



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

NADIEDJA TAVARES DE AZEVEDO

A QUIETUDE BUDISTA NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

FORTALEZA
2021

NADIEDJA TAVARES DE AZEVEDO

A QUIETUDE BUDISTA NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Ribeiro Moraes Barros.

FORTALEZA
2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

A988q Azevedo, Nadiedja Tavares de.
A quietude budista na Filosofia de Arthur Schopenhauer / Nadiedja Tavares de Azevedo. – 2021.
68 f.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de Cultura e Arte, Curso de Filosofia, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Fernando Ribeiro Moraes Barros.

1. Representação. 2. Vontade. 3. Budismo. 4. Quietude. 5. Orientalismo. I. Título.

CDD 100

NADIEDJA TAVARES DE AZEVEDO

A QUIETUDE BUDISTA NA FILOSOFIA DE ARTHUR SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Curso de Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Política

Aprovada em: 14/05/2021.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Ribeiro de Moraes Barros (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luiz Felipe Neto de Andrade e Silva Sald
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Luan Corrêa da Silva
Universidade Federal do Paraná (UFPR)

Aos meus pais, Nádia Tavares e Marcos José (Z'L), fonte de amor incondicional. Aos meus avós, Euclécio Azevedo (Z'L); Terezinha Tavares (Z'L) por ser árvore cujos ramos são de mulheres determinadas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente a D'us por toda essa jornada, pelas lutas vencidas e pelas conquistas. Baruch HaShem!

Agradeço a minha mãe, Nádia Tavares, por seu amor incondicional, sua resiliência, pelas palavras de fé, ânimo, todo o apoio possível e impossível para que eu pudesse alcançar este objetivo.

Agradeço a minha irmã, Niedja Tavares, por seu bom humor e por todo incentivo que me deu, por me lembrar nossa origem humilde e os voos que ainda serão alçados.

Agradeço aos professores Emanuel Germano e Hugo Filgueiras, que traçaram na minha vida acadêmica um caminho importantíssimo, sobretudo para a realização desta dissertação.

Agradeço ao meu orientador, Fernando Barros, pessoa admirável, a quem sou grata por ter me acolhido como orientanda. Agradeço, principalmente, pela liberdade que me foi proporcionada para compor este trabalho.

Ao secretário do Departamento Pós-graduação de Filosofia da UFC, Sebastião, sempre gentil e solícito. Minha gratidão!

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

A todos os meus mais sinceros agradecimentos!

“Baleia encostava a cabecinha fatigada na pedra. A pedra estava fria, certamente Sinhá Vitória tinha deixado o fogo apagar-se muito cedo. Baleia queria dormir. Acordaria feliz, num mundo cheio de preás. E lamperia as mãos de Fabiano, um Fabiano enorme. As crianças se espojariam com ela, rolariam com ela num pátio enorme, num chiqueiro enorme. O mundo ficaria todo cheio de preás, gordos, enormes.”(RAMOS, 2001, p.50)

RESUMO

Este trabalho investiga o conceito de quietude budista no âmbito da filosofia de Arthur Schopenhauer, a fim de compreender como essa quietude reflete o lampejo do orientalismo no pensamento do referido filósofo, partindo principalmente dos ensinamentos budistas do *dharma*, o que estabelece certa intertextualidade com o filósofo alemão. A partir de então, procura-se entender a relação do conceito filosófico de quietude com a negação da Vontade de vida. Para tanto, o percurso metodológico aqui empreendido encaminhou-se, inicialmente, pela análise da sistematização da filosofia schopenhaueriana, sobretudo no que diz respeito à crítica feita à filosofia kantiana, bem como aos conceitos schopenhauerianos de Vontade e Representação. Posteriormente, buscou-se mostrar quais são especificamente as premissas orientais presentes nas reflexões desenvolvidas por Schopenhauer e como aquelas contribuíram para a gênese dessas, destacando, portanto, o orientalismo como lampejo filosófico schopenhaueriano, bem como a quietude budista como bálsamo soteriológico para alcançar a iluminação. Por fim, este trabalho volta-se para a noção de compaixão, abordada como fundamento da moral schopenhaueriana. Dessa maneira, entendemos que um imaginário oriental emerge da filosofia schopenhaueriana, mas no sentido de desenvolvimento de um pensamento autêntico e independente, que se encaminhou dos ensinamentos kantianos às místicas doutrinas do Oriente.

Palavras-chave: representação; vontade; budismo; quietude; orientalismo.

ABSTRACT

This work aims at investigating the concept of the Buddhist stillness within the scope of Arthur Schopenhauer's philosophy in order to understand how this stillness reflects the flash of Orientalism in the Schopenhauerian thought, starting mainly from the Buddhist teachings of dharma, which establishes an intertextuality with the German philosopher. From this point of view, this paper focuses on understanding the relationship in the philosophical concept of stillness with the negation of the Will to life. To do so, the methodological path which is used here went, initially, through an analysis of the systematization in the Schopenhaurian philosophy, specially when it comes to the criticism on Kantian philosophy, as well as the Schopenhauerian concepts of Will and Representation. Subsequently, it is shown what are specifically the Eastern premises presented in the debate developed by Schopenhauer and how the former ones contributed to the origins of the latter ones, highlighting, then, the Orientalism as the philosophical beam in Schopenhauerian, as well as the Buddhist stillness as soteriological balm to reach enlightenment. Finally, this work dwells on the notion of compassion, seen as the rudiments in the Schopenhauerian moral. Therefore, it is possible to understand that an Eastern imaginary emerges from the Schopenhauerian philosophy, although as in the sense of a developing authentic and independent thought, that has been brought from Kantian teachings to the Eastern mystical doctrines.

Keywords: representation; will; buddhism; stillness; orientalism.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER.....	15
2.1	Crítica à Filosofia Kantiana.....	15
2.2	O mundo como Representação.....	23
2.3	O mundo como Vontade	32
3	O LAMPEJO DO ORIENTALISMO NA FILOSOFIA SCHENHAURIANA....	40
3.1	Orientalismo na filosofia schopenhaueriana	40
3.2	A Quietude budista na filosofia schopenhaueriana	45
3.3	Schopenhauer e a Ética da Compaixão.....	55
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	64
	REFERÊNCIAS.....	66

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho busca, principalmente, analisar a relação da filosofia schopenhaueriana com os ensinamentos budistas¹. Sendo assim, para um melhor desenvolvimento do nosso estudo, faremos uma exposição do significado de Quietude budista na filosofia de Arthur Schopenhauer. No entanto, esta exposição não visa apenas mostrar o significado presente no seu sistema filosófico, mas apontar quais as influências orientais (de um ponto de vista ocidental) identificadas e ao que se refere a moralidade nele contido. Adiantamos que a influência da sabedoria hindu na filosofia de Schopenhauer não se trata de uma coincidência histórica ou cultural, sabedoria essa que pode ser tomada como elemento estranho ou bárbaro; na verdade, trata-se nesta pesquisa de uma demonstração de como o filósofo incorporou noções orientais do hinduísmo e do budismo em sua filosofia. Assim, referimo-nos à sabedoria hindu ao depararmos com o aspecto moral pelo qual o filósofo se deixa influenciar, além de, pelo budismo, percebermos uma acepção mais mística e religiosa na sua filosofia. Destacamos que os ensinamentos orientais contribuíram para a elaboração de um sistema filosófico moldado, primeiramente, por Platão e Kant, e posteriormente pela Upanishad.

Dessa maneira, a presente dissertação se subdivide em dois capítulos. O primeiro tem como objetivo abordar a crítica schopenhaueriana à filosofia kantiana. Para tanto, abordamos o sistema do filósofo de Königsberg como um dos fundamentos que Schopenhauer alicerça para o surgimento do seu sistema de filosófico. A partir da distinção feita por Kant entre fenômeno e a coisa em si, o filósofo de Frankfurt lança seu olhar sobre a decifração do enigma do mundo, desvendando o mistério que é a vontade metafísica e que está no âmbito da moralidade, assim como a doutrina da salvação pela negação da vontade de vida.

Além disso, ressaltamos os conhecimentos primário e secundário da filosofia schopenhaueriana divididos em categorias. As categorias primárias são sujeito, objeto, percepção, sensação e

¹ Os estudos schopenhauerianos no Brasil se iniciaram com a filósofa e Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola em Schopenhauer e a questão do dogmatismo (Sobre o fundamento da Moral. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.) Os estudos schopenhauerianos no Brasil se iniciaram com a filósofa e Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola, posteriormente desenvolvidos pelos Profs. Drs. Vilmar Debona e Jarlee Salviano; já os mais recentes estudos orientais na filosofia de Arthur Schopenhauer e também a tradução da tese de doutorado do filósofo intitulada Sobre a quadríplice raiz do princípio de razão suficiente, foram desenvolvidos pelo Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior e Gabriel Valladão Silva.” – Provavelmente por CACCIOLA, M. L.; SALVIANO, J; DEBONA, V. A história e a atual situação dos estudos schopenhauerianos no Brasil. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer, Santa Maria, v. 4, nº 1, p. 146-150, 1º semestre de 2013.

intuição, e exprimem a atividade sensitiva tanto cerebral como no organismo humano. As do conhecimento secundário são razão, representação, aparência e entendimento, que agem sobre a intuição conservando os seus conteúdos. Destacamos que a representação é vista como a imagem do mundo desenhada na consciência humana sobre a influência do entendimento e da causalidade. O entendimento, importante categoria dentro do conhecimento secundário da filosofia schopenhaueriana – mais importante até que a razão –, refaz as formas da percepção.

No segundo capítulo, apresentamos o lampejo do orientalismo na filosofia de Arthur Schopenhauer, isto é, a influência oriental presente no pensamento elaborado pelo referido filósofo, sobretudo na sua gênese e no conceito de compaixão. Esse lampejo refere-se ao sagrado oriental e não se restringe a uma pretensa retórica filosófica utilizada por Schopenhauer, mas se compõe também de uma base que contribuiu para dar corpo ao seu pensamento filosófico a partir da síntese entre os princípios orientais e ocidentais. Essa influência é mais nítida nas reflexões que Schopenhauer fez acerca do mundo como representação, bem como em suas teorias sobre a compaixão (cerne da sua ética) e a iluminação². Salientamos que essa presença budista na filosofia schopenhaueriana se deve ao fato de que o primeiro contato de Schopenhauer com o Oriente se deu em sua adolescência³.

Anos mais tarde, Schopenhauer assistiu a um curso sobre Etnografia Oriental, na Universidade de Göttinger, ministrado por Arnold Herman Ludwig Heeren (1760-1842), historiador alemão. Dessas aulas derivam as primeiras anotações de Schopenhauer sobre o Oriente, mais precisamente sobre a Índia e a China. Muitas destas anotações feitas pelo filósofo foram exclusivamente das impressões que teve em Göttinger. A partir de então, o interesse de Schopenhauer o fez pesquisar o Oriente, embora as fontes de pesquisas fossem escassas, tomou de empréstimo na biblioteca de Weimar os volumes da *Asiatices Magazin*. Entretanto, os horizontes do filósofo se abrem para a tradução latina do *Upanishads*⁴, embora os relatos fossem raros, não o impediram de pesquisar sobre o budismo e o Oriente. Em todas as influências que o filósofo de Frankfurt teve para compilar seu sistema filosófico, ressaltamos aqui a importância que “O divino Platão e o admirável Kant reúnem suas impressivas vozes na

²*(SCHOPENHAUER, 2019, p.29)

O primeiro volume da principal obra de Arthur Schopenhauer, *O mundo como vontade e como representação*, de 1819, é intercalado do seu prefácio até o último parágrafo com citações, reflexões da sabedoria indiana, tanto com citações dos sábios estoicos e outros autores, cuja proveniência oriental Schopenhauer não tinha dúvidas (NANĀJĪVAKO, 1970, p. 9, tradução nossa).

³ Em uma loja de porcelanas, Arthur teve o primeiro encontro com sua santidade pessoal. Na vitrina estava exposta uma estatueta de Buda, que fazia rir até mesmo as pessoas que estavam mais aborrecidas, quando aquela figurinha lhes parecia acenar com a cabeça enquanto sorria de forma tão amigável (SAFRANSKI, 1990, p. 60).

⁴ Conjunto de textos derivados do mais antigo escrito hindu, os Vedas, que tratam sobre a alma humana e a realidade absoluta. A autoria dos textos é desconhecida.

recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, sim, de todo saber em geral. Mas para o seu leitor, o filósofo prescreve algumas regras, ou seja, ler duas vezes a sua obra principal, *O Mundo como vontade e como representação* (1819), doravante MVR, ler a sua tese de doutorado, *Sobre a Quadruplici Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813), os escritos de Kant. Assim, o leitor que beber da fonte a filosofia de Platão e por fim desejar ler os *Upanishads* obra que deu abertura para relação schopenhaueriana com a tradição hinduísta, teria completo o método de todo filosofar, ou seja, para compreender o sistema filosófico de Schopenhauer. As intuições que Schopenhauer teve ao escrever o MVR estão presentes nos textos védicos e hindus. As verdades aí inscritas caberiam dentro da sua filosofia, como por exemplo, o véu de Maya aplicado ao mundo como representação, mas a sua filosofia não caberia dentro dos *Upanishads*. Assim, é importante ressaltar que o tratado filosófico de Schopenhauer caminhou de modo independente do budismo, recebendo deste apenas certa influência, após a primeira edição do MVR, mais precisamente em 1844. Mas é importante lembrar que o contato de Schopenhauer com o budismo só se deu depois que a primeira edição de *O mundo* já havia seguido o caminho da publicação, como nos mostra o próprio filósofo no Suplemento ao primeiro livro da segunda edição de 1844:

[...] eu me alegro em constatar um acordo tão profundo entre minha doutrina e uma religião que, sobre a terra, conta com mais adeptos que qualquer outra. Este acordo me é tão mais agradável por meu pensamento filosófico ter sido certamente independente de toda influência budista, pois, até 1818, data da aparição de minha obra, só possuíamos na Europa raros relatos, insuficientes e imperfeitos, sobre o budismo. (Schopenhauer, 12, p. 303; idem, 8, p. 888)

No entanto, Schopenhauer, tem um tratado de filosofia que se mostra mais importante no sentido filosófico que o *Upanishads* e, ainda que as intuições sejam as mesmas, as expressões são diferentes. Para o filósofo de Frankfurt, existe uma clara distinção no seu sistema filosófico entre religião e filosofia. Segundo Schopenhauer, não existe um deus, portanto é a partir daí que se dá a distinção entre filosofia e religião, visto que a filosofia pressupõe a sistematização racional e a religião fundamenta-se em alegorias. A filosofia e a religião expressam até certo ponto as mesmas verdades, isto é, ambas comungam do mesmo ponto de partida, mas a filosofia é baseada na racionalidade que, por sua vez, é pautada na coerência de suas asserções; já a religião é baseada na revelação, nas parábolas e alegorias, uma descrição simbólica do mundo e de sua essência.

Ainda no segundo capítulo, procuraremos mostrar a quietude budista presente na sua filosofia, visto que as referências de Schopenhauer em relação aos hindus dialogam em

conjunto com fontes gregas e romanas, como, por exemplo, o cinismo, corrente filosófica proveniente dos filósofos estoicos. Para Schopenhauer, a sabedoria oriental possuiria a capacidade de iluminar os homens do século XIX, pois, segundo suas leituras sobre o Oriente, tanto a Índia como a China continham sabedoria de valor inestimável, como podemos ver na citação abaixo, uma tradução latina de Oupnek'hat:

A ideia fundamental da ética estóica como o cinismo do qual nasceu, a ataraxia (impertubabilidade) ou apathia (não-sofrimento), bem como a ideia de epoche (suspensão de julgamento) em uma contemplação desinteressada, que corresponde a upekkhā no budismo, trazido da Índia por Pírron de Elis, que estava na comitiva de filósofos de Alexandre, o Grande. Estes complexos de ideias da filosofia grega e romana posteriormente aparecem para Schopenhauer como um paradoxo colossal, de qualquer ponto de vista, exceto o Oriental, ou seja, do ascetismo indiano.⁵

Para Schopenhauer, a razão é um instrumento da Vontade, juntamente com a compaixão e a justiça. A razão é sempre uma ferramenta que tem importância do ponto de vista teórico-metafísico, ético-ascético e da perspectiva prático-eudemonológico. Do ponto de vista racional, isto é, para um asceta, a razão nunca é uma virtude, mas funciona como um instrumento que auxilia a virtude. Assim, no ponto de vista do asceta a razão mostra uma conduta de vida que impede a Vontade de se reanimar, ou seja, ajuda-o a mortificar à Vontade. Assim, a razão trabalha dando estratégias para que a consciência mortifique a Vontade. Por outro lado, no plano prático-eudemonológico, a razão tem a importância de ajudar o indivíduo a viver a vida de forma estrategicamente pensada, fazendo com que sofra menos e viva de modo mais suportável: “O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer”⁶. Ademais, não é um plano ascético, mas uma forma de concepção mais próxima à realidade prática da vida, um plano em que a virtude está presente na sabedoria de vida, em que a justiça e a razão ajudam o indivíduo sábio numa vida justa, por intermédio de uma ética não descritiva, mas que pondera máximas com o intuito de viver a vida de modo mais suportável: “Sim, a eudemonologia, há de começar com o seguinte ensinamento: seu próprio nome é eufemismo, e por viver feliz, deve-se entender viver menos infeliz...”⁷

⁵ NANĀJĪVAKO, 1970, p. 9, tradução nossa. Tradução latina do Oupnek'hat. Schopenhauer teve acesso à tradução latina do sinólogo francês Anquetil-Duperron (1731-1805). O filósofo não traz em seus escritos nenhuma referência à influência de outras obras orientais, apenas usa o *Upanishads* como obra para compreensão de sua filosofia.

⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.140

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.141

Em contraposição à filosofia alemã de sua época, Schopenhauer deu o primeiro plano ao Oriente, dialogando no âmbito da moralidade, com vistas a desenvolver uma filosofia referente às ações éticas. Assim, torna-se evidente que há na filosofia schopenhaueriana um elo entre Ocidente e Oriente, criando a noção de orientalismo dentro desse sistema filosófico. Para melhor situarmos a pesquisa, devemos ressaltar esse ponto de vista do orientalismo, ou seja, a perspectiva ocidental, uma vez que a Índia foi colônia inglesa, bem como abordaremos um outro viés, do ponto de vista do teórico indiano Amartya Sen. Aproximamos brevemente os aspectos orientalistas em duas perspectivas no âmbito da pesquisa feita pelo filósofo. É válido ressaltar que:

[a] designação mais prontamente aceita para o orientalismo é acadêmica, e, com efeito, essa etiqueta ainda é adequada em algumas instituições acadêmicas. Qualquer um que dê aulas, escreva ou pesquise sobre o Oriente [...], nos aspectos específico ou geral, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela faz é orientalismo (SAID, 1990, p. 14)⁸.

Sendo assim, o filósofo de Frankfurt, ao reunir elementos distintos que se fundem numa profunda analogia com os ensinamentos orientais, acabou por consolidar seu sistema filosófico com essa base, mas podemos ressaltar que não há algo que seja radicalmente dissonante entre o Oriente e Ocidente. Existem muitas diferenças de argumentação racional no Ocidente e no Oriente, mas seria completamente estapafúrdio pensar em um Ocidente unido no enfrentamento de prioridades “quintessencialmente orientais”⁹. Por fim, o terceiro capítulo desta dissertação refere-se à compaixão, bem como à sua real existência como único fundamento para moralidade em Schopenhauer.

2 O SISTEMA FILOSÓFICO DE ARTHUR SCHOPENHAUER

2.1 Crítica à Filosofia Kantiana

Desde a publicação da sua obra principal, *Crítica da Razão Pura* (1718), a teoria de Kant sobre o conhecimento sofreu diferentes leituras dos filósofos pós-kantianos. Com as muitas interpretações da sua doutrina, inicia-se o Idealismo Alemão¹⁰. Contudo, distanciando-se dos

⁸ SAID, Edward. W. **O Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

⁹ SEN, Amartya. **A ideia de Justiça**. Trad. Desine Bottman, Ricardo Doninelli Mendes, São Paulo: Ed. Schwarcz, 2009. p.12

¹⁰ O Idealismo Alemão foi uma corrente filosófica pós-kantiana e seus principais representantes foram Hegel (1770 – 1831), Fichte (1762-1814) e Schelling (1775-1854).

filósofos pós-kantianos e do pensamento que propunha reinterpretar o problema do conhecimento em Kant surge Arthur Schopenhauer. A principal obra schopenhaueriana, *O MVR*, tem a própria filosofia kantiana como pedra angular; logo, a sua filosofia pode ser vista como um ramo saído da filosofia kantiana. Sendo assim, no percurso dos seus apontamentos, o filósofo de Frankfurt repensou os posicionamentos kantianos para criar sua própria teoria do conhecimento. A partir da distinção kantiana entre Fenômeno e Coisa-em-si, Schopenhauer modifica o percurso do idealismo transcendental alemão e investiga a distinção kantiana em duas linhas de pesquisa. Suas modificações aprofundam a descoberta dos fenômenos como superfície do mundo e da coisa-em-si como essência do mundo. Por conseguinte, estas categorias kantianas tornam-se Vontade e Representação no pensamento elaborado por Schopenhauer.

Primeiramente, vamos nos ater à doutrina kantiana acerca dos fenômenos, ou seja, o mundo fenomênico que aparece ao sujeito apenas por intermédio dos sentidos. Para Kant, o conhecimento deriva da experiência, já que com ela exercita a faculdade de conhecer. Em outras palavras, temos conhecimento do mundo fenomênico que, ao aparecer em nós, nos modela por meio das formas da sensibilidade pura, do entendimento e de suas doze categorias¹¹. Assim, com os objetos ao nosso redor, nossos sentidos tornam-se aguçados, impulsionando em nós as impressões no nosso entendimento, como podemos ver nas palavras de Kant:

Tudo o que nos deve ser dado como objeto tem de nos ser dado na intuição. Mas, toda a nossa intuição tem lugar apenas mediante os sentidos; o entendimento não tem intuição, mas apenas reflete. Visto que, porém, os sentidos, segundo o que agora foi demonstrado, nunca e em nada nos fazem conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas os seus fenômenos, e dado que estes fenômenos são simples representações da sensibilidade, todos os corpos, juntamente com o espaço em que se encontram, devem ser olhados necessariamente como simples representações em nós, não existindo em nenhum lado a não ser no nosso pensamento. As restantes coisas, que julgamos perceber na intuição, seriam apenas representações nos seres pensantes a que não corresponderia, na realidade, nenhum objeto exterior. Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos¹².

Os fenômenos e os objetos não aparecem para o sujeito como são para si mesmas; elas aparecem de modo limitado para os sentidos. O sujeito recebe os dados sensoriais por meio das sensações, como imagem daquilo que é percebido pelos órgãos dos sentidos, e por isso não

¹¹ Para Kant, o entendimento é composto pelas formas *a priori* do conhecer em geral, isto é, tempo e espaço, além de doze categorias pelas quais as intuições são pensadas: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência, subsistência, causalidade/dependência, comunidade, possibilidade/impossibilidade, existência/não-existência, necessidade/contingência.

¹² KANT, 1988, p. 57-58.

possuem verdade, pois são recebidos apenas como aparência. Sendo assim, para Kant o mundo fenomênico não é ilusório, mas é real enquanto fenômeno. A coisa-em-si não é diferente ou distinta do fenômeno, pois o próprio filósofo afirma que não temos como saber se é, pois para o homem é inteiramente incognoscível: “É-nos completamente desconhecida a natureza dos objetos em si mesmos e independente de toda receptividade de nossa sensibilidade”¹³ Assim, segundo Kant, a intuição sensível é real e verdadeira enquanto fenômeno, a partir daí ele faz a distinção entre noumenon e coisa em si. O noumenon está entre o fenômeno e a coisa em si, pois é a sensação formatada pela sensibilidade, ou seja, pela intuição, esta é a forma do objeto puro, no qual vai se aplicar a sabedoria do entendimento. O entendimento não é intuitivo, ele é anticonceitual; já a sensibilidade é uma faculdade intuitiva. O noumenon é o objeto puro, ele não é mais a coisa-em-si propriamente porque ele já está formatado pelo tempo e espaço; logo, não é fenômeno porque não recebeu as categorias do entendimento.

Ademais, para Schopenhauer, o entendimento e a sensibilidade não se unem, haja vista que são categorias distintas e que trabalham para formatar o fenômeno da representação, já que elas produzem a intuição e a representação. A sensibilidade é uma faculdade passiva de recepção dos dados sensoriais e o entendimento é a faculdade intuitiva que formata esses dados sensoriais. Contudo, sendo a sensibilidade para Kant intuitiva, em outras palavras, a nossa sensação é intuitiva porque é determinada a priori pelas formas da sensibilidade, isto é, espaço e tempo, mas em Schopenhauer ela é puramente receptora de sensações, por conseguinte, nunca é instintiva porque é o entendimento.

À vista disso, Schopenhauer fará uma contraposição aos apontamentos kantianos, pois para ele o entendimento e a sensibilidade se unem. O entendimento, então, não necessitaria de doze categorias, mas apenas da causalidade. As formas puras *a priori* da sensibilidade, o tempo e o espaço, lhe são úteis ao serem inseridas no entendimento. O entendimento municiado de tempo, espaço e causalidade é sensibilizado, passando a intuir o mundo. Essa forma de conhecimento, para além da experiência e dos sentidos, é a capacidade humana de intuir. Esse conhecimento é *a priori* e difere do conhecimento por meio da experiência, que é *a posteriori*. Quando o objeto nos é dado pela intuição, pode ter ou não uma existência autônoma em relação ao sujeito. Em outras palavras, a intuição é o processamento adaptativo da sensação por intermédio do entendimento. Seu modo de operação é a correção da imagem invertida captada

¹³ KANT. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 79

pelos olhos, retomando a sensação precedente e a representar criativamente o conteúdo sensorial no sentido de que é a primeira tomada de consciência do sujeito.

O conhecimento em Kant, como já mencionado, se dá por meio do mundo fenomênico, pois existem coisas percebidas pelos nossos sentidos, embora não conheçamos a sua origem, já que apenas apreendemos suas representações:

Eu, pelo contrário, afirmo: são-nos dadas coisas como objetos dos nossos sentidos e a nós exteriores, mas nada sabemos do que elas possam ser em si mesmas; conhecemos unicamente os seus fenômenos, isto é, as representações que em nós produzem, ao afetarem os nossos sentidos. Por conseguinte, admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objeto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real¹⁴.

A sensibilidade reage conforme os nossos sentidos são afetados, fornecendo ao entendimento apenas os simples fenômenos. Aquilo que aparece são apenas figuras, fenômenos e aparência, mas é por intermédio dos sentidos que os fenômenos nos conduzem à representação. É nesse processo mental que o sujeito é ativo e que percebe o mundo ao seu redor; logo, ser sujeito e perceber um objeto só são possíveis quando somos sujeitos ativos, ou seja, sujeitos cognoscentes. Assim, o filósofo de Frankfurt, ao assumir um posicionamento crítico, se contrapõe a Kant ao identificar o mundo fenomênico apenas como aparência, e o conhecimento empírico como sombras:

[...] a separação, efetuada por Kant entre fenômeno e coisa-em-si em muito superou em profundidade e clarividência tudo o que já existira, também foi infinitamente rica de consequências em seus resultados. Pois, descoberta com inteira autonomia e de maneira totalmente nova, ele apresentou aqui a mesma verdade, por um novo lado e um novo caminho, que já Platão incansavelmente repete e na maioria das vezes exprime em sua linguagem do seguinte modo: este mundo que aparece aos sentidos não possui nenhum verdadeiro ser, mas apenas um incessante devir, ele é, e também não é; sua apreensão não é tanto um conhecimento, mas uma ilusão¹⁵.

Para o filósofo, o processo mental que atua através dos sentidos conduz as impressões do sujeito fornecidas pela experiência, isto é, torna-se imagem diante dos olhos. O sujeito é corpo, logo, é objeto imediato do conhecer, por intermédio do cérebro, ou seja, do entendimento. A percepção humana, a atividade sensitiva do aparato perceptivo, submetida ao princípio de razão, constitui-se num dispositivo interligado ao cérebro com capacidade de

¹⁴ KANT, 1988, p. 58.

¹⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 527.

construção de um olhar intelectual sobre o mundo. Para o autor, é o mundo dos fenômenos que dá ao sujeito a possibilidade de conhecimento dos objetos, pois é por meio deste que o mundo se torna representação. Ao destacar a caverna platônica como equivalente ao mundo fenomênico, torna-se evidente que é um arquétipo do conhecimento verdadeiro.

Assim, o nosso conhecimento não apreende o mundo como essência. Ele apreende de modo aparente, porque são apenas formas do conhecimento. Embora o sujeito se esforce para percebê-lo, seu esforço é semelhante ao indivíduo mergulhado nas sombras e tem aquilo por realidade, como podemos ver nas palavras de Platão:

Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para luz, que se estende em todo comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados pernas e pescoço, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça por causa dos grilhões, serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos robertos colocam diante do público, para mostrarem suas habilidades por cima. – Estou a ver – disse ele. Visiona também ao longo deste muro, homens que transportam toda espécie de objetos, que o ultrapassam: estatuetas de homens e de animais, de pedra e de madeira, de toda espécie de lavor; como é natural, dos que transportam, uns falam, outros seguem calados. Estranho quadro e estranhos prisioneiros são esses de que tu falas – observou ele. Semelhantes a nós – continuei. Em primeiro lugar, pensas que, nestas condições eles tenham visto, de si mesmos e dos outros, algo mais que sombras projetadas pelo fogo na parede oposta da caverna?¹⁶

Aqui podemos perceber um paralelo entre a filosofia platônica e a filosofia kantiana, através do qual Schopenhauer pôde concluir que as coisas que compõem o mundo e nos cercam são apenas sombras de um domínio inteligível, o arquétipo que correspondem à Ideias ou à coisa-em-si. O domínio sensível para Platão, por sua vez, é apenas uma aparição inconsciente do que é o mundo ideal, um vislumbre daquilo que é representado apenas como aparência. Sendo assim, a verdadeira realidade se encontra além das aparências, onde as Ideias são intemporais e nelas não há possibilidade de devir, não há como aniquilá-las, pois é a luz que cega os homens quando estes se desprendem da caverna. Depois do apogeu da filosofia grega, por séculos a fio, a humanidade permaneceu presa no mundo das aparências, tomando-o por realidade. Podemos observar na citação abaixo, que, para Platão, vivemos na caverna, no mundo fenomênico:

De qualquer modo – afirmei – pessoas nessas condições não pensavam que a realidade fosse senão sombras dos objetos. É absolutamente forçoso – disse ele. Considera pois – continuei – o que aconteceria se eles fossem soltos das cadeias e curados da sua ignorância, a ver se, regressados à sua natureza, as coisas se passavam deste modo.

¹⁶ PLATÃO, 1949, p. 315-316.

Logo que alguém soltasse um deles, e o forçasse a endireitar-se de repente, a voltar o pescoço a andar e a olhar para luz, ao fazer tudo isso, sentiria dor e o deslumbramento impedi-lo-ia de fixar os objetos cuja sombras via outrora. Que julgas tu que ele diria, se alguém lhe afirmasse que até então ele só vira coisas vãs, ao passo que agora estava mais perto da realidade e via de verdade, voltado para objetos mais reais? E se ainda, mostrando-lhes cada um desses objetos que passavam, o forçassem com perguntas a dizer o que era? Não te parece que ele se veria em dificuldades e suporia que os objetos vistos outrora eram mais reais do que os que agora lhe mostravam?¹⁷

O mundo fenomênico é a aparência e a realidade está além do nosso entendimento, visto que pode nos ser concedida através de imagens no nosso cérebro. O princípio da razão é correlato do conhecimento, porque, de acordo com Schopenhauer, o deslize kantiano foi descrever apenas o funcionamento da mente por intermédio do *a priori* da experiência sem deduzir a sua origem. De acordo com a teoria do conhecimento schopenhaueriana, esse *a priori* compõe os dados cerebrais inatos presentes em todo ser humano. O corpo humano possui membros que são uma espécie de ramificação no espaço, dotados de sentidos (a visão, o olfato, o tato, o paladar e a audição), que recebem as sensações dos objetos e por meio destes são parte do sistema sensorial. Esse sistema sensorial conduz informações obtidas para o sistema nervoso central que, por conseguinte, converte para o entendimento tais informações. Essa transação de informações corresponde à ação do cérebro ligada ao uso do princípio de razão, ou seja, o cérebro e o corpo humano estão constantemente em cooperação para obter imagens finais dos objetos.

Para ter de fato um mundo de objetos, ou representações, faz-se necessário o trabalho do intelecto, a atividade cerebral em outras palavras. Ao confeccionar informações externas e internas, nosso corpo e cérebro funcionam como um tear, fio a fio, manufacturando as imagens, num processo inconsciente e natural. O objeto não é associado à causalidade, a causalidade é *a priori* e constitui o objeto no momento da percepção, ou seja, quando algum dado sensorial incide sobre o corpo, os sentidos e o intelecto, estes buscam a origem dessa sensação como causa e constituem o objeto como fenômeno. Assim, temos as funções da sensibilidade e do entendimento: a sensibilidade capta forças que agindo sobre o corpo do sujeito são as sensações; e o entendimento vai buscar a causa dessas sensações e constitui essa causa como objeto. Ao buscar a causa dessa sensação, o entendimento constrói ou constitui o objeto que causa enquanto fenômeno. Por meio dessa atividade cerebral, podemos inferir que o mundo externo é nossa representação, pois, sendo corpo, somos sujeitos em relação a um objeto; logo, também somos representação. Partindo dessa conexão entre sujeito e objeto, tomando como ponto de partida o conhecimento, a lei maior da representação, conclui-se que não há sujeito sem objeto.

¹⁷ PLATÃO, 1949, p. 316- 317.

De acordo com Schopenhauer, a maior façanha de Kant foi separar o objeto empírico da coisa-em-si. A coisa-em-si existe independentemente de o sujeito perceber sua existência ou não, assim, não pode torná-la objeto, pois vista como está não pode ser intuída. Da coisa-em-si só conhecemos sua aparência e não sua essência. Já o fenômeno é objeto e com ele o ser humano pode interagir. Com essa distinção, Kant opôs a coisa-em-si ao fenômeno, enfatizando que este é a manifestação concreta da realidade conforme o ser humano pode constatar através da percepção. O pai do idealismo alemão conduz essa exegese se desvinculando completamente dos direcionamentos filosóficos tradicionais, como, por exemplo, o materialismo, o qual define que tudo é matéria, a suprimir o sujeito e a sua atividade cognoscitiva; e o realismo, para o qual o ponto de partida do conhecimento é o objeto e dele deriva o sujeito. O idealismo kantiano, na contramão dessas correntes citadas, defende que o ponto de partida do conhecimento é o sujeito e dele emana o objeto. Grato ao mestre Kant, o filósofo de Frankfurt, por conseguinte, tece que muitas das interpretações feitas pelos filósofos pós-kantianos soam como falsas e distorcidas.

Com efeito, a concepção kantiana da distinção entre Fenômeno e Coisa-em-si não possui a característica onírica presente na intuição geral de mundo dos indianos, vedas e puranas. Na filosofia kantiana, há uma parcela de ceticismo, pois a Coisa-em-si para Kant é incognoscível e interdita a verdade em relação ao mundo fenomênico; a partir daí, o que conhecemos é apenas o fenômeno. Por conta disso, a base da filosofia kantiana e seu mérito antecipam na mente schopenhaueriana as noções de Representação e Vontade, como veremos ainda neste capítulo. Kant levou a tarefa ao rigor quando desmontou, parte por parte, todo o conhecimento humano, onde se estabeleceu a ilusão de todo o mundo objetivo. Toda a filosofia ocidental que o precedeu estava mergulhada no mais profundo sonho, bem como seus discursos. Sendo o primeiro a despertar a filosofia deste sonho, mostrou que as leis que regem a experiência não devem ser usadas para deduzir ou explicar a existência. Essas leis são relativas e começam sua validade depois que o mundo da experiência está presente, por isso não podem ser o fio condutor que explica com clareza a existência do mundo e de nós mesmos.

Conforme Schopenhauer, essas leis, incapazes de explicar a existência em si mesma, devem considerar a existência no sujeito. A faculdade de cognição está alicerçada nas formas puras da sensibilidade (espaço e tempo) e com as categorias do entendimento forma uma espécie de barreira, onde são retidas quaisquer tentativas de se obter conhecimento que ultrapassem a experiência. É no sujeito que se encontra esta faculdade da cognição, isto é, entre o Fenômeno e a coisa-em-si está o intelecto que condiciona toda experiência possível.

Os filósofos que antecederam Kant tiveram a ilusão de que essas leis (formas do entendimento) seriam absolutas e não condicionadas, conforme as quais os fenômenos estariam interligados uns aos outros. Schopenhauer preferiu operar uma mudança na definição, julgando as doze categorias que definem o entendimento dispensável e conservando de Kant apenas a causalidade, pois que esta seria a única categoria útil para apreender o entendimento. Essas leis, segundo Schopenhauer, são as formas puras do entendimento (tempo, espaço e causalidade), e elas eram para os filósofos que antecederam Kant leis absolutas, não condicionadas; o mundo mesmo só existiria em conformidade com elas e todo enigma do mundo se deixaria desvendar-se através de seu fio condutor.

As conjecturas sobre essas leis são meras hipóteses criticadas por Kant e por ele denominadas “ideias da razão”. Sua serventia, segundo Schopenhauer, é insignificante, pois seria apenas para elevar o simples fenômeno à condição de única verdade, (re)visitar a obra de Mâyā e lhe instituir o lugar da essência verdadeira das coisas, tornando o conhecimento verdadeiro impossível. Em outras palavras: adormecer ainda mais os que dormem. As leis mostradas por Kant, por sua vez, são condicionadas pelo modo de conhecer do sujeito, assim, o ensinamento kantiano propicia o processo de entendimento, por meio do qual o princípio e o fim do mundo devem ser procurados no sujeito.

De acordo com Schopenhauer, toda filosofia dogmática anterior andava em círculos, porque havia ficado presa às *veritates aeternae*, procurando provas ontológicas e cosmológicas. A filosofia kantiana, no entanto, simplesmente alcança outro patamar e mostra evidentemente que origem e essência do mundo se encontram no cérebro humano. O próprio Kant, para fundamentar sua constatação e chegar a este resultado, diverge da noção dogmática, percorre o caminho que vai além das *veritates aeternae*, tornando a sua filosofia transcendental e a fazer dessas mesmas verdades seu objeto de investigação. Disso resulta também a concepção de que o mundo objetivo, tal qual o conhecemos, não pertence às coisas em si mesmas, mas é simplesmente fenômeno condicionado *a priori* no cérebro humano.

Um dos méritos kantianos que vamos destacar também foi constatado por Schopenhauer e se refere ao fato de que Kant não se deu conta de que o fenômeno é o mundo como representação e a coisa-em-si, a Vontade. É importante enaltecer sua genialidade que, doravante, mostrou que o mundo fenomênico é tanto para o sujeito como para o objeto, preservando as formas gerais do fenômeno, em outras palavras, da representação. Kant corroborou o prenúncio da concomitância entre sujeito e objeto que, posteriormente, é evidenciado pela filosofia schopenhaueriana, e demonstrou que essas formas que se encontram

no intelecto humano *a priori* são limite comum entre sujeito e objeto. Por isso, conhecemo-las e abrangemo-las em toda sua legalidade, não partindo apenas do objeto, mas também do sujeito. No entanto, Kant não identificou na coisa-em-si a vontade, apenas foi o predecessor na abertura deste conhecimento, quando explicou que a evidente significação moral da ação humana difere e não depende das leis do fenômeno, nem em sua natureza explicável, mas como algo que toca a coisa-em-si. Concluiu que, ao seguirmos o limite comum entre sujeito e objeto por vias do nosso intelecto, não penetraríamos no interior do objeto e nem do sujeito. Sendo assim posta a consequência, jamais conheceremos a essência íntima do mundo, isto é, a coisa-em-si.

2.2 O Mundo como Representação

Ao iniciar sua principal obra, Schopenhauer delinea a singularidade do seu sistema filosófico a partir da frase inicial: “O mundo é minha representação”¹⁸. Verdade esta que não é apropriada para todo ser vivo, mas apenas para seres vivos dotados de sistema nervoso central e de faculdades cognitivas, como o entendimento. Aos seres humanos foi dada a possibilidade de trazer isso à própria consciência e reflexão. É necessário todo um processo mental, que chamamos de cognição, que une as faculdades da sensibilidade e do entendimento. Nesse processo, o mundo apresenta-se ao sujeito depois de permear seus órgãos sensoriais, então esse sujeito assume o papel ativo e se utiliza das formas *a priori* do entendimento, ou melhor, tempo, espaço e causalidade. Ao adquirir a consciência de que o mundo ao seu redor é sua representação, o ser humano alcança clarividência filosófica, pois nas palavras de Schopenhauer: “Esta é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o humano possa trazê-la à consciência refletida e abstrata. E de fato o faz. Então, nele aparece a clarividência filosófica”¹⁹.

Assim sendo, eis o fundamento de toda a sua teoria do conhecimento, partindo da noção de representação, visto que, para Schopenhauer, não há verdade mais clara do que essa, a de que o mundo é nossa representação. O mundo como representação possui duas metades que se complementam e que são essenciais: sujeito e objeto. Conforme o filósofo, o mundo que nos cerca existe inteiramente para o outro, que é o sujeito, que tomou conhecimento de onde está inserido dentro do tempo e de um espaço, a notar que o mundo que o circunda só existe como representação, inteiramente em relação a outro ser, ele mesmo. A noção de representação é o

¹⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p.43.

¹⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p.43.

ponto de partida do conhecimento, já que a representação se faz efetiva apenas para o sujeito cognoscente. A cognição, também denominada por processo mental, só é concretizada mediante a correlação entre as partes inseparáveis, sujeito e objeto, em que este está sujeito às condições cognitivas, pois se o sujeito desaparece, também desaparece o objeto. O sujeito da representação é o que tudo conhece, porque apreende pela cognição o mundo como representação, mas não é conhecido por ninguém, conservando a distinção de não ser apreendido por via cognitiva. Além disso, o sujeito é alicerce do mundo, condição universal e sempre pressuposta de tudo que aparece, de todo objeto que lhe é correspondente, pois é condição única para que tudo de fato seja existente.

Do outro lado da correlação com o sujeito, encontramos o objeto; logo, toda e qualquer atividade cognitiva inicia-se na relação entre sujeito e objeto. Estes são partes correspondentes para o processo de cognição humana e são vistos como essenciais e inseparáveis. É mediante essas duas partes que se tenta explicar como a matéria empírica age sobre o corpo do indivíduo, para que enfim surja como representação na consciência. Nas palavras de Barbosa:

A representação pressupõe o envolvimento simultâneo das noções de sujeito e objeto, o que significa dizer que, ao se pensar no sujeito, logo se nota que tal noção envolve também a de objeto. E vice-versa, quando se pensa no objeto, automaticamente já temos de pensar no sujeito. Não é possível pensar em um sem ao mesmo tempo pensar no outro: ambos conceitos estão analiticamente, vale dizer, basta analisar um isoladamente para encontrar o outro contido nele. Estamos diante de um amalgama teórico que nenhum corte, nenhum raciocínio lógico consegue separar. Onde começa o sujeito termina o objeto; e onde começa o objeto termina o sujeito. Ser-objeto significa ser conhecido por um sujeito. Ser-sujeito significa ser conhecido por um objeto²⁰.

Portanto, as duas metades essenciais ao mundo como representação mostram antecipadamente que esse mundo não existe sem a referida colaboração, pois são conceitos ligados analiticamente, visto que ser objeto significa ser conhecido por um sujeito. As formas do objeto tempo possibilitam a pluralidade, porque tudo que existe é no espaço e no tempo. Entretanto, o sujeito não se encontra no espaço e no tempo, porque é uno em cada ser que representa. O mundo como representação se dá nessa trama entre sujeito e objeto, porque a representação é uma espécie de figura no cérebro humano, apresentada ao sujeito cognoscente. Tais colocações nos remetem a Kant, porque esses conceitos possuem formas universais de todo objeto, isto é, tempo, espaço e causalidade são formas que podem ser encontradas partindo apenas do sujeito, sem que este sujeito tenha conhecimento algum do objeto. Ademais, residem

²⁰ BARBOZA, 1997, p. 29.

a priori em nossa consciência e é assim que se dá o princípio de razão²¹, pois é comum em todas as formas de objeto sobre os quais estamos cômicos *a priori*. O princípio de razão é encontrado em todo objeto possível, que está a ele submetido e relacionado com outros objetos, determinando e sendo determinado. Dentre as formas de representação, destacamos: a primeira, que é representação intuitiva, que Schopenhauer denomina-as de completas, ou seja, são as representações materiais que tem forma e conteúdo; a segunda, são as abstratas que são os conceitos.

Na sua obra intitulada *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente* (1813), tempo, espaço e causalidade são formas puras do entendimento e constituem uma parte do princípio de razão, que é mais amplo: princípio de razão do devir que é a causalidade, princípio do conhecer que é referente aos conceitos, princípio de razão de ser e o princípio de razão do agir, que tem por conteúdo a vontade, isto é, a volição. Todavia, o princípio de razão compõe a quadrúplice raiz, ou seja, a única raiz que possui quatro formas (Gestaltungen), ou seja, os comportamentos desse princípio. O princípio de razão aglutina quatro (diferem entre si) ramificações de objeto para o sujeito, e estas ramificações têm por função delinear a ciência e o mundo empírico: “Sua importância é sumamente grande, posto que se pode denominá-lo fundamento de toda ciência”²². Então, a primeira figura do princípio de razão, o princípio de razão do devir, rege o modo como os fenômenos são intuídos; a segunda forma do princípio de razão, lei do conhecer, tem por objeto as representações abstratas, os conceitos; a terceira forma do princípio de razão, princípio de razão de ser, tem por forma as intuições puras do tempo e espaço, que são as formas da representação. Em síntese, existem as intuições que são intuições dos fenômenos, que são completas por possuírem forma e conteúdo, existem as intuições que são as intuições das intuições e estas só possuem forma, que são intuições puras do tempo e do espaço que dão origens aos conceitos da matemática e da geometria; a quarta forma das intuições puras da forma da razão é o princípio de razão, uma forma tanto do entendimento quanto da razão.

Nós intuímos também as formas puras da razão, não só as formas puras do entendimento, que são os princípios lógicos, que dão origem à lógica, às formas da lógica; há ainda na quarta forma de representação o que Schopenhauer chama de milagre:

Por fim, *princípio de razão do agir*, que rege a quarta classe de objetos para o sujeito. Em realidade, não se trata aqui de objeto em sentido estrito, mas do sujeito tornado

²¹ SCHOPENHAUER, 2019, p. 35.

²² SCHOPENHAUER, 2019, p. 35.

objeto, o *sujeito do querer*, que não pode ser representado. Neste caso, está-se diante daquilo que Schopenhauer denomina "milagre" do conhecimento - o eu²³.

Essa quinta forma de representação constitui a representação da consciência que nós temos do nosso próprio corpo internamente e a vontade, porque não é uma intuição de uma forma é a intuição de um conteúdo, ela é *a posteriori*. No entanto, também não é uma intuição no sentido empírico do primeiro tipo, porque as intuições empíricas dos fenômenos são submetidas ao tempo, ao espaço e à causalidade, e essas intuições que os seres humanos têm vontade dentro de si não estão sujeitas à causalidade e nem ao espaço, mas somente ao tempo. Então, é uma intuição pela metade, que ele chama de milagre que é o conhecimento que nós temos de nós mesmo como vontade.

As representações abstratas são classificadas como conceitos, pois só e unicamente o ser humano tem capacidade de formá-las e é isso que distingue os humanos dos animais, a capacidade de racionalização. Schopenhauer chama de representações intuitivas, intuição, intuição dos fenômenos, intuição dos conceitos, das formas puras entendimento, da razão... Se levarmos em consideração a intuição que Schopenhauer chama de "milagre", seguindo a sua coerência, podemos observar que não é em uma intuição, pois a única forma à qual está submetida é o tempo. Aí podemos ter nos deparado com uma querela do próprio Schopenhauer. Sendo assim, ao considerarmos que todo conhecimento é intuitivo, nos atentando para o que Schopenhauer diz acerca desses conhecimentos, de que eles não são intuitivos, mas são direto da coisa em si, que é o conhecimento que temos de nós mesmos enquanto corpo, entendemos que isso para ele não é realmente uma intuição, mas um milagre: "Naquela ocasião denominamos essa coincidência de milagre. Em certo sentido, todo o presente livro é um esclarecimento de tal milagre. Ora, na medida em que conheço minha vontade propriamente dita como objeto, conheço-a como corpo"²⁴.

O princípio de razão refere-se à seguinte afirmação: tudo tem uma razão de ser, nada é sem uma razão pela qual é. A função do princípio de razão é procurar nos acontecimentos a razão de ser mediante os fenômenos. Essa é a identidade do princípio de razão e a diversidade de seu conteúdo, porém o conhecimento de suas formas é importante, até as mais simples delas (tempo e espaço), para o processo do conhecimento da sua essência. Estando o espaço e o tempo contidos no princípio de razão, tudo resulta do princípio de razão, isto é, suas causas possuem uma existência relativa, existindo um para o outro e no que lhe concerne são relativos. O tempo

²³ BARBOZA, 2006. p.37.

²⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 159.

é uma forma pura do princípio de razão, que impera seu fluxo contínuo, em que cada momento é supressão do outro, pois passado e futuro são nulos, e o presente estabelece limites entre o que já passou e o que está por vir.

Por conseguinte, a nulidade contida no tempo faz a ilusão perpetuar-se, mas suas ações sobre os objetos fazem com que tudo se deteriore, finde, pereça. Já toda a essência do espaço é, por completo, tão somente a possibilidade das determinações recíprocas de suas partes, o que se chama posição. Esta se trata de pura extensão indefinida que a todos envolve e cuja essência nada mais é que posicionamento, como, por exemplo, vemos na Física com os movimentos uniforme/uniforme variado, caracterizados por determinar a uniformidade de espaços em intervalos de tempos iguais ou desiguais, podendo corresponder a um ponto fixo, a um dado espaço como ponto de partida em espaços subsequentes, interseccionados entre si etc. Desse modo, o mundo como representação está submetido ao princípio de razão. Ao ser apreendida a figura do princípio de razão, que rege tempo e espaço, de tudo que pode ser percebido destas formas, a matéria é, por conseguinte, a causalidade. A essência da matéria é composta pela união de tempo e espaço porque a matéria vive precisamente no fazer-efeito, ou seja, na causalidade. Entretanto, o ser da matéria é também o seu fazer-efeito e fazendo-efeito preenche o espaço e o tempo, assim sua ação se dá sobre o objeto imediato, ou melhor, o corpo humano: “A consequência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecida na medida em que este agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisso. Causa e efeito, portanto, são essência inteira da matéria. Seu ser é seu fazer-efeito”²⁵. O mundo exterior é resultado dos dados fornecidos ao sujeito, ou melhor, é um ato de efetivar do próprio sujeito. A partir daí a melhor maneira de denominar a realidade em que estamos inseridos seria com o termo efetividade. Aquilo que é palpável no mundo, que está no cérebro humano, o mundo como representação, é a projeção da imagem no cérebro, não é de fato a realidade e esse processo no intelecto humano não nos leva para além do fenômeno. A realidade é um arquétipo da matéria empírica, pois não é dado ao sujeito o conhecimento sobre a matéria que nos é fornecida. Sob esse viés, o fazer-efeito da matéria é no objeto imediato o corpo humano que pertence ao sujeito, por meio do processo de cognição. Assim sendo, o sujeito é intermediado pelos seus órgãos sensoriais, que funcionam como uma ponte para a percepção, conduzindo a imagem do mundo que o circunda para uma espécie de filtro onde é retida no cérebro. Em outras palavras, é pelo corpo e suas ramificações sensoriais que o sujeito se torna cognoscente

²⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 50.

e conectado ao mundo, em que este é ao mesmo tempo sujeito e objeto, também objeto entre os objetos, ou melhor, tem um corpo, que é objeto imediato, nas palavras de Schopenhauer:

Aquele que tudo conhece, mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo, a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que parece, de todo o objeto, pois tudo que existe, existe para o sujeito. Cada um encontra-se a si mesmo como esse sujeito, todavia, somente na medida em que conhece, não na medida em que é objeto do conhecimento. Objeto, contudo, já é o seu corpo, que desse ponto de vista, também denominamos representação. Pois o corpo é objeto entre objetos e está submetido à lei deles, embora seja objeto imediato. Ele encontra-se, como todos os objetos da intuição nas formas de todo conhecer, no tempo e no espaço, mediante os quais se dá a pluralidade. O sujeito, entretanto, aquele que conhece e nunca é conhecido, não se encontra nessas formas, que, antes já o pressupõem. Ao sujeito, portanto, não cabe pluralidade nem seu oposto, unidade. Nunca o conhecemos, mas ele é justamente o que conhece onde quer que haja conhecimento. Portanto, o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é OBJETO, cuja forma é espaço e tempo, e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço, nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa.²⁶

Nesse sentido, podemos perceber que o mundo em toda sua abrangência é representação e todos os seres que se encontram inseridos no globo terrestre são transpassados por esta verdade. No entanto, como já afirmado anteriormente, apenas à humanidade foi dada a possibilidade de apreender esta linha tênue entre ser apenas sujeito ou ser sujeito cognoscente. Uma única linha delgada, que por meio dos seus sentidos lhe proporciona o processo cognitivo e com isso eis o sujeito cognoscente, que apreende o mundo como representação. O corpo sendo objeto é representação e, como objeto, se estabelece como todos os objetos de intuição, em todas as maneiras de conhecer, a saber, o princípio de razão, tempo, espaço e causalidade, a derivar a pluralidade.

Esse princípio de razão, como explanado anteriormente, procura a sua causa, a razão de ser perante um fenômeno, de um objeto da experiência, seu próprio fundamento. Então, surge a necessidade de investigar a origem e o fundamento do processo cerebral, antes mesmo de possuir as imagens no cérebro e delas ter noção do mundo circundante. Em conformidade com o filósofo de Frankfurt, os membros do corpo humano são subdivisões unidas a uma central elétrica, outrora denominada anatomicamente por cérebro. Esse órgão tem a função de coordenar e recolher todas as informações dos sentidos, sintetizando-os para a percepção. Podemos destacar a eficácia do corpo humano em Schopenhauer, uma vez que o sujeito, ao se identificar como corpo, intuindo, torna-se representação. Esse processo do sujeito cognoscente é guiado pelo princípio de razão como representação. Não podemos destacar essa representação

²⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 45.

como simples, como em outro objeto empírico, mas aqui o corpo é dado como objeto imediato, porque é essa classe de representação que conduz o sujeito ao ponto de partida do conhecimento. Um mundo como representação é inteiramente em relação ao sujeito; logo, esse sujeito, ao se identificar como corpo, traz consigo a importância do seu papel no processo de cognição, como podemos confirmar nas palavras de Schopenhauer:

O nosso próprio corpo, a partir do qual surge em cada um a intuição do mundo, vemos também só do lado da cognoscibilidade, logo, ele nos é somente uma representação. Em verdade, a consciência de cada um, que já insurgia contra a explanação dos outros objetos como simples representações, resiste ainda mais, caso o próprio corpo deva ser meramente representação. Aqui, portanto, o corpo nos é objeto imediato, isto é, aquela representação que constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento, na medida em que ela mesma, com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados. Toda a essência da matéria consiste, como foi mostrado, em seu fazer-efeito. Causa e efeito, entretanto, existem apenas para o entendimento, que nada é senão seu correlato subjetivo. Mas o entendimento nunca seria usado, caso não houvesse algo mais, de onde ele partisse. E este algo é tão-somente a sensação dos sentidos, a consciência imediata das mudanças do corpo, em virtude da qual este é objeto imediato.²⁷

O corpo humano é o único objeto que recebe antecipadamente os dados fornecidos à cognição antes de sofrer mudanças relacionadas à lei da causalidade, para que depois de receber os dados cognitivos a lei da causalidade possa lhe ser efetuada. Assim, o corpo humano é objeto imediato porque sem os dados fornecidos no processo cognitivo não poderia se utilizar do conhecimento, e o mundo como ele conhece não poderia existir.

O mundo de modo físico só pode ser conhecido pelo sujeito por dois caminhos: no primeiro, o corpo sofre efeitos uns sobre os outros, produzindo mudanças entre si. Sem essa característica, intuição alguma seria possível, mesmo com o atributo da sensibilidade dos corpos. Como foi dito na citação anterior, aquilo que denominamos a essência da matéria consiste unicamente no fazer-efeito. De maneira mais objetiva, é por intermédio da capacidade de os corpos causarem efeito e se modificarem uns para com os outros que surge a lei de causalidade. Essa possibilidade torna a intuição do mundo possível. De maneira mais subjetiva, é por intermédio do entendimento que a intuição se torna possível, porquanto é aqui que surge a lei da causalidade, a capacidade de ser causa e efeito, válida apenas para e mediante o sujeito, assim também para e mediante ele existe o mundo intuitivo. No segundo caminho, é a sensibilidade do corpo humano e a propriedade de ser objeto imediato do sujeito. As mudanças que os órgãos sensoriais sofrem de fora, mesmo não lhe imputando dor ou prazer, não possuem

²⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 62-63.

significado imediato e são apenas percebidas, existem somente para o entendimento, são representações. Assim o corpo é conhecido imediatamente, isto é, objeto imediato.

Por causa da sensibilidade dos corpos (seres sencientes são considerados aqui os corpos de homens e animais como seres dotados de sentido), sobre os quais explanamos num sentido neurocognitivo, embora a filosofia schopenhaueriana não se utilize destes termos, podemos aplicar a sua teoria de em uma perspectiva atualizada. O corpo humano, que é objeto imediato, é o único objeto no mundo dos fenômenos que possui o atributo de ser conhecido de forma imediata, condição essa que antecipa a lei de causalidade. Aqui, o corpo humano é pura sensibilidade porque o sujeito sente a ação que lhe é infringida tanto de uma perspectiva interna como externa, por isso não é um objeto no sentido estrito do termo, haja vista que não está submetido às leis dos objetos, ou seja, à lei de causalidade.

O corpo humano é um objeto no mundo empírico e, como todo objeto empírico, não antecipa a causalidade. Ele existe por ser intuído e submete-se ao princípio de razão, e no entendimento do sujeito é representação. O corpo, na condição de objeto imediato, não pode ser configurado como um objeto que possui uma forma acabada, como objeto submetido ao espaço e ao tempo. Isso se dá apenas quando o sujeito se torna cognoscente, visto que ao seu entendimento são fornecidos dados da cognição e o corpo se torna representação, conhecido dentro do mundo empírico, e toma forma de seu próprio corpo humano e seus membros. Nessas condições, o corpo humano se coloca como ponto de partida da intuição do mundo para si mesmo, que é sujeito cognoscente e indivíduo. Desse modo, o sujeito cognoscente torna-se indivíduo, e é a partir da individuação que se dá a possibilidade de apreender a essência do mundo. Na citação abaixo, podemos comprovar o que foi dito:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou transição dele, como mera representação do sujeito que conhece para o que ainda possa ser, além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo). Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro, como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas afecções, como se mostrou, são para o entendimento o ponto de partida da intuição do mundo.²⁸

Visto o corpo dos seres sencientes ser um objeto no mundo empírico, faz-se necessário explicar que, para Schopenhauer, esses corpos possuem a capacidade de representar o mundo ao seu redor, ou seja, o entendimento é o mesmo em todos os animais e homens porque possuem

²⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 156.

conhecimento da lei da causalidade. Em outras palavras, é aquilo que foi denominado por Schopenhauer como passagem do efeito à causa ou da causa ao efeito. É importante ressaltar que existe uma escala de conhecimento, ascendente ou descendente, dos seres sencientes, classificados em duas divisões, sendo a primeira: os que são inferiores, que conhecem apenas a relação de causalidade com o objeto imediato, isto é, seus corpos sencientes dotados de sentido, por meio dos seus órgãos sensoriais, percebem o que é experimentado pelos seus corpos como objeto no espaço. A segunda: os mais superiores, os humanos que conhecem a lei da causalidade nos objetos entre si, conhecimento este que pertence ao entendimento e não à razão. Todo conhecimento que a humanidade possui deve-se ao seu entendimento das leis naturais, das leis físicas e químicas que regem o mundo. Todo fenômeno que se manifesta é percebido primeiramente pelo entendimento, apreendido pela intuição antes mesmo de chegar teoricamente à razão, ou seja, à consciência refletida. Neste sentido, podemos citar abaixo um trecho de Schopenhauer que complete nossa reflexão:

Do exposto se infere que todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento determina, como motivo seus movimentos. O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui sempre em toda parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais. Porém o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla, desde o grau mais baixo, que conhece apenas a relação causal entre o objeto imediato e os mediatos e, por conseguinte, é suficiente para passagem da ação que o corpo sofre à sua causa, intuindo esta como objeto no espaço, até os graus mais elevados de conhecimento da conexão causal dos objetos meramente mediatos entre si, que atinge até a compreensão das mais complexas concatenações de causa e efeito na natureza. Cada força e lei natural, não importa onde se exteriorize, tem de primeiro ser conhecida imediatamente pelo entendimento, apreendida intuitivamente, antes de aparecer *in abstracto* para a razão na consciência refletida.²⁹

Como veremos agora, o mundo como representação não é, para Schopenhauer, o único eixo em seu sistema filosófico. Descrever a dualidade presente nesta parte do *MVR* pode ser considerado somente uma parte dele, ou seja, a parte essencial e íntima do mundo é composta pela vontade.

²⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 64-65.

2.3 O mundo como Vontade

Retomando a questão da separação kantiana entre fenômeno e coisa-em-si, Schopenhauer se utiliza dessas categorias para fundamentar e nomear a outra parte do mundo, ou seja, o mundo como vontade. Partindo de uma análise externa do mundo, jamais chegaríamos à sua essência, porquanto para decifrar o seu enigma se faz necessário ir além. Schopenhauer, ao louvar o grande mérito de Kant, se empenha em dar solução ao problema da coisa-em-si, o que fez o filósofo de Frankfurt organizar sistematicamente sua investigação. O sistema schopenhaueriano diverge em muitos pontos da filosofia crítica kantiana, porque a coisa-em-si kantiana seria, para Schopenhauer, uma espécie de categoria codificada e decodificar esta categoria seria uma forma de captar o que de fato é o âmago metafísico na realidade. Por meio da sua investigação, alcançaria aquilo que denominou como a chave para decifrar o enigma do mundo. À vista disso, a forma encontrada por Schopenhauer foi solucionar o problema da coisa-em-si kantiana a partir da própria distinção feita por Kant entre fenômeno e coisa-em-si. Na citação abaixo, veremos nas palavras de Schopenhauer que:

Kant, no entanto, não deduziu a coisa-em-si de modo correto, como logo a seguir mostrarei, mas por meio de uma inconseqüência, pela qual teve de pagar com o sofrer de frequentes e irresistíveis ataques a essa parte capital de seu ensinamento. Ele não reconheceu diretamente na vontade a coisa-em-si; porém deu um passo grande e desbravador em direção a este conhecimento, na medida em que expôs a inegável significação moral da ação humana como completamente diferente, e não dependente, das leis do fenômeno, nem explanável como este, mas algo que toca imediatamente a coisa-em-si.³⁰

Nesse sentido, a coisa-em-si no contexto da filosofia schopenhaueriana não tem as mesmas características da coisa-em-si kantiana, pois sendo esta alterada foi denominada Vontade e para Kant permanece sendo algo incognoscível. A coisa-em-si foi estabelecida como um conceito para além do conhecimento, existindo independente do sujeito percebê-la ou intuí-la, pois ela é algo indeterminado que existe por si mesma. Ela não possui causa que lhe anteceda, é livre e não está condicionada, nem possui relação alguma com a lei de causalidade, atuante apenas no mundo fenomênico, ou seja, a lei de causalidade não atua no âmbito da coisa-em-si. A coisa-em-si está para além do conhecimento é indivisível, mesmo estando presente em todas as formas de objetivação, do menor até o maior grau na natureza, em todos os seres sencientes, em todo reino mineral, vegetal, elementos químicos e físicos.

³⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 531.

Entretanto, na humanidade ela posiciona seu maior grau de objetivação; se todos os seres do mundo desaparecem, com eles o mundo também desapareceria (sendo representação), porque neles se encontra a coisa-em-si de maneira indivisível. Desta forma, Schopenhauer enxerga características específicas na coisa-em-si, pois esta também se propaga em diferentes fenômenos no mundo, visto que os objetos empíricos, ou melhor, as representações que aparecem ao sujeito cognoscente, como já foi explanado no processo cognitivo, são representações da coisa-em-si e suas formas de objetivação. Contudo, é de suma importância ressaltar que a coisa-em-si não está submetida à lei de causalidade, por isso, não é ela a causa dos fenômenos nem dos objetos. Desta forma, os vínculos estabelecidos com essas outras categorias são apenas de ordem metafísica, porquanto, ambos são meras manifestações da própria coisa-em-si. Torna-se evidente que Schopenhauer percebe características da coisa-em-si na vontade, como podemos ver nas palavras do filósofo:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para terra e a terra para o sol, tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE.³¹

Isto posto, a tentativa de solucionar o problema da coisa-em-si, tomando como ponto inicial a separação kantiana do fenômeno/coisa-em-si, faz Schopenhauer prestar uma homenagem a Kant, utilizando-se da coisa-em-si, e ao mestre da antiguidade clássica, Platão, utilizando-se das Ideias platônicas, a reconhecer nesses conceitos a Vontade. Conforme Schopenhauer: “Fenômeno se chama representação e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo **objeto é fenômeno. Coisa em si, entretanto, é apenas à vontade**”³². Todavia, Schopenhauer, ao identificar a coisa-em-si como Vontade, reformula a tese de que ainda assim essa categoria permaneceria uma incógnita que estaria além da experiência, através da qual nós humanos saberíamos que somos afetados por algo sem saber ao certo sua origem.

Logo, a vontade é identificada como algo exteriorizado no mundo fenomênico. Embora não venha aparecer na representação, os sinais de sua existência são nítidos, a partir do momento em que é sentida pelo sujeito cognoscente, em que sujeito e objeto não se diferenciam,

³¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 168.

³² SHOPENHAUER, 2005, p. 168, grifos nossos.

tornando-se unificados. Schopenhauer transformou a categoria kantiana em vontade, como afirmou Thomas Mann:

Tomou as ‘Ideias’ e a ‘Coisa em si’. Mas com esta, ousou temerária tentativa, quase interdita, cuja necessidade, porém, sentia profundamente, com o ardor de possante convicção: definiu-a, chamou-a por seu nome, afirmou posto que após Kant fosse impossível saber qualquer coisa a respeito que sabia o que ela é: a Vontade. Seria causa primeira e irreduzível do ser, sua base mais profunda, a fonte de todos os fenômenos, a potência presente e operante em cada um deles, a criadora de todo mundo visível e de toda vida, porque seria o querer viver. Ela o seria a ponto que dizer ‘vontade’ seria falar precisamente da vontade de vida e servir-se da fórmula mais explícita, enunciar de fato um pleonasma. Jamais a vontade queria outra coisa senão a vida. A esse querer, qualquer conhecimento continuaria a ser perfeitamente estranho; seria algo que não dependeria absolutamente dela, algo de primordial e de incondicionado, um impulso cego um instinto absolutamente gratuito, dum aprofundamento sem fundo e dependeria tampouco de quaisquer juízos sobre o valor da vida que, ao contrário, seriam estes juízos que dependeriam inteiramente do grau de potência do querer viver.³³

Uma vez que a coisa-em-si e as ideias foram transformadas por Schopenhauer como vontade, se fazem notórias sua atividade e essência no mundo. Essa essência íntima subjuga toda a natureza, que é a própria coisa-em-si. Esta é indivisível em todo mundo fenomênico, ela é o querer viver, impulso cego e instinto gratuito, a qual passamos a pensar de forma mais objetiva, porque é significativa e vista nitidamente a partir da subjetividade. É no ser humano que a vontade manifesta sua vontade de vida (Wille zum Leben), por isso que aí está a racionalidade aliada ao entendimento, já que nos outros seres sencientes há apenas apreensão do espaço e do tempo.

Assim, a subjetividade do sujeito cognoscente não é pura, mas já submetida ao princípio de razão, expõe aquele que é conhecido profundamente, isto é, o sujeito cognoscente que, ao se tornar indivíduo, tem o corpo transpassado em sua essência pela volição. A Vontade, como termo escolhido por Schopenhauer, refere-se à coisa-em-si kantiana, bem como às ideias platônicas, pois é o fenômeno que se dá no interior dos objetos empíricos. É no interior dos corpos humanos que o indivíduo, por ser corpo, é intermediado pela cognição, de tal modo que tem consciência que a Vontade é reconhecida conforme sua essência, porquanto é sentida no corpo e em toda natureza. Sendo assim, o mundo não passa de manifestação da Vontade, seu fazer-efeito é objetividade, como veremos na citação abaixo:

De fato, a busca da significação do mundo que está diante de mim simplesmente como minha representação, ou a transição dele, como mera representação do sujeito que conhece, para o que ainda possa ser além disso, nunca seria encontrada se o investigador, ele mesmo, nada mais fosse senão puro sujeito que conhece. Contudo, ele mesmo se enraíza neste mundo, encontra-se nele como INDIVÍDUO, isto é, seu conhecimento, sustentáculo condicionante do mundo inteiro como representação, é no todo intermediado por um corpo, cujas as afecções, como se mostrou, são para o

³³ MANN, 1975, p. 5-6.

entendimento o ponto de partida da intuição do mundo. Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como qualquer outra, um objeto entre os objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto as mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama VONTADE. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez representação na intuição do entendimento, como objeto entre os objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um indicado pela palavra VONTADE.³⁴

Na divisão schopenhaueriana de mundo, vimos no âmbito da representação o sujeito tornar-se cognoscente, pois ser corpo é ser representação, objeto entre os objetos, ou seja, objeto imediato. Nessa outra perspectiva, a de mundo como vontade, o sujeito cognoscente torna-se indivíduo, já que é na individuação que este se reconhece como corpo. O corpo, na filosofia schopenhaueriana, seria uma dicotomia que tanto serve como porta de entrada para o mundo como representação como arcabouço para a vontade. De acordo com Schopenhauer, a única possibilidade de apreender a essência do mundo é pelo corpo. Como anteriormente foi explanado, este mundo como representação existe inteiramente numa correlação entre sujeito e objeto, porém é no próprio corpo que se dá esta dualidade essencial, uma vez que o sujeito cognoscente, tendo um corpo, é representação, e esse mesmo sujeito cognoscente, sendo indivíduo, é vontade.

Em virtude disso, não se trata apenas de ser sujeito cognoscente, de ser representação, mas de compreender a existência dupla, ao se tornar indivíduo e por intermédio do corpo, e que temos uma ligação com o mundo em sua totalidade, percebendo que em nós existe uma espécie de ação imediata de uma força que nosso entendimento não poderia produzir, pois aí experimentamos no nosso corpo humano a ação da Vontade. Segundo Schopenhauer:

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez representação na intuição do entendimento, como objeto entre os objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um indicado pela palavra VONTADE.³⁵

É importante ressaltar que a vontade (metafísica) provoca uma diferença equívoca entre a vontade do indivíduo (volição) que são, em essência e de uma perspectiva metafísica,

³⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 156-157.

³⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 157.

exatamente a mesma coisa, tratadas sob perspectivas filosóficas diferentes. As decisões tomadas por nós humanos são simplesmente ponderações feitas conjuntamente com a nossa capacidade de racionalizar sobre o que almejamos num futuro ou constatações sobre o passado. Entretanto, os atos da vontade não acontecem antes de os atos serem realizados pelo indivíduo; eles acontecem em conjunto com a ação da vontade metafísica. Desse modo, a ação da vontade é mostrada no corpo do indivíduo, é exteriorizada por meio das nossas ações, visto que o corpo, ao ser tomado como núcleo da vontade, manifesta o mais íntimo do seu ser e de seus movimentos. O ato da vontade e a ação no corpo não são diferentes, não têm nenhum vínculo com a causalidade, não têm nenhuma relação de causa e efeito, mas são a mesma coisa, agem conjuntamente com o corpo e os seus movimentos. Em virtude disso, toda volição, ou seja, todo ato imediato do corpo é ação imediata da vontade. Assim, a realidade do ato da vontade não pode ser compreendida de forma racional, apenas pode ser vivenciada, pois é em si a força vital, exemplo perfeito de sua excelência.

A vontade é intuição para o entendimento, isto é, a vontade se dá ao conhecimento como ação no corpo, porquanto esse mesmo corpo dá-se como objeto da intuição. Então, Schopenhauer constata que:

Por conseguinte, o corpo, que no livro precedente e no meu ensaio sobre o princípio de razão chamei OBJETO IMEDIATO, conforme o ponto de vista unilateral (da representação) ali intencionalmente adotado, aqui, de outro ponto de vista, é denominado OBJETIDADE DA VONTADE. Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade. Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade.³⁶

Assim, podemos afirmar que a vontade se faz presente em todos os âmbitos da vida, porque ela é o querer viver, em sua essência quer a vida. A vontade ratifica que a vida existe, no que lhe concerne suscetível às diferentes objetivações da vontade, que seu fazer-efeito está presente em toda natureza, como objetivação. Seu fazer-efeito não se mostra somente na ação dos nossos corpos humanos, no movimento intrínseco aos nossos membros ou através de nossa atividade cerebral. A vontade se revela em todos os fenômenos possíveis que podemos observar na natureza, da camada que reveste o planeta terra, chamada litosfera, ao movimento dinâmico das placas tectônicas; dos átomos do carbono, que possuem propriedades químicas formando substâncias diferentes, cujo fenômeno químico é conhecido como alotropia, às substâncias do

³⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p.157-158.

grafite presente na ponta de um lápis, do diamante e do fulereno. Diante disso, Schopenhauer afirma que a vontade opera seu fazer-efeito de várias maneiras na natureza:

O mesmo ocorre inclusive nos graus mais baixos, por exemplo lá onde a água e o carbono são convertidos por assimilação orgânica em seiva vegetal, ou os vegetais, ou o pão, em sangue; em realidade, quase toda incrustação é a imagem do conflito da Vontade neste grau tão elementar de sua objetivação.³⁷

Ao elencar alguns fenômenos da vontade na natureza, Schopenhauer é assertivo ao exemplificar na sua obra que onde ocorre uma mudança na natureza é o fazer-efeito da vontade sendo manifestado, como podemos observar no trecho abaixo:

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a conhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o polo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra, e a terra para o sol, tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE.³⁸

A Vontade não é reconhecida apenas nos inúmeros fenômenos nos quais é objetividade, visto que ela se faz evidente também na representação, pois sua base é o seu fazer-efeito no mundo. Nos fenômenos da natureza reconhecemos a manifestação da Vontade; nós, humanos, apenas vislumbramos a sua confirmação e o seu fazer-efeito continuamente em operação. Como nos seres humanos, a Vontade também determina o seu fazer-efeito nos animais, pois ela é independente de toda e qualquer diligência racional, sendo evidenciada no instinto. Sendo a Vontade como coisa-em-si é uma unidade indissolúvel, isto é, uma como aquilo que é exterior ao tempo e ao espaço, exterior ao domínio do princípio de razão. A Vontade como coisa-em-si não aparece na representação, não pode ser submetida ao princípio de razão, porque este princípio só pode atuar no âmbito da representação consequentemente é sem fundamento embora que todos os seus fenômenos sejam submetidos ao princípio de razão.* Para todas as mudanças ocorridas na vida podemos indicar uma causa, uma razão, pois tudo que existe e acontece tem uma razão de ser. Apenas a Vontade é sem fundamento, é livre, independente, e nenhuma força pode impor limites. Tão-somente da Vontade derivam os reinos animal, vegetal, mineral, mas é importante ressaltar que nada derivado dela permanece como coisa-em-si

³⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 212.

³⁸ SCHOPENHAUER, 2005, p. 168.

*SCHOPENHAUER, 2005, p. 171-172.

unicamente alheia e estrangeira ao princípio de razão, mas todas as suas formas são sem fundamento, conforme podemos ver na citação abaixo:

A VONTADE como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre de formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece. De tudo que foi dito se segue que a Vontade como coisa-em-si encontra-se fora do domínio do princípio de razão e de todas as suas figuras, e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento, embora cada um de seus fenômenos esteja por inteiro submetido ao princípio de razão. Daí ter-se atribuído na natureza somente ao homem uma vontade e, quando muito, aos animais: pois o conhecer, o representar, como mostrei em outro lugar, é com certeza o autêntico e exclusivo caráter da animalidade. Todavia, que a Vontade também atue lá onde conhecimento algum conduz, podemos vê-lo sobretudo no instinto e no impulso industrioso dos animais. Aqui não se leva em conta que estes tenham representações e conhecimento, pois o fim para o qual atuam, como se fosse um motivo conhecido, permanece-lhes inteiramente desconhecido. Eis por que sua ação acontece aqui sem motivo, sem ser conduzida pela representação, mostrando-nos da maneira mais nítida como a Vontade também é ativa sem nenhum conhecimento. O pássaro de um ano não tem representação alguma dos ovos para qual constrói um ninho; nem a jovem aranha tem da presa para qual tece uma teia; nem a formiga-leão da formiga para qual cava um buraco pela primeira vez. Nas ações desses animais, bem como em outras, a Vontade é sem dúvida ativa; porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, sem, no entanto, ser conduzida por ele.³⁹

Retomando o ponto de vista schopenhaueriano, que toda ação e movimento do corpo humano são objetividade da Vontade que apareceu na intuição, querer e agir permanecem indistintos, assim, todo querer da Vontade é ação no corpo. Do mesmo modo que o sol e os seus primeiros raios iluminam a manhã até o pôr-do-sol, assim é a Vontade designando cada coisa no mundo dos fenômenos. Para Schopenhauer, a Vontade é livre, sem fundamento, mas o indivíduo não possui vontade livre, pois é determinado por uma força superior. Nenhuma ação humana é realizada sem um propósito, por isso os atos humanos não são livres, nem a humanidade capaz de mudar seu destino ou caráter, mas, ainda que perceba que não é livre apesar do esforço, deve cumprir até o fim da sua vida o que dela foi designado.

O fazer-efeito da Vontade espalha-se em miríades por toda natureza e na humanidade exerce o seu maior grau de objetividade. Outrossim, o instinto de viver é pura vontade de vida, pois o corpo humano busca desenvolver-se em crescimento e em longevidade. Assim como a inteligência humana é sua serva, todo nosso corpo se submete à e existe por meio da Vontade. Na verdade, a vontade se faz efeito em tudo, mas também onde não há possibilidade de conhecimento. A vontade é o querer viver, é a sede insaciada pela vida. Sua objetividade é

³⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 171-174.

inteiramente presente na natureza como também é presente na humanidade, um querer que não podemos explicar, segundo nos aponta Thomas Mann:

Essas relações da inteligência e da vontade, essa afirmação de Schopenhauer de que a primeira era apenas dócil instrumento da segunda implicam muito de cômico e de humilhante angústia; determinam o conteúdo de todas as inclinações e aptidões do homem para se iludir e imaginar que sua vontade recebe instruções e dados da inteligência, ao passo que, segundo o nosso filósofo, é precisamente o contrário: a inteligência independentemente de sua tarefa, que consiste em projetar um pouco de luz na vizinhança imediata da vontade e em ajudá-la em sua luta pela existência num grau mais elevado tem por única missão servir de porta-voz a vontade, justificá-la, provê-la de motivos morais, em suma, racionalizar nossos instintos.⁴⁰

Sendo assim, vemos que a Vontade atinge seu grau mais elevado de objetividade no ser humano. O intelecto humano é subserviente à Vontade, pois toda forma de conhecimento, o conhecimento em geral, seja ele intuitivo ou racional, é oriundo da Vontade. A Vontade, para realizar suas finalidades, tem no conhecimento um servo tanto nos animais como em toda humanidade. Sendo esta o topo da cadeia de objetividade da Vontade, em que todos os outros seres são a base dessa cadeia, é na humanidade que a Vontade projeta sua imagem mais nítida. Em tudo que existe está presente algo que não há fundamento, isto é, algo infundado que, mediado pelo princípio de razão, não há possibilidade de ser explicado, intuído ou exemplificado. Essa manifestação de algo sem fundamento, foi denominada por Schopenhauer como objetividade da Vontade, que é em si seu fenômeno imediato manifestado no mundo fenomênico. No mundo fenomênico temos outras categorias, sendo elas os objetos, a Vontade e as Ideias (no sentido platônico do termo), pois, para Schopenhauer, a forma imediata e original da Vontade ser objetividade é enquanto Ideia. Assim como as Ideias de Platão são exteriores ao domínio sensível, a noção de Ideia platônica dentro do mundo como Vontade para Schopenhauer também está fora do tempo, do espaço e da lei de causalidade, visto que os fenômenos não passam de arquétipos de sua forma eterna. Sua gradação de objetividade eleva-se das partes inorgânicas, que é manifesto na natureza, para as partes orgânicas, elevando-se até a humanidade. Nas palavras de Barboza (1997), temos que:

Na hierarquia natural, desde a força natural até o homem, a manifestação do caráter inteligível (Ideias) em empírico (fenômenos) não se faz pacificamente. As Ideias, antes de entrarem no mundo, só o fazem devido às ocasiões que a causalidade, a matéria, lhes proporciona. Ora, a quantidade de matéria é constante; assim, detecta-se no mundo fenomênico uma luta infundável pela sua posse. Caso se trate de Ideias superiores, estas aparecem na natureza após tomar certa quantidade de matéria de outras inferiores, que também queriam aparecer. É a chamada assimilação por dominação. Por isso todo organismo é, ao mesmo tempo, inorgânico: ele guarda em si Ideias inferiores dominadas e assimiladas. Por exemplo, o homem faz parte da humanidade, mas também é animal e partícipe do reino inorgânico. O homem é pensamento e matéria dos ossos, é a vida e morte anunciada. Cada organismo trava uma luta interior contra as forças inorgânicas, assimiladas anteriormente e desejosas de retornarem ao palco dos acontecimentos. Depois de contínua luta, as forças naturais vencem, e o seu triunfo significa a recuperação da matéria perdida. O nome dessa vitória é morte. Porque há conflitos pela matéria, observamos no mundo infundáveis

⁴⁰MANN, 1975, p. 7.

brigas entre indivíduos. Luta de todos contra todos. No caso do universo humano, pode se dizer como Hobbes: homo homini lúpus, o homem lobo do homem. Para satisfazer seu egoísmo intrínseco, uma pessoa pode chegar ao extremo de cometer fratricídio, tal como na mitologia bíblica Caim matou Abel.⁴¹

Aqui nos deparamos com as Ideias platônicas, atingindo na filosofia schopenhaueriana o maior grau de voracidade, por meio da qual sua gradação encarna a disputa da matéria, do espaço e do tempo. A luta é travada num mundo em que existem predadores e presas, onde a Vontade não cessa de devorar a si mesma, e a humanidade contribui e é protagonista do combate de todos contra todos. A humanidade não poderia, através de suas decisões ou de sua razão, mudar seu próprio destino. Em contraposição aos pensadores que concebiam um mundo otimista, satisfatório, Schopenhauer coloca o gênero humano no cerne do pior dos mundos possíveis, encarando a crueza do mundo como de fato ele é. Na citação abaixo, vemos a miséria do mundo no homem, nas palavras de Thomas Mann:

Todas as vezes que Schopenhauer evoca o sofrimento do mundo, a lamentável angústia e a fúria de viver das múltiplas encarnações do querer (ele trata disso frequentemente e com minúcias); Miséria, aflição, preocupação de conservar a vida, primeiro; E que resta no fundo? A esperança? Oh! não, o tédio! Porque toda a existência humana se balança entre a dor e o tédio. A dor é o elemento positivo; a alegria não é mais que sua interrupção, um elemento negativo pois, logo se transforma em tédio da mesma forma que a dominante, a que cabe o desenvolvimento sinuoso da melodia, ou a harmonia, na qual se introduz a desarmonia, se as prolongássemos sem interrupção, provocariam insuportável tédio. Felicidades positivas? Há algumas. Mas, comparadas ao longo tormento da nossa cobiça, ao infinito de nossas exigências, são curtas e mesquinhas e, para um desejo satisfeito, dez ao menos restam insatisfeitos. Aliás, é só aparente a satisfação, porque, apenas atendido, um desejo cede lugar a outro: o primeiro é um erro reconhecido, o segundo um erro que não foi ainda.⁴²

Sendo assim, Schopenhauer é o arauto que evoca o sofrimento do mundo, a angústia da existência, como veremos mais adiante. É nas dores do mundo que as raízes profundas do pessimismo schopenhaueriano estão fincadas na dimensão da existência humana.

3 O LAMPEJO DO ORIENTALISMO NA FILOSOFIA SCHOPENHAUERIANA

3.1 Orientalismo na filosofia schopenhaueriana

No que diz respeito à esfera acadêmica, o orientalismo consiste em um modo de pensamento baseado na diferenciação ontológica e epistemológica feita entre o Oriente e o Ocidente. Desse modo, as muitas referências ao sagrado oriental, bem como os conceitos usados como fonte de pesquisa por Schopenhauer, têm o Oriente como foco principal. O orientalismo é utilizado como fonte de pesquisa, servindo à filosofia schopenhaueriana como a lanterna cujo lampejo desvela marcas hindus e budistas. Esse lampejo do orientalismo não são

⁴¹ BARBOZA, 1997, p. 54-55.

⁴² MANN, 1975, p.8-9.

apenas recursos que se baseiam numa pretensa retórica filosófica usada por Schopenhauer ou com intentos meramente estilísticos, mas é um fundamento para tecer uma trama entre seu pensamento filosófico e o Oriente. Acerca do orientalismo, podemos perceber:

Comparado com estudos orientais ou estudos da área, é verdade que o termo orientalismo, hoje em dia, vem caindo na preferência dos especialistas, tanto por ser vago e geral demais quanto por ser conotativo da arrogante atitude executiva do colonialismo europeu do século XIX e início do século XX. Mesmo assim são escritos livros e organizados congressos com o ‘Oriente’ como foco principal, e com o orientalista em sua versão nova ou antiga como principal autoridade. A questão é que, mesmo que não sobreviva como antigamente, o orientalismo continua a viver academicamente através de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental. O orientalismo, portanto, não é uma fantasia avoadada da Europa sobre o Oriente, mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material.⁴³

Podemos ver que o orientalismo se faz presente na filosofia schopenhaueriana como referência ao pensamento hindu e budista. Para uma outra perspectiva do que seria um orientalismo, usamos, como referência, as palavras do teórico indiano Amartya Sen. Segundo Sen, desde Buda Gautama, não há uma distinção de linhas adversas que separem o pensamento orientalista de uma perspectiva do Ocidente, que venha divergir radicalmente da perspectiva Ocidental. É importante ressaltar, então, que, em alguns pontos da história, a perspectiva Ocidental em relação ao Oriente se assemelham em seus argumentos racionais, tanto nos pensadores europeus do Iluminismo quanto nos ensinamentos de Gautama Buda. Assim, podemos perceber na seguinte citação:

Alguns dos argumentos racionais, por exemplo, de Gautama Buda (o defensor agnóstico do “caminho do conhecimento”) ou dos escritores da escola Lokayata (empenhada na análise incansável de todas as crenças tradicionais) na Índia do século VI a.C., podem soar intimamente alinhados — e não adversos — a muitos dos escritos críticos de autores proeminentes do Iluminismo europeu. Não precisamos nos alvoroçar tentando decidir se Gautama Buda deve ser visto como um membro antecipado de alguma liga iluminista europeia (seu nome adquirido afinal de contas significa “iluminado” em sânscrito), nem considerar a tese forçada de que o Iluminismo europeu pode ser remontado à influência de longa distância do pensamento asiático. Não há nada particularmente estranho em reconhecer que comprometimentos intelectuais semelhantes ocorreram em diferentes partes do globo em estágios distintos da história. Já que argumentos um tanto diferentes foram apresentados com frequência para lidar com questões semelhantes, podemos perder possíveis pistas-chave para a argumentação racional sobre a justiça se mantivermos nossas explorações regionalmente confinadas.⁴⁴

⁴³ SAID, 1990, p.14-18.

⁴⁴ SEN, 2009, p. 12.

Do ponto de vista cosmológico, a filosofia de Schopenhauer e o budismo têm bastantes semelhanças; mas, em primeiro momento, o filósofo da Vontade se utiliza da referência do véu de Māyā, como metáfora para ilusão do mundo fenomênico; o ascetismo, mas talvez do ponto de vista da análise da cosmologia, ou seja, da análise de mundo, tem muitas concordâncias, mas na perspectiva do prognóstico para o mundo, das consequências desta análise, tem mais divergências, pois o budismo tem uma característica mais prescritiva, e a filosofia de Schopenhauer é mais analítica. Retomando a metáfora schopenhaueriana do véu de Māyā, como ilusão do mundo fenomênico, em que as aparências são apenas arquétipos da realidade, esse termo hinduísta bastante usado por Schopenhauer é a ilusão, o que nos remete à questão que anteriormente foi abordada alegoricamente por Platão como sombras no mito da caverna, o que Kant outrossim denominou como fenômeno em oposição à coisa-em-si. Semelhantemente, a mesma categoria é utilizada, numa outra perspectiva, por vedas, puranas e a narrativa dos mitos indianos como tempo profano. O que vem a ser a véu de Māyā? Veremos na citação abaixo:

[...] por fim, a sabedoria milenar dos indianos diz: Trata-se de MAIA, 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 assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como serpente.⁴⁵

Sob o signo do véu de Māyā, Schopenhauer fundamenta o seu conceito de representação, o fenômeno kantiano, assim também como a aparência fenomênica das Ideias de Platão. Assim, os hindus interpretam a deusa Māyā de diversas maneiras, tanto na forma narrativa mítica como filosófica. A deusa Māyā nos mitos hindus é retratada numa categoria de tempo profano, como o seu significado de deusa da ilusão e dos sonhos, ou seja, Māyā é aquela que cega a todos no engano da ilusão e, ao mesmo tempo, possui o poder de mostrar a verdade. A alegoria platônica da caverna, nitidamente, não remete ao véu de Māyā, por se tratar de uma célere narrativa grega, mas é importante destacarmos que, embora Māyā não apareça nomeada nos textos de Platão, sua ação se faz presente, com outra denominação, porquanto ela é o mundo de aparências. Assim como dentro do universo mítico, o tempo profano é uma barreira, um véu ilusório que condiciona a humanidade a não perceber a realidade. O mundo material é Māyā, a matéria no qual os nossos sentidos estão inseridos, sua obra é semelhante ao trabalho da aranha que, ao tecer sua teia, representa o arquétipo da tecelã, aquela que prende, na sua trama, aquela que cria. O ser humano é uma entidade viva, que está preso na realidade material, não conhece a

⁴⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 49.

realidade, está preso sob o moha (ignorância), aquilo que se opõe ao conhecimento, e a obra de Māyā se faz efeito. A obra de Māyā age na humanidade envolvendo-a na ilusão, cujos olhos estão entenebrecidos por uma cegueira, semelhante a escamas, pois a obra de Māyā é mostrar apenas o fenômeno no tempo e no espaço, ao invés de mostrar a coisa-em-si. As diversas facetas interpretativas de Māyā são, para Schopenhauer, como manifestação do encanto da ilusão, bem como todas as suas formas de materializar essa manifestação se dão em oposição ao conceito de compaixão, por isso se iguala ao *principium individuationis*, conforme observamos na citação abaixo:

A limitação de todo conhecimento ao plano relacional do como na ocorrência das coisas, aos modos de aparecer das mesmas como fenômeno, esvazia a realidade empírica de todo conteúdo substancial e permanência; ou melhor, torna toda substancialidade e toda predicação, toda permanência e movimento apenas aparência e fenômeno, jamais essência e coisa em si mesma, uma vez que toda individuação depende inexoravelmente de espaço (localização) e tempo (sucessão), cuja ação conjunta constitui a relação de causalidade na qual está inexoravelmente contida toda matéria e movimento do que resulta que o mundo fenomênico constitui uma realidade objetiva, não meramente fantasmática embora a realidade metafísica esteja encoberta pelo princípio de individuação, que atua como um Véu de Maya.⁴⁶

Dessa maneira, o indivíduo engodado pela ilusão está envolto no véu de Māyā e essa forma de conhecimento é limitada. De igual modo, esse indivíduo é incapaz de ver a essência das coisas, mas vê os seus fenômenos isolados. Então, o indivíduo, envolto no *principium individuationis*, concebe o mundo em inúmeros opostos, maldade em oposição ao sofrimento, como se ambas não fluíssem da mesma fonte; lança-se em satisfazer suas necessidades, preocupa-se apenas consigo; mesmo em meio a um turbilhão de tormentos, procura através do mal, até mesmo causando o sofrimento alheio, salvar a sua própria pele, fugir do sofrimento. Outrora, a mesma verdade foi descrita no Baghavad-gītā: “Ele entra em contato com māyā (ilusão) devido ao desejo de assenhorear-se de māyā, e esta é a causa de seus muitos sofrimentos. Enquanto está em contato com a matéria, ele tem de executar trabalho que visa a satisfazer suas necessidades materiais”⁴⁷. Esse indivíduo, preso na trama ilusória, torna-se assim um servo de Māyā, contrário à compaixão, ao conhecimento, pois diante dos seus olhos estão apenas o mundo como representação. É possível desprender-se dessa ilusão de Māyā, tanto de um ponto de vista schopenhaueriano quanto do ponto de vista do Baghavad-gītā. Segundo Schopenhauer, desprender-se do véu de Māyā é muito difícil, o que impede conhecer a essência do mundo para além da representação, ou melhor, tão somente o indivíduo se

⁴⁶ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, n.p. Retirado do *kindle* posição 2294.

⁴⁷ PRABHUPĀDA, 1972, p. 272.

encontre envolto na ilusão, ele imagina a essência das coisas na representação e julga-as como verdadeiras.

Como foi mencionado anteriormente acerca do tempo profano, sendo o véu de Māyā parte integrante da narrativa mítica hindu, a intenção do mito é transparente, ou seja, é transcender o tempo prosaico, evocando o tempo mítico, pois é a fonte verdadeira de todo ser, de todo acontecimento cósmico. Podemos aqui mencionar a narrativa mítica como possibilidade para rasgar a ilusão da obra de Māyā, assim como a filosofia schopenhaueriana mostra possibilidades de romper com essa ilusão que turva a visão e o entendimento humano. Em um dos mitos hindus, Vishnu conta como Indra, rei dos deuses, insatisfeito com a obra do divino artesão Viçvakarman no palácio dos deuses, quer um palácio mais suntuoso para estes, caindo na ilusão de sua própria individualidade. A narrativa mostra Indra imerso num estado ilusório, preso à ilusão do véu de Māyā até ser desperto por meio da narrativa de Vishnu. Assim como Indra, o véu de Māyā envolve também o indivíduo descrito por Schopenhauer, o egoísmo, a presunção de preocupar-se consigo mesmo e seus próprios caprichos. Portanto, a narrativa de Vishnu exerce uma função redentora, pois traz a clarividência para despertar Indra, conduzindo-o a ultrapassar o horizonte limitado, rasgar o véu da ilusão, isto é, o véu de Māyā.

Todo ser humano pode ser submetido a essa função redentora que a narrativa mítica possui, semelhante à narrativa de Platão criar a alegoria da caverna. Assim está a narrativa mítica hindu, como a platônica: salta da mera oralidade e opera no tempo profano, despertando de modo racional; para melhor exemplificar, opera aos ouvintes o desamarrar das correntes do domínio sensível e os conduz ao inteligível, torna-se equivalente ao acender da caverna à luz, a uma revelação da realidade.

Do mesmo modo, a narrativa platônica retira a humanidade do seu próprio tempo, isto é, da situação que se encontra, envolta nas sombras, ou seja, numa analogia ao véu de Māyā. Com a função de abrirem uma ruptura para a realidade, a narrativa mítica de Indra ou de Platão trazem consigo a possibilidade de quebra do tempo profano, rasgando o véu da ilusão, para que o indivíduo preso nas sombras ou no tempo profano seja liberto e ascenda à realidade ou desperte do erro. A filosofia schopenhaueriana presta à humanidade esse papel, pois o indivíduo, ao despertar do véu de Māyā, busca o caminho para ascender à realidade, ou seja, o conhecimento da essência das coisas, para além do mundo fenomênico.

3.2 Quietude budista na filosofia schopenhaueriana

Em meados dos séculos III a.C., o budismo surge com Gautama Sakyamuni, que havia sido um príncipe na região do Himalaia. Assim, ao vislumbrar a realidade fora do seu reino, decide abandoná-lo e dedicar-se a uma vida de ascese. Torna-se monge e atinge a iluminação, morrendo, posteriormente, em estado de parinirvana⁴⁸. Ele passou a ser conhecido como Buda, o Iluminado. Desse modo, o budismo incorporou elementos do pensamento indiano, como as ideias de karma, samsara e dukkha⁴⁹. A doutrina budista interpela os seres humanos à erradicação da perpetuação de ações, o karma, para um devido fim, ou seja, a iluminação. Assim, a doutrina budista tem um caráter prescritivo, que visa a que cada ser humano busque transformação; de certa forma, assemelha-se ao cristianismo, com devidas diferenças do budismo, pois não existe ação remissiva por parte de uma deidade a favor dos seres humanos, isto é, no budismo existe um caminho a ser tomado para cessar ações que desencadeiam sofrimento. Entendemos a ética schopenhaueriana como puramente descritiva, o modo e as condições de esse fenômeno acontecer. Em nenhum momento, Schopenhauer diz ao seu leitor que devem ser compassivos, virtuosos ou que a compaixão deva ser pregada⁵⁰. A filosofia e a ética schopenhauerianas não têm esse caráter soteriológico cristianizado, difere do budismo; em nenhum momento há algum tipo de prescrição ou normatividade, pois a ética schopenhaueriana não é prática, é sempre teórica:

Na minha opinião, contudo, toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, em vez de prescrever regras. Tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las. A virtude é tão pouco ensinada quanto ao gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte, em ambos os casos deve ser usada apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos, quanto nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.⁵¹

⁴⁸ Parinirvana é um estado de nirvana profundo que é alcançado após a morte do corpo físico, no caso de em vida a pessoa ter alcançado a iluminação; estado de Buda.

⁴⁹ O termo *karma*, em sânscrito, significa ação, desejo; *samsara*, em sânscrito, significa a perpétua errância ou fluxo incessante de renascimentos de todo ser senciente, de onde o indivíduo só se liberta quando alcança o nirvana; *dukkha*, em pali, significa sofrimento, causado pelas emoções, ou ações perturbadas (*kleshas*); a primeira nobre verdade transmitida por Buda no sermão de Benares.

⁵⁰ DAMASCENO, 2018, p. 128.

⁵¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 353-354.

A ética schopenhaueriana não é prática, é o que denominamos jusnaturalismo, isto é, leis naturais inerentes aos seres humanos que independem do arbítrio humano, são imutáveis, universais e estão acima das leis terrenas, o que o filósofo de Frankfurt chama de direito natural ou direito moral. Assim, o que é prático para Schopenhauer é o direito positivo, ou seja, este sim é o que é prático e regula os seres humanos na sociedade: “[...] o Estado será concebido apenas como uma instituição protetora, necessária devido aos ataques múltiplos aos quais o homem é exposto...”⁵².

Sendo assim, não é possível que a ética schopenhaueriana seja prática, porque é algo subjetivo, é do âmbito da intenção; por conseguinte, quanto à intenção, não há julgamento, o que se pode julgar são as ações e as consequências das ações. Porém, cabe ao direito positivo julgar atos e consequências; a ética se atém ao âmbito das intenções, pois ela é puramente especulativa, teórica. Ademais, as leis do direito positivo, essas têm a função de diminuir o sofrimento do mundo. As leis do direito positivo fazem com que os seres humanos ajam de acordo com as virtudes, embora não sejam necessariamente virtuosos, porque podem ser forçados a serem virtuosos, ou até mesmo ensinados com máximas a seguirem a virtude. A regulação das leis do direito positivo na sociedade impede que os seres humanos descumpram um contrato entre si, ou seja, venham a se ferir, lesem uns aos outros. Cumprindo o pacto social de bem-estar mútuo, os seres humanos são refreados pelo direito positivo, impedindo que o egoísmo inerente ao Homem os conduza a cometer injustiças, e assim o sofrimento do mundo é diminuído. Dessa forma, a ética não tem a função de diminuir o sofrimento humano, ela não tem função prática apenas, tem uma função teórica; o direito positivo, sim, tem essa função prática de diminuir o sofrimento no mundo. Voltando ao caráter humano, que para filósofo de Frankfurt é *a priori*, isto é, inato, já nasce virtuoso, uma ética que descreve a virtude, ou que visa a moldar o caráter humano torna-se inútil quando propõe transformar e/ou produzir a virtude: “Mas a virtude de cada um está dada a priori de forma inata em seu caráter”⁵³.

Podemos afirmar que existem algumas semelhanças no sistema filosófico schopenhaueriano quanto aos principais aspectos do budismo. Tanto na filosofia schopenhaueriana como nos ensinamentos budistas, todos os seres humanos são atados à miséria do mundo; para Schopenhauer o homem é imanente ao egoísmo, suas ações geram sofrimento a si e aos outros, e para o budismo os seres humanos vivem incessantemente presos ao karma, aos desejos, que geram *duhka*, ou seja, sofrimento. Ademais, Schopenhauer

⁵² RAMOS, 2012, p.177.

⁵³ DAMASCENO, 2018, p. 119.

descreveu o sofrimento do mundo em geral, colocando na existência humana o sentido imediato do sofrimento, constatando que existir é sofrer. Seria absurdo não admitir que a miséria intrínseca à vida, que preenche a existência da humanidade e sua finalidade, é mero acidente. Todo gênero humano está inserido num círculo vicioso de desejos, o que o budismo denomina karma; quando satisfeitos, os desejos dão origem a outros desejos e assim surge o dukkha. Aliás, saciá-los poderia ser repouso para nós humanos, porém não passa de ilusão. Nas palavras de Schopenhauer, podemos confirmar seus apontamentos acerca dos desejos que geram sofrimento na existência humana:

Assim como um regato corre sem ímpetos, enquanto não encontra obstáculos, do mesmo modo na natureza humana, como na natureza animal, a vida corre inconsciente e descuidosa, quando coisa alguma se lhe opõe à vontade. Tudo o que se ergue em frente da nossa vontade, tudo o que a contraria ou lhe resiste, isto é, tudo que há de desagradável e de doloroso, sentimo-lo ato contínuo e muito nitidamente; o bem-estar e a felicidade são, portanto, negativos, só a dor é positiva. O bem, a felicidade, as satisfações são negativas, porque não fazem senão suprimir um desejo e terminar um desgosto.⁵⁴

A Vontade de vida possui o combustível que alimenta o querer viver no indivíduo, tendo sob seu domínio a vida como análoga à satisfação. Uma vez satisfeita, o seu fazer-efeito é temporariamente silenciado, porém o objeto de desejo, não estando ao alcance do indivíduo, fará presente o tédio, dando luz ao sofrimento. O prazer momentâneo transforma-se em desgosto e, conseqüentemente, torna-se algo negativo. A Vontade na natureza não é objetada em graus elevados, mas na vida humana é objetada de forma voraz, porquanto, onde a consciência se eleva e o conhecimento é mais nítido, a objetividade se torna cada vez mais perfeita, e assim o sofrimento humano se torna manifesto. O indivíduo, ao adquirir consciência de si, ou melhor, ao elevar seu conhecimento e daí obter maior contentamento consigo, está automaticamente aumentando seu tormento, pois a consciência também é palco da Vontade, prontamente, fonte de sofrimento. Aos seres sencientes, possuidores de um sistema nervoso central, deu-se-lhes a capacidade de sentir, comum aos humanos e aos animais; independente de racionalizar ou não, todos esses sabem o que é dor, medo, angústia e agonia perante a morte, igualando seu destino por sob o domínio da Vontade. Tendo em vista o que foi dito anteriormente, na citação abaixo vemos as palavras de Schopenhauer corroborarem a nossa elucidação:

Neste sentido, ou seja, em relação ao grau de conhecimento em geral, não ao mero conhecer abstrato; quem aumenta sua ciência, aumenta sua dor. Essa proporção exata entre o grau de consciência e o grau de sofrimento foi expressa de modo extremamente belo, em exposição intuitiva e espetacular, num desenho daquele pintor filosófico, ou filósofo que pinta, TISCHBEIN. A metade superior de um seu desenho representa

⁵⁴ SCHOPENHAUER, 1957, p. 7.

mulheres cujos filhos estão sendo raptados, mulheres que, em diferentes grupos e posições, expressam variada e profundamente a dor materna, angústia, desespero; a parte inferior mostra, em agrupamento e ordenação inteiramente iguais, ovelhas, das quais as crias também são retiradas: de forma que a cada cabeça e a cada posição humana da metade superior do desenho corresponde, na metade inferior, um análogo animal, com o que se vê distintamente em que moldes a dor possível na abafada consciência animal se relaciona com o devastador tormento unicamente possível pela distinção do conhecimento, pela claridade de consciência. Em vista do exposto, queremos considerar na EXISTÊNCIA HUMANA o destino secreto e essencial da Vontade. Todos irão facilmente reencontrar O MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convencer suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO.⁵⁵

O direcionamento que a vida toma é uma marcha para a cada dia estar mais próxima da morte. Nesse sentido, viver é um descuido continuado em que a existência sobre a Terra é efêmera. Devemos destacar, porém, que a Vontade de vida impulsiona o ser humano a viver, o que faz com que a vivacidade da Vontade de vida se torne um obstáculo para a morte, a acentuar no indivíduo a vontade viver. A vida humana é apenas uma existência no presente, porquanto o passado já não existe mais, tornou-se memória, e o futuro permanece incerto. O lugar de duração desse indivíduo finito e seu destino igualmente finito dentro do infinito é mover-se continuamente para a morte. A morte é algo inerente a todos os seres vivos; não é, de maneira nenhuma, oposta à vida. Na verdade, ambas se complementam, pois, igualmente, fazem parte da natureza. Além disso, conforme acentua Schopenhauer:

Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar⁵⁶.

Dessa maneira, o indivíduo, ao perceber que a existência se torna um fardo, decide procurar a causa do seu sofrimento fora de sua vida. Esta procura lhe conserva um pouco de esperança em meio ao dissabor de viver, mas reconhece em si mesmo o motivo pelo qual a existência lhe sobe à boca com gosto amargo. O sofrimento é parte da existência e da vida humana, segundo Schopenhauer:

Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável⁵⁷.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 400.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 401.

⁵⁷ SCHOPENHAUER, 2005, p. 410.

O indivíduo inutilmente tenta afastar de si próprio a causa do seu sofrimento ou tenta procurar culpados; talvez o seu tormento seria fruto de um demônio ou força cósmica estranha, e aí o insucesso é evidente, pois o indivíduo não os encontra. Não há necessidade de escolha entre duas alternativas, ou seja, afirmar a Vontade de vida ou negar a Vontade de vida, porque o ser humano não pode escolher negar ou afirmar a Vontade, pois esta é dada *a priori* pelo seu caráter, mas se o indivíduo possui um caráter ascético ou compassivo, negará a Vontade até certo grau; em contraposição, se o indivíduo tem um caráter egoísta, afirmará a Vontade. Podemos afirmar que, para Schopenhauer, só existem duas formas de negação da Vontade de vida: a primeira, nascer santo ou em algum momento alcançar a iluminação e tornar-se asceta, porque o caráter *a priori* é ascético. A segunda forma de negação da Vontade de vida também não é opcional, ou seja, ela é acidental, quando sofrimentos grandes e contínuos incidem sobre o sujeito e ele tem o caráter quebrado, a partir daí voltando-se ao ascetismo. Não há, portanto, opção de negar ou afirmar a Vontade. A Vontade de vida impele a vontade humana de viver, porquanto é o próprio querer viver; manifesta-se no corpo do indivíduo e uma das formas de afirmá-la seria a perpetuação da espécie. Esse impulso natural de propagar a espécie, realizado de forma, muitas vezes, inconsciente, realiza sua parcela diante da Vontade de vida. Dessa forma, Schopenhauer discorre:

O que, por fim, atrai com tal força e exclusividade dois indivíduos de sexo diferentes, um para o outro, é a Vontade de vida que se expõe em toda a espécie, e que, aqui, por uma objetivação, de acordo com os seus fins, antecipa sua essência no indivíduo que ambos podem procriar⁵⁸.

Se assim o indivíduo escolher não cumprir o seu papel natural de procriar, ele não realizará aquilo que a Vontade de vida lhe impõe. Essa é a maior contraposição à afirmação da Vontade de vida, ou seja, negar a Vontade de vida é puramente egoísmo do indivíduo que escolhe não procriar ou escolhe aniquilar a existência humana, resumindo-a a si mesmo. Desse modo, a escolha individual de negar a Vontade de vida, não procriando, abre precedentes para outras possibilidades de negação da Vontade de vida, embora Schopenhauer negue que exista possibilidade, pois o sujeito cognoscente, que agora é indivíduo, por um lado é Representação e, por outro, Vontade. A Vontade sempre será o impulso de perpetuar a vida, pois a mesma é dela manifestação. Se o indivíduo, ou mais precisamente a humanidade, optar por negá-la, lança tão somente o mundo ao seu próprio egoísmo, terminará por aniquilar o mundo, tendo em vista preservar a si mesmo. Logo, de acordo com Schopenhauer:

Em verdade, todo indivíduo que conhece é encontrar a si mesmo como Vontade de vida em sua totalidade, como o em-si mesmo do mundo; portanto, como a condição

⁵⁸ SCHOPENHAUER, 2004, p. 12.

complementar do mundo como representação, conseqüentemente como um microcosmo equivalente ao macrocosmo. A própria natureza, em toda parte sempre verdadeira, dá ao indivíduo originária e independentemente de qualquer reflexão, esse conhecimento simples e imediatamente certo. Ora, a partir das duas mencionadas determinações necessárias, explana-se o fato de que cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz, no entanto, de si mesmo o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do egoísmo o qual é essencial a cada coisa da natureza. Exatamente por ele que o conflito interno da Vontade consigo mesma atinge terrível manifestação⁵⁹.

Como vemos em Schopenhauer, todo fenômeno é representação, em que a Vontade é essência íntima não apenas dos fenômenos, mas também do homem. Ademais, ela é una, indivisa, é ato volitivo, assim também é karma (como consequência dos atos), como também fonte de toda a existência humana, desejo e sofrimento. A humanidade oscila entre a dor e o tédio, não obstante a dor causada pela longa cobiça que o homem possui, desejo infinito de exigências, fazendo com que nenhuma satisfação atinja a saciedade. Os desejos prontamente saciados geram tédio, dá lugar à insatisfação e ao sofrimento. A inquietude causada pelas exigências, o ímpeto volitivo, nenhum bem-estar é realmente duradouro ou possível; a roda de Íxion não cessa de girar, e o ser humano ligado a ela sofre e continua em sofrimento. Sobre isso, pondera Schopenhauer:

Todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Daí, portanto, deixar-se inferir o seguinte: pelo tempo em que o querer preenche a nossa consciência, pelo tempo estamos entregues ao ímpeto dos desejos com suas contínuas esperanças e temores, por conseguinte, pelo tempo em que somos sujeito do querer, jamais obtemos felicidade duradoura ou paz. O sujeito do querer, conseqüentemente, está atado à roda de Íxion, que não cessa de girar⁶⁰.

A aproximação que a filosofia schopenhaueriana tem com a mensagem de Buda mostra-se inegável, pois o filósofo, ao focar no problema do sofrimento humano, traz uma analogia às doutrinas fundamentais do budismo. Nos ensinamentos de Buda, o Sermão de Benares, também conhecido como As Quatro Nobre Verdades, a Primeira Nobre Verdade é o dukkha, ou seja, o sofrimento. Como constatamos na citação abaixo:

A primeira Verdade refere-se à problemática palavra dukkha [pali, dukkha], traduzido livremente por “sofrer” e que designa a grande doença do mundo para a qual o método de Buda é a cura. Tudo é sofrimento-sofredor. O nascimento é dukkha, a velhice é dukkha, a doença é dukkha, a morte é dukkha; a dor, o lamento, a angústia, o desespero são dukkha; a união com aqueles de quem não se gosta é dukkha, a separação daqueles de quem se gosta é dukkha; não obter o que se deseja é dukkha. A vida, tal como habitualmente a vivemos, é sofrimento ou mais precisamente é

⁵⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 426-427.

⁶⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 266.

infectada pela peculiar frustração que resulta de tentar o impossível, ou seja, satisfazer nossos desejos⁶¹.

Por outro lado, na concepção schopenhaueriana de sofrimento, o homem é objetividade da Vontade, e o mundo, em toda a sua abrangência, é essência da Vontade, ela que é ímpeto cego e se objeta no ser humano, que é seu espelho. O sofrimento é algo contínuo e essencial a toda vida humana e animal, pois é a Vontade em si mesma. Acerca do sofrimento, discorre Schopenhauer:

Um homem que assimilasse firmemente em seu modo de pensar as verdades até agora referidas e, ao mesmo tempo, não tivesse chegado a conhecer por experiência própria ou por intelecção mais ampla que o sofrimento contínuo é essencial a toda vida; ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia; ele, assim, tem não só uma vida certa, mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade⁶².

Schopenhauer percebe que no budismo Mahayana⁶³ o sofrimento é correlato da existência humana e, assim como Buda, mostra no seu ensinamento a origem do sofrimento, suas consequências e propõe meios para cessar seus males. Na Segunda Nobre Verdade, vemos que o sofrimento está relacionado à noção de frustração, ou seja, ao apego. A noção de frustração é um diagnóstico dentro do ser humano, visto sua condição estar subjugada à realidade do dukkha, onde só é possível encontrar liberdade por intermédio da salvação. Ao constatar que o apego gera o sofrimento, o ser humano está diante de uma dificuldade de cessar o sofrimento. Assim, adentramos na Terceira Nobre Verdade, em que cessar o sofrimento está relacionado à ideia de fim da autofrustração. A Quarta Nobre Verdade, contudo, é a via proposta pelo budismo para cessar o sofrimento a caminho da salvação. As Quatro Nobres Verdades constituem os princípios fundamentais da doutrina budista para a iluminação, como vemos nas palavras de Giacóia Júnior (2014): “[...] os Oito Degraus do Dharma do Buda, isto é, o método ou doutrina pela qual a autofrustração é aniquilada”⁶⁴.

Assim, a possibilidade de o indivíduo, na filosofia schopenhaueriana, aplacar a ação da Vontade de vida no seu corpo, ou melhor, cessar o sofrimento seria negando a ação da Vontade de vida. Cada indivíduo sente a sua própria dor e anseia a possibilidade de romper com este fato e silenciar a ação da Vontade. Dessa maneira, o ser humano desfruta de sua vida, assim como de sua individualidade, mas reside aqui a maior ilusão: a sua dor e o seu sofrimento são multiplicados. Constatando isso, para que o sofrimento tenha de fato um fim, nega a

⁶¹ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, n.p. Retirado de *e-book* em dispositivo *kindle*, posição 2235.

⁶² SCHOPENHAUER, 2005, p. 368.

⁶³ Mahayana, em sânscrito, o Grande veículo ou caminho para muitos; um dos três yanás, caminho para salvação.

⁶⁴ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, p. 1. Retirado do *kindle* posição 2293.

Vontade de vida, o querer é suprimido; assim esse ser humano não deseja mais nada. O budismo mahayana propõe um ideal de compaixão universal encarnado pelo bodhisavatta⁶⁵, que abstém a si mesmo de entrar em nirvana, enquanto todos os seres humanos não tiverem entrado nele. Tratamos aqui de uma negação de si a partir da perspectiva budista, isto é, num sentido anticristão, em que a individualidade significa convicção alicerçada na mais pura ilusão. Em outras palavras, essa é a convicção de que o eu humano deve ser permanente.

Essa convicção está fundamentada na individualidade, constituindo um impasse na doutrina do budismo, porque impede o ser humano de atingir o absoluto ou a natureza-de-Buda. Por conseguinte, o budismo instrui a teoria do não-eu, ou seja, a negação do eu, para que o ser humano não venha nutrir sua individualidade e prenda-se ao obscurecimento mental. A individualidade reduz o ser humano aos cinco agregados, ou seja, aos fenômenos: corpo, sensação, percepções, formações mentais, consciência. A ilusão, em tese, consiste em sobrepor os cinco agregados à noção de um eu que confere ao homem a aparência de harmonia e constância, mas os liga à roda de samsara. A aniquilação do eu corrobora para cessar a roda de samsara de girar, já que é na ausência do eu que cessam ao indivíduo os desejos e, também, o sofrimento. Sobre a finalidade do budismo, argumenta Anne Cheng:

A meta última consiste em pôr um fim à engrenagem do desejo: uma vez extinto o desejo, todo carma deixa de acontecer e o ciclo dos renascimentos termina, sinal de que foi atingido o nirvana (nirvana). Mais que sair da roda do samsara, trata-se de alcançar o meio, o meão, o espaço vazio infinito que é o único a escapar ao perpétuo girar da roda. É deste centro apaziguado que se pode tomar consciência de dukkha e do caos de samsara, onde vive o homem exteriorizado constantemente descentrado⁶⁶.

Assim, o ser humano que escolheu reprimir a Vontade de vida, a sua vivacidade corporal, encontra-se no caminho para o ensinamento de Buda. O ensinamento de Buda constitui-se de uma doutrina voltada para a salvação. Essa soteriologia é díspar da noção cristã de salvação, que se dá por intermédio do sacrificio expiatório. A salvação búdica é uma doutrina terapêutica que, através do Caminho óctuplo, designa todos os caminhos de que o ser humano dispõe em sua jornada para salvação, a erradicar o desejo, a raiva, o ódio e a ilusão, que são raízes do sofrimento. Como podemos perceber na citação abaixo:

Estes quatro postulados, depois chamados de quatro nobres verdades representam intuições vitais, incontornáveis e estruturais do budismo: a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes; a verdade de que a origem desse sofrimento é o desejo; a verdade de que é possível a libertação deste estado, por meio do trilhar de uma senda que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas o desenvolvimento de uma perspectiva correta

⁶⁵ Bhodhisavatta, sânscrito, significa *o ser iluminado*; qualquer pessoa que, movida por compaixão, deseja ajudar os outros a atingir o mesmo *status* de Buda.

⁶⁶ CHENG, 2008, p. 396.

acerca da verdadeira natureza da realidade (*sammādiṭṭhi*): conhecer o sofrimento, a sua origem, a possibilidade da sua superação.⁶⁷

Entretanto, o Dharma, isto é, a doutrina búdica, possui dois centros principais de interesse, o *dhyāna* (concentração) e o *prajñā* (sabedoria). Por meio dessa prática, o ser humano vê a realidade como é, sem ilusão, ou seja, pacifica a mente para permitir uma introspecção com todo *jing* (quietude) no íntimo da consciência, que revela uma realidade independente dos sentidos, a fim de transpor o abismo que separa o ser humano finito do infinito. Entendemos por quietude a definição elaborada por Abbagnano, cuja argumentação diz que: “Foi assim que Schopenhauer chamou o conhecimento filosófico, por analogia e antítese com motivo, porquanto ele leva à negação da Vontade de viver ao ascetismo; ocorre depois que o conhecimento total do ser se tornou Q. do querer”⁶⁸.

De igual modo, a quietude em Schopenhauer, é a negação da Vontade, é o querer sendo findado, em que os motivos do querer não fazem mais efeito no indivíduo, são uma renúncia voluntária do querer mediante um conhecimento que atua como quietivo, assim como o conhecimento da essência do mundo torna-se um quietivo da Vontade, fazendo com que esta suprima a si mesma. Nas palavras de Schopenhauer:

Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas as coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição da Vontade⁶⁹.

Para Schopenhauer, o ser humano, se atrelado à ilusão da individualidade, está de igual modo atrelado ao *principium individuationis*, e para que o sofrimento, a ilusão do véu de *Māyā*, seja cessado, nega a Vontade de vida, resultando no fato de não existir mais nenhuma motivação que, como volição, deva mais determiná-lo, porquanto a sua Vontade se vira, não afirma mais a sua essência no fenômeno, mas a nega. Almejando interromper a dor inerente à existência e a si mesmo, expressão da Vontade, retomamos aqui o ser humano, que é sustentáculo do mundo como representação porque ele é a parte formal da representação, o sujeito e, por isso, é pressuposto em toda relação de conhecimento e como vontade (vivacidade em seu próprio objeto imediato, ou seja, o corpo); ao parar de se reconhecer como sujeito de tudo, reprime o que constitui e sustenta seu corpo, sua vida. O ato de não-reconhecimento é ação contra a Vontade, pois escolhe percorrer o caminho que reprime a afirmação da Vontade de vida, isto é, a vivacidade corporal,

⁶⁷ ANDRADE, 2016, p.109.

⁶⁸ ABBAGNANO, 2012, p. 961.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 481- 482.

e escolhe outro caminho para ser no mundo, encontra-se na transição da virtude para a ascese. Sobre isso, discorre Schopenhauer:

O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo. Seus atos desmentem agora o fenômeno da essência, entram em contradição flagrante com ele. Essencialmente fenômeno da Vontade, ele cessa de querer algo, evita atar a sua vontade a alguma coisa, procura estabelecer em si a grande indiferença por tudo⁷⁰.

Como vimos anteriormente, a quietude no budismo está intrinsecamente ligada à prática do dhyāna, começando por exercícios de controle da respiração, de concentração da mente num objeto único até a dissolução total dos pensamentos próprios. A prática da concentração e da respiração culminam no controle mental, suprimindo as paixões, comportando diferentes estágios entre decrescer e decrescer ainda mais até atingir o não-agir, ou seja, o esquecer para além do esquecimento.

Para o budismo, fazer luz na mente é ver a natureza de Buda. Essa concepção do absoluto como natureza de Buda é presente em todo ser animado ou inanimado. Essa atitude percorre um caminho para a quietude budista e, na filosofia schopenhaueriana, é o resultado do distanciamento da Vontade, sendo sua consequência o ascetismo. Desse modo, quando o indivíduo escolhe renunciar espontaneamente a seus interesses, está autoabnegando, como objetividade da Vontade, antecedendo toda a negação da Vontade e reprimindo a vivacidade natural do seu corpo, num gradual distanciamento da Vontade de vida. Assim, adentra no caminho da prática do dhyāna, sentindo em seu corpo a quietude, em resultado dessa prática de concentração, disciplina e controle mental.

Todavia, é importante ressaltar que a negação da Vontade de vida, bem como o seu distanciamento, não é súbita, assim como a assimilação do dhyāna não é súbita. Nenhuma vida de penitência se faz repentinamente, pois, uma vez tomada essa decisão, faz-se necessário continuar realizando-a para findar todo movimento volitivo, por fim de mortificar a Vontade. Ao mesmo tempo, vale salientar que a prática do dhyāna, de igual modo, corrobora a ideia de cessar completamente o karma (desejos), o dukkha (sofrimento) e, assim também, a roda de samsāra. Nas palavras de Schopenhauer:

Sob o termo, por mim já amiúde empregado, de ASCESE, entendo no seu sentido mais estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade. Tudo isso pode ser observado na prática das pessoas que já atingiram a negação da Vontade e tentam mantê-la⁷¹.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, 2005, p. 483.

⁷¹ SCHOPENHAUER, 2005, p. 496.

O indivíduo que escolheu o caminho de repressão das próprias necessidades, até a mortificação gradual da Vontade para superar o sofrimento, vê-se diante da liberdade, não obtida pela força dessa resolução. Isso se dá por meio do querer desse indivíduo, relacionado ao conhecimento, porquanto a liberdade consiste na negação de si, gerando a negação da Vontade. Acrescenta-se ainda, conforme Silva e Homenko:

Samma-sambuddha, que se tornou totalmente um ser perfeito, completo, cujas qualidades espirituais e psíquicas, a maturidade, o estado de perfeita harmonia chegaram à perfeição; De acordo com o ponto de vista budista de que o homem não é uma criação com determinado caráter e predisposições fixas, mas aquilo que ele faz de si próprio, é evidente que o ideal do perfeitamente iluminado é o mais elevado⁷².

Portanto, assim como para Schopenhauer, para quem o homem que reprimiu a Vontade alcançou o *status* de liberdade, numa perspectiva budista também vemos que a liberdade é alcançada por aquele que superou as paixões (karma) e transcendeu acima das dores (dukhka). Esse indivíduo é o Samma-sambuddha (o iluminado), por ter se tornado transparente como um lago de águas calmas e, por isso, é um ser humano liberto ou, num conceito schopenhaueriano, tornou-se uma figura perfeita da santidade, assimilou a natureza de Buda, chegou à Iluminação.

3.3 Schopenhauer e a Ética da compaixão

No que concerne à vida humana, segundo Schopenhauer, é ela pura objetividade da Vontade, porque cada ser humano é Vontade de vida em sua totalidade. O querer viver para todos os seres sencientes é afirmação da Vontade de vida. Como foi visto anteriormente, a Vontade de vida se manifesta no corpo do indivíduo; preenchendo as lacunas, a própria natureza conduz o indivíduo inconscientemente para a afirmação da Vontade. Em outras palavras, essa forma de afirmar a Vontade de vida se faz presente por intermédio da manutenção da espécie, a seguir o ritmo natural, ou seja, procriar. A Vontade de vida se expõe no corpo do indivíduo de maneira tal que ela mesma é em si a preocupação humana de morrer sem deixar descendência, como podemos ver nas palavras de Schopenhauer, a seguir:

Por seu turno, a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo. A natureza, sempre verdadeira e conseqüente, aqui até mesmo inocente, exhibe de maneira bastante explícita a significação íntima do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem mescla (como no caso da negação de outros indivíduos) a mais decidida AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA. Depois, no tempo e na série causal, isto é, na natureza, é que uma nova vida aparece como conseqüência do referido ato. Diante do procriador

⁷² SILVA, HOMENKO, 2001, p. 144.

aparece o procriado, o qual é diferente do primeiro apenas no fenômeno, mas em si mesmo, conforme a Ideia, é idêntico a ele⁷³.

Isto posto, se o indivíduo se recusa a perpetuar a espécie, ou melhor, se recusa a ser levado pelo ritmo natural da vida humana (nascer, crescer, reproduzir-se e morrer), não realiza o que a Vontade de vida inconscientemente lhe exige. Essa renúncia ao natural é, para Schopenhauer, o ápice da contraposição daquilo que se denomina afirmação da Vontade de vida que, de outro modo, é a materialização da negação da Vontade de viver (a essência do procriador permanecer no procriado). Devemos considerar que, da afirmação da Vontade de vida, pode surgir uma contrariedade, pois a Vontade se objeta e seu efeito se faz presente em todos os indivíduos, pois, ao ser objetividade, pode revelar o egoísmo nos diferentes indivíduos. Sendo a Vontade e tão-somente ela a origem do desprezo pela vida e existência do outro, porque é em si objetividade em cada indivíduo, em suma, a visão egoísta da vida é o próprio querer-viver, igualmente dificulta a capacidade de enxergar as necessidades dos outros indivíduos.

Essa consideração nos conduz à impossibilidade de o indivíduo obstar-se aos impulsos e necessidades egoístas sem ferir outros indivíduos, pois o mundo não é somente essência da Vontade, mas também é para o sujeito cognoscente representação. Se o ser humano se enxergar possuidor das diversas formas de representações possíveis no mundo, de igual modo enxergará no seu semelhante uma simples representação. Assim, num sentido schopenhaueriano, tal atitude é aniquilar o mundo para conservar a si-mesmo, ou seja, a carta-branca para o egoísmo. Esse indivíduo está preocupado em viver o impulso da sua própria conservação, não vendo limites para seu egoísmo, e alegra-se com os sofrimentos dos outros indivíduos. Logo:

Também não se deve negar que, nesse aspecto, e a partir desse ponto de vista do egoísmo, que é a forma do querer-viver, a visão ou descrição dos sofrimentos alheios nos proporciona satisfação e prazer; todavia, que esse tipo de alegria, obtida pela intermediação do conhecimento do próprio bem-estar, encontra-se bastante próxima da fonte positiva e real da maldade⁷⁴.

Dessa maneira, a Vontade, ao manifestar a autoafirmação nos inúmeros indivíduos, todos imersos no egoísmo, vai além de si e se nega, como negação da mesma Vontade aparecendo em outro indivíduo. O indivíduo, exercendo a sua própria vontade, interfere nos limites da afirmação da Vontade alheia; até mesmo quando fere, destrói e impele-o a ser subserviente, extrai as forças do corpo do outro e o obriga a servir unicamente sua vontade e seu corpo. Por conseguinte, afirma a vontade individual infinda para além do seu próprio corpo, em detrimento da negação da Vontade que aparece no corpo do outro. Essa interferência nos

⁷³ SCHOPENHAUER, 2005, p. 421-422.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, 2005, p. 412.

limites do outro é o que Schopenhauer vai denominar injustiça, uma autoafirmação exclusiva de um só indivíduo prejudicando os outros.

O princípio de sofrer injustiça na filosofia schopenhaueriana parte da premissa de que cada um só pode conceber o que significa sofrer injustiça se experimentou em si mesmo esse ultraje. A questão de empatia, para Schopenhauer, não se faz suficiente, pois é necessário sofrer o que o outro sofre, ter a sua vontade individual, sua particularidade invadida, seu direito retirado, sua liberdade, sua vida cerceada por favorecimento de outrem... somente assim saberemos o que é o conceito de injustiça. De igual modo, só saberá o que é compaixão o indivíduo que conhece o sofrimento por experiência própria, como também os sofrimentos dos outros indivíduos, dos animais, de todos os que sofrem. Acerca da injustiça e do conceito de compaixão, fala Schopenhauer:

Nesse sentido, não importa o que a bondade, o amor e a nobreza de caráter possam fazer pelos outros, tem-se aí sempre apenas o alívio dos sofrimentos; consequentemente, o que pode mover a bons atos, a obras de amor é sempre e tão somente o CONHECIMENTO DO SOFRIMENTO ALHEIO, compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste. Daí, no entanto, segue o seguinte: o amor puro, em conformidade com a sua natureza, é compaixão; e o sofrimento que ele alivia, ao qual pertence todo desejo insatisfeito, tanto pode ser grande como pequeno⁷⁵.

A virtude, portanto, não pode ser ensinada, pois ela é proveniente do conhecimento empírico e não do conhecimento teórico; por isso, o filósofo de Frankfurt se opõe ao fato de que a virtude pudesse ser ensinada ao ser expressa a sua essência para que todos que a compreendessem pudessem ser virtuosos. O que Schopenhauer defende como virtude é a disposição, ou seja, a boa disposição em também reconhecer no outro a mesma essência que há em nós. Para o ser humano que pratica obras de amor, o Véu de Māyā se torna transparente e a ilusão se desfaz, porquanto o *principium individuationis* o abandona. Ademais, esse indivíduo é curado e a boa consciência surge, pois é a satisfação sentida após cada ação desinteressada, por meio da qual a disposição e a bondade são autênticas. Sendo assim, o ser humano que consegue afirmar para si mesmo com convicção esse caminho de amor é, para Schopenhauer, virtuoso e se encontra no caminho para a redenção, pois todo amor é compaixão. O conceito schopenhaueriano de compaixão é baseado na ação desinteressada de um indivíduo, cuja própria boa disposição (virtude) manifesta autenticamente a bondade. Assim, faz de suas obras de bondade para com o outro obras de amor, pois já conhece a sua essência e nutre o desejo em si de não causar nenhuma dor ao outro.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, 2005, p. 477.

Dessa maneira, faz-se necessário que nos atenhamos à explicação desse aspecto interessante e prático da ética é a compaixão em Schopenhauer. Para ele, o fundamento da moral é a compaixão, e podemos buscá-la apenas na experiência, pois é através de observações das obras dos seres humanos, do viver e das atitudes que a compaixão se revela. O fundamento da moral estaria intrinsecamente ligado à ação desinteressada, ao fato de agir pelo outro de forma que o egoísmo humano seja posto em suspensão. Em síntese, todas as motivações que levam o ser humano a agir de modo egoísta devem estar ausentes. A compaixão, no sentido schopenhaueriano, não está fundamentada no dever moral, numa obrigação, mas está fundada em uma ação de espontaneidade que todo o gênero humano possui. Em MVR, vemos a referência feita pelo filósofo de Frankfurt acerca da compaixão:

Nesse sentido, por exemplo, para que a proporção existente num dado homem entre egoísmo e compaixão possa entrar em cena, não é suficiente que possua riqueza e veja a miséria alheia: também tem de saber o que é permitido fazer com a riqueza, tanto para si quanto para os outros; ademais não apenas tem de ter sido apresentado ao sofrimento, mas também tem de ter experimentado o que é sofrimento, bem como o prazer⁷⁶.

Para Schopenhauer, a experiência que o contato humano pode proporcionar acerca do sofrimento e da miséria mostra-se necessária, pois é por intermédio da experiência que temos a capacidade de reconhecimento da miséria alheia, podendo exercer a compaixão. A experiência nos conduz à compreensão de que o sofrimento alheio evidencia a essência também do meu sofrimento, pois há entre todos os seres humanos a mesma essência, visto que somos objetos imediatos, ou seja, corpos submetidos à Vontade.

Assim, sobre a compaixão como fundamento da moral, inserimos aqui a noção de compaixão como base da moralidade schopenhaueriana, trazendo uma reflexão diferente da noção de compaixão no cristianismo. Nesta crença, temos, por exemplo, a parábola do Bom Samaritano⁷⁷. A compaixão, segundo a moral cristã, funda-se em ações que buscam uma recompensa em uma outra vida, ou até mesmo um dever agir de forma moral para herdar salvação e vida eterna. Para Schopenhauer, por sua vez, não existe dever moral, de forma alguma, porque sua ética é puramente descritiva, não é uma ética deôntica, como a kantiana, com vistas a melhorar o caráter humano. Tem-se o contrário da crença cristã, em que o ser humano dificilmente age de maneira desinteressada, ou seja, de modo que o seu agir seja verdadeiro e destituído de uma finalidade egoística⁷⁸. O ser humano que age visando seus

⁷⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 382

⁷⁷ Evangelho de S. Lucas 10:25-37.

⁷⁸ Por exemplo, se um homem é firmemente convencido de que todo ato beneficente lhe será cem vezes recompensado na outra vida, tal convicção faz efeito igual ao de uma letra de câmbio segura e de longa data,

próprios interesses ou recompensas, age conforme o egoísmo. Assim, é uma motivação antimoral em contraposição à compaixão que é fonte genuína de ausência de egoísmo e de crueldade para com o outro e para com os animais. Sendo assim, a compaixão, segundo Schopenhauer, é enxergar no outro não apenas o não-eu, mas a continuidade do meu próprio eu, em tudo que vive no mundo metafisicamente e em todos os seres humanos.

O ato moral, para Schopenhauer, não parte de um imperativo ou princípio virtuoso, que visa ao bem agir como uma forma de viver bem, ou até mesmo de uma máxima universal. Para Schopenhauer, o ato moral deve ser destituído de qualquer vantagem ou recompensa que possam surgir da ação moral praticada. Dessa forma, Schopenhauer desvia-se da fundamentação da ética kantiana com fins teológicos e com máximas formuladas que consistem em objetivos abstratos que não exprimem a realidade da vida. As sutilezas kantianas jamais devem ser o impulso para o agir moralmente no homem ou nem mesmo balizar a inclinação humana à injustiça. Apenas há um só meio de agir de forma benevolente e moralmente bem; mas, a despeito disso, a ideia de agir moralmente com vistas à felicidade ou para aplacar o sofrimento não é de fato um ato moral. Assim, Schopenhauer traz a ideia da compaixão como fundamento da moral, pois ela é a sua filosofia de forma prática, nas palavras de Damasceno:

A ética, ao determinar que o fenômeno da compaixão é o fundamento da moralidade, somente pode fazê-lo na medida em que parte daquele princípio que postula a unidade metafísica sob a diversidade aparente dos sujeitos individuais, pois para que a ação seja realmente moral, ou em outras palavras, de fato abnegada, desinteressada, é preciso que haja uma real identidade entre o agente e o paciente da ação. De modo que, por um lado, o espectador do sofrimento alheio sinta o sofrimento do outro como seu, e, por outro, tenha a consciência de que, enquanto fenômeno, trata-se de um outro, mas somente a tese da unidade metafísica fornece um fundamento válido pelo qual essa identificação tem uma origem não psicológica, portanto, não egoísta⁷⁹.

A ética schopenhaueriana, então, não consistiria em prescrever máximas ou imperativos para seguir e agir bem; em nenhum momento o filósofo diz que o indivíduo deva ser coisa alguma, porque o indivíduo é o que de fato é, ou seja, seu caráter ou é virtuoso ou é egoísta. No que diz respeito à utilização de máximas, Schopenhauer só as prescreve, no âmbito da eudemonologia, n'*Os Aforismos*. Estas máximas servem apenas de estratégias para melhor viver, ou seja, uma vida sem sofrimento. Segundo a perspectiva schopenhaueriana, a vida sábia não é uma vida ascética; a vida sábia é aquela em que o sujeito afirma a sua vontade. O indivíduo, ao enxergar que penetrou ao máximo a representação e alcançou a verdade de que o

podendo então doar por egoísmo aquilo de que, noutra perspectiva, se apossaria por egoísmo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 382).

⁷⁹ DAMASCENO, 2018, p. 128.

mundo é Vontade, de tal forma que se retira do mundo, torna-se asceta, por não suportar, pois aquela verdade faz com que ele deixe de querer, retirando-se do mundo.

Contudo, há pessoas que reconhecem parcialmente que as outras pessoas são Vontade e sofrem como elas próprias; assim, não querendo ser egoístas, orientam sua vida pela noção de justiça, que se constitui num mais baixo grau de negação da Vontade de vida, ou seja, a virtude da justiça, porque o sujeito que age justamente age até o ponto de não suprimir ou negar a Vontade; este indivíduo busca afirmar a Vontade ao máximo, desde que não lese a Vontade dos outros. Esta noção de justiça difere da compaixão: “Enquanto a noção de justiça, do ponto de vista da doutrina do direito, tem sua justificação no egoísmo e na necessidade de conciliação pragmática entre os indivíduos, a noção de justiça do ponto de vista ético se fundamenta na compaixão...”⁸⁰, que é uma negação da vontade positiva, isto é, quando o indivíduo anula sua vontade metafísica a ponto de deixar de afirmar o seu querer e assim passa a negá-lo; o indivíduo reconhece o outro como Vontade até o ponto de se esquecer do meu próprio bem para buscar o bem do outro: “Assim, quem quiser obter o balanço da própria vida em termos eudemonológicos deve fazer conta não dos prazeres que usufruiu, mas segundo os males de que fugiu”⁸¹.

O justo não faz isso, o justo afirma a sua Vontade para buscar o bem do outro; o sábio se pauta pela virtude da justiça, quer satisfazer sua Vontade, mas respeitando a Vontade dos outros: “O prudente persegue a ausência de dor, não o prazer”⁸². Esta prudência não é descrita para que o sujeito se torne virtuoso, mas para que tenha uma vida agradável, ausente de dores. Sendo assim, “bastar-se a si mesmo”⁸³, ou seja, uma vida a partir do princípio da satisfação que é um princípio do egoísmo (não é da virtude) no plano eudemonológico d’*Os Aforismos*, não é no plano ético-teórico do ascetismo. O ascetismo é pertencente ao âmbito da ética em sentido amplo diferente da ética em sentido estrito. A ética pressupõe a ação (o indivíduo agindo pelo bem do outro desinteressadamente); portanto, o asceta se retira do mundo (não age por si e nem pelos outros); a ação ascética é não agir. A vida ética é a vida compassiva, a nível da compaixão; abaixo disso está a justiça, abaixo disso está o egoísmo, acima disso tudo está o ascetismo, que é para além da ética.⁸⁴

⁸⁰ RAMOS, 2012, p. 181.

⁸¹ SCHOPENHAUER, 2002, p. 141.

⁸² SCHOPENHAUER, 2002, p. 140.

⁸³ SCHOPENHAUER, 2002, p. 161.

⁸⁴ SCHOPENHAUER II, 2015, p. 703

Em Schopenhauer, a existência fenomênica traz-nos a percepção ilusória de seres individualizados e, como indivíduos, o controle da Vontade diminui e alivia o sofrimento da existência. Como indivíduos enquadrados no contexto da Vontade, seguir regras, máximas ou imperativos prescritos do bem agir é igualmente inútil, pois a Vontade é além do mundo dos fenômenos e escapa ao princípio de razão suficiente. Nós, como indivíduos, estamos submetidos ao princípio de razão suficiente, de maneira nenhuma temos liberdade, ou seja, não somos livres para exercer o ato volitivo de querer, porque somos de antemão manipulados pela predeterminação da Vontade. A ideia de que indivíduos submetidos à Vontade podem seguir regras prescritas seria apenas pelo puro entendimento de não sofrer coação. Embora os indivíduos possam ignorar as regras e agir conforme os seus próprios desígnios, não há mudança de caráter nessa situação, pois a realidade se opõe à moral de forma prescritiva. Portanto, o indivíduo que não pode enxergar diante de seus olhos a revelação de que os fenômenos não são reais, de que são apenas aparência quando vistas a partir da Vontade, é impedido de ver além das aparências e, por isso, não consegue agir de maneira compassiva. Apenas o indivíduo altruísta consegue enxergar além das aparências, pois, ao ver além do princípio de individuação, nega a Vontade e age compassivamente.

Segundo Schopenhauer, o fundamento da verdadeira moral é a compaixão, e tão somente o ato de agir de maneira desinteressada, ou seja, quando o ser humano ou animal deixa de lado o egoísmo, enxerga no outro a si mesmo e age compassivamente, atingindo o ápice do ato moral.

A compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém, mas, antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quanto puder, e todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade⁸⁵.

Sendo assim, é importante ressaltar que os muitos sistemas morais apoiados na religião falharam em seus propósitos, pois a humanidade não possui em si nada ao seu dispor que contenha a raiz do egoísmo. Assim, o indivíduo que está cheio de compaixão não causará danos aos outros, não agirá de forma egoística, nem se voltará para satisfazer unicamente as suas próprias vontades. No entanto, a natureza da Vontade reside em todos os seres humanos, e sua maneira de exprimir seu conflito consigo mesmos nos graus mais elevados de sua objetividade se dá em seus fenômenos, isto é, no corpo humano. O fato reside em que cada indivíduo se

⁸⁵ SCHOPENHAUER, 1995, p. 163.

volta a satisfazer suas próprias necessidades, ou seja, age de modo egoísta. Nas palavras de Schopenhauer (2005):

[...] faz, no entanto de si mesmo, o centro do universo, antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural, está preparado a sacrificar coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar um pouco o próprio em-si mesmo⁸⁶.

Assim, em outras palavras, à medida que a Vontade se afirma no corpo desse indivíduo, exprime-se conflitando consigo mesma, relacionando-se consigo mesma; portanto, eis a fonte do egoísmo e ponto de partida de toda a sua luta. No que diz respeito a isso, a problemática se dá em que os modos egoístas práticos ou teóricos que a humanidade concebe são vanidade, porque todo o egoísmo humano e toda a sua existência são vanidade. Num certo sentido, a perda da identidade da Vontade, na verdade, é característica da existência humana, mas também fonte do sofrimento humano. O indivíduo altruísta pode enxergar a humanidade e, pelo menos em princípio, pode compreender a inutilidade e a pequenez do princípio de individuação, enxergando além desse princípio.

A partir de então, a tomada de consciência do indivíduo, ou seja, saber da pequenez da individualidade humana, é paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que há a negação do ego, negação da Vontade que nos liberta do sofrimento, essa tomada de consciência e essa negação só podem se dar a partir do próprio ego negado. Semelhantemente para os budistas, chegar à Iluminação consiste também em tomar consciência de si mesmo, que, ao mesmo tempo, é consciência da ilusão em que o ego está mergulhado e da interpretação de todas as coisas, conforme lemos a seguir:

Concepções do Si-Próprio, não apenas no Budismo, mas também em todas as religiões e até na maior parte das filosofias se estendem da espécie mais estreita de ego até o fundamental, verdadeiro Si-Próprio, assim como o Atman do Brahmanismo ou a natureza búdica (conquanto essas sejam muito diferentes). Analogamente, tanto em Schopenhauer quanto no Zen Budismo, não há outro caminho para se alcançar esse estágio de sabedoria e plenitude senão começar a partir da consciência ilusória de nosso si-próprio; ele é nosso caminho de acesso à realidade⁸⁷.

Desse modo, é por intermédio do conhecimento que se passa a saber que a individuação não é real, que é apenas aparência, que se dá a libertação do ser humano do sofrimento no sentido schopenhaueriano, semelhantemente no sentido budista, como é interpretado por Schopenhauer. A libertação do egoísmo, sentimento que é raiz do apego e, conseqüentemente, do sofrimento, pelo indivíduo que enxerga além do princípio de individuação torna-se, num sentido schopenhaueriano e búdico, um tipo de humano supremo, longe das ilusões e delírios.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, 2005, p. 426-427.

⁸⁷ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, n. p. Retirado do *kindle* posição 2294.

A filosofia torna-se soteriologia a partir da negação da essência sofredora do universo, visto que:

Para Schopenhauer, a filosofia é, em seu ápice, soteriologia, salvação e libertação a partir da negação da essência sofredora do universo. Daí decorre que o tipo humano supremo, a quintessência da sabedoria e da liberdade, encontra-se nas figuras da santidade e da ascese, nas quais se torna efetivo o único ato de liberdade possível no mundo empírico: a autonegação da vontade de viver, sob forma de jejum voluntário, da obediência e disciplinas ascéticas e da castidade. Essa sabedoria representa também a conquista da verdade sobre Si-Mesmo, uma iluminação que equivale à *unio mystica*, a dissipação das ilusões e delírios da arrogância e vaidade humana⁸⁸.

O sentido do sofrimento, conforme interpretado por Schopenhauer, no que se refere à existência humana, concebe essa existência submetida à roda do nascimento, da morte, do apego e do sofrimento. Apenas o sofrimento pode trazer ao homem a experiência de agir compassivamente, pois a existência da compaixão é um fato empírico e um mistério, já que não é consequência de um conhecimento filosófico ou de extensas leituras de máximas que visam a encaminhar a humanidade na virtude. É papel da compaixão, como fundamento da moral, isto é, da filosofia da compaixão schopenhaueriana, relatar a verdade no lugar de prescrever máximas imperativas para o bem agir. Assim, segundo Schopenhauer: “[...] as promessas de uma ética que quer melhorar os homens moralmente e fala de progresso na virtude, pois provam inevitavelmente na ineficácia de uma moral prescritiva”⁸⁹. Ademais:

A compaixão permite vislumbrar a meta última da comunidade de todos os seres sofredores, da identificação de minha própria dor como dor do mundo inteiro, e de todas as dores do mundo como minha própria dor, mas a vida ética ainda não é a redenção. Esta, assim como na iluminação búdica, é salvação consistente na autonegação da vontade; ela também a redenção de todas as criaturas, já que não é negação e supressão do fenômeno, do indivíduo, mas da essência sofredora e autocontraditória do mundo, desse impulso cego e irracional que não é senão sofrimento eterno. Razão pela qual, para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada⁹⁰.

Assim, o indivíduo que conseguir entender a nulidade da vida e do ego vai entender que a compaixão já está lá dentro da humanidade, pois o papel do referido sentimento nos seres humanos é a bondade no coração, princípio unificante.

⁸⁸ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, n.p. Retirado do *kindle* posição 2295.

⁸⁹ SHOPENHAUER, 1995, p. 184.

⁹⁰ GIACÓIA JÚNIOR, 2014, n. p. Retirado do *kindle* posição 2295.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na presente dissertação, procuramos mostrar que o lampejo de orientalismo se faz presente na filosofia schopenhaueriana e que esse lampejo nos exige uma leitura guiada por uma perspectiva orientalista. Através desse lampejo, extraímos a fundamentação para enxergar no MVR a intertextualidade sob aspectos orientalistas. O próprio Schopenhauer, em inúmeros pontos da sua obra, admite que tomou como alicerce e influência para o seu sistema filosófico os nomes de Platão, de Kant, além do Oriente (Vedas, Puranas e Upanishad). Essas marcas orientalistas trouxeram enriquecimento ao que o próprio filósofo definiu como um sistema único de pensamento, que muitos procuraram sob o nome de filosofia.

Desse modo, pensar o imaginário oriental a partir de uma perspectiva criada pelo filósofo de Frankfurt é andar por um terreno que Schopenhauer também não conhecia em sua completude, mas que, ainda assim, pôde efetivamente provar que o diálogo com o Oriente não foi mera especulação filosófica. Os fundamentos do pensamento indiano com a filosofia schopenhaueriana formam uma congruência, mais que uma sequência de conceitos que se assemelham, tornam-se, pois, a base de uma filosofia orientalista. Embora muitos outros autores deem aos gregos a face moral da filosofia, Schopenhauer busca tais fontes no pensamento Oriental, assim como na ética budista. A ideia de quietude na perspectiva Schopenhauer reflete o lampejo do orientalismo no seu sistema filosófico. Assim, enfoca-se principalmente nos ensinamentos budistas do *dharma* e as Quatro Nobre Verdades como artifício que norteiam e estabelecem uma intertextualidade filosófica. É válido salientar que o *dharma* é em outra perspectiva um espelho para a divisão de mundo schopenhaueriana, o mundo dos fenômenos, aquilo que vemos por meio do véu de Maya, como representação diante do sujeito. Assim como no budismo, o sujeito está preso ao véu ilusório de Maya, e na filosofia schopenhaueriana essa problemática também se dá.

Consequentemente, através da observação e prática do *dharma*, esse sujeito se desprende e toma consciência de que sua natureza está sob as Quatro Nobre Verdades. Desse modo, na filosofia de Schopenhauer, a partir da tomada de consciência do sujeito, nos tornamos corpo, sendo objeto imediato. Logo, somos objetividade da Vontade num mundo diante da coisa-em-si, ou seja, da Vontade. Entretanto, o indivíduo que se torna cognoscente, tornando-se corpo, volta a fazer as suas próprias necessidades e esse mesmo indivíduo entra no caminho da autofrustração. A Vontade nele age de maneira voraz, seus apegos e desejos não satisfeitos o levam ao egoísmo e ao sofrimento. Assim como para o *dharma* esse indivíduo necessita libertar-se do sofrimento e alcançar a salvação, a filosofia schopenhaueriana traz a possibilidade

soteriológica, bem como de maneira nenhuma ela se coloca como bálsamo religioso, mas como soteriologia.

Por fim, o indivíduo encontra salvação através da negação da essência sofredora do universo, isto é, a negação da Vontade. Em relação ao conceito filosófico de quietude com a negação da Vontade de vida, ao adotar essa postura, o ser humano identifica a Vontade metafísica como fonte de todos os sofrimentos e compreende que satisfazer as suas necessidades é vã, visto que sua individuação não é real, é apenas quimera e nega a si mesmo, libertando-se do sofrimento. Assim, o indivíduo liberto do sofrimento não causará mal a si e nem aos outros por entender que o outro é uma continuidade de si mesmo, iniciando então o conceito de compaixão que é o fundamento primeiro da moral, por isso não é consequência de conhecimento filosófico, mas de um conhecimento do que é bondade no coração. A compaixão é a ética prática, sem necessidade de lições de virtude, pois o ser humano que a entende alcançou-a como princípio unificante para vida.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ANDRADE, C. B. **Budismo e a filosofia indiana antiga**. São Paulo/Juiz de Fora: Fonte Editorial e PPCIR, 2015.

ANDRADE, C. B. O caminho e as suas etapas: as quatro nobres verdades (catvaryāryasatyāni), o nobre óctuplo caminho (āryāṣṭāṅgikamarga) e os estágios dos buscadores. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 133, abr. 2016, p. 105-125.

ANQUETIL-DUPERRON, A. H. **Oupnek'hat, id est, secretum tegendum**. Argentorati: FratrumLevrault, 1801-1802. Disponível em https://books.google.com.br/books?id=k9VCAAAAcAAJ&printsec=frontcover&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false. Acesso em: 31 out. 2019.

APP, Urs. **Arthur Schopenhauer and China**. *Revista Pappers sino-platonics*. Philadelphia, nº 200, p.1-155. Disponível em: www.sinoplatonic.org. Acesso em: 15 set. 2019.

APP, Urs. **Schopenhauer's Compass**. Wil, Switzerland: University Media, 2014.

BARBOZA, J. **Decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Editora Moderna, 1997.

BARBOZA, J. O modo de conhecimento estético e mundo em Schopenhauer. **Revista Transformação**: Unesp, Marília, v.29, nº2, p. 33-42, 2006.

BASSOLI, S. A filosofia como decifração do enigma do mundo. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, Santa Maria, v. 8, nº 2, p. 15-27, 2017.

BÍBLIA, S. Evangelho de São Lucas. In: Bíblia. **Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamentos. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

BOURIAU, C. Schopenhauer frente a coisa em si. Tradução de Gustavo Augusto da Silva Ferreira. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, Santa Maria, v. 6, nº 1, p. 184-200, 2015.

CACCIOLA, M. L.; SALVIANO, J; DEBONA, V. A história e a atual situação dos estudos schopenhauerianos no Brasil. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, Santa Maria, v. 4, nº 1, p. 146-150, 2013.

CHENG, A. **História do pensamento chinês**. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHING, J. O senso religioso dos chineses. In: BOFF, L. (Org.). **China e o Cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

CONSTANZO, J. Schopenhauer on Intuition and Proof in Mathematics. In book: **Language, Logic, and Mathematics in Schopenhauer**. Ed: Jens Lemanski, Basel: Birkhäuser, 2020, p. 287-303, Spring.

DAMASCENO, Francisco William Mendes. **Ética e metafísica em Schopenhauer: a coexistência da vontade livre com a necessidade das ações**. 2012. 118 f. – Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Programa de Pós-graduação em Filosofia, Fortaleza (CE), 2012.

DAMASCENO, Francisco William Mendes. Schopenhauer: da metafísica à política. 2018. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia)-Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2018.

DARMAPADA. **A doutrina budista em versos**. Tradução de Fernando Cacciatore de Garcia. Porto Alegre: L&PM, 2010.

DEBONA, V. **Bemerkungen ou Beobachtungen? sobre as “observações psicológicas” de Schopenhauer e Rée**. Trans/Form/Ação, Marília, v. 42, n. 1, p. 153-178, 2019.

ELIADE, M. **Imagens e Símbolos**: Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. Tradução de Sonia Cristina Tamer. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FELLOWS, T. M. **A ética trágica de Schopenhauer**. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, Santa Maria, vol. 2, nº 1, p. 32-47, 2011.

GAKKA, S. **Diccionario de términos budistas**. Buenos Aires: SGIAR. 1995.

GAUTAMA, S. **A Doutrina de Buda**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

GEMER, M. G. A **“fenomenologia da vida ética” de Arthur Schopenhauer**. **Revista Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer, São Paulo, vol. 11, p.193-226, 2020.

GIACÓIA JUNIOR, O. Princípio de Individuação e Origem Interdependente: Schopenhauer e o Budismo – Um diálogo Ocidente-Oriente. In FLORENTINO NETO, Antonio; GIACÓIA JR, Osvaldo (Org.). **Budismo e Filosofia em Diálogo**. Campinas: Editora Phi. 2014.

KANT, I. **Prolegômenos de toda metafísica futura**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves, Petrópolis-RJ: Vozes, 2005

MANN, T. **O Pensamento vivo de Schopenhauer**. São Paulo: Editora Martins, 1975.

MANN, T. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Tradução de Andrés S. Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

MENDES, S. P. **Schopenhauer e o Budismo: Fundamentos da Ética, crítica a Kant e as objeções de Tugendhat**. Independently Published, 2016.

MERLEAU-PONTY, M. **Signos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

NANĀJĪVAKO, B. **Schopenhauer and Buddhism**. Sri Lanka: Bhuddist Publication Society, 1970.

PAULA, W. A. de. Compaixão contra Compaixão. **Revista Sofia**, Espírito Santo, v. 3, n. 2, p. 198-215, 2014.

PLATÃO. **A República**. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

RAMOS, F. C. A Justiça de Schopenhauer. **ethic@: Revista Internacional de Filosofia da Moral**. Florianópolis, v.11, n. 2., p. 173-185, 2012.

RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Record, 2001.

RIBEIRO, L. As vias de negação da vontade em Schopenhauer. **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**, Santa Maria, v. 7, n. 2., 2016.p. 64-81.

RODRIGUES JÚNIOR, R. C. **Schopenhauer: uma filosofia do limite**. 2011.303f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo.

SAID, E. W. **O Orientalismo: Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SALVIANO, J. O. S. **O Nihilismo de Schopenhauer**. 2001.111f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. Universidade de São Paulo, São Paulo.

SALVIANO, J. O. S. **O fundamento epistemológico da metafísica da Vontade de Arthur Schopenhauer**. *Trans/Form/Ação*, v. 32, n. 2, p. 101-118., 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732009000200006>. Acesso em: 20 abr. 2021.

SANTOS, da S. C. K. **Os graus de negação da Vontade e a liberdade na Filosofia de Schopenhauer**. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, Águas de Lindóia, v. 1, n.2., 2010. p.33-47.

SEN, A. **A ideia de Justiça**. Tradução de Denise Bottmann, Ricardo Doninelli Mendes, São Paulo: Ed. Schwarcz, 2009.

SCHOPENHAUER, A. **Dores do mundo - A metafísica do amor, a morte, a arte, a moral, o homem e a sociedade**. Salvador: Livraria Progresso, 1957.

SCHOPENHAUER, A. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Tradução de Pílar Lopez de Santa Maria. Madrid: Siglo Veintiuno de España Editores, 1993.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da Moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.

SCHOPENHAUER, A. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SCHOPENHAUER, A. **Metafísica do Amor, metafísica da morte**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação – Tomo II**. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente**: Uma dissertação filosófica. Tradução de Oswaldo Giacóia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas: Editora da Unicamp, 2019.

SCHULBERG, Lucille. **Índia histórica**. Tradução de J. A. Pinheiro de Lemos. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1979.

SILVA, G.; HOMENKO, R. **Budismo Psicologia do autoconhecimento**. São Paulo: Editora Pensamento, 2001.

SORIA, A. C. S. Entre verdade e ilusão: corpo e mundo em Arthur Schopenhauer. *Revista Cadernos de Filosofia Alemã*, São Paulo, v. 1, n. 19, p. 61-78, 2012.

SOUZA, L. A. **Alotropia do Carbono**. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/quimica/alotropia-carbono.htm>. Acesso em: 28 out. 2019.

STELLA, J. B. A Bhagadva gita. *Revista de História*, São Paulo, v. 39, n. 80, p. 293-314, 1969.

SUMEDHO, A. **As quatro nobres verdades**. Tradução de Kãñkano Bhikkhu. Herdfortshire, Amaravati Publications, 2007.

USARSKI, F. **O Budismo e as outras**: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

VERNANT, J-P. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.