat tvam asi*”, mas apenas adiciona um novo sentido. Por isso, a frase sânscrita, em seu sentido original, produz uma parcial semelhança entre a idéia de Schopenhauer, referente à identidade do sujeito com a Vontade, e a idéia dos *Oupnek'hat* da identidade do indivíduo com *Brahman*, ou melhor, de *Illos (Tat)* com o *tu (tvam)*.

2.7 – *Oupnek'hat* e a Trimurti

“Nascimento e morte pertencem exclusivamente ao fenômeno da Vontade, (...). A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (...) *Śiva*, o atributo do colar de caveiras e, ao mesmo tempo, o *liṅga*, símbolo da geração, que aparece como contrapartida da morte.” (M, §54, p. 358).

Outra importante idéia oriental que está presente nos textos de Schopenhauer é a trimurti, tríade divina hindu, representada pelos deuses *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*. O filósofo de Danzig utiliza tal idéia para compará-la com sua teoria da Vontade de vida (*Wille zum Leben*).

É relevante destacar a importância dos *Oupnek'hat* como fonte parcial dessa teoria. Na parte final do primeiro volume, nas emendas e anotações (*Emendationes et Annotationes*), Anquetil-Duperron escreveu sobre a trimurti hindu, que é composta

pelas divindades *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*, possuindo os poderes de criação, conservação e destruição, respectivamente (Cf. *Oupnek'hat*, vol. I, p. 419 e ss.). Nas mesmas emendas e anotações, existem referências à divindade *Śiva* como possuidora de um *phallus* (*liṅga*¹⁰⁵ = órgão reprodutor masculino). Tal atributo faz de *Śiva* uma divindade especial, pois ao mesmo tempo que destrói e mata, pode criar e gerar a vida. Schopenhauer certamente leu tais emendas e anotações, isto pois em seus *Manuscritos* datados do ano de 1814, mesmo ano da leitura dos *Oupnek'hat*, há uma citação sobre a tríade divina, especificamente, sobre a divindade *Śiva*. Em 1814, ele afirmou que: “a vida é encontrada em dois pólos (geração e vida, ou, viver e morrer). Então, querer-viver também é querer-morrer. Assim, ao lado da morte, os indianos colocam o *liṅga* como atributo de *Śiva*, que significa morte, mas que transforma tudo em vida”¹⁰⁶. Nota-se que a vida e a morte encontram existência mútua no mito hindu. A divindade *Śiva* é a morte, pois representa na trimurti, a destruição e o aniquilamento de todas as coisas existentes e, em contrapartida, o *liṅga* é a vida, pois é um atributo de falo, ou seja, membro sexual responsável pela geração da vida. Por esse motivo, querer-viver é, ao mesmo tempo, querer-morrer. Os indivíduos e todos os seres carregam em sua essência essa dupla característica que se baseia na luta irrefreável pela existência, mas também na certeza de que mais cedo ou mais tarde chegará o aniquilamento. O mito hindu consegue representar claramente essa idéia e Schopenhauer faz questão de compará-la com sua teoria da “Vontade de vida” (*Wille zum Leben*). Certamente, a teoria de Schopenhauer é mais complexa, não se resumindo apenas na criação, conservação e destruição. A Vontade de vida seria a responsável também por uma luta sem trégua de todos os seres contra todos os seres. Para se preservarem, mas acima de tudo, para preservarem a sua espécie, os seres travam uma guerra na qual a sobrevivência significa a vitória e, a extinção, a derrota. Schopenhauer assegurou que:

“Tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento de outro, isto é, a matéria, na qual uma Idéia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição de uma outra, visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão

¹⁰⁵ Pronúncia em português: *Linga*. A pronúncia é a mesma. O *ṅ* possui o mesmo efeito sonoro do *n* de *manga*.

¹⁰⁶ MR, I, p. 181, passagem 273, 1814, Dresden; - (HN, I, p. 166).

continua de outro. Assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento, até que, por fim, o gênero humano, por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso. Esse gênero humano, porém, como veremos no quarto livro desta obra, manifesta em si próprio aquela luta, aquela autodiscórdia da Vontade da maneira mais clara e terrível quando o homem se torna o lobo do homem, *homo homini lupus*”.¹⁰⁷

Para vencerem no combate da existência, todas as partes que compõem esses seres estarão “perfeitamente” prontas para a batalha. É óbvio que não há consciência nos atos da Vontade de vida. Tudo ocorre de modo cego e imperceptível.

Dois anos após a leitura dos *Oupnek'hat*, Schopenhauer escreveu em seus *Manuscritos* que: “Eu disse que no suicídio (*Śiva*) a Vontade de vida aparece tanto na confortável auto-preservação (*Viṣṇu*) quanto no intenso prazer de procriação (*Brahmā*). Este é o íntimo significado da unidade da trimurti, na qual cada um de nós está em cada pedaço, e também no fato de que ela é precisamente *Śiva*, a qual tem *liṅga* como atributo.”¹⁰⁸ O trecho citado destaca *Śiva* e deixa claro que no homem a Vontade de vida está presente em três momentos. No primeiro, ela está no intenso prazer de procriar, fazer “amor sexual” (*Geschlechtsliebe*) e gerar uma nova vida. *Brahmā*, deus que possui o poder de criação, é o equivalente na trimurti para representar essa primeira característica da Vontade de vida presente no sujeito cognoscente. No segundo momento, a Vontade de vida schopenhaueriana também se expressa no instinto de preservação e na força de querer-viver dos homens. *Viṣṇu*, deus que conserva aquilo que foi criado por *Brahmā*, torna-se o representante na trimurti para caracterizar a idéia de preservação da Vontade de vida no indivíduo. Por fim, a Vontade de vida está na morte caracterizada como destruição da própria individualidade, que pode vir de modo natural ou pelo suicídio. *Śiva*, divindade destruidora e relacionada com a morte, é a última que compõe a trimurti e representa parte das características da Vontade de vida agindo no homem. Entretanto, *Śiva*, diferentemente das outras divindades, é contraditória, pois carrega dentro de si as características de destruição e criação. Por essa razão, essa última divindade hindu configura-se na interpretação schopenhaueriana como a mais importante da trimurti. Isto tudo graças ao *liṅga*, que é um de seus atributos e que representa a virilidade e a fecundidade da natureza humana,

¹⁰⁷ M, §27, pp. 211 e 212; - (SW, II, p. 175).

¹⁰⁸ MR, I, p.348, passagem 474; - (HN, I, p. 317).

característica de nascimento e de criação. Schopenhauer compara *Śiva* com a própria Vontade de vida, que representa tanto o nascimento quanto a morte; tanto a geração quanto a destruição. Enfim, *liṅga* seria o atributo responsável por adjetivar *Śiva* não só como destruição e morte, mas também como geração, procriação e vida. Eis o motivo do enaltecimento da interpretação schopenhaueriana.

Por vezes, Schopenhauer parece ser contraditório, pois ora ele relata que *Śiva* é idêntica à Vontade de vida, ora é a trimurti. Em 1818, Schopenhauer escreveu n' *o Mundo* que: “A Vontade de vida aparece // tanto na morte auto-imposta (*Śiva*), quanto no prazer da conservação pessoal (*Viṣṇu*) e na volúpia da procriação (*Brahmā*). Essa é a significação íntima da unidade da trimurti, que cada homem é por inteiro, embora no tempo seja destacada ora uma, ora outra de suas três cabeças.”¹⁰⁹ A aparente contradição é resolvida do seguinte modo: a trimurti representa Geração (*Zeugung*), conservação (*Erhaltung*) e destruição (*Zerstörung*); do mesmo modo, *Śiva* representa as mesmas características. Todos são *Śiva* e a trimurti, apesar de que em um dado momento nascemos (somos *Brahmā*), em outro preservamo-nos e reproduzimo-nos (somos *Viṣṇu*) e, em último momento, morremos (somos *Śiva*, entendido apenas como destruição). Nesse sentido, tanto a trimurti quanto a divindade *Śiva* podem representar a teoria da Vontade de vida schopenhaueriana.

Há uma história mitológica hindu que demonstra a superioridade e a primazia de *Śiva* frente as outras duas divindades que compõem a trimurti, confirmando a correta interpretação schopenhaueriana. A história relata que logo após a criação do universo por *Brahman* e *Māyā*, quando só existia apenas o céu e o mar, *Brahmā* e *Viṣṇu* travaram uma árdua discussão para resolver quem seria a divindade mais importante. *Brahmā* se julgava a mais importante, pois sem o seu poder de criação não haveria nada para ser conservado. Por sua vez, *Viṣṇu* afirmava que de nada adiantaria criar diversos seres, caso não existisse uma força que os fizessem perdurarem no espaço e no tempo. No calor da discussão, surge entre eles um enorme falo, que começou a crescer em direções opostas, tanto para o céu quanto para o mar. A história adquire um forte grau de erotismo, pois o objeto que surge nada mais é do que um enorme pênis em constante estado de ereção e crescimento. As duas divindades deixam de discutir e espantam-se diante do momento inusitado. Sem perderem tempo, ambos os deuses transformam-se

¹⁰⁹ M, §69, p. 504; - (SW, II, pp. 471 e 472).

em suas formas animais: *Brahmā* vira um ganso e *Viṣṇu* um javali. O primeiro voa em direção ao céu, para tentar alcançar a ponta superior do falo gigante; o segundo mergulha no mar e nada velozmente para alcançar a outra extremidade. Ambos fracassam em suas empreitadas, retornando frustrados para o ponto de origem. Nesse instante, do centro do “objeto monumental”, abre-se uma fenda e de seu interior aparece *Śiva*, a força suprema do universo e a divindade principal da trimurti. Zimmer relata o momento no qual fica constatada a superioridade de *Śiva*: “Enquanto *Brahmā* e *Viṣṇu* curvaram-se à sua frente em adoração, ele (*Śiva*), solene, proclamou a si mesmo como a origem dos outros dois deuses. Proclamou-se ainda como Super *Śiva*, por simultaneamente conter e representar a tríade *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* – Criação, Conservação e Destruição” (ZIMMER, 2002, p. 108).

Como afirmado anteriormente, essa história da mitologia hindu vem colaborar com as interpretações de Schopenhauer. Existem esculturas datadas entre os séculos XX a.C. até XIII d.C. (Cf. ZIMMER, 2002, pp. 181 e ss.) que tentam representar essa história mitológica. Em 1814, Schopenhauer usou apenas a divindade *Śiva* e, em 1816, utilizou *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* para explicar sua teoria da Vontade de vida. Apesar dessa ampliação do uso da trimurti, deve-se frisar que Schopenhauer destacará sempre a divindade *Śiva* e o seu atributo de falo. As seguintes passagens dos *Manuscritos* fazem alusão a esse destaque:

Dresdem 1815

“Destruição e geração são correlatos e inseparáveis, meramente dois aspectos da mesma coisa, denominada vida, por exemplo a preservação da forma e do crescimento da matéria. O *liṅga* é então o atributo de *Śiva*. Agora justamente, tanto na nossa vida, quanto num processo de nutrição, é uma constante geração, uma renovação da forma, então é ele também constante destruição, um lançar-se fora da matéria.”¹¹⁰

Dresdem 1815

“Os dois pontos de vistas de morte e de um tipo de imortalidade, tem sido apto em encontrar na Europa apenas em dois períodos e em dois países muito remotos de cada um. Os indianos, entretanto, combinaram os dois pontos por ensinamento simultâneo da liberação da vida como o supremo bem e admiração, o *liṅga* de *Śiva*.”¹¹¹

¹¹⁰ MR, I, p. 348, passagem 474, Dresdem 1815; - (HN, I, p. 317).

¹¹¹ MR, I, p. 371, passagem 500, Dresdem 1815; - (HN, I, p. 337).

Dresdem 1816

“É infinitamente apropriada e profunda a concepção de que *Śiva* ser o único (dentre os deuses da trimurti) que tem o *liṅga* como atributo. Em *Śiva*, a destruição individual e a preservação da espécie são correlatos necessários: a morte render-se à reprodução necessária, e se a última não existe, então a outra também não poderá existir.”¹¹²

Fica claro que nos *Manuscritos* schopenhauerianos a principal idéia utilizada da trimurti é *Śiva* e o seu *liṅga* como representantes da Vontade de vida. Isto não quer dizer que as demais divindades sejam irrelevantes. Elas são fundamentais, pois compõem a trimurti e também são mencionadas pelo filósofo. Todavia, *Brahmā* e *Viṣṇu* possuem papel secundário em sua interpretação. O principal motivo de tal análise é a imperfeição de tais divindades. Faltam-lhes as complexas características de *Śiva*. *Brahmā* representa a geração, todavia, não possui nenhum atributo que o adjective também como destruição. *Viṣṇu* tampouco possui as características de geração e destruição, ou, de vida e morte, mas apenas é incumbido em preservar a vida, em face da ameaça da morte.

Já em *Śiva*, Schopenhauer encontra a essência da própria trimurti e, também, as características da sua teoria da Vontade de vida. Por isso, ele transfere suas reflexões escritas em seus *Manuscritos* para a sua obra principal. Em 1818, ele escreve no §54 d’o *Mundo* que: “A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (...), *Śiva*, o // atributo do colar de caveiras e, ao mesmo tempo, o *liṅga*, símbolo da geração, que aparece como contrapartida da morte. Dessa forma indica-se que geração e morte são correlatas essenciais que reciprocamente se neutralizam e se suprimem. (...) Conseqüentemente, é dessa maneira que *Śiva*, com o *liṅga*, deve ser entendido, bem como aqueles antigos sarcófagos que com seus quadros da vida mais ardente exclamam aos espectadores chorosos: *Natura non contristatur* (a natureza não se entristece)”.¹¹³ Pouco importa para a Vontade quem morre ou quem vive. Não pensem que a Vontade sofre com o aniquilamento diário de inúmeros seres. Para ela não existem tais sentimentos: tristeza ou contentamento. *Śiva*, ao ser simultaneamente morte e vida, consegue exprimir a Vontade de vida expressa nos seres vivos. *Śiva* é ressaltado dentro da trimurti, pois ele caracteriza-se como a essência

¹¹² MR, I, p. 453, passagem 609, Dresdem 1816; - (HN, I, p. 409).

¹¹³ M, § 54, pp. 358 e 359; - (SW, II, p. 326).

da própria trimurti, ao possuir ao mesmo tempo o poder de gerar (pelo *liṅga*) e de destruir (pela caveira). A Vontade de vida de Schopenhauer também se faz, simultaneamente, como destruidora e criadora. Desse modo, nota-se a preferência de Schopenhauer à divindade *Śiva* e ao seu atributo *liṅga*. Ela é a alegoria que melhor explica a Vontade de vida agindo no mundo e no homem.

Śiva e os demais deuses orientais que constituem a trimurti são considerados como imanentes ao mundo intuído. A própria Vontade schopenhaueriana é algo imanente. Schopenhauer admite pensar na criação, na conservação e na destruição do mundo e do homem, mas como características do próprio mundo percebido e não como algo que o transcenda. Desse modo, a divindade hindu *Śiva* é utilizada para explicar sua teoria da Vontade de vida, isto porque, em ambos, tanto no deus oriental quanto na Vontade de vida schopenhaueriana, está presente a idéia de imanência. Ou seja, o desejo de procriação, de preservação e de morte é explicado na própria essência do indivíduo, sem que para isso seja necessário realizar especulações para além do mundo. Em contrapartida, Schopenhauer condena a idéia de transcendência divina para explicar o mundo. Nesse sentido ele utiliza os deuses orientais e sua própria filosofia para criticar e contrapor a idéia do deus transcendental cristão, judaico e islâmico. Aqui entra em cena a crítica schopenhaueriana ao deus criador, transcendente, senhor da verdade eterna, responsável pela harmonia do mundo e pela ordem moral. Tal deus não possui relevância e tampouco sentido para que seja explicada a essência do mundo. O deus criador transcendental é negado por Schopenhauer porque nada pode explicar e é incapaz de desvendar o enigma do universo. Para executar tal tarefa, as características da divindade oriental *Śiva* são adequadas, pois ao invés de serem apenas teorias, que vão para além do mundo (transcendência), encontram no próprio mundo as respostas necessárias (imanência). Schopenhauer compreende que os sábios hindus criaram as divindades da trimurti e as figuraram como possuidoras de características que estão presentes no próprio mundo existente. O mérito creditado à trimurti, e em especial à divindade *Śiva*, existe em decorrência deles serem explicações da geração, conservação e destruição sem que para isso necessite de apelos transcendentais. Todavia, vale lembrar que a religião hindu é transcendental, pois a divindade *Brahman* nada mais é do que o deus supremo que se configura para além do mundo intuído.

Fica evidente que existem semelhanças entre a filosofia de Schopenhauer com os pensamentos orientais expostos nos *Oupnek'hat*. Schopenhauer tem razão em dar valor extremo às alegorias orientais e colocá-las ao lado das filosofias de Platão e de Kant como as que mais influenciaram o seu próprio pensar, pois, como analisado, apenas nos *Oupnek'hat*, três importantes teorias orientais (*Māyā*, “*Tat tvam asi*” e trimurti) tiveram significado relevante na gênese do pensamento schopenhaueriano.

2.8 - A Mitologia dos Hindus de Polier

“*Mythologie des Indous par Mme. de Polier*, indigna de elogios em outros aspectos” (M, §68, pp. 487).

A obra de Madame Polier *La Mythologie des Hindous*, dois volumes, apresenta-se como outro componente de relevante influência do pensamento oriental à obra de Schopenhauer. Isto se deve ao simples fato de que tal obra foi retirada da Biblioteca de Weimar em março de 1814, juntamente com os *Oupnek'hat*, e pouco tempo depois dos *Asiatisches Magazin*. Infelizmente, o presente trabalho não teve a oportunidade de consultar tal obra para compreender a extensão e a relevância de sua contribuição ao pensamento schopenhaueriano. No entanto, as poucas citações que estão espalhadas nos escritos de Schopenhauer foram analisadas para que se atingisse uma compreensão parcial do que representa essa obra para o filósofo. Os escritos que o presente trabalho destacou foram: *Manuscritos Póstumos* (período 1814-1818) e *O Mundo como Vontade e como Representação*.

A soma das citações presentes nesses escritos schopenhauerianos é irrisória. Ao todo são quatro citações: uma presente nos *Manuscritos* e outras três presentes n’o *Mundo*. O fato de existirem poucas citações não representa que a obra de Polier é insignificante para Schopenhauer. Em princípio, pode-se apenas observar que o filósofo de Danzig não utilizou essa obra oriental com grande frequência para explicitar suas idéias abstratas.

Nos *Manuscritos*, a única citação existente foi feita no ano de 1817, quatro anos após a realização do empréstimo na Biblioteca de Weimar. Várias conjecturas podem ser criadas a partir dessa constatação. Pode-se supor que Schopenhauer não leu a obra no período em que foi realizado o empréstimo, pois assim se justificaria a ausência de citações nos *Manuscritos*. Pode-se supor também que Schopenhauer realizou a leitura de tal obra no período do empréstimo, mas, tendo em vista uma possível rejeição do conteúdo da mesma, ele acabou não fazendo nenhuma anotação em seus escritos. O presente trabalho nega especular o motivo da ausência de tais citações e com isso prefere suspender tal juízo analisando apenas o conteúdo das poucas citações existentes.

Schopenhauer faz menção dessa obra pela primeira vez para referir-se ao amor. Nos *Manuscritos Póstumos*, no ano de 1817, está escrito:

“Em complemento ao que foi acima exposto, nós encontramos a doutrina dos Hindus, que nos dá com os *Veda*, *Puranas*, mitos, lendas e máximas, etc., (*Oupnek’hat*; A vida de Foe, nos *Asiatisches Magazin*; *Bhagavadgita*; Leis de Manu, *Asiatic Researches*; Madame de Polier *Mythologie des Hindous* vol. 2, ch. 13, e em outras passagens freqüentemente citadas aqui), o amor por um outro e a negação do amor por si próprio, (...)”.¹¹⁴

Ora, essa citação de Schopenhauer, que faz menção à obra de Polier, pouco demonstra de seu conteúdo, apenas pode-se supor que ela refere-se ao tema amor e compaixão, pois de acordo com o trecho escrito por Schopenhauer todas as citações das obras orientais negam o amor (egoísta) a si próprio para que se ame os outros (princípio da compaixão). Da mesma forma que se desconhece o conteúdo desse capítulo da obra de Polier, pouco se sabe sobre a contribuição dessa citação na formação do pensamento schopenhaueriano. Julga-se que não é prudente desmerecer aquilo que se desconhece, portanto, como não se teve acesso às páginas indicadas por Schopenhauer, fica impossível demarcar a contribuição que tal obra deu ao filósofo de Danzig.

N’o *Mundo*, das três citações encontradas, destaca-se apenas uma, que talvez apresente a opinião de Schopenhauer sobre essa obra. No §68 está escrito: “A literatura indiana, a julgar pelo pouco que podemos conhecer do até agora traduzido, é bastante rica em descrições da vida dos santos e penitentes, chamados samanas, saniasis, etc. Até mesmo a conhecida *Mythologie des Hindous par Mme. de Polier*, indigna de elogios em

¹¹⁴ MR, I, passagem 666, ano 1917, p.515; - (HN, I, p. 465).

outros aspectos, contém muitos exemplos desse tipo (em especial no cap. 13 do segundo tomo).”¹¹⁵ Nesse trecho, Schopenhauer refere-se novamente ao cap. 13 e deixa claro que tal obra trata, em um dado momento, de santos e penitentes. Desse modo, pode-se concluir que o cap. 13 da obra de Polier relata histórias de santos e penitentes que exerceram atos de amor e compaixão. O que Schopenhauer adiciona, como informação importante nessa citação d’o *Mundo*, refere-se a sua interpretação sobre a obra de Polier. Schopenhauer refere-se a ela, escrevendo: “indigna de elogios em outros aspectos”. Pode-se supor que Schopenhauer observou inúmeros aspectos indignos de merecimento, os quais ele não descreve ao leitor. Essa indignação com a obra de Polier talvez seja o motivo das ausências de citações sobre a mesma nos textos schopenhauerianos.

Como já relatado, não tivemos acesso à obra de Polier, por isso, somos incapazes de ratificar ou criticar as palavras schopenhauerianas. Aqui foi apresentada apenas a interpretação do filósofo de Danzig sobre a “conhecida *Mythologie des Hindous*”. Apesar de ser uma interpretação negativa, não se pode aceitá-la piamente. A pior de todas as posições seria aquela de aceitar a interpretação de Schopenhauer e, como consequência, classificar a obra de Polier como insignificante na formação de sua filosofia. Pode-se supor que apesar de Schopenhauer descrevê-la como “indigna sob diversos aspectos”, tal obra pode ser responsável, ao mesmo tempo, por um determinado grau de influência em seu pensamento. Ser indigno não é sinônimo de ser irrelevante. Por isso, defende-se que a *Mythologie des Hindous* de Polier, juntamente com os *Oupnek’hat* e os *Asiatisches Magazin*, foi uma das primeiras e principais obras que Schopenhauer teve acesso sobre o Oriente. Apenas esse fato faz da obra de Polier algo extremamente relevante para se compreender como se constituiu a relação entre Schopenhauer e o pensamento oriental.

¹¹⁵ M, §68, pp. 487 e 488; - (SW, II, p. 454).

2.9 - *Asiatic Researches*

“A substância material é uma mera ilusão; existe apenas um único universo composto por uma substância espiritual” (*Asiatic Researches*, vol. 4, p. 182).

“Isto (*Thou – Tat*) penetra todos os seres; Isto (*Thou – Tat*) está em cada pedaço da montanha; Isto é (*Thou art – Tat asi*) a boca do universo; Isto é (*Thou art – Tat asi*) sacrífico; Isto é (*Thou art – Tat asi*) o mundo místico; Isto és tu (*Thou art that – Tat tvam asi*).” (*Asiatic Researches*, vol. 5, p. 355).

“As figuras de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* são emblemas da criação, preservação e destruição. Eles se referem a matéria, espaço e tempo.” (*Asiatic Researches*, vol. 8, p. 39).

Os *Asiatic Researches* são periódicos sobre os mais variados temas orientais. Desde 1801, em Londres, inúmeros volumes foram publicados pela *Sociedade Asiática em Calcutá* (*Asiatic Society in Calcutá*), presidida pelo inglês Sir Willian Jones, autor da dissertação que está presente no primeiro volume (*A Dissertation on the Orthography of Asiatick Words in Roman Letters by the President*). Os artigos que compõem os *Asiatic Researches* versam desde um catálogo de plantas indianas (*A catalogue of Indian plants*, in *Asiatic Researches* vol. 4, cap. XVI, pp. 234-237) até informações sobre o sistema de astronomia hindu (*On the Hindu System of Astronomy, and their connection with History in ancient and modern times*, in *Asiatic Researches*, vol. 8, cap. VI, pp. 195-244). Schopenhauer teve acesso à parte desses periódicos, nos anos de 1815 e 1816, quando realizou inúmeros empréstimos na Biblioteca de Dresdem. Antes da publicação d’*o Mundo*, ocorrida em 1818, Schopenhauer teve a oportunidade de consultar os nove primeiros volumes. Esse material estudado foi de suma importância para aquisição de conhecimentos sobre “o misterioso e admirável” Oriente. Juntamente com os *Asiatisches Magazin*, os *Oupnek’hat* e a *Mythologie des Hindous par Mme. de Polier*, esses periódicos concentram as principais informações sobre o Oriente das quais Schopenhauer poderia ter tido acesso antes de 1818. Por isso, não é imprudente colocar os *Asiatic Researches* como a quarta coletânea de textos, relevante

como fonte de informações orientais para Schopenhauer no período da gênese de sua filosofia.

Como já analisado, é no curso etnográfico sobre a Índia, ministrado no verão de 1811, na Universidade de Göttingen, pelo Prof. Arnold Heeren, que Schopenhauer toma conhecimento, pela primeira vez, a existência dos *Asiatic Researches*. Sabe-se apenas que Schopenhauer escreveu o nome de tais periódicos em seus registros, mas não se pode afirmar que, no mesmo ano, ele os leu. Como fonte histórica certa e segura, sabe-se, também, que Schopenhauer fez empréstimos dos nove primeiros volumes na Biblioteca de Dresden, durante os anos de 1815 e 1816:

Título do livro na Biblioteca de Dresden	Data de Saída	Data da Devolução
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 1	11/07/1815	21/11/1815
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 2	21/11/1815	16/01/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 3	Sem registro	Sem registro
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 4	16/01/1816	14/03/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 5	14/03/1816	13/04/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 6	02/04/1816	13/04/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 7	22/04/1816	26/04/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 8	26/04/1816	16/05/1816
<i>Asiatick Researches</i> , vol. 9	14/05/1816	20/05/1816

Fonte: *Schopenhauer – Jahrbuch*, 79 Band, 1998, pp. 11-33.

A leitura de tais periódicos ocorreu de fato, pois existem inúmeras referências de tais textos nos *Manuscritos* schopenhauerianos (período 1815-1818) e n’o *Mundo como Vontade e como Representação*. Nos *Manuscritos Póstumos* existem três páginas¹¹⁶ destinadas às anotações que Schopenhauer fez referente a esses volumes. O único trecho digno de nota para o presente trabalho é: “O termo *Upaniṣad* é no dicionário o equivalente a *Rehesya*, que significa mistério. Anquetil: *Secretum legendum*”.¹¹⁷ N’o *Mundo*, encontram-se outras referências aos *Asiatics*, mas também nenhuma relevante para o presente trabalho.

¹¹⁶ MR, II, pp. 459-461; (HN, II, pp. 395-397).

¹¹⁷ *Ibidem*.

Todas as citações schopenhauerianas referentes aos *Asiatic Researches*, que foram analisadas no presente estudo e assinaladas como irrelevantes, podem vir a ser relevante em outros momentos. Demonstrar o desinteresse por tais citações, não tem como pretensão retirar a importância dos *Asiatics* das obras schopenhauerianas, mas apenas delimitar os conceitos e trechos orientais que pretendemos analisar nessa dissertação. Ora, vimos que com os *Oupnek'hat*, Schopenhauer foi influenciado, principalmente, pela doutrina de *Māyā*, a grande palavra *Mahāvākya* “*Tat tvam asi*” e a trimurti: *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*. O mesmo não ocorre com a leitura dos *Asiatic Researches*, apesar dos mesmos estarem repletos de trechos que comentam tais temas. Sobre *Māyā* encontram-se referências nos volumes 1 (p. 233), 2 (pp. 124, 125 e 372) e 8 (pp. 50, 52, 67, 173, 338 e 415)¹¹⁸; sobre “*Tat tvam asi*” nos volumes 1 (pp. 33-56, 205, 206, 273, 382, 403 e 404), 2 (p. 33), 4 (p. 216), 5 (pp.355-379) e 8 (pp. 411, 446 e 478); sobre a trimurti, *Śiva* e o atributo de falo no volume 5 (pp. 246 e 249), 7 (p.274) e 8 (pp. 39, 41, 42, 43, 46 e 48). Traduzimos uma citação de cada tema oriental para apenas confirmar a riqueza de informações orientais que esses periódicos possuem:

Māyā

“A substância material é uma mera ilusão; existe apenas um único universo composto por uma substância espiritual” (*Asiatic Researches*, vol. 4, p. 182).

“*Tat tvam asi*”

“Isto (*Thou – Tat*) penetra todos os seres; Isto (*Thou – Tat*) está em cada pedaço da montanha; Isto é (*Thou art – Tat asi*) a boca do universo; Isto é (*Thou art – Tat asi*) sacrífico; Isto é (*Thou art – Tat asi*) o mundo místico; Isto és tu (*Thou art that – Tat tvam asi*).” (*Asiatic Researches*, vol. 5, p. 355).

Trimurti

“As figuras de *Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva* são emblemas da criação, preservação e destruição. Eles se referem a matéria, espaço e tempo.” (*Asiatic Researches*, vol. 8, p. 39).

Apesar dessas relevantes informações, que iriam contribuir consideravelmente nos conceitos orientais que já estavam sendo analisados desde a leitura dos *Oupnek'hat*,

¹¹⁸ Algumas dessas passagens fazem referência ao “Véu de *Māyā*”, conforme relatado anteriormente.

Schopenhauer preferiu observar e destacar outros conceitos¹¹⁹. Tais como: *Vyâsa*¹²⁰, lógica hindu¹²¹, *Sama-Veda*¹²², *Sankya Karika*¹²³, ética hindu¹²⁴, *Nirvāna*¹²⁵, amor¹²⁶, Buda e outros “filósofos”¹²⁷, *Indra*¹²⁸, *Jainas*¹²⁹, dentre outros.

Os *Asiatic Researches* configuram-se como uma rica fonte de informações para Schopenhauer, entretanto, parece que o filósofo de Danzig não utilizou nem a metade daquilo que poderia realmente usufruir. Ora, poderia ser redundância Schopenhauer citar os mesmo conceitos já encontrados nos *Oupnek’hat*. Talvez por esse motivo, ele tenha preferido citar novos conceitos, pois trariam novas contribuições às suas teorias filosóficas. Entretanto, esta é uma suposição sem nenhuma prova que a sustente. O presente trabalho não investigou a causa de Schopenhauer não ter mencionado os muitos conceitos orientais encontrados nos *Asiatic Researches* que já eram importantes em sua filosofia nos anos de 1815 e 1816. Longe de especular a causa desse estranho fato, nós apenas almejamos valorizar e comentar, sucintamente, essa outra importante fonte histórica e filosófica sobre o pensamento oriental na obra de Schopenhauer.

¹¹⁹ Infelizmente, em decorrência da limitação que uma dissertação de mestrado impõe, não analisamos até que ponto as interpretações schopenhauerianas dos conceitos orientais obtidos com a leitura dos *Asiatic Researches* são legítimas e quando se tornam arbitrárias. Entretanto, estamos certos que novos trabalhos sobre Schopenhauer e o Oriente poderão analisar esses outros relevantes conceitos.

¹²⁰ M, §1, p. 44; - (SW, II, p. 4).

¹²¹ M, §9, p. 96; - (SW, II, p. 57).

¹²² M, §68, p. 483; - (SW, II, p. 450).

¹²³ M, §68, p. 485 (nota); - (SW, II, p. 452).

¹²⁴ M, §68, p. 492; - (SW, II, p. 458).

¹²⁵ MR, I, passagem 612, ano 1816, p. 456; (HN, I, p. 412).

¹²⁶ MR, I, passagem 666, ano 1817, p. 515; (HN, I, p. 465).

¹²⁷ MR, II, p. 459; (HN, II, p. 395).

¹²⁸ MR, II, p. 460; (HN, II, p. 396).

¹²⁹ MR, II, p. 461; (HN, II, p. 397).

3. Religião – Metafísica Alegórica

Após escrever sobre as primeiras relações entre a filosofia de Schopenhauer e o Oriente, faz-se necessário abordar um tema que engendra essa relação, que é o conceito de religião ou metafísica alegórica, presente nas obras tardias¹³⁰ do filósofo de Danzig. O objetivo desse estudo visa legitimar a utilização das alegorias pelo próprio Schopenhauer. Ora, é imprescindível saber o motivo pelo qual ele valorizou certas religiões e utilizou suas alegorias em passagens de sua obra filosófica, sendo que ao mesmo tempo, condenou o caráter alegórico presente em todas as doutrinas de fé (*Glaubenslehre*).

Adianta-se que o conceito de alegoria possui valores distintos. As alegorias hiper valorizadas são as que se aproximam da verdade *sensu proprio*, e aquelas que possuem menor valor são as que se aproximam da verdade *sensu allegorico*.¹³¹ Nesse sentido, as religiões orientais (hinduísmo e budismo), que foram interpretadas como pessimistas, idealistas, politeístas ou atéias, possuíram lugar de prestígio na filosofia de Schopenhauer. Em contrapartida, o judaísmo e o islamismo, que contêm alegorias que se aproximam da verdade *sensu allegorico*, foram depreciadas; isto sem levar em consideração as características otimista, realista e monoteísta que essas duas últimas religiões representam para o filósofo de Danzig.

Enfim, objetiva-se com este capítulo legitimar o uso das religiões no discurso filosófico, ou melhor, no discurso sobre a verdade *sensu proprio* de Schopenhauer, para que assim compreenda-se por que ele tanto valorizou as religiões orientais.

¹³⁰ Referimo-nos, principalmente, aos *Suplementos ao Mundo*, publicados em 1844, capítulo 17 do 1º. livro, intitulado Necessidade Metafísica do Homem, e ao texto dos *Parerga e Paralipomena*, publicado em 1851, intitulado Sobre a Religião.

¹³¹ Cf. N, pp. 102 e ss., - (SW, III, pp. 184 e ss.).

3.1 Jano Bifronte

“Esta é o fim de todas as doutrinas religiosas, na medida em que são roupagens míticas complexas da verdade inacessível à tosca inteligência comum.” (M, §63, pp. 453 e 454).

Em um primeiro momento, Schopenhauer analisa as religiões como prejudiciais. Para ele, existem inúmeros problemas no discurso religioso, que se configura como um discurso metafísico alegórico. As alegorias apresentadas pelas religiões têm o objetivo de concretizar em imagens os conceitos abstratos, para que assim o povo entenda de modo simples e rápido idéias metafísicas. Entretanto, a idéia é mascarada pela imagem e o povo, ao invés de contemplar a verdade dessa idéia, cultua a própria imagem. Nesse sentido é que as religiões são prejudiciais e rejeitadas, pois suas alegorias substituem e falsificam a verdade. Diferentemente da filosofia que almeja conhecer de modo direto ao refletir racionalmente com conceitos abstratos, a religião não busca a verdade de modo puro, pelo contrário, ela veste a verdade com a roupagem da mentira. Assim, a humanidade fica impossibilitada de conhecer a realidade e de crescer intelectualmente. A existência das alegorias nas religiões causa a idolatria irracional das imagens sagradas, dos cultos e dos milagres (todos considerados como alegorias). Aqui, não é imprudente afirmar que as pessoas são enganadas pelas religiões, pois acreditam piamente que a alegoria seja a própria verdade e não apenas uma imagem que a representa.

Em um segundo momento, as religiões são descritas por Schopenhauer como necessárias e admiráveis. Elas são necessárias, pois os homens precisam de respostas metafísicas para acalmar suas aflições e são admiráveis, pois, apesar de serem alegóricas, identificam-se com algumas teorias sobre a verdade *sensu proprio* desenvolvidas por Schopenhauer.

Desse modo, a religião seria como o Jano (*Janus*) Bifronte, deus de origem romana, possuidor de duas faces viradas para lados opostos e que representavam o término e o começo, o passado e o futuro. Assim como Jano, a religião possui dois lados: um positivo e outro negativo, um valorizado e outro criticado. Auguste Dietrich,

no prefácio da primeira tradução francesa da obra de Schopenhauer *Sobre a Religião* (*Ueber Religion*), que está presente nos *Parerga*, relata que:

“A religião possui duas faces, uma muito amável e uma outra extremamente sombria, na primeira existe a verdade e na segunda existe a mentira; (...). Ela pode conter um grande fundo de veracidade e também uma gigantesca superficialidade mentirosa. É denominada como uma metafísica popular, pois satisfaz a benção espiritual de todos aqueles que não compreendem e suportam a verdade nua, aquilo que faz a filosofia. Para a humanidade, ela é um apoio e um substituto eficaz da verdade, que está inacessível para ela. (...) Seu significado reside nas imagens alegóricas. (...) É preferível considerar a religião como um mal necessário, como uma ‘muleta’ destinada a sustentar a fraqueza doentia do espírito humano” (DIETRICH, *Préface du traducteur*, 1908, p. 2).

Nesse cenário um tanto quanto dúbio, no qual a religião é configurada como amável e sombria, verdade e mentira, substituto eficaz e sustento da fraqueza humana, é que se insere o pensamento oriental. O Oriente considerado como religião recebeu duras críticas por parte da filosofia schopenhaueriana ao demonstrar a verdade de modo alegórico e, simultaneamente, foi visto como fonte de salvação e consolo para a morte.¹³²

Essa posição de Schopenhauer referente às religiões e, especialmente, às orientais, parece contraditória e antagonica. Como elas podem ser ao mesmo tempo extremamente nocivas à espécie humana e admiráveis? Acredita-se que não há contradição, pois Schopenhauer consegue, de modo nunca antes realizado na filosofia ocidental, apropriar-se de alguns conceitos das religiões orientais para formar e explicitar suas teorias filosóficas, valorizando-os, enaltecendo-os e, ao mesmo tempo, apontar o caráter prejudicial que as religiões exercem na humanidade.

¹³² P, § 184, p. 397; - (SW, VI, p. 422).

3.2 Influência Kantiana e Ruptura

“Kant traz a coisa-em-si um pouco mais perto da luz, é como vontade que ela se deixa ver através de seu véu”.
(Schopenhauer, *Fragments para a história da filosofia*, 2003, p. 120)

Schopenhauer identifica-se de diversos modos com a filosofia kantiana, mas suas análises sobre a religião contrastam totalmente com as de Kant. Antes de analisar suas diferenças, vejamos de modo sucinto o itinerário da filosofia kantiana e alguns pontos que influenciaram o filósofo de Danzig.

A filosofia de Schopenhauer parte da distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si: os objetos que nos aparecem e os que são por si mesmos. Para Kant, os homens seriam incapazes de conhecer a coisa-em-si, a essência do mundo. Essa era a pretensão de toda metafísica clássica, que tratava esse assunto como ciência cognoscível. Entretanto, enquanto a ciência progredia, a metafísica estagnava-se em dúvidas eternas e problemas insolúveis. Para Kant, o problema se caracterizava de modo complexo, porque a metafísica tentava conhecer algo que fugia à compreensão humana. O em-si do mundo não pode ser alcançado, sendo todo estudo que o tentasse compreendê-lo um profundo fracasso. Por sua vez, a ciência progredia, porque se referia apenas ao mundo fenomênico, que pode ser conhecido pela razão pura. Para Kant, todos os fenômenos que são os objetos do conhecimento estão condicionados às formas puras da sensibilidade (tempo e espaço) e às categorias do entendimento. Essa teoria kantiana expressa na *Crítica da Razão Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781 e 1787, Primeira e Segunda edição), tem como finalidade fundamental explicitar as intenções, ou melhor, as “críticas” da razão, delineando o limite do conhecimento humano. Entretanto, na parte final dessa mesma obra, Kant assegura que a razão apresentada de modo teórico, que almeja conhecer e que ultrapassa por vezes os limites do conhecimento, também possui uma outra dimensão. Essa dimensão da razão, não seria pura, mas prática. Nesse caso, a razão humana não é apenas “razão teórica”, destinada aos conhecimentos dos objetos fenomênicos, mas também é “razão prática”, apta para determinar a ação moral. Kant afirma que “o equipamento da razão, no trabalho que se pode chamar filosofia

pura, está de facto orientado apenas para os três problemas enunciados. Mas estes mesmos têm, por sua vez um fim mais remoto, a saber, o que se deve fazer se a vontade é livre, se há um Deus e uma vida futura. Ora, como isto diz respeito à nossa/conduita relativamente ao fim supremo, o fim último da natureza sábia e providente na constituição da nossa razão, consiste somente no que é moral”(KANT, 1997, p. 636). No mundo moralmente prático, é possível refletir sobre as idéias de Deus, liberdade e imortalidade da alma. Essa dimensão moral da razão é abordada por Kant, principalmente, em duas obras: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) e a *Crítica da Razão Prática* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788). Nessas obras, ele expõe sua teoria referente ao imperativo categórico, que é a fórmula precisa na adequação entre a ação individual e o princípio de legislação universal. Os homens, por intermédio de sua vontade e de sua racionalidade, são capazes de criar leis que se tornem tanto máximas subjetivas da ação individual quanto leis universais objetivas. Kant define a existência da lei moral, ou melhor, do imperativo categórico de tal modo que se torna desnecessário sua comprovação e justificação, isto porque, o próprio imperativo se impõe à consciência como um fato da razão. Tal fato só existe graças à liberdade. Não seria possível agir de acordo com o imperativo se o ser humano não fosse completamente livre. Sendo assim, Kant associa a consciência da lei moral (imperativo categórico) com a consciência de liberdade. Para ele, portanto, a liberdade é a essência racional da lei moral e, por sua vez, a lei moral é a razão cognoscível da liberdade. Posteriormente, Kant escreve *A Religião nos Limites da Simples Razão* (*Die Religion innerhalb der blossen Vernunft*, 1793), reduzindo a religião à dimensão da razão prático-moral. Esse é o ponto fundamental desse itinerário, pois Kant demonstra que a essência de toda religião e, especificamente, do cristianismo, reside no imperativo categórico que a própria razão dá a si. Não seria, pois, a religião que fundamentaria a moral, mas ao contrário, a moral que conduziria os homens inevitavelmente às reflexões metafísicas, e no caso específico, às religiões.

A religião representa um dos temas centrais do projeto crítico kantiano, pois está diretamente submetida ao conceito de razão. Ela não se restringe apenas, como muitas vezes se interpreta, às questões práticas e morais da filosofia transcendental.

Muito além disso, a religião é um problema que já afligia Kant nas páginas finais da *Crítica da Razão Pura* e que continuou presente até em seus últimos textos.

Nesse ponto referente à religião e à moral (razão prática), Schopenhauer difere brutalmente da filosofia kantiana, acusando-a de ser “uma mera vestimenta da moral teológica”¹³³ e criando grandes rupturas entre os dois conceitos que Kant havia unido.

Uma primeira ruptura refere-se à constatação de Schopenhauer na qual a religião não teria sua gênese na moral. Nesse sentido, a união criada por Kant entre religião e moral é falsa. Schopenhauer tenta desvencilhar não só a moral da religião, mas também do Estado. Ele analisou que: “é falso que Estado, justiça e lei não possam ser mantidos sem a assistência da religião e de seus dogmas; e que a justiça e a ordem pública precisem da religião como um complemento necessário, que as representações legislativas precisam proceder”¹³⁴. Tal análise não afirma que isso não ocorra, pelo contrário, muitos valores morais são mantidos e exercidos graças ao poder religioso. Muitos homens cumprem a lei, pois vivem pautados sob o peso de dogmas religiosos. Inúmeros reis e governantes tiveram grande prestígio quando pautaram suas ações para contemplar pios religiosos. Schopenhauer apenas considera que é um erro pensar que sem moral ou Estado não exista religião e vice-versa. Não há vínculo necessário entre as ações morais do homem, o poder estatal e os dogmas religiosos. Só porque existem muitos exemplos que comprovem esses vínculos, não quer dizer que “necessariamente” eles sempre existiram. Essa ruptura entre moral, Estado e religião, faz com que Schopenhauer crie outra gênese para a religião, pois não será mais a moral kantiana que se caracteriza como uma razão prática que a fundará.

Uma segunda ruptura entre Kant e Schopenhauer refere-se aos conceitos de moral e razão. Schopenhauer elimina as pretensões da razão prática kantiana de fundamentar a moral. Pretensões que são tão ilegítimas quanto às da razão teórica. Ao romper com Kant, Schopenhauer baseia-se no sentimento de compaixão (*Mitleid*) para fundar sua moral (Amor de *Tat tvam asi*). Ele afirma ainda que a idéia kantiana referente ao imperativo categórico é puramente formal, vazia de valor empírico, ou seja, impraticável. O categórico kantiano constitui-se como uma máscara do pensamento cristão e é apenas uma interessante teoria, mas sem aplicação prática. Schopenhauer

¹³³ FM, p. 107, - (SW, IV, p. 185).

¹³⁴ P, II, §174, p. 331, - (SW, VI, p. 351).

explica que isto ocorre porque o imperativo refere-se a seres racionais em abstrato, fazendo com que eles tenham uma ética *a priori* abstrata. Desse modo, seria impossível uma ética com pretensões *a priori*, pois aquilo que norteia as discussões morais está no campo empírico e não no campo teórico/abstrato, como supunha Kant.

Das rupturas acima mencionadas, a mais importante para esse estudo é a entre religião e moral, porque tal ruptura faz com que Schopenhauer busque uma nova gênese para as religiões. Schopenhauer nos fala de uma necessidade natural que apenas a humanidade sofre, denominada necessidade metafísica (*metaphysische Bedürfnis*). Tal necessidade é aquilo que levaria os homens a criarem suas religiões e suas filosofias. Vejamos então, o itinerário percorrido por Schopenhauer até a formulação dessa teoria, que só se concretiza de modo claro e explícito com a segunda edição de 1844 d' *o Mundo* nos complementos ao livro primeiro, capítulo 17, intitulado “*Necessidade Metafísica dos Homens*”(*metaphysische Bedürfnis des Menschen*).

3.3 Representação e Vontade

“O mundo é minha representação” (M, § 1, p. 43).

“O mundo é minha Vontade”; (M, § 1, p. 45).

Como já exposto, Schopenhauer parte das distinções kantianas entre fenômeno e coisa em si. Da teoria fenomênica, ele concebe o mundo como representação (*Vorstellungen*) e da teoria da coisa em si concebe o mundo como Vontade (*Wille*).

O termo representação será o conceito que Schopenhauer designará como um dos modos do mundo ser constituído para os seres que podem conhecê-lo. Em um primeiro momento, “o mundo é minha representação” (“*Die Welt ist meine Vorstellung*”); essa é a primeira verdade afirmada em sua obra capital. Com ela, pode-se dizer que não conheço céu, terra e música, mas apenas olhos que enxergam um céu, mãos que tocam uma terra e ouvidos que ouvem uma música. Ou seja, não existem

objetos independentes, mas apenas objetos representados por um sujeito cognoscente. Por sua vez, não existe um sujeito isolado, mas apenas sujeitos que representam objetos¹³⁵. Nesse sentido, ocorre uma profunda síntese entre sujeito e objeto, sendo impossível a existência de um com a ausência do outro. “O mundo é minha representação”, porque o percebo intelectualmente graças a minha intuição. Aqui, não posso conhecê-lo em si mesmo, em seu estado puro, mas apenas o represento em meu intelecto.

Para os homens, o mundo como representação pode se constituir, inicialmente, de dois modos diversos: o *intuitivo* que cabe também aos animais e o *abstrato*, característica exclusiva do homem, que reside na capacidade de criar conceitos e linguagem. Cito Schopenhauer em um momento no qual é descrita tal diferença como a maior a ser demarcada em nossas representações: “A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre as intuitivas e as abstratas. Estas últimas constituem apenas uma classe de representações, os conceitos – que são sobre a face da terra propriedade exclusiva do homem, cuja capacidade para formulá-los o distingue dos animais –, e desde sempre foi nomeada razão”.¹³⁶

Para Schopenhauer, no primeiro livro d’o *Mundo*, a representação possui esses dois estados¹³⁷: o intuitivo, base de todos os conceitos pensados *in abstracto*, produto do entendimento e de nossas experiências, estando sempre subordinado à lei de causalidade e as intuições *a priori* de tempo e de espaço; e o abstrato, produto de nossa razão e capaz de formar os conceitos e a linguagem. Entretanto, algo impulsiona os homens a quererem saber o que ultrapassa suas representações de mundo, como se fosse possível compreender o mundo de um outro modo que não fosse o representado. Para Schopenhauer existe algo que constitui a essência dos objetos fenomênicos, algo que estaria “além” (*weiter*) do mundo que é percebido de modo representativo. Ele escreve: “Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada mais além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, e qual sua natureza. Decerto aquilo pelo que

¹³⁵ Cf. § 1 e 2, *D’o Mundo como Vontade e como Representação*.

¹³⁶ M, § 3, p. 47, (SW, II, p. 7).

¹³⁷ No terceiro livro d’o *Mundo*, Schopenhauer introduz um outro modo de representação, que se dá por intermédio das idéias platônicas libertas do princípio de individuação. Essa representação será o objeto da arte.

perguntamos é algo, em conformidade com sua essência, totalmente diferente da representação, tendo, pois, de subtrair-se por completo às formas e leis”.¹³⁸

Schopenhauer elucida o mistério sobre aquilo que pode estar além da minha representação e constitui a essência (*Wesen*) do mundo, apoiando-se novamente na filosofia de Kant. A coisa-em-si kantiana que se apresenta como incognoscível ao ser humano e seria a essência do mundo, tem seu equivalente na filosofia de Schopenhauer no conceito de Vontade (*Wille*). Esse é o outro modo que o mundo é conhecido por nós, seres cognoscentes, como se fosse “o outro lado de uma mesma moeda”. Assim como Kant, Schopenhauer conclui inicialmente que a coisa-em-si não pode ser conhecida em sua pureza, mas, contrariando seu “mestre”, assegura que podemos percebê-la nas ações de nosso próprio corpo.

A coisa-em-si do mundo, entendida como Vontade, está expressa nos movimentos do corpo humano, tanto os voluntários quanto os involuntários. Diferentes de todos os objetos que estão fora no espaço e são percebidos de modo intuitivo, o corpo consegue ser percebido para além da mera representação e constitui-se para mim como um objeto imediato. O corpo é algo exclusivo e próprio do ser humano possível de termos consciência interna. Nos demais objetos, nós não temos a consciência interna daquilo que os governa, pois, para nós, eles estão “presos” no mundo das representações intuitivas. Entretanto, de todos os objetos representados por nosso intelecto, apenas no corpo e pelo corpo é que podemos ter consciência da Vontade que comanda todo o nosso ser.

Como porta de entrada para o em-si do mundo, o corpo é entendido como a objetividade da Vontade (*Objektivität des Willens*). Os movimentos do corpo são expressões da própria Vontade, essência do mundo. Schopenhauer considera que a Vontade não difere dos movimentos naturais de um ser humano: batimentos cardíacos, respiração pulmonar, excitação dos órgãos sexuais, etc. Tudo isso não passa da Vontade governando o agir de um determinado indivíduo. Nesse sentido, pode-se assegurar que o próprio corpo é Vontade, ou melhor, é a própria Vontade de vida (*Wille zum Leben*), que se caracteriza pela luta de criar, preservar-se e morrer. Como já analisado no presente trabalho, teoria semelhante está presente na trimurti dos *Oupnek'hat*.

¹³⁸ M, § 17, p. 155, - (SW, II, p. 118).

Schopenhauer amplia a Vontade para os demais objetos exteriores. Apesar dos humanos serem incapazes de terem consciência interna da Vontade aplicada nesses objetos, inicialmente, podem constatar que algo os rege e os governa, assim como eles próprios, os humanos, são governados e regidos por aquilo que se denominou Vontade. Por analogia, assegura-se que do mesmo modo que a Vontade constitui a essência humana, a mesma Vontade também constituirá a essência do mundo e de todos os objetos. Desde a mísera matéria inorgânica até o reino animal, a Vontade imanente governará todos os objetos existentes no universo. Para Schopenhauer, o em-si do mundo não poderia ser diferente daquilo que constitui o em-si do homem. Ele nota a existência de um querer, uma Vontade, que comanda e governa o mundo e todos os fenômenos nele presente.

Nesse cenário governado pela Vontade, Schopenhauer conceberá o mundo como uma luta interna de todos contra todos. Para poder se preservar e gerar outros iguais a si, os seres trabalham e lutam entre si para a preservação de sua própria espécie. Enganados por diversas vezes, ao imaginarem que todos os seus esforços visam ao benefício próprio e individual, não percebem que todos os seus atos são movidos pela Vontade que almeja apenas a propagação da espécie e da vida em um sentido coletivo. Os homens são iludidos pela própria Vontade que mascara o real significado dessa aparente preservação solitária e egoísta. O objetivo essencial de viver é o de propagar e preservar a espécie e não apenas o indivíduo. Caso um homem tenha a ilusão de que ama uma mulher, todo esse sentimento tem como finalidade última a geração de um novo ser. É principalmente um trabalho para espécie e uma ilusória satisfação individual e particular. Para atingir esse objetivo, os amados se encantam com a beleza de seus corpos, com a eloquência de suas cartas de amor, com os impulsos que regem seus órgãos sexuais.¹³⁹ Tudo isso, não passa da Vontade utilizando-se dos mais variados “truques” para que seja realizado o fim último, gerar um novo ser e dar seqüência ao ciclo da vida.

A partir da definição da Vontade como a essência do mundo, Schopenhauer cria sua explicação para o enigma metafísico. Sua resposta é a metafísica da Vontade imanente. Isto porque, a incognoscível coisa-em-si kantiana, que é a base de todo o

¹³⁹ Cf. Schopenhauer, Arthur - *Metafísica do Amor (Sexual)*, 2000, pp. 7-12. , (SW, III, pp. 607-615).

fenômeno, adquiriu sua cognoscibilidade a partir da conscientização da essência do corpo humano como Vontade. Para isso, não é necessário transcender o mundo para encontrar teorias hipotéticas. As respostas estão no próprio mundo, na experiência interna e externa, a partir da verdade de que o corpo humano é regido pela Vontade. Nesse sentido é que a filosofia de Schopenhauer se configura como uma filosofia imanente. Como já dito, não se tem o conhecimento da Vontade em seu estado puro e em si, mas por intermédio daquilo que nos é mais familiar, próprio e íntimo. O corpo, representado de modo intuitivo e abstrato, é também entendido como Vontade de vida (*Wille zum Leben*), sendo a porta de entrada para o incompreendido castelo da essência do mundo. Schopenhauer escreve que “(...) de fora jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. No entanto, este foi o caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam”¹⁴⁰. Desse modo, apenas pela consciência interna e pelos atos do corpo conseguimos saber o que nos governa e qual é a nossa essência. Entretanto, como dito por Schopenhauer, esse não foi o caminho percorrido pela filosofia que o antecedeu, e tampouco, o das religiões. O problema de todas as tentativas metafísicas para a explicação do enigma do mundo residiria no mesmo problema apontado por Kant: trataram os assuntos metafísicos como se fosse conhecimento certo e seguro, uma ciência cognoscível, uma análise específica do próprio mundo fenomênico. Schopenhauer também afirma que as filosofias sempre tentaram entrar no castelo da coisa-em-si por portas imaginárias, originadas no mundo representado pelas intuições e abstrações. Entretanto, por intermédio das representações não se chega à essência do mundo, mas apenas se elaboram teorias equivocadas, baseadas nas imagens intuídas e nos conceitos abstratos.

Cabe, então, um questionamento: o que originou tantos erros, problemas e teorias metafísicas? Qual o motivo de tanta ilusão? O que a natureza humana possui para sempre criar e buscar explicações filosóficas e religiosas que dêem conta da essência do mundo?

¹⁴⁰ M, § 17, p. 156, (SW, II, 118).

3.4 Necessidade Metafísica

“O homem é realmente um animal metafísico” (N, p. 84).

Para Schopenhauer, tanto as religiões quanto as filosofias surgem para sanar uma necessidade metafísica humana que se origina (*entstehen*) a partir da capacidade de reflexão (*Besinnung*) perante o mundo e a própria existência (*Daseyn*). Nesse ponto, Schopenhauer se afasta de Kant, pois nota que a religião não surge de uma razão prática que concebe o campo moral como sua gênese. Para Schopenhauer, a religião também terá sua importância na moralidade humana, entretanto, assim como a filosofia, seria apenas uma explicação metafísica que surge a partir da reflexão, que só é possível graças a uma razão abstrata e não meramente prática¹⁴¹. As questões criadas pela razão abstrata são especulações sobre a vida e o universo, que farão com que os homens se questionem se não há nada mais além (*weiter*) do mundo que se pode representar. Desse modo, a religião e a filosofia seriam explicações metafísicas criadas pela linguagem humana (representações abstratas).

Diferentemente de todos os seres que participam da natureza, apenas os homens possuem essa necessidade e o sentimento de maravilhar-se diante do ser. Os demais seres não se espantam por existirem; consideram tudo muito simples, normal e natural. Não sabem, tampouco precisam saber o motivo e a razão de suas ações e de seus quereres. A vida para um animal é tranqüila e sem enigmas. Seu intelecto (*Intellekt*), responsável pelo entendimento (*Verständigung*) da lei de causalidade e das formas puras da intuição do espaço e do tempo, juntamente com sua Vontade (*Wille*), que constitui a essência de sua natureza, estão profundamente ligados. Ou seja, o intelecto impotente para a reflexão racional une-se à Vontade e caracteriza a forma de ser dos animais. Eles estão presos às representações intuitivas e falta-lhes a capacidade de criar conceitos e linguagem. Nesse estágio, é impossível qualquer tipo de reflexão, espanto e

¹⁴¹ Schopenhauer utiliza o termo *razão* (*Vernunft*) com o intuito de frisar a capacidade reflexiva do ser humano, que o faz despertar para as questões metafísicas. Não há relação com a razão prática kantiana a qual refere-se à moral e que fundamentaria as religiões. Por isso, há menção a uma razão especulativa, que faz com que ocorra a reflexão e o espanto diante do espetáculo da vida.

admiração face à maravilha de sua própria existência. Por conseguinte, neles não existirá a típica necessidade humana que originará as religiões e as filosofias.

Em toda a natureza, desde os reinos inconscientes (mineral e vegetal), passando pelo reino da consciência animal e de seus inumeráveis graus e estágios, a necessidade metafísica existirá apenas para os seres humanos. Isto ocorre graças à razão. Schopenhauer escreveu que “com o Homem, vale dizer com a Razão (*Vernunft*), é que a Natureza acorda atônita, e se admira de suas próprias obras e pergunta a si mesma o que ela é. (...) Dessa reflexão (*Besinnung*) e desse espanto nasce a necessidade metafísica de que somente o homem sofre”¹⁴². Desse modo, o homem é definido como um animal metafísico (“*Er ist sonach ein animal metaphysicum [metaphysisches Lebewesen]*”).¹⁴³ Isto se dá graças a sua capacidade de refletir e de se espantar defronte a realidade. Tal capacidade decorre do afastamento entre o seu intelecto e a sua Vontade. Com o seu altíssimo grau de entendimento das relações causais e das noções intuitivas do tempo e espaço e, principalmente, com a sua capacidade racional, os homens estão prontos para refletirem e buscarem a causa de sua existência, assim como a causa do mundo em que vivem. Ora, tais pensamentos só são possíveis em decorrência do afastamento de seu intelecto e essencialmente de sua razão, que consegue abstrair e projetar-se distante de sua Vontade. A partir dessa abstração, o homem depara-se consigo mesmo, se admira e se espanta diante daquilo que observa.

Schopenhauer ressalta a capacidade do homem em ser consciente, pois por intermédio dessa característica é que será possível refletir sobre o próprio corpo e a essência do mundo, constituída, para ele, como Vontade. O corpo torna-se um objeto imediatamente percebido. Apesar das representações abstratas só fazerem com que se gire em torno de um castelo, julgando serem entradas as portas fictícias, elas terão sua importância, pois conduzem o homem para a consciência e a reflexão dos objetos aprendidos intuitivamente.

De outro modo, pode-se dizer que a capacidade de ter consciência, gerada nas representações e base de todo o mundo fenomênico, faz com que os homens reflitam sobre os objetos a sua volta e o seu próprio corpo. Com a razão, os seres humanos diferenciam dos animais, vegetais e do mundo inorgânico, pois são capazes de criar não

¹⁴² N, p. 84, - (SW, III, p. 175).

¹⁴³ *Er ist sonach ein animal metaphysicum [metaphysisches Lebewesen]*” (*Ele é, conseqüentemente, um animal metafísico [ser vivo metafísico]*), (SW, III, p. 176).

somente intuições do mundo, mas também abstrações, conceitos e um complexo sistema de linguagem, que os induzem a questionamentos e reflexões. São capazes, também, de pensar sobre suas vidas, suas existências e o mundo que os cerca. Tal consciência de si e de mundo, impulsiona a humanidade a refletir de modo metafísico e buscar respostas para suas indagações.

Nesse ponto, Schopenhauer valoriza a consciência racional e suas abstrações, mas isso não implica na desvalorização da intuição. Pelo contrário, apesar de nossas abstrações, que consistem na criação de conceitos e da linguagem, serem fundamentais para se refletir de modo metafísico, o conhecimento intuitivo sempre terá sua primazia, pois é a base para todas as representações. Schopenhauer escreveu:

“O homem, ao contrário, em virtude do conhecimento *in abstracto*, abrange, ao lado do presente efetivo e próximo, ainda o passado inteiro e o futuro, junto com o vasto reino das possibilidades. Divisamos livremente a vida de todos os lados, a vida distante, além do presente efetivo. Nesse sentido, portanto, o que no espaço é o olho para o conhecimento sensível, corresponde, em certa medida, ao que no tempo é a razão para o conhecimento interior. E assim como a visibilidade dos objetos só tem valor e significação desde que indique a sua palpabilidade, assim também todo o valor do conhecimento abstrato reside sempre na sua referência ao conhecimento intuitivo. Eis porque o homem natural sempre atribui mais valor àquilo que foi conhecido // imediata e intuitivamente do que aos conceitos abstratos, meramente pensados. Ele prefere o conhecimento empírico ao lógico.”¹⁴⁴

Nesse trecho do primeiro livro d’o *Mundo*, além de demonstrar que todos os conceitos criados *in abstracto* pelo homem originam-se no conhecimento intuitivo, também se verifica a importância da razão para o “conhecimento interior”. Tal idéia será desenvolvida no segundo livro, no que tange à capacidade humana de ter consciência de seu próprio corpo e conscientizar-se da Vontade que governa seus movimentos e seu ser. No mundo representado, o corpo é percebido como um objeto imediato e no mundo como Vontade “não é nada mais senão a Vontade objetivada (...) e denominado objetividade da Vontade (*Objektivität des Willens*).”¹⁴⁵

Conclui-se que a razão fez com que a natureza despertasse pela primeira vez de seu sono profundo e questionasse sobre aquilo que se é. Apenas com o homem e sua

¹⁴⁴ M, § 16, p. 139, (SW, II, p. 100).

¹⁴⁵ M, § 18, p. 157, (SW, II, p. 120).

capacidade racional, a natureza se questiona sobre o sentido de seu existir e o significado de seu ser. Aqui, não se dá importância às consequências que esses questionamentos criaram na filosofia de Schopenhauer, no caso, o desenvolvimento de uma metafísica da Vontade, mas principalmente, no questionamento que nasce a partir das próprias representações e da razão. Schopenhauer já havia avisado que não se alcança a essência do mundo a partir das representações, como pretenderam alguns filósofos. Mas sem elas, dificilmente chega-se à consciência de si e do mundo em que se vive e, conseqüentemente, aos pensamentos metafísicos que afligem toda a humanidade.

3.5 Impulsos Metafísicos – Sofrimento e Morte

“Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofias e religiões” (M, §8, p.84).

Apesar dos homens serem uma espécie atípica, únicos seres capazes de terem consciência de si próprios, dotados de uma capacidade espetacular de gerar explicações maravilhosas sobre o mundo em que vivem e sua própria realidade, eles também estão condenados ao sofrimento. Para Schopenhauer, a existência humana afigura-se de maneira trágica, pois é pela primeira vez que a natureza depara-se com seu próprio sofrer e com a consciência de que nada poderá fazer para evitar as dores da vida e o seu aniquilamento pela morte.

O sofrimento e a morte são impulsos para o homem que nunca se questionou sobre o real significado de seu existir. Sabe-se que muitos vivem sem dúvidas diante dos mistérios do mundo, já outros se angustiam em eternos dilemas existenciais e metafísicos. Essa diferença gritante entre os homens, no que tange à necessidade metafísica, é analisada por Schopenhauer a partir da capacidade reflexiva de cada um: quanto mais tosco o indivíduo for, menos mistérios o mundo lhe apresentará; e de modo oposto, quanto mais perspicaz, questionador e instruído ele for, mais dilemas e enigmas surgirão em sua mente. Entretanto, mesmo os sujeitos mais obtusos e ignorantes que vivem sem dúvidas e enganos diante dos mistérios do mundo, quando sentem os

sofrimentos da vida e a presença da morte (entendidos como impulsos para a reflexão metafísica), quando ocorrem essas mazelas a que todos os seres estão sujeitos, esses indivíduos rudes são lançados as mais profundas indagações. Pobres almas, pois faltarlhes-ão a inteligência e a sagacidade para buscarem respostas racionais, lógicas, convincentes e plausíveis. Schopenhauer considera que nesse momento as religiões são bem vindas, pois dão conta, em parte, das aflições desses homens incultos. Elas utilizam alegorias para que eles consigam entender as explicações metafísicas do mundo. Com o intuito de facilitar a compreensão, as alegorias tomam o lugar das verdades metafísicas que também poderiam ser apreendidas de modo conceitual e direto. Nesse instante, esses indivíduos, muito longe de imaginar as coisas como evidentes, normais, naturais e simples, se deparam com diversos dilemas existencial-metafísicos: O que eu sou? O que é o universo em que habito? Por que estou aqui, se um dia irei acabar? Qual o sentido de viver com tanto sofrimento, se o mal último (a morte) é inevitável? Por que devo ser bom para com meu semelhante, se a vida nos reserva o mesmo fim? Por que eu sofro ao nascer, ao viver e ao morrer? Por que a vida humana é desse modo, tão conflitante, injusta, triste e doentia?

Para aqueles que consideram as reflexões de Schopenhauer demasiadamente pessimistas, ele sugere que visitem hospitais, prisões e manicômios para que se deparem com a dor e miséria humana. Ao sofrerem em decorrência das inúmeras dores da vida e pela constatação de seu estado limitado de existência, os seres humanos sentem uma profunda necessidade de uma explicação metafísica para o calvário mundano. A morte mostra-se como se todo o esforço de uma vida tivesse sido em vão. Busca-se, desse modo, um significado para a existência, que se apresenta como um esforço sem propósito. Caso a consciência de um sujeito ainda não tenha despertado para a necessidade metafísica, basta a morte de um ente querido ou as dores terríveis de uma doença incurável para que encontre essa natural necessidade que há tanto tempo aflige a humanidade. “Sem dúvida alguma é o saber (*Wissen*) das coisas que tangem a morte (*Tod*) e a consideração dos sofrimentos (*Leiden*) e da miséria da existência (*Noth des Lebens*), que oferecem um impulso (*Anstoß*) mais violento para a reflexão filosófica e para uma explicação metafísica do mundo”.¹⁴⁶ Nesse ponto, as reflexões de Schopenhauer se assemelham com as de David Hume nos *Diálogos sobre a Religião*

¹⁴⁶ N, p. 86, - (SW, III, p. 176).

Natural. Filo, uma das personagens do diálogo, diz o seguinte a respeito do nascimento da religião nos homens: “Estou na verdade convencido de que o melhor e, de fato, o único método de despertar em todas as pessoas um correto sentimento de religiosidade é a descrição imparcial da miséria e perversidade dos seres humanos. E, para essa finalidade requer-se muito mais o talento da eloquência e da imaginação vívida do que a habilidade nos raciocínios e argumentos”(HUME, 1992, p. 128).

Assim, aquilo que faz com que a humanidade busque eloqüentemente religiões e faça racionalmente filosofias reside no fato do mundo não ser privado de padecimentos, tristezas, aflições, mágoas, angústias e dores. O mundo está longe de ser perfeito e ausente de problemas, pois, se assim fosse, nunca haveria o porquê de se duvidar de seu estado aparente e ilusório (*Māyā*). Ninguém se questionaria sobre a essência íntima de todas as coisas e a vida passaria diante de nossos olhos como a mais pura e cabal realidade.

3.6 Religião e Filosofia

“Como produtos certos, exclusivos da filosofia e da religião, produções da razão, encontram-se as opiniões mais estranhas e aventureiras dos filósofos de diversas escolas, bem como as práticas raras, às vezes cruéis, dos padres de diferentes religiões”(M, §8, p. 84).

Em todas as épocas e lugares, a necessidade metafísica existiu e angustiou a vida de inúmeros seres humanos. Tal necessidade só seria controlada a partir da criação de teorias que dessem conta dos assuntos metafísicos. Para Schopenhauer, a metafísica é um tipo de conhecimento que tenta ir além dos objetos sensorialmente percebidos, ou seja, uma explicação de mundo que vai além da experiência dos fenômenos. Sobre essa questão Schopenhauer escreveu que: “... entendemos por metafísica tudo o que tiver a pretensão de constituir um conhecimento que ultrapasse a experiência, vale dizer; um conhecimento que transponha ou exceda os fenômenos dados, e queira explicar por que está a Natureza regada e pautada num determinado sentido ou em um outro. Falando

mais vulgarmente: - um conhecimento que pretenda demonstrar que existe antes da natureza algo que a torne possível”.¹⁴⁷

Muitos foram os que tentaram dar explicações para além dos fenômenos percebidos, criando inúmeros sistemas que podem ser compreendidos em grandes grupos: mitologia, religião, filosofia, arte, etc. As diferenças entre os sistemas decorreram de motivos diversos. Entretanto, podem-se ressaltar as distintas capacidades de compreensão e inteligência humana, assim como os variados tipos de civilizações que habitaram o planeta por vários milênios e estavam sujeitos às mais variadas fatalidades sociais, econômicas, históricas, geográficas, culturais, etc. Para Schopenhauer, o objetivo único e crucial do surgimento de todos esses grandes grupos é o de aliviar a necessidade metafísica ao refletirem para além do mundo fenomênico.

Como já analisado, dentre todos os sistemas metafísicos criados, Schopenhauer destaca dois grandes grupos: religião e filosofia. Pode-se denominar inicialmente a filosofia como doutrina de persuasão ou convicção (*Überzeugungslehre*: doutrina de convencer, persuadir)¹⁴⁸ e, de modo diverso, a religião como doutrina da fé (*Glaubenslehre*)¹⁴⁹. Apesar de suas essências e estruturas sejam totalmente opostas, Schopenhauer ressalta que tais grupos possuem algumas características em comum. No interior de cada um, pode-se ainda afirmar que existem conflitos entre suas doutrinas. As religiões resolvem seus problemas de modo agressivo e a custo de muitas vidas. Guerras são travadas para que haja o aniquilamento da crença intolerada e muitos desses conflitos perduram até os dias atuais, sem previsão de trégua e conciliação. Schopenhauer analisa que muitas religiões “se difundiram graças a este último e conveniente modo de polemizar suas diferenças; resolvendo suas pendências a ferro e a fogo; partilhando a terra aos poucos e de modo definitivo e soberano. Nós diferenciamos os povos bem mais por suas distintas religiões do que pela sua língua, raça, nacionalidade e governo”.¹⁵⁰ As doutrinas filosóficas, por sua vez, também possuem relações hostis entre si. Entretanto, suas pendências não terminam na lâmina da espada, mas sim na ponta da caneta e nas páginas dos livros. As armas dos filósofos

¹⁴⁷ N, p. 93, - (SW, III, p. 180).

¹⁴⁸ Alguns tradutores de Schopenhauer preferem *doutrina da razão*, entretanto, a palavra utilizada por Schopenhauer é *Überzeugungslehre* e não *Vernunftslehre*, isto porque o termo *razão* (*Vernunft*) refere-se tanto para a filosofia quanto para a religião. Ambas nascem do espanto e reflexão propiciados pela razão. Por isso, *Überzeugung* é usado, pois se restringe a filosofia.

¹⁴⁹ Cf. N, p. 95, - (SW, III, p. 181).

¹⁵⁰ N, p. 96, - (SW, III, p. 182).

são, portanto, a qualidade de seus argumentos, a engenhosidade de suas controvérsias, as provas racionais de suas teorias e os indícios de suas idéias. Desse modo, as guerras filosóficas efetuam-se no campo dos pensamentos, enquanto que as da religião, nos campos de batalha.¹⁵¹

Nota-se que Schopenhauer considera a filosofia como um modo mais civilizado de se fazer metafísica. Foram muitos os momentos em que a barbárie religiosa tentou dominar a civilizada filosofia. Ao perseguirem os mais ilustres pensadores, ao queimarem livros condenados como subversivos, ao executarem homens por suas idéias, as doutrinas de fé pretenderam “reduzir a filosofia a um papel de serva – aproveitando-se dela como se fora uma escrava”.¹⁵² Tal papel não cabe, porém à filosofia, pois ela possui um espírito livre para que a razão possa criar e produzir os mais diversos pensamentos, mas sempre com o devido cuidado, pois as religiões “têm tudo a seu favor: revelação, escrituras, milagres, profecias, apoio do governo, situação privilegiada em toda parte, como convém à verdade, adesão e respeito de todo mundo, milhares de templos onde é pregada e onde celebram suas cerimônias, corpos sacerdotais juramentados, e o que vale mais que tudo isso: - o direito indiscutível de afeiçoar as inteligências infantis, desde a mais tenra idade, ao seu modo especial de considerar as coisas”¹⁵³. A religião, ao incutir na mente das crianças seus dogmas e artigos de fé, faz com que ocorra uma “paralisia cerebral” para as questões metafísicas, pois quando o homem adulto quiser questionar-se, pensar e refletir sobre as questões que vão além do fenômeno, não conseguirá por si mesmo, pois estará condicionado a crer em algo que já foi implantado há muitos anos em sua mente. Tal atitude das religiões é uma das causas do fanatismo adulto, no qual homens matam em nome da fé e de Deus.¹⁵⁴

Parece claro que ambos os sistemas metafísicos (religião e filosofia) devem ficar separados, restringindo-se cada um à sua área, com o intuito de que possam desenvolver-se de acordo com suas capacidades. Schopenhauer nota o efeito prejudicial que tais sistemas causam entre si, portanto, seria prudente deixá-los que se desenvolvessem isoladamente. Aqueles que pensarem em uma convivência pacífica e

¹⁵¹ Cf. N, pp. 94 e ss., - (SW, III, pp. 180 e ss.).

¹⁵² N, p. 97, - (SW, III, p. 182).

¹⁵³ N, p. 97, - (SW, III, p. 182).

¹⁵⁴ Cf. P, II, §174, p. 328, - (SW, VI, p. 347).

harmônica entre esses sistemas, recorrerão a um grande erro, pois suas estruturas prejudicam-se mutuamente. Desse modo, é prudente averiguar esses sistemas metafísicos de modo isolado, observando sua estrutura e modo de operação.

De acordo com a teoria schopenhaueriana, a filosofia deve, por si só, reproduzir em abstrato o mundo intuído. Para isso, ela não necessita recorrer a nenhuma ajuda externa à razão. A própria razão empenha-se em criar representações abstratas, ou seja, conceitos e linguagem para compreender o que é imediatamente representado. Entretanto, como visto anteriormente, Schopenhauer dá primazia à intuição, pois esta é imediata e concreta. A verdadeira filosofia é aquela que utiliza as abstrações, mas não as coloca como a fonte criadora de todas as representações, pois estas são as próprias intuições. Do contrário, o problema que se pode criar é o de nascer uma filosofia imaginária, sem nenhum vínculo com a realidade e com o mundo imediatamente percebido. Nesse estágio, a razão criaria abstrações que remeteriam apenas a outras abstrações e assim de modo sucessivo. Para romper com esse círculo vicioso, o filósofo deve utilizar-se das abstrações e da razão e, concomitantemente, reportar-se às intuições. Nesse caso, Schopenhauer propõe um rompimento com as verdades matemáticas, científicas, lógicas e exclusivamente racionais que se reduzem a explicações abstratas de outras abstrações. A verdade intuitiva deve ser valorizada, pois esta é que desvendará o enigma do mundo. Nesse sentido, a principal verdade filosófica é aquela que concebe o corpo imediatamente percebido como Vontade.

Por sua vez, as religiões não possuem essas preocupações, pois os temas supra-sensíveis fazem parte dos mistérios que as cercam. Schopenhauer considera as religiões como a metafísica dos incultos, pois não há necessidade de reflexão crítica, mas apenas de aceitação das imagens alegóricas que se apresentam como verdades absolutas. Além de designá-las como metafísica dos incultos, Schopenhauer também as chamará de metafísica do povo (*Volksmetaphysik*), tendo em vista o grande número de seguidores. A importância delas reside no fato de que os homens incultos precisam de um consolo para sua existência. Sem as religiões, os homens incapazes de reflexões filosóficas não teriam uma explanação satisfatória de sua existência e não agiriam de acordo com preceitos morais. Este fato caracteriza a importância das religiões, ao se constituírem como a base para a moralidade. O agir humano fica subordinado às religiões, pois a verdade mascarada de modo alegórico faz da ética um agir guiado por intermédio dos

dogmas de fé. Ou seja, a imagem religiosa relaciona-se aos atos morais que ensinam à humanidade idéias de justiça, bondade, caridade, compaixão, dentre outros. Entretanto, o homem age, com uma certa moralidade, por idolatrar a figura alegórica e não pela apreensão das idéias de virtudes que ela representa. Por isso, é comum observar homens comandados por ditames religiosos, agindo com uma determinada ética, apenas para que assim “ganhem”, após a morte, um lugar no paraíso. O homem religioso só agirá virtuosamente ao acreditar na suposta verdade expressa na alegoria, que visa a uma recompensa em outro mundo.

Ao mesmo tempo em que as religiões são fundamentais para a humanidade, elas causam um mal fatal, pois o povo privado de conhecimento é facilmente manipulado e ludibriado. Esses seres humanos não são donos de si e nem pensam no que fazem, apenas seguem imperativamente os preceitos das igrejas, dos templos, das sinagogas e das mesquitas. Serva irracional das religiões, grande parte da humanidade imerge no fanatismo e em uma visão parcial da realidade. O problema se configura de modo complexo, pois como a religião se explica em si e por si mesma, através das imagens alegóricas, não haveria motivo do povo buscar outras respostas fora da própria religião. O homem fica preso no interior de sua própria doutrina de crença. Todavia, Schopenhauer constata que: “(...) quando as religiões se erguem como obstáculos ao progresso da inteligência humana, devemos afastá-las. Pedir que um gênio, um Shakespeare ou um Goethe (...) engulam os dogmas de uma religião qualquer, será pedir que um gigante calce os sapatos de um anão”¹⁵⁵. Então, Schopenhauer profetiza que conforme os seres humanos se desenvolvem e conhecem a verdade, não mais de modo alegórico, mas também de modo conceitual e abstrato, a religião sairia de cena para o triunfo do pensamento filosófico. A filosofia começaria a ocupar seu devido lugar e criaria seres humanos mais dignos, livres e sábios. Infelizmente, são poucos os que, por si mesmos, rompem com a religião, que já nos primeiros anos de vida é incutida nas suas mentes infantis. Para esta minoria, cabem as reflexões lógicas, abstratas e racionais. A filosofia é a metafísica destinada aos cultos e instruídos. Para Schopenhauer, é a metafísica que busca a verdade por-si e em-si mesma, evitando sempre as alegorias e símbolos religiosos e os filósofos serão aqueles que possuirão o

¹⁵⁵ N, p. 103, - (SW, III, p. 185).

maior número de mistérios diante do fascínio do mundo. Em contraste, o povo (*Volk*) se sacia com a resolução simplória de algumas de suas aflições e angústias.

A filosofia de Schopenhauer é um local onde se encontram ambas as doutrinas metafísicas operando conjuntamente para explicitar algumas teorias. A princípio parece estranho observar nos textos do filósofo de Danzig a utilização de teorias religiosas para explicitar a sua própria filosofia. Ora, se elas são alegóricas, motivo de ignorância e incapacidade do povo, por que Schopenhauer as utiliza em seus escritos? Ele cita em seus textos o judaísmo, o islamismo, o cristianismo, o budismo, o hinduísmo, dentre outras religiões, e seja para contrariar ou para realçar suas teorias, há sempre menção das metafísicas do povo nos seus textos. Questiona-se o motivo dessas utilizações e também das diferentes avaliações entre as doutrinas de fé. Qual a razão de Schopenhauer interessar-se e valorizar, desde 1810/1811, as religiões orientais? Por que algumas religiões são valorizadas e outras rejeitadas, sendo que todas possuem o caráter nocivo de serem alegóricas?

3.7 Alegoria

“Os símbolos e alegorias conduzem a mente à verdade, mas não são a verdade, daí ser enganoso adotá-los.” (ZIMMER, 2000, p. 17)

“Para julgar do valor de uma religião, cumpre verificar cuidadosamente se elas contêm alguma verdade sob os véus das alegorias, e se essa verdade pode ser posta em evidência. Quanto mais transparentes forem estes, mais elevada será a religião”; (N, 1960, p. 104).

O termo alegoria (*Allegorie*) vem responder, em parte, a questão sobre os diferentes valores que as religiões possuem na obra de Schopenhauer. Esse termo, utilizado em diversas passagens de seus textos, refere-se, em um sentido geral, a imagens concretas que ocupam o lugar dos conceitos abstratos ou das idéias.

No discurso religioso, a alegoria possui como característica substituir idéias metafísicas por imagens dogmáticas. Para Schopenhauer, ela difere do símbolo (*Symbol*), porque enquanto este tem como função apenas simbolizar uma idéia, aquela a substitui por completo. A cruz cristã simboliza o cristianismo, mas não tem a pretensão de tomar o seu lugar. Os símbolos são um “tipo bastardo de alegoria. Assim, a rosa é símbolo da discrição; o louro, da glória; a palma, da vitória; a concha, da peregrinação; a cruz, da religião cristã”.¹⁵⁶ Já a alegoria substitui por completo a idéia que ela representa. A imagem concreta de Jesus Cristo é uma alegoria que concentra inúmeras idéias abstratas e as substitui. A idéia de salvador, redentor, bom, justo, correto, sábio, ideal de ser humano, estão impressas nessa imagem alegórica. Jesus não simboliza nada, pois é a própria virtude e a própria verdade. Para um cristão, a imagem alegórica de Jesus é uma imagem concreta que traduz a própria verdade e não o modo pelo qual ele possa atingir a compreensão de preceitos morais e metafísicos. Para que fique claro o sentido do termo alegoria religiosa na obra de Schopenhauer, cito outro exemplo, que se refere à idéia de justiça. No hinduísmo, religião que Schopenhauer tanto valoriza, há uma divindade feminina denominada *Durga* que seria a responsável pela ordem moral e justiça. A palavra sânscrita *durga* significa a força ou o lugar protegido, difícil de ser alcançado. Essa deusa é comumente representada trajando um manto vermelho, sentada em cima de um tigre e possuindo dezoito braços. Todas essas características dessa alegoria representam uma idéia a ser transmitida: as roupas são de tonalidade vermelha, pois se acredita que a cor vermelha simboliza ação. Desse modo, *Durga* estaria sempre agindo para destruir o mal e proteger os homens da dor e do sofrimento; o tigre representa sua força ilimitada e o seu poder de proteção da virtude e destruição do mal; os dezoito braços de *Durga* significam a força combinada das nove encarnações do deus *Viṣṇu*. A imagem alegórica da deusa toma o lugar da idéia de justiça, sendo *Durga* a própria justiça e ordem moral. Ela não é um símbolo, pois nada simboliza ao se constituir como o substituto da própria verdade.

No diálogo escrito por Schopenhauer *Sobre a Religião*, dos *Parerga e Paralipomena*, existem duas personagens: *Demopheles*, representante da falácia do povo e defensor da religião; e *Philalethes*, aquele que é amigo da verdade e defensor da filosofia. Em um determinado momento *Philalethes* critica as religiões e pronuncia que:

¹⁵⁶ M, § 50, p. 316; - (SW, II, p. 281).

“A alegoria deve, portanto, alegar-se verdadeira e sustentar tal alegação – enquanto, na melhor das hipóteses, é somente verdadeira no sentido alegórico. Pois aqui está um dano irreparável, um mal permanente; e é por isso que a religião sempre esteve e sempre estará em conflito com o nobre empenho da busca pela verdade pura.”¹⁵⁷ O problema se caracteriza pela impossibilidade da religião em apresentar-se como verdade alegórica, pois se isso realmente ocorresse ela perderia todo o seu encanto e poder. *Demophelus* contra argumenta dizendo que: “A religião não pode confessar abertamente sua natureza alegórica, mas disso apresenta indicações suficientes. (...) “Mistério”, na verdade, é apenas uma palavra técnica da teologia para alegoria religiosa. Todas religiões têm seus mistérios. Literalmente, um mistério é um dogma completamente absurdo, mas que, apesar disso, abriga em si uma grandiosa verdade, a qual, por si própria, seria incompreensível ao entendimento vulgar da multidão. (...) Pois comunicar a verdade, no sentido próprio da palavra, à multidão em sua forma nua é absolutamente impossível.”

¹⁵⁸ Schopenhauer, representante da filosofia, critica as religiões por apresentarem alegorias e determiná-las como a própria verdade. Ele acredita que as religiões são as culpadas pela incompreensão, por parte de alguns homens, das verdades metafísicas apresentadas pelas filosofias.

Na estética de Schopenhauer, o termo alegoria também se faz presente. Aqui uma “alegoria é uma obra de arte que significa algo outro que o exposto nela”.¹⁵⁹ Para Schopenhauer, a arte tem como intuito fundamental expressar uma idéia, mas quando isso não ocorre, ela reporta-se a um conceito abstrato e torna-se alegoria. Parece que o artista não consegue demonstrar a idéia que almeja, portanto ele utiliza conceitos que tentam elucidar sua proposta. No terceiro livro d’o *Mundo*, Schopenhauer escreveu sobre esse caráter arbitrário da alegoria no campo artístico, que nunca consegue expressar uma idéia, pois sempre representa a abstração de um conceito.¹⁶⁰ A obra de arte que seria a produção de um gênio, ser humano dotado de uma inteligência espetacular, tem como objetivo fundamental expressar a idéia de modo puro. Essa idéia

¹⁵⁷ P, II, §174, p. 334, - (SW, VI, p. 353).

¹⁵⁸ P, II, §174, p. 334, - (SW, VI, p. 353).

¹⁵⁹ M, § 50, p. 314, - (SW, II, p. 280).

¹⁶⁰ Cf. M, § 50, p. 313- (SW, II, p. 279).

se distingue dos conceitos abstratos e Schopenhauer utiliza um exemplo para demonstrar tal diferença:

“Assim, *A noite* de Corregio, *O gênio da glória* de Aníbal Caracci, *As horas* de Poussin são imagens muito belas, contudo isso deve ser separado completamente do fato de serem alegorias. Como alegorias tais obras não realizam mais do que realiza uma inscrição, e até menos. (...) Nas imagens alegóricas o sentido nominal é exatamente o elemento alegórico, como no caso do gênio da glória; já o sentido real é o efetivamente exposto: aqui um jovem belo e com asas, ao redor do qual giram outros belos meninos: isso exprime uma Idéia. O sentido real só faz efeito pelo tempo em que o sentido nominal for esquecido. Caso se pense neste, abandona-se a intuição, e um conceito abstrato ocupa o espírito. Entretanto, a passagem da Idéia para o conceito é sempre uma queda. O sentido nominal, a intenção alegórica, amiúde provoca danos ao sentido real, ou seja, à verdade intuitiva”.¹⁶¹

Schopenhauer nota a brutal diferença existente entre o valor real de uma obra de arte e o seu valor nominal. De um lado temos a idéia e de outro temos a alegoria, que faz com que haja uma queda da apreensão de uma idéia para a representação de um simples conceito abstrato.

Após essa explicação da alegoria no campo da arte, cabe fazer uma ressalva para diferenciar a filosofia e a religião. Ambas utilizam os conceitos abstratos e a linguagem para explicar suas teorias metafísicas. Entretanto, as filosofias não são alegóricas, pois usam os conceitos com o objetivo de explicar as verdades que são imediatamente percebidas pela intuição. Os conceitos para o filósofo são as tintas e telas dos pintores; são os instrumentos necessários para o ofício do pensador. O conceito só é alegoria no campo da arte e não no campo filosófico. As religiões também utilizam os conceitos para explicitar suas idéias sobre a verdade, entretanto, criam imagens concretas para serem cultuadas. Nesse sentido, suas imagens concretas ou conceituais são alegóricas. Não podemos acusar as filosofias de serem alegóricas só porque são abstratas e conceituais. Schopenhauer acredita que seria impossível transmitir conhecimentos metafísicos sem se utilizar representações abstratas. O filósofo deve ser um intérprete do mundo ao tentar decifrá-lo a partir da observação daquilo que é imediatamente intuído. Ele não tem a pretensão de escondê-lo, pelo contrário, seu objetivo principal é

¹⁶¹ M, § 50, pp. 314 e 315, - (SW, II, p. 280).

desvendar os grandes enigmas metafísicos e o único modo de transmitir os resultados obtidos é criando um complexo jogo conceitual. As religiões, por sua vez, utilizam os conceitos abstratos para criarem imagens concretas, que em certo sentido, ofuscam a verdade imediatamente intuída. No campo religioso, não se almeja decifrar o mundo, mas apenas criar uma explicação metafísico-alegórica que dê conta da necessidade que aflige os homens. Além dessa distinção, cabe frisar que o filósofo não acredita que a abstração seja a própria verdade, algo feito pela religião com suas imagens alegóricas.

De modo geral, a alegoria é criticada por Schopenhauer tanto no campo da arte quanto no campo da religião, pois em ambas sempre serão ocultados o real, a verdade e a idéia. Na arte, ela tem o poder de esconder a verdade intuída. No campo especificamente religioso, as alegorias substituem por completo as idéias e verdades, tanto as metafísicas quanto as morais. Todavia, não serão todas as religiões que Schopenhauer irá rejeitar, ele valoriza de modo extremo três religiões em especial: cristianismo, budismo e hinduísmo. E em contrapartida, critica violentamente o islamismo e o judaísmo. Ora, faz-se necessário perguntar a origem de tal diferença, já que todas elas são constituídas essencialmente como metafísicas alegóricas.

A resposta parcial de tal indagação está na compreensão do próprio Schopenhauer sobre o conceito de alegoria. Para ele, a alegoria é uma verdade *sensu allegorico* das doutrinas de crença (*Glaubenslehre*) e tem a função de substituir a verdade *sensu proprio* das doutrinas de convicção (*Überzeugungslehre*). Ou seja, ocorre a substituição da idéia de uma verdade filosófica por uma imagem dogmática religiosa. Todas as verdades *sensu allegorico* diferem entre si e remetem-se sempre a uma verdade *sensu proprio*. Ou seja, a alegoria *Durga* remete-se à verdade de justiça. Para Schopenhauer, quanto mais transparente a alegoria for, mais próxima ela estará das doutrinas de convicção (filosofia) e quanto menos transparente, mais próxima das doutrinas de crença (religião). Para Schopenhauer, algumas religiões possuem alegorias demasiadamente transparentes e se aproximam da verdade *sensu proprio* e estas são: cristianismo, budismo e hinduísmo. Outras, por sua vez, são constituídas por alegorias que se distanciam em demasia das doutrinas de persuasão, que seriam o judaísmo e o islamismo. “Desse modo, para julgar o valor de uma religião, cumpre verificar cuidadosamente se ela contém alguma verdade sob os véus das alegorias, e se essa

verdade pode ser posta em evidência. Quanto mais transparentes forem estas verdades, mais elevada será a religião. Quase afirmaríamos que as religiões são como os idiomas: - quanto mais velhos, mais perfeitos. E se acaso quiséssemos perceber nas conseqüências de nossa filosofia traços da Verdade, poderíamos sem dúvida por o budismo acima de todas as outras religiões. E nos felicitaríamos ao verificar um acordo profundo entre nosso modo de pensar com uma religião que conta com centenas de milhões de adeptos sobre a terra”¹⁶².

Desse modo, como Schopenhauer acredita que tais alegorias se aproximam da sua verdade *sensu proprio*, entende-se porque ele utiliza temas e conceitos de origem religiosa em seus textos. O valor da religião está na transparência das alegorias, por isso, encontram-se comumente passagens sobre os sábios hindus, os cristãos e os budistas. Pois aí, a verdade filosófica presente na filosofia de Schopenhauer acha equivalente nas alegorias apresentadas pelas doutrinas de crença. Entende-se, também, porque Schopenhauer pensa a religião de modo dualista. Em sua relação de amor e ódio, de valorização e desvalorização, de verdade e mentira, as religiões orientais ficaram com os elogios, encantamentos e admiração. Nos textos tardios de Schopenhauer, ele busca justificar o motivo de tantas citações e menções aos sábios da Índia e à cultura oriental.

3.8 Diferenças entre as religiões

“Uma diferença entre as religiões, como vulgarmente se fixa, taxando-as de monoteístas, politeístas, panteístas ou atéias, não é possível de ser feita. Entretanto, é possível diferenciá-las entre as que são otimistas e as que são pessimistas”; (N, 1960, p. 105).

As religiões orientais também são valorizadas por Schopenhauer, ao julgarem a existência do mal, como característica própria do mundo. Aceitam o mal como algo natural e, nesse sentido, são consideradas pessimistas. Elas procuram entender a dor, os

¹⁶² N, p. 104, - (SW, III, p. 186).

desejos, os sofrimentos, as angústias, as doenças e a morte, para que assim possam superá-los. Dentre todas as diferenças que as religiões poderiam ter, a principal para Schopenhauer seria a que consiste na diferença entre as que são pessimistas (*pessimistisch*) e as que são otimistas (*optimistisch*).¹⁶³

Para Schopenhauer, o hinduísmo e o budismo consideram os males e os sofrimentos como características inerentes ao próprio mundo. Não buscam justificativas transcendentais para acabar com os problemas, pelo contrário, os aceitam e tentam libertar-se deles negando-os. Ora, se no mundo há maldade e dor, o único modo de libertação é a idéia de negatividade radical. Apenas quando há a negação dos desejos da vida é que se encontra a superação da própria vida. No budismo, a existência implica em dor. O nascimento, as doenças, a velhice, a morte e os desejos são sofrimentos próprios da existência humana. Nesse sentido, os ensinamentos do budismo consistem na negação dos desejos e conseqüentemente na superação dos males. Schopenhauer escreveu que as religiões pessimistas “consideram a existência deste mundo como encontrando sua razão de ser em si mesma, e louvam-na e celebram-na”¹⁶⁴. No hinduísmo, a tríade divina (*Brahmā*, *Viṣṇu* e *Śiva*) possui tanto características benéficas e criadoras quanto malélicas e destruidoras. *Śiva* é o deus da destruição e da morte, destrói aquilo que foi criado por *Brahmā* e preservado por *Viṣṇu*, para que depois possa ser criado e preservado novamente. Schopenhauer analisou que dessa forma indica-se que geração e morte são correlatas essenciais, que reciprocamente se neutralizam e se suprimem¹⁶⁵. Ele considera a mitologia hindu a mais sábia dentre todas, pois consegue engendrar em suas alegorias as características próprias do mundo, representando em seus dogmas os conceitos de geração e de corrupção, de vida e de morte (Vontade de vida). Essa postura é também considerada pessimista, pois há uma aceitação do mal como característica do mundo. Schopenhauer nota uma profunda concordância entre a postura adotada pelas religiões pessimistas e sua filosofia, pois as alegorias que elas utilizam estão próximas das verdades apresentadas em seu sistema. Por isso, a alegoria hindu do véu de *Māyā* é comparada ao mundo como representação. Ele assimila as alegorias religiosas, comparando-as com seus conceitos abstratos e filosóficos. Sua

¹⁶³ Veja N, p. 105, - (SW, III, p. 187). “Den Fundamentalunterschied aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch oder atheistisch sind; sondern nur darin ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, (...)”.

¹⁶⁴ N, p. 106, - (SW, III, p. 188).

¹⁶⁵ Cf. M, § 54, p. 358, - (SW, III, p. 325).

tentativa é fazer com que a verdade *sensu allegorico* apresentada pelas religiões pessimistas seja apreendida também como verdade *sensu proprio* de modo direto e sem intermediações.

Para Schopenhauer, o cristianismo também irá possuir grande valor, pois consegue colocar-se contra o otimismo judaico e superá-lo. “No sistema cristão, o diabo é um personagem da maior importância. Deus é descrito como absolutamente bom, sábio e poderoso; e, se não fosse contra-balanceado pelo diabo, seria impossível conceber de onde veio a inumerável e imensurável maldade que predomina neste mundo se não há um diabo para responsabilizar”¹⁶⁶. Nesse sentido, a religião cristã será considerada, em parte, pessimista, pois afirma a existência do mal no mundo. Schopenhauer acredita que com o cristianismo, “o mundo não pode mais ser visto à luz do otimismo judaico, que interpreta ‘todas coisas como muito boas’; não, no esquema cristão, o diabo é nomeado como seu Príncipe ou Governante (João 12, 32)”¹⁶⁷.

Em contrapartida, as religiões otimistas são aquelas que tentam justificar a existência do mal do mundo como algo criado pelo próprio homem, isto porque tal característica não poderia estar na ordem divina, eterna, criadora e imutável do mundo. Se o mal não se relaciona com a essência das coisas, só poderia ter sua origem nos pecados dos homens. Estes são os responsáveis pelos problemas e o único modo de superá-los, seria se redimindo e se apoiando em um ser que transcenda o próprio mundo. Para Schopenhauer, as religiões otimistas “consideram aquela existência como algo que somente poderia ter sido concebida a título de conseqüência de nossos pecados e, portanto, não podendo existir em si mesmas. Tais religiões reconhecem que se não podem achar a razão dos sofrimentos e da morte na ordem eterna, primitiva e inexorável das coisas”¹⁶⁸. Schopenhauer considera o judaísmo como uma das religiões otimistas, pois acredita que a vida humana é uma benção concedida por Deus; o mal teria sua origem não na estrutura do mundo, mas nos pecados humanos.

As religiões também podem se diferenciar de outros modos, como por exemplo, entre as que são consideradas teístas ou panteístas - monoteístas, politeístas ou atéias - idealistas ou realistas. Mais uma vez aqui, Schopenhauer colocará as religiões orientais em lugar de destaque, pois considera o politeísmo hindu superior ao monoteísmo

¹⁶⁶ P, II, § 177, p. 369, - (SW, VI, p. 392).

¹⁶⁷ P, II, § 179, p. 381, - (SW, VI, p. 405).

¹⁶⁸ N, p. 106, - (SW, III, p. 188).

judaico, assim como a ausência de divindades no budismo superior ao teísmo islâmico e às teorias panteístas. De modo geral, determina-se que as religiões orientais são valorizadas por Schopenhauer, pois ele as considera como idealistas e politeístas ou atéias. Já o islamismo e, principalmente, o judaísmo foram rejeitados, pois Schopenhauer as considera como: realistas, monoteístas e teístas. Apesar dessas diferenças serem relevantes em diversos momentos nos textos de Schopenhauer, elas não seriam tão fundamentais quanto a já referida entre as pessimistas e as otimistas, pois nessas características é que reside a maior diferença entre as religiões.

3.9 Crítica ao Judaísmo

“*Foetor Judaicus*”; (P, II, §177, p. 375).

Como já analisado, o judaísmo é censurado por Schopenhauer por ser uma religião otimista, realista e uma das formas mais pobres de teísmo. O ponto máximo de sua crítica foi transmitido com a expressão em latim: *foetor Judaicus*. Alguns comentadores (Cf. WECHSLER, 1964, pp. 122-127) compreendem que essa posição radical para com a religião judaica fomentou o anti-semitismo que se manifestaria de modo catastrófico no século XX. Entretanto, em defesa de Schopenhauer e de sua filosofia, deve-se analisar no que consiste sua crítica e a expressão *foetor Judaicus*.

No § 177, do *Parerga e Paralipomena*, intitulado *Sobre o Cristianismo*, a expressão *foetor Judaicus* é colocada para referir-se à infecção que a cultura judaica causou em toda a cultura ocidental e, principalmente, no cristianismo. Em tempos remotos, acreditava-se que o sangue cristão deveria ser usado para eliminar o odor judaico (*foetor Judaicus*), que se contrapunha ao aroma exalado pela santidade dos cristãos. A palavra latina *foetor* significa mau cheiro, fedor e infecção. No mencionado escrito schopenhaueriano, o termo é utilizado para justificar um dos erros fundamentais do cristianismo que foi o de ter adotado a idéia da diferença entre animais e homens, que está expressa no início do *Antigo Testamento*. Tal idéia judaica seria a responsável

pelo *foetor*. Schopenhauer refere-se a uma passagem específica da Gênese (1:26-28): “Deus disse”:

“Façamos o homem à nossa imagem, segundo a nossa semelhança, e que ele submeta os peixes do mar, os pássaros do céu, os animais grandes, toda a terra e todos os animais pequenos que rastejam sobre a terra!” Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de deus ele o criou; criou-os macho e fêmea. Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos e prolíficos, enchei a terra e dominai-a. Submetei os peixes do mar, os pássaros do céu e todo animal que rasteja sobre a terra. Deus disse: “Eu vos dou toda erva que produz a sua semente sobre toda a superfície da terra e toda árvore cujo fruto produz a sua semente; tal será o vosso alimento. A todo animal da terra, a todo pássaro no céu, a tudo o que rasteja sobre a terra e que tem sopro de vida, eu dou como alimento toda erva que amadurece. Assim aconteceu. Deus viu tudo o que havia feito. Eis que era muito bom. Houve uma tarde, houve uma manhã: sexto dia” (*Bíblia*, 1997, p. 25).

Assim, Schopenhauer questiona: como o próprio criador pôde ter separado todos os animais da espécie humana e dar razão para que os judeus tratassem o mundo como se fosse uma máquina e os animais nele presentes como se fossem objetos manufaturados pronto para serem consumidos? A ciência também não se livrou dessa contaminação judaica. Schopenhauer relata que os biólogos franceses e alemães do século XIX fizeram inúmeras experiências com animais, colocando-os como uma sub-raça a serviço dos homens. A origem de toda essa pobre mentalidade ocidental teria sua origem no *foetor Judaicus*. Certamente, essa expressão pode ser interpretada como preconceito, desrespeito, fomentação de anti-semitismo, mas também pode ser entendida como um modo, nada polido e educado, que Schopenhauer utiliza, para explicar a contaminação que essa idéia judaica causou na cultura ocidental. Deve-se frisar que Schopenhauer não condena o povo judeu, pelo contrário, não há em nenhum momento de sua obra a desvalorização desse povo. Aquilo que ele rejeita e critica são algumas teorias da religião judaica. Os debates de Schopenhauer estão no campo das idéias e são fundamentadas a partir de estudos sobre essa religião e não por preconceitos descabidos. Para ele, “o *foetor Judaicus*, não vê que, referente à essência, o animal é idêntico a nós e a diferença repousa meramente em um acidente, o intelecto e não em sua substancialidade que é a Vontade”.¹⁶⁹ Nesse ponto é que consiste a crítica schopenhaueriana. Em sua ética, o sentimento de compaixão para com o próximo não

¹⁶⁹ P, II, §177, p. 375, - (SW, VI, p. 398).

deve se restringir apenas à espécie humana, mas a todos os seres. Sua moral é autêntica e verdadeira, pois “protege os animais, que foram tão irresponsavelmente contemplados nos demais sistemas morais europeus. A pretendida ausência dos direitos animais, a ilusão que nossa conduta para com eles não tem valor moral e de que não existem deveres para com eles, é uma indigna brutalidade e barbaridade do ocidente cuja fonte se encontra no judaísmo”.¹⁷⁰ Em oposição a essa visão judaico-ocidental e semelhante à filosofia schopenhaueriana se encontra o pensamento budista e hindu. Eles são fiéis à verdade metafísica e moral ao respeitarem os animais e reconhecerem o parentesco do homem com todas as espécies de seres vivos.

Fica claro o desprezo e desvalorização de Schopenhauer para com o judaísmo. Suas razões são sustentadas pelas diferenças entre sua filosofia e alguns dogmas judaicos.

3.10 Cristianismo e Oriente

“O conteúdo religioso e moral do cristianismo havia sido compilado por judeus alexandrinos, que conheciam as doutrinas hindus e budistas, e que foram depois centradas num herói político com a sua trágica morte, de modo que o Messias, de origem terrena, foi transformado em Messias celeste”; (P, II, §179, p. 382).

Schopenhauer acreditava que o cristianismo teve sua origem no Extremo Oriente (China e Índia) e não no Oriente Médio, onde é usualmente afirmado. Para ele, todas as verdades que são apresentadas pelos cristãos são também encontradas no hinduísmo e budismo¹⁷¹. Nota-se aqui a influência de Majer nessa interpretação. Schopenhauer vislumbra que os futuros intelectuais descobririam que o cristianismo tem procedência asiática. Essas são as palavras escritas no *Parerga e Paralipomena*, no parágrafo intitulado Velho e Novo Testamento: “eu nutro até mesmo a esperança de que um dia

¹⁷⁰ *Los dos problemas fundamentales de la ética*, § 19 (7), p. 263. Siglo Veintiuno de Espana Editores, S.A., 1ª. Edición, 1993.

¹⁷¹ Cf. P, II, § 179, p. 381, - (SW, VI, p. 405).

virão peritos da *Bíblia* e também estudiosos das religiões indianas, os quais possam provar a parentela do budismo e do hinduísmo com o cristianismo, também com base em alguns traços particulares”¹⁷². As expectativas de Schopenhauer não foram contempladas, mas isto não impossibilita a compreensão dos argumentos utilizados para defender tal hipótese.

Um dos motivos da relação entre as religiões orientais com o cristianismo restringe-se ao próprio “conteúdo religioso e moral do cristianismo que havia sido compilado por judeus alexandrinos, que conheciam as doutrinas hindus e budistas, e que foram depois centradas num herói político com a sua trágica morte, de modo que o Messias, de origem terrena, foi transformado em Messias celeste”¹⁷³. Aqui Schopenhauer demonstra que o Messias terreno, Jesus Cristo, seria mais um líder político do que um líder religioso, entretanto, por intermédio de judeus de Alexandria, que haviam sido influenciados pelas religiões orientais, esse Messias terreno transformou-se em um Messias celeste, como um ser superior que teria uma história e conduta de vida exemplar, semelhante aos sábios da Índia e aos Budas. Schopenhauer acredita na possibilidade de outra hipótese pela qual Jesus Cristo, em sua tenra idade, havia sido educado no Egito por professores cuja religião era de origem oriental. Jesus teria incorporado de seus tutores a ética e o conceito de *avatar*¹⁷⁴, que posteriormente foram levados ao seu país e introduzidos em sua antiga origem judaica. Jesus, ao saber de sua elevada capacidade moral e intelectual, foi levado a considerar-se como um próprio *avatar* e a denominar-se filho de Deus para mostrar que não era simples homem¹⁷⁵.

A maioria das relações entre o Oriente e o cristianismo, observadas por Schopenhauer, giram ao redor da figura de Jesus Cristo, ícone máximo da religião cristã, interpretado como um mestre da moral. Jesus representa para o cristão o ideal asceta na conduta de vida. Aquele que conseguiu controlar seus desejos e anseios, superando todos os padecimentos de sua vida e encontrando a redenção e a liberdade.

¹⁷² P, II, § 179, p. 382, - (SW, VI, p. 406).

¹⁷³ P, II, § 179, p. 385, - (SW, VI, p. 409).

¹⁷⁴ No hinduísmo, um *avatar* é uma manifestação corporal de um ser imortal, por vezes até de um Ser Supremo. Deriva do sânscrito *Avatāra*, que significa "descida", normalmente denotando uma descida deliberada para o reino dos mortais com intenções específicas. O termo é usado primariamente para encarnações de *Viṣṇu* (tais como *Kṛṣṇa*), que muitos hinduístas reverenciam como Deus.

¹⁷⁵ Cf. P, II, § 179, p. 383, - (SW, VI, p. 407).

Apenas seguindo os ensinamentos de Cristo redentor, aquele que salva e liberta, é que os homens poderiam também controlar seus desejos e superar os sofrimentos que são próprios do mundo em que vivem. Na filosofia schopenhaueriana, Cristo é interpretado como uma alegoria ou personificação da “negação da Vontade de vida” (*Verneinung des Willens zum Leben*), modo pelo qual se atinge o consolo, a liberdade e a paz na vida. Apenas com a negação da Vontade é que se consegue ultrapassá-la. Jesus com sua vida, ensinamentos e história representa aquele que redime toda a humanidade, pois nega a vida para que toda a humanidade possa renascer e sanar suas dores e sofrimentos originados pelo pecado. Schopenhauer identifica Adão e o pecado original como “Vontade de vida” (*Wille zum Leben*). Desse modo, Jesus se contrapõe a Adão, assim como a “negação da Vontade de vida” se contrapõe a “Vontade de vida”. Adão seria a culpa original que todo homem carrega dentro de si. É a alegoria que representa o pecado que faz nascer as dores e os sofrimentos. Em oposição, Jesus seria a capacidade que todos os homens possuem de se redimirem e negarem suas vidas na condição deplorável em que se encontram. Com Cristo o homem renasce e em Adão morre.

Tais idéias de Schopenhauer referente a Cristo e Adão sintetizam a essência do cristianismo. É importante constatar que tais teorias já haviam sido esboçadas em seus *Manuscritos* de 1814, muito antes da publicação de sua obra capital. Ele escreveu: “Cada homem é como tal não só Adão, mas também Jesus: ele pode considerar-se como aquele, mas também como este; conforme se considera é condenado e sujeito à morte, ou redimido na vida eterna”¹⁷⁶.

Para Schopenhauer, a figura alegórica de Jesus Cristo encontra correspondência no budismo e no hinduísmo. A idéia da “negação da Vontade de vida” encontra seu correlato na figura de Buda que representa o modelo de ser humano asceta no budismo. Buda é aquele que atingiu grau máximo de iluminação (*Nirvāṇa*) e compreende o mundo e a si próprio como um todo inseparável. Atingir o estado de Buda é possível para todos os seres humanos, mas para que isso ocorra deve-se existir uma grande compreensão e aceitação dos sofrimentos da vida, ao mesmo tempo em que os desejos, origem de parte das dores, devem ser controlados. No hinduísmo, Schopenhauer relaciona Jesus Cristo, e conseqüentemente a idéia de negação do querer viver com os sábios brâmanes. Esses sábios privavam-se dos prazeres da vida e, de modo semelhante

¹⁷⁶ MR, vol 1, p. 94, 146 <1814>, (HN, I, pp. 85-86, 145, <1814>).

ao de Jesus, compreendiam e superavam os sofrimentos do mundo a partir da aceitação dos mesmos. Schopenhauer refere-se a esses sábios orientais ao compará-los a figura de Cristo e contrapô-los aos sábios estóicos: “E como contrastam com eles (sábios estóicos) os penitentes voluntários que ultrapassam o mundo e que a sabedoria indiana nos apresenta e efetivamente produziu!, ou mesmo o salvador do cristianismo, aquela figura resplandecente, cheia de vida profunda e de magnânima verdade poética do mais alto significado, que, com virtude perfeita, santidade e sublimidade, encontramos perante nós em estado de supremo sofrimento”¹⁷⁷. Certamente, caso seja feita uma análise mais rigorosa, se observará as diferenças discrepantes entre as figuras de Jesus, Buda e o sábio hindu, entretanto, Schopenhauer faz questão de ressaltar pontos em comum presentes neles três, pois todos se encaixam na idéia de negação da Vontade de vida.

Schopenhauer ressalta também a compaixão ao próximo, presente na vida de Cristo e representado em inúmeras passagens da *Bíblia*, como outro aspecto de familiaridade entre o cristianismo e as religiões orientais.

A compaixão (*Mitleid*) é fundamental na ética schopenhaueriana, pois ela seria a verdadeira base moral. A única e principal máxima que os homens devem seguir é: “*Neminem laede, imo omnes quantum potes, juva*”, ou seja, “não prejudique a ninguém; pelo contrário, ajude a todos o mais que puder”¹⁷⁸. Há uma crítica à ética kantiana, que se caracteriza como uma ética do dever, do “eu devo”. Para Schopenhauer, não existe tal “dever” imposto pela razão, pelo contrário, é próprio da ética o sentimento que visa fazer o bem ao próximo, aliviando os padecimentos do outro sem esperar nada em troca. Os homens não devem sentir compaixão apenas para com o seu semelhante, mas também para com os animais e os demais seres. Schopenhauer nota que os seres humanos sentem compaixão para com os animais, pois estes sofrem de males semelhantes aos dos homens. Nesse ponto, Schopenhauer acredita identificar-se com o budismo, pois esta é uma das poucas religiões que expressam esse sentimento para outras espécies. Para ele, o sentimento de compaixão é o modo pelo qual o indivíduo deve compreender a natureza e a si mesmo, pois assim consegue superar o sentimento de egoísmo, no qual só há uma compreensão mesquinha de si próprio. Assim, a compaixão não se restringe apenas a fazer o bem ao próximo, mas também faz com que

¹⁷⁷ M, §16, p. 148, - (SW, II, p. 109).

¹⁷⁸ FM, p. 140, - (SW, IV, 212).

o homem compreenda verdadeiras noções metafísicas. Para Alain Roger, “a compaixão ... é dupla sua destinação: por um lado ela funda a moral (justiça e caridade), por outro, abre-se para essência última dos seres” (ROGER, Prefácio da FM, p. LXXVIII). Cria-se no homem um sentimento de compreensão da unidade metafísica do todo que se manifesta na própria moral humana. Para os indivíduos que adquirem essa consciência, os outros não serão considerados “não-eu”, mas sim “novamente eu”. Nesse contexto, a relação intersubjetiva é positiva. O homem se sente próximo a todos os seres, pois participa do seu bem e do seu mal e imagina a mesma participação deles nos seus padecimentos e alegrias. Desse sentimento, surge uma profunda paz interior e aquela sensação de ânimo e bem-estar, graças à convivência pacífica e interna entre todos os indivíduos.

O cristianismo valoriza a compaixão como uma das maiores virtudes. A vida de Cristo está repleta de ensinamentos que valorizam esse nobre sentimento. Um deles refere-se a um momento no qual Jesus passava pela cidade de Jericó e encontra um cego que lhe clamava por compaixão. Transcrevo aqui tal trecho, expresso no *Evangelho segundo Lucas* 18:35 – 43:

“Ora, quando ele (Jesus) se aproximava de Jericó, um cego estava sentado a beira do caminho, pedindo esmolas. Tendo ouvido passar a multidão, perguntou o que era. Anunciaram-lhe: “É Jesus, o Nazareno que está passando”. Ele exclamou: “Jesus, filho de David, tem compaixão de mim!” Os que iam à frente o repreendiam para que se calasse; mas ele gritava ainda mais: “Filho de David, tem compaixão de mim!” Jesus se deteve e ordenou que lho trouxessem. Quando ele se aproximou, Jesus o interrogou: “Que queres que eu faça por ti?” Ele respondeu: “Senhor, que eu recupere a vista!” Jesus lhe disse: “Recupere a vista! A tua fé te salvou!” No mesmo instante, ele recuperou a vista e foi seguindo Jesus, dando glória a Deus. Todo o povo, vendo isto, ergueu a Deus o seu louvor”(Bíblia, 1997, pp. 2018-9).

Outra passagem da *Bíblia*, escrita pelo apóstolo Marcos, é narrado o diálogo de um escriba com Jesus referente ao mais importante de todos os dez mandamentos (*Evangelho segundo Marcos* 12:28-34):

“**O primeiro mandamento.** Um escriba adiantou-se. Tinha-os ouvido discutir e via que Jesus respondia bem. Perguntou-lhe: “Qual é o primeiro de todos os mandamentos?” Jesus respondeu: “O primeiro é: Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus e o único Senhor. Amarás o Senhor, teu Deus,

de todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu pensamento e com toda a tua força. Eis o segundo: Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Não há mandamento maior do que este”. O escriba lhe disse: “Muito bem, Mestre, disseste a verdade: Ele é o único e não há outro que ele, e amá-lo de todo com todo o coração, com todo o entendimento, com todas as forças, e amar o próximo como a si mesmo, vale mais do que todos os holocaustos e sacrifícios”. Jesus, vendo que ele respondera com sabedoria, disse-lhe: “Não estás longe do Reino de Deus”. E ninguém mais ousava interrogá-lo” (*Bíblia*, 1997, pp. 1950).

Giuseppe Riconda, em seu texto intitulado *Schopenhauer - O Cristo como arquétipo religioso e arquétipo gnóstico*, observa as notas de Schopenhauer presente em seus *Manuscritos* referentes suas leituras sobre o Novo Testamento. Riconda constata que Schopenhauer realiza uma “uma leitura muito intensa em particular das cartas de São Paulo, com um forte destaque da excelência da carta aos Romanos e da Primeira aos Coríntios”(RICONDA, 2003, pp. 286-7). Tais textos bíblicos demonstram uma preocupação muito específica com a ética cristã, que tem como essência a compaixão e o amor ao próximo. Nos *Manuscritos* schopenhauerianos há uma nota marginal ao capítulo (Salmo) 13 dos Coríntios, versículo 1, que diz: “excelentíssimo capítulo sobre o amor”¹⁷⁹. Vale transcrever a famosa passagem da *Bíblia* a qual Schopenhauer se refere:

“Mesmo que eu falasse em línguas, a dos homens e a dos anjos, se me falta o amor, sou um metal que ressoa, um címbalo retumbante. Mesmo que tenha o dom da profecia, o saber de todos os mistérios e de todo o conhecimento, mesmo que tenha a fé mais total, a que transporta montanhas, se me falta o amor, nada sou. Mesmo que distribua todos os meus bens aos famintos, mesmo que entregue o meu corpo às chamas, se me falta o amor, nada lucro com isso. O amor tem paciência, o amor é serviçal, não é ciumento, não se pavoneia, não se incha de orgulho, nada faz de inconveniente, não procura o próprio interesse, não se irrita, não guarda rancor, não se regozija com a injustiça, mas encontra a sua alegria na verdade. Ele tudo desculpa, tudo crê, tudo espera, tudo suporta. O amor nunca desaparece. As profecias? Serão abolidas. As línguas? Acabar-se-ão. O conhecimento? Será abolido. Pois o nosso conhecimento é ilimitado e limitada a nossa profecia. Mas quando vier a perfeição, o que é limitado será abolido. Quando eu era criança, falava como criança, pensava como criança, raciocinava como criança. Quando tornei homem, pus cobro ao que era próprio da criança. Agora, vemos em espelho e de modo confuso;

¹⁷⁹ Cf. MR, II, p. 456, (HN, II, p. 392, *In Novum Testamentum, Corinther I, 13*).

mas então, será face a face. Agora, portanto, permanecem estas três coisas, a fé, a esperança e o amor, mas o amor é o maior” (*Bíblia*, 1997, pp. 2221-2).¹⁸⁰

Como dito, são inúmeras as passagens presentes no cristianismo que realçam o sentimento de compaixão. No budismo e no hinduísmo, a compaixão também é valorizada. Sidarta Gautama, o primeiro Buda, compreende que os sofrimentos essenciais de que os seres humanos padecem são iguais: nascimento, doenças, velhice e morte. Sendo assim, ao invés de odiar seu semelhante, deve-se amá-lo por ser igual a nós e estar condenado às mesmas mazelas. No hinduísmo, a frase sânscrita “*Tat tvam asi*” (Isto és tu), expressa a total identidade entre todos os seres. Aquele que for capaz de pronunciá-la para todos os seres a sua volta, terá atingido o máximo do sentimento de compaixão. Ora, apenas aquele que observar no outro algo não diferente de si mesmo, apenas aquele que perder a noção egoísta do eu e buscar a noção compassiva que observa o outro não como um não-eu, apenas aquele que conseguir amar ao próximo como se fosse a si próprio, apenas este conseguirá ultrapassar e aceitar os sofrimentos do mundo. Para ele, a superação da dor e do sofrer está próxima, pois compreendeu que a estrutura metafísica do universo se relaciona com uma moral metafísica baseada no sentimento de compaixão.

A associação que Schopenhauer faz entre as religiões orientais (budismo e hinduísmo) com o cristianismo, justifica a valorização delas em sua filosofia. Há sempre o objetivo de explicar o seu próprio pensamento e justificá-lo, relacionando-o com essas religiões que se aproximam em certos aspectos de suas próprias teorias. Schopenhauer não se preocupa em até que ponto essas relações são arbitrárias ou reais. O que se enfatiza é o caráter de semelhança, e a partir de superficial relação encontrar novos sentidos e significados para o pensamento oriental.

¹⁸⁰ Apesar dessa passagem não se referir explicitamente à compaixão, há uma aproximação do sentimento de amor nela expressa, com o sentimento que Schopenhauer utiliza como base de sua moralidade.

IV – Conclusão

Um imaginário oriental surge nos textos de Schopenhauer. Há um ideal de que o Oriente se iguale com o seu pensamento sob diversos aspectos, como se realmente tivesse ocorrido uma “admirável concordância”. Suas palavras ainda afirmam que as religiões orientais são um consolo para sua vida e para sua morte. Ele imagina que o Oriente esteja contido em seu pensamento. Isto se mostrou presente na influência recebida no período da gênese de sua filosofia, por intermédio de alguns conceitos contidos nos *Asiatisches Magazin*, *Oupnek’hat*, *Mythologie des Hindous par Mme. de Polier* e *Asiatic Researches*. O pensamento oriental é destacado do mesmo modo que algumas filosofias ocidentais. Como visto, Schopenhauer afirmou diversas vezes que Kant, Platão e as *Upaniṣad* foram as principais influências do seu pensamento. Em seus textos tardios, é retomado o imaginário de um Oriente que se enquadrou perfeitamente com as suas teorias filosóficas. Schopenhauer procurou justificar o porquê das alegorias orientais estarem tão presentes em sua obra.

O mesmo imaginário é adotado por inúmeros comentadores que vislumbram relações autênticas e profundas entre a filosofia schopenhaueriana e um Oriente indeterminado. Tais comentadores são como “visionários”, pois enxergam relações que não existiram de fato. No conjunto desses autores podemos enquadrar algumas das teorias apresentadas por Magee, Droit, Nicholls, Shastri, Challemel-Lacour, Hocking, Lorenzo, Marcin e Suances.

O próprio imaginário do Oriente schopenhaueriano cria uma corrente contrária, na qual surgem afirmações que impossibilitam uma relação e influência entre Schopenhauer e o Oriente. Estes comentadores podem ser denominados de “descrentes”, pois não acreditam em uma aproximação efetiva entre pensamentos tão díspares e divididos por espaços e tempos tão distintos. Alguns de seus representantes são: Barbosa, Keith e Hecker.

Essas duas posições, nascidas a partir do imaginário do Oriente schopenhaueriano, são radicais e problemáticas. Ambas carregam em suas definições certa pertinência, todavia fecham-se para outras questões. Os “visionários” não percebem que não existe uma semelhança profunda, ou melhor, uma “admirável concordância” que Schopenhauer profetizou. Não notam que o filósofo alemão

exagerou em inúmeras de suas conclusões, sendo que o máximo que se pode afirmar, refere-se a uma “sutil correlação”. Tais comentadores não questionam a impossibilidade do mesmo valor que Schopenhauer dá às filosofias ocidentais (Platão e Kant) e às *Upaniṣad*. Ora, o simples fato de Schopenhauer fazer filosofia que utiliza verdades *sensu proprio* já o distancia das teorias orientais, que por mais transparente que sejam, continuarão sendo alegóricas. Os outros comentadores, os descrentes, estão equivocados em afirmar que não existiu influência oriental na gênese do pensamento de Schopenhauer e, também, estão enganados em negar qualquer tipo de aproximação. Como foi analisado, existem muitas aproximações possíveis entre alguns conceitos orientais e certos aspectos da filosofia do filósofo de Danzig.

Nega-se esse radicalismo e procura-se adotar uma postura equilibrada, na qual a relação entre Oriente e Schopenhauer só teria existido a partir dos textos orientais consultados pelo filósofo alemão e a utilização dos mesmos em sua filosofia. Ora, a partir dessa comparação chega-se a conclusões efetivas, as quais delineiam os aspectos de aproximação e afastamento.

Deve-se destruir o imaginário do Oriente que o próprio Schopenhauer criou. As afirmações do filósofo de Danzig sobre o Oriente devem permanecer em dúvida constante. Não podemos levá-las como verdades indubitáveis. Deve-se suspeitar de suas profecias, vislumbraamentos e comparações. Põe-se entre parênteses tal imaginário para se entender como realmente se estabeleceu essa relação.

Os conceitos estudados nos *Oupnek'hat* apresentaram semelhanças e diferenças com os conceitos orientais presentes nas obras de Schopenhauer. *Māyā* adicionou ao conceito de representar a característica de ilusão, entretanto, sob nenhuma hipótese, a deusa hindu e a representação são idênticas. A expressão “*Illos tu és – Tat tvam asi – Isto és tu*” também se assemelha com a idéia schopenhaueriana de que existe uma identificação entre todos os seres que compõem o universo e a Vontade. Entretanto, a máxima sânscrita não é princípio ético nos *Oupnek'hat*, mas apenas nos textos de Schopenhauer. Por fim, as características da trimurti (gerar, conservar e destruir) também se aproximam da teoria schopenhaueriana de Vontade de vida, apesar de que ambas estão longe de serem “admiráveis concordâncias”.

As alegorias “verdade *sensu proprio*” das religiões orientais influenciaram a filosofia schopenhaueriana. A relação entre elas não se restringe apenas às análises

apresentadas neste trabalho, mas está presente nas diversas aproximações criadas pelo próprio filósofo alemão. Podem-se legitimar alguns desses vínculos e, ao mesmo tempo, negar outros. O Oriente de Schopenhauer possibilita um estudo diversificado cujas conclusões serão variadas. Os vínculos serão pertinentes ou arbitrários de acordo com as correspondências entre as obras de Schopenhauer e as teorias orientais presentes em livros que ainda são pouco conhecidos pela filosofia ocidental.

Schopenhauer cria um diferente tipo de filosofar, no qual Ocidente e Oriente transitam, em que filosofia e religião se mesclam, deixando evidente a contribuição de seu pensamento à filosofia. Por intermédio dele foi possível romper preconceitos, criar vínculos, fazer aproximações, antes dados como impossíveis ou problemáticos. Schopenhauer constitui-se como uma personalidade ímpar, pois uniu mundos distantes e incomunicáveis para que fosse decifrado o “enigma do universo”. Para tal intento, diferentes tipos de reflexões foram valorizados, desde os complexos ensinamentos kantianos até as “místicas” doutrinas das *Upaniṣad* (*Oupnek’hat*). E foi nessa miscelânea de influências e convergências que teria surgido a filosofia de Schopenhauer, a nosso ver um pensamento atípico que ensinou ao Ocidente a importância do Oriente na cultura humana.

V – Cronologia

Schopenhauer e o Oriente

- 1788 – Nasce Schopenhauer.
- 1809-13 – Universidades de Göttingen e de Berlin.
- 1810 – Questão sobre o povo hindu.
- 1811 – Univ. de Göttingen, curso etnográfico sobre a Índia / Prof. Arnold Heeren.
- 1813 - *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (Tese doutorado).
- 1813 – *Asiatisches Magazin* / Biblioteca de Weimar.
- 1813 – Conhece Friedrich Majer.
- 1814 – *Oupnek'hat* / Biblioteca de Weimar.
- 1814 – *A Mitologia dos Hindus de Madame Polier* / Biblioteca de Weimar.
- 1815 – *Asiatic Researches*, vol. 1 e 2 / Biblioteca de Dresdem.
- 1816 – *Sobre a Visão e as Cores* (Obra Publicada).
- 1816 - *Asiatic Researches*, vol. 3 e 9 / Biblioteca de Dresdem.
- 1818 – *O Mundo Como Vontade e Como Representação* (Obra Publicada).
- 1833 – Muda-se para Frankfurt, onde residirá até sua morte.
- 1844 – 2°. Edição d' *o Mundo*, com os Suplementos (Necessidade Metafísica).
- 1851 – *Parerga e Paralipomena*. Tal obra contém o texto Sobre a Religião.
- 1860 - Falece Schopenhauer.

VI – Apêndice

Apêndice do capítulo 2

Tabela sobre os *Oupnek’hat* e sua correlação com as *Upaniṣad*

	<i>Oupnek’hat</i>	Págs.	<i>Upaniṣad</i>	Comentários
Introd.	I. Prefácio II. Índice III. Formato	1 7 13		<i>De acordo com trecho dos Manuscritos (MR, I, p. 455 e 456, passagem 612), Schopenhauer relaciona a Vontade com o deus Brahman e o Nirvāṇa dos budistas. Tal idéia foi reutilizada no último parágrafo d’o Mundo, retiradas as referências de leitura: “Nós deveríamos fazer isto em vez de evitá-lo, como é feito pelos indianos que nesse lugar colocam palavras sem sentido, como Brahman, reabsorção de um espírito primordial, ou do Nirvāṇa (Nibbana) dos Budistas (veja Asiatic Researches e Oupnek’hat). O que resta depois da abolição da Vontade é certamente nada para quem ainda é Vontade; mas para estes que pertencem a vontade, isto tudo no nosso mundo real, com todos sóis e galáxias. Tudo isto é nada”.</i>
TOMO I	1.Oupnek’hat TSCHEHANDOUK no. IV-XX	15	(Chāndogya)	<i>“Tat tvam asi” (Oupnek’hat, v.I, p. 66 ss). “Illos Tu és”, a citação da máxima não começa na p. 66, mas sim nas anteriores, para ser exato, na p.60. Teoria também presente nos § 44 e 66 do Mundo, mas sem menção explícita à Chāndogya.</i>
	2.Oupnek’hat BREHDARANG no. XXI-LX	98	(Bṛhadāraṇyaka)	<i>Citação no M, §34 e 39, Oupnek’hat XXIV, vol. I, 122: “Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me aliud ens non est”. Tradução: “Eu sou todas estas criaturas, e por minha causa não há outro ser”. M, §54: “nota 6: É o que os Veda exprimem em dois locais; no primeiro: “Quando um homem morre, a sua visão confunde-se com o sol, etc. (Oupnek’hat, v.I, pp. 249 ss); no segundo: “Há uma cerimônia pela qual o moribundo lega a um dos seus filhos os sentimentos e todas as suas faculdades: o todo deve reviver nesse filho”. (ibid., v. II, p. 82 ss.).”</i>

	<i>Oupnek'hat</i>	Págs.	<i>Upaniṣad</i>	<i>Comentários</i>
	3. Oupnek'hat MITRI no. LXI-LXXIX	294	(Maitrāyaṇīya)	
	4. Oupnek'hat MANDEK no. LXXX-LXXXIII	375	(Mundaka)	
	5. Oupnek'hat EISCHVASIEH no. LXXXIV	395	(Īsha=Ishavasya)	
	6. Oupnek'hat SARB no. LXXXV-LXXXVI	400	(Sarva)	
	<i>Emendationes et Annotationes</i>	407		<i>Referências em diversos momentos à deusa Māyā, à frase “Tat tvam asi” e à Trimurti.</i>
TOMO II	7. Oupnek'hat NARAIN no. LXXXVII	1	(Nārāyaṇa)	
	8. Oupnek'hat TADIW no. LXXXVIII	5	(Tadeva)	
	9. Oupnek'hat ATHRBSAR no. XC-XCII	12	(Atharvashiras)	
	10. Oupnek'hat HENSAD no. XCIII-XCIV	27	(Hamsanāda)	
	11. Oupnek'hat SARBSAR no. XCV-CV	35	(Sarvasāra = Aitareya- Upaniṣad)	
	12. Oupnek'hat KOK'HENK no. CVI-CIX	68	(Kauṣhītaki)	<i>M, §54: “nota 6: É o que os Veda exprimem em dois locais; no primeiro: “Quando um homem morre, a sua visão confunde-se com o sol, etc. (Oupnek'hat, v.I, pp. 249 ss); no segundo: “Há uma cerimônia pela qual o moribundo lega a um dos seus filhos os sentimentos e todas as suas faculdades: o todo deve reviver nesse filho”. (ibid., v. II, p. 82 ss.).”</i>
	13. Oupnek'hat SATASTER no. CX-CXI	94	(Śvetāśvatara)	
	14. Oupnek'hat PORSCHE no. CXII-CXVI	128	(Prashna)	<i>Schopenhauer indica essa Upaniṣad na segunda nota do § 66, na qual ele escreve sobre o amor, entendido como paixão, no pensamento hindu. Cito nota: “Cf., por exemplo: Oupnek'hat, studio Anquetil du Perron, II, 138, 144, 145, 146; Mythologie des Indous par Mme. De Polier, t. 2, cap.: 13, 14, 15, 16, 17; Asiatisches Magazin, de Klaproth, no primeiro tomo: “Sobre a religião de Fô”, ibid.; Bhagavadgita ou Diálogos entre Kṛṣṇa e Arjuna; no segundo tomo: “Moha-Mudgara”; Ainda Institutes of Hindu-law, or the Ordinances of Menu, do sânscrito, por sir William Jones, traduzido para o alemão por Huttner (1797), em especial os capítulos sétimo e décimo segundo. Por fim, várias passagens nas Asiatic Researches. (Nos últimos quarenta anos, a literatura indiana multiplicou-se de tal maneira na Europa, que se eu quisesse completar agora esta nota da primeira edição, ocuparia várias páginas)”.</i>
15. Oupnek'hat DEHIAN BAND no. CXVII	151	(Dhyānabindu)		

	<i>Oupnek'hat</i>	Págs.	<i>Upaniṣad</i>	<i>Comentários</i>
	16. Oupnek'hat MAHA Oupnek'hat no. CXVIII-CXIX	157	(Mahā)	
	17. Oupnek'hat ATMA PRA BOUDEH no. CXX	162	(Ātmaprabodha)	
	18. Oupnek'hat KIOUL no. CXXI	163	(Kaivalya)	
	19. Oupnek'hat SCHAT ROUDRI no. CXXII-CXXV	171	(Satarudrīyam)	
	20. Oupnek'hat DJOG SANK'HA no. CXXVI	197	(Yogashikhā)	
	21. Oupnek'hat DJOGTAT no. CXXVII	200	(Yogatattva)	
	22. Oupnek'hat SCHIW SANKLAP no. CXXVIII	204	(Śiva samkalpa)	
	23. Oupnek'hat ABRAT (ATHRB) SAK'KA no. CXXIX	207	(Ahtarvashikhā)	
	24. Oupnek'hat ATMA, EX ATHRBAN BEID no. CXXX	213	(Ātma)	<i>Citação nos MR, I, p. 130 e também no M, início do livro : “Oupnek'hat, volume II, p. 216, está escrito: “Tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit;” aqui o amor (desejo) significa Māyā, que é justamente aquela Vontade, aquele amor (por objetos). Tradução: “O momento do conhecimento aparece na cena, neste instante o desejo diminui”.</i>
	25. Oupnek'hat BRAHM BADIA no. CXXXI	217	(Brahmavidyā)	
	26. Oupnek'hat ANBRAT BANDEH no. CXXXII-CXXXIV	221	Brahmabindu	
	27. Oupnek'hat TIDJ BANDEH no. CXXXV	229	(Tejobindu)	
	28. Oupnek'hat KARBEH no. CXXXVI	232	(Garbha)	
	29. Oupnek'hat DJABAL no. CXXXVII-CXXXVIII	241	(Jābāla)	
	30. Oupnek'hat MAHA NARAIN no. CXXXIX	249	(Mahānārāyaṇa)	
	31. Oupnek'hat MANDOUK no. CXL	268	(Māṇdukya)	
	32. Oupnek'hat PANKL no. CXLI	272	(Paingaḷa)	
	33. Oupnek'hat TSCHEOURKA no. CXLII-CXLIII	274	(Kāhurikā)	
	34. Oupnek'hat PRAM HENS no. CXLIV	279	(Paramahamsa)	
	35. Oupnek'hat ARANK no. CXLV	284	(Āruṇika)	
	36. Oupnek'hat KIN no. CXLII-CXLVIII	291	(Kena)	
	37. Oupnek'hat KIOUNI no. CXLIX-CLV	299	(Kāṭhaka)	
	38. Oupnek'hat ANANDBLI no. CLVI-CLVIII	328	(Ānandavalli)	

	<i>Oupnek'hat</i>	Págs.	<i>Upaniṣad</i>	<i>Comentários</i>
	39. Oupnek'hat BHARKBLI no. CLIX	336	(Bhṛguvalli)	
	40. Oupnek'hat BA'KHEH SOUKT no. CLX	346	(Purushasūktam)	
	41. Oupnek'hat DJOUNKA no. CLXI	351	(Kūlikā)	
	42. Oupnek'hat MRAT LANKOUL no. CLXII	355	(Mṛtyu-lāngala)	
	43. Oupnek'hat ANBRATNAD no. CLXIII	358	(Amṛtanāda ou amṛtabindu)	
	44. Oupnek'hat BASCHKL no. CLXIV	366	(Vāṣhkala)	
	45. Oupnek'hat TSCHKLI no. CLXVI	372	(Chhāgaleya)	
	46. Oupnek'hat TARK no. CLXVI	378	(Tāraka=tārasāra)	
	47. Oupnek'hat ARKHI no. CLXVII	380	(Ārṣheya)	
	48. Oupnek'hat PRANO no. CLXVIII-CLXX	387	(Praṇava)	
	49. Oupnek'hat SCHAVANK no. CLXXI	403	(Shaunaka)	
	50. Oupnek'hat NERSING'HEH ATMA no. CLXXII-CLXXXIII	412	(Nṛsimha)	
	<i>Emendationes et Annotationes</i>	457		<i>Referências em diversos momentos à deusa Māyā, à frase “Tat tvam asi” e à Trimurti.</i>

VII – Bibliografia

Obras de Schopenhauer

Em alemão

- *Schopenhauers Sämtliche Werke, 7 Bände*, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972.
Edição de Arthur Hübscher.
- *Der Handschriftliche Nachlass, 5 Bände*, München, Deutcher Taschenbuch, 1985.
Edição de Arthur Hübscher.

Em outras línguas

_____, *A Necessidade Metafísica*, Editora Itatiaia Limitada. Belo Horizonte, 1960.

_____, Dietrich, Auguste – *Sur La Religion par Arthur Schopenhauer*, Paris, Felix Alcan, Éditeur, 1908.

_____, *De la quadruple Racine du principe de raison suffisante*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1991.

_____, *Manuscript Remains*, trad. E. F. J. Payne, 4 volumes (Oxford: Berg, 1988).

_____, *Metafísica do amor, metafísica da morte*, Ed. Martins Fontes, 2000.

_____, *O Mundo Como Vontade e Como Representação*, tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barbosa, Editora UNESP, 2005.

_____, *Parerga and Paralipomena, in two volumes*. Translated from the German by E. F. J. Payne. Oxford University Press, 2000.

_____, *Sobre o Fundamento da Moral*, Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola, Ed. Martins Fontes, 2001.

Bibliografia Geral

ABELSEN, Peter, Schopenhauer and Buddhism, in *Philosophy East and West*, 43 (1993), 255-78.

ANQUETIL-DUPERRON (trad.), *Oupnek'hat*, 1801 (primeiro tomo) e 1802 (segundo tomo).

APP, Urs, Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 1998, pp. 11-33.

APP, Urs, Schopenhauer's India Notes of 1811, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2006 pp. 15-31.

APP, Urs, Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought, in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2006, pp. 35-76.

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 1 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1801, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 2 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1801, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 4 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1799, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 5 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1799, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 7 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1803, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

ASIATIC RESEARCHES; or, Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; VOLUME 8 – Elibron Classics, 2001 – cópia da edição publicada em 1808, em Londres. (obra consultada no sítio www.amazon.com).

BARBOSA, Jair, *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*, São Paulo, 1997.

BARBOZA, Jair, *Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*, Humanitas, FFLCH/USP, 2003.

- BARBOZA, Jair, *Schopenhauer*, Moderna Editora (1997).
- BASHAM, A. L., *The worder that was India*, Delhi, Rupa & Co., 2000.
- BÍBLIA*, tradução ecumênica, Edições Loyola, 5ª. Edição, 1997.
- BRUM, José Thomaz, *O Pessimismo e suas Vontades*, Schopenhauer e Nietzsche, Ed. Rocco, Rio de Janeiro, 1998.
- CACCIOLA, Maria Lucia M. O., *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, Edusp, (1994).
- CHALLEMEL-LACOUR, Paul A., *Études et réflexions d'un pessimiste*, Charpentier, Paris, 1901.
- CHALLEMEL-LACOUR, Paul Armand, *Un bouddhiste contemporain en Allemagne*, - *Revue des deux mondes*, em março de 1870.
- DASGUPTA, S., *History of Indian Philosophy*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1987, 5 vols.
- DAUER, Dorethea, *Schopenhauer as Transmitter of Buddhist Ideas* (European University Papers, Series I, vol. 15; Berne: Herbert Lang, 1969).
- DEUSSEN, Paul, *Allegemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*, Leipzig, F.A. Brockhaus, 1922.
- DEUSSEN, Paul (trad.), *Sixty Upaniṣads of the Veda*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1990.
- DROIT, Roger-Pol, *L'oubli de L'Inde, Une amnésie philosophique*, Éditions du Seuil, Paris, 2004.

DROIT, Roger-Pol, La fin d'une eclipse?. In: DROIT, Roger-Pol(Org.). *Presences de Schopenhauer*. Paris, Editions Grasset & Fasquelle, 1989.

DROIT, Roger-Pol, Une Statuette tibétaine sur la cheminée, in *Présences de Schopenhauer*, sobre a direção do mesmo autor, Éditions Grasset & Fasquelle, 1989.

DROIT, Roger-Pol (Org.), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, Paris, 1989.

DUMOULIN, Heinrich, 'Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy', *Journal of the History of Ideas*, 42 (1981), 457-70.

ELIADE, Mircea e COULIANO, Ioan P., *Dicionário das Religiões*, tradução de Ivone Castilho Beneditti, Martins Fontes, 1999.

GAEFFKE, Peter, Bhakti und Bhakta, religionsgeschichtliche Untersuchunge zum Heilsbegriff und zur religiösen Umwelt, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 118, no. 4. (Oct. – Dec., 1998), pp. 560-562. (texto adquirido no sítio <http://www.jstor.org/>)

GAEFFKE, Peter, Philology and Confrontation: Paul Hacker on Tradicional and Modern Vedanta by Wilhelm Halbfass, in *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 117, no. 2. (Apr. – Jun., 1997), pp. 398-400. (texto adquirido no sítio <http://www.jstor.org/>)

GLASENAPP, Helmuth von, 'The Influence of Indian Thought on German Philosophy and Literature', *Calcutta Review* 29 (1928), 203.

GOETHE, Johann Wolfgang von, *Gesammelte Briefe - Cartas Completas*, GBr. 5-9, 1813.

GONZALEZ, Robert, 'Schopenhauer's Demythologization of Christian Asceticism', in *Auslegung* 9 (1982), 5-49.

GOUGH, Archibald Edward, *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, Terceira edição, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO. Ltda., 1903.

GUPTA, R. K. Das, 'Schopenhauer and Indian Thought', *East and West*, 13 (1962), 32-40.

HALBFASS, Wilhelm, *India and Europe*, Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD. Delhi, 1990.

HECKER, Max F., *Schopenhauer und die indische Philosophie*, Köln, 1897.

HEGEL, Georg W. F., *Cursos de Estética*, ed. Edusp, tradução Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle, (volume I, 1999; volume II, 2000; volume III, 2002).

HEGEL, Georg W. F., *Filosofia da História*, ed. UnB, 1995

HEGEL, Georg W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura económica, México, 1995.

HEGEL, Georg W. F., *Vorlesugen über die Philosophie der Religion*, coleção *Meiner Philosophische Bibliothek*, Ed. Felix Meiner Verlag Hamburg, 1994.

HOCKING, Willian Ernest, O Valor do Estudo Comparado da Filosofia, in *Filosofia: Oriente e Ocidente*, org. Charles A. Moore, Editora Cultrix, 1978.

HÜBSCHER, Arthur (ed.), *Arthur Schopenhauer: Gesammelte Briefe*, Bonn: Bouvier, 1987.

HUME, David, *Diálogos sobre a Religião Natural*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. Ed. Martins Fontes, 1992.

JANAWAY, Christopher, *Schopenhauer – Past Masters*, (1996) Oxford, UK.

JANAWAY, Christopher, (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University, 1999.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, Coleção Textos Filosóficos, Edições 70, 1986.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, – Fundação Calouste Gulbenkian, 4ª. Edição, 1997.

KANT, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Coleção Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1995.

KANT, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, Coleção Textos Filosóficos, Edições 70, Lisboa, 1992.

KEITH, Arthur Berriedale, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Delhi: Motilal Barsidass, 1976.

LORENZO, Giuseppe de, Buddho e Schopenhauer, in *Elftes Jahrbuch – Der Schopenhauer Gesellschaft*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1922, pp. 56-65.

MAGEE, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Clarendon Press, 1997.

MANN, Thomas, *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*, Biblioteca do Pensamento Vivo, 1975.

MARCIN, Raymond B., Gandhi and Justice, in *A Journal of Catholic Thought and Culture* - Volume 7, Número 3, 2004, pp. 17-30.

MEHTA, Rohit, *O Chamado das Upaniṣad*, ed. Teosófica, 2003.

MERLEAU-PONTY, M., O Oriente e a Filosofia, pp. 145-153, in *Signos*, Martins Fontes, 1991.

MISTRY, Freny, *Nietzsche and Buddhism*. New York and Berlin: Walter de Gruyter, 1981.

MOCKRAUER, Franz, Schopenhauer und Indien. Einleitende worte zu den erörterungen über das thema Europa und Indien –in *Fünftehntes Jahrbuch*, 1928, pp. 3-26.

MOORE, Charles A. (Org.), *Filosofia: Oriente e Ocidente*, Editora Cultrix, Editora da USP, São Paulo, 1978.

NANAJIVAKO, Bhikkhu, *Schopenhauer and Buddhism* (Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1970), 18-20.

NICHOLLS, Moira, The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, 1999, pp. 171-212.

PARKES, Graham, Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts, and resonances, in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernad Magnus and Katheleen M. Higgins, 11 (1996) 356-383.

PHILONENKO, Aléxis, *Schopenhauer – Une Philosophie de la Tragédie*, Librairie Philosophique J. VRIN, (1999) Paris, France.

RADHAKRISHNAN, S., The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya, in *International Journal of Ethics*, Vol. 24, No. 4 (Jul., 1914), pp. 431-451. (texto adquirido no sítio <http://www.jstor.org/>)

RAWLINSON, H. G., 'India in European Literature and Thought', in *The Legacy of India*, ed. G. T. Garrat (Oxford: Clarendon Press, 1937, 35-6.

RAWLINSON, H. G., 'Indian Influence on the West', in *Modern India and the West*, ed. L. S. S. O'Malley (London: Oxford University Press, 1941), 546-7, 801-2.

RICONDA, Giuseppe, O Cristo como arquétipo religioso e arquétipo gnóstico, in *Cristo na Filosofia Contemporânea - De Kant a Nietzsche*, Vol. I, ed. Paulus, 2003, pp. 286-7.

ROSSET, Clement, *L'Esthetique de Schopenhauer*, PUF/Presses Universitaires de France (1967).

SHASTRI, Prabhu Dutt, India and Europe, in *Fünfzehntes Jahrbuch Schopenhauer*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, 1928, pp. 27-33.

STRENSKI, Ivan, Levi-Strauss and the Buddhists, in *Comparative Studies in Society and History*, Volume 22, Issue 1 (Jan., 1980), 3-22. (texto adquirido no sítio <http://www.jstor.org/>)

SUANCES MARCOS, Manuel, *Arthur Schopenhauer – Religión y Metafísica de la Voluntad*, Editorial Herder, Barcelona, 1989.

VECCHIOTTI, Icilio, *La Dottrina di Schopenhauer*, Le teoria schopenhaueriana considerate nella loro genesi e nei loro rapporti com la filosofia Indiana, Ubaldini Editore, Roma, 1969.

WECHSLER, Hans, Schopenhauer in Israel, in XXXXV Schopenhauer Jahrbuch, pp. 122-127, Kramer, Frankfurt AM Main, 1964.

WILHELM, Friedrich, The German Response to Indian Culture, in *Journal of the American Oriental Society*, volume 81, Issue 4 (Sep. – Dec., 1961), 395-405. (texto adquirido no sítio <http://www.jstor.org/>).

WÖINER, Paul, *Der Idealismus und das Ding an sich bei Schopenhauer und den Indern*, Borna-Leipzig, 1914.

YUTANG, Lin, *A Sabedoria da China e da Índia*, Irmão Pongetti Editores, Rio de Janeiro, 1966.

ZIMMER, Heinrich, *Filosofias da Índia*, Editora Palas Athena, São Paulo, 2000.

ZIMMER, Heinrich, *Mitos e Símbolos na arte e civilização da Índia*, Editora Palas Athena, São Paulo, 2002.