

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO

CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA DE NEGAÇÃO
DA VONTADE EM *SCHOPENHAUER* E O *NIRVANA*
BUDISTA

Gabriel Fernandes da Silva Araújo

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
LINHA 1 – SUBJETIVIDADE, ÉTICA E POLÍTICA

**CONSIDERAÇÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA DE NEGAÇÃO DA VONTADE EM
SCHOPENHAUER E O *NIRVANA* BUDISTA**

GABRIEL FERNANDES DA SILVA ARAÚJO

Sob a orientação do professor:

Leandro Chevitaese

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha 1 – Ética, Subjetividade e Política.

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

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – Finance Code 001.

Seropédica, RJ

2022

FA663c Fernandes da Silva Araújo, Gabriel, 1987 Considerações sobre a experiência de negação da vontade em schopenhauer e o nirvana budista / Gabriel Fernandes da Silva Araújo. - Uberaba, 2022.
91 f.
Orientador: Leandro Pinheiro Chevitarese Pinheiro Chevitarese. Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, 2022., 2022.
1. Schopenhauer. 2. Metafísica da Vontade. 3. Negação da Vontade. 4. Sofrimento. 5. Nirvana. I.
Pinheiro Chevitarese, Leandro Pinheiro Chevitarese, 1975-, orient. II Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Curso de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.
III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

GABRIEL FERNANDES DA SILVA ARAUJO

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia** no Curso de Pós-Graduação em Filosofia, área de Concentração em Filosofia.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM 28/06/2022

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso a folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese / dissertação.

Dr. Leandro Pinheiro Chevitarese, UFRRJ (Orientador)

Dr. Marcelo Da Costa Maciel, UFRRJ

Dra. Flavia Turino Ferreira, IFRJ

AGRADECIMENTOS

Agradeço à CAPES pela bolsa concedida, sem a qual não teria sido possível a dedicação necessária à realização desta pesquisa.

Agradeço a todos os professores e funcionários do PPGFIL-UFRRJ, pela atenção, esforço e cordialidade que sempre demonstraram.

Agradeço especialmente ao meu orientador professor Leandro Chevitarese, que desde o início da pesquisa demonstrou a paciência, atenção e zelo presentes em todo bom mestre.

Agradeço aos meus familiares, sem os quais eu não teria chegado até aqui e escrito este trabalho. Um agradecimento especial à minha querida tia Isis que veio a falecer no ano de conclusão desta dissertação.

Agradeço a todos os amigos que me incentivam e me apoiam nos momentos de felicidade e dificuldade.

Agradeço aos grandes pensadores que me impulsionam e aos quais me apoio em seus ombros para almejar horizontes mais distantes. Parafraseando Isaac Newton (1675): "Se eu vi mais longe, foi por estar sobre ombros de gigantes."

Agradeço à terra por me nutrir e ao vento por me inspirar.

RESUMO

ARAÚJO, Gabriel Fernandes da Silva. *Considerações sobre a Experiência de Negação da Vontade e o Nirvana Budista*. Seropédica, 2021. Dissertação para Mestrado em Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Linha 1- Ética, Subjetividade e Política, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.

O presente texto tem como objetivo realizar uma investigação acerca da experiência de negação da vontade no pensamento de Arthur Schopenhauer, considerando sua metafísica da Vontade e sua ética da compaixão. O trabalho abordará e relacionará os principais conceitos utilizados pelo filósofo às ideias das filosofias orientais, principalmente as do Budismo que conduzem ao discurso da destruição do ego ou à fuga do princípio da individuação como forma de sabedoria última. Para isto iremos expor trechos das obras de Schopenhauer que remetem à questão da experiência de negação da vontade dos santos e ascetas à experiência de liberdade que possam ser relacionados ao conceito budista de *nirvana* para, também, apresentar os estudos de alguns principais pesquisadores do assunto.

Palavras-chave: *Schopenhauer*. Metafísica da vontade. Ética da compaixão. Iluminação.

ABSTRACT

ARAÚJO, Gabriel Fernandes da Silva. *Considerations of the Experience of Denial of Will and Buddhist Nirvana*. Seropédica, 2021. Dissertation for Master's Degree in Philosophy – Postgraduate Program in Philosophy, Line 1- Ethics, Subjectivity and Politics, Federal Rural University of Rio de Janeiro.

This text aims to investigate the experience of denial of will in Arthur Schopenhauer's thought, considering his metaphysics of Will and his ethics of compassion. The work will address and relate the main concepts used by the philosopher to the ideas of Eastern philosophies, especially those of Buddhism that lead to the discourse of the destruction of the ego or the escape from the principle of individuation as a form of ultimate wisdom. For this, we will expose excerpts from Schopenhauer's works that address the issue of the experience of denying the will of saints and ascetics to the experience of freedom that can be related to the Buddhist concept of nirvana and present the studies of some leading researchers on the subject.

Keywords: Schopenhauer. Metaphysics of the Will. Ethics of compassion. Lighting.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO I - ELEMENTOS DA METAFÍSICA IMANENTE DE SCHOPENHAUER: AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE.....	10
1.1 A representação e a cognoscibilidade da coisa em si.....	10
1.2 O conceito de vontade.....	14
1.3 A visão através do princípio da individuação: justiça e compaixão.....	19
1.4 A experiência de negação da vontade: a ascese.....	23
2 O <i>NIRVANA</i> NA TRADIÇÃO BUDISTA E SUAS INTERFACES COM A NEGAÇÃO DA VONTADE EM <i>SCHOPENHAUER</i>	37
2.1 A Índia de Schopenhauer.....	37
2.2 Breve reconstrução histórica do Budismo.....	41
2.3 Aspectos filosóficos do Budismo e diálogos com <i>Schopenhauer</i>	44
2.4 <i>Nirvana</i> e a Negação da Vontade: convergências entre o Budismo e a filosofia de Schopenhauer.....	49
3 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	58
4 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	63
5 ANEXOS.....	68
Anexo A.....	68

1 INTRODUÇÃO

Arthur Schopenhauer foi um importante filósofo do idealismo alemão no século XIX. Conhecido principalmente por sua “filosofia da vontade” e possuidor de um pensamento autodeclarado “único” que compreendia tanto os campos da metafísica, da estética e da ética, ele dialoga com os principais conhecimentos científicos da própria época (especialmente os relacionados às ciências naturais).

A partir do idealismo transcendental de Kant e do conceito de Ideia platônica, Schopenhauer foi um dos primeiros filósofos europeus a fazer uso do pensamento oriental como forma de diálogo e alegoria ao desenvolver um estudo aprofundado sobre a essência do mundo: a coisa em si, e de como ela se reflete na constituição da experiência e da vida humana. Em suas anotações pessoais, Schopenhauer faz menção às principais obras do Oriente às quais teve contato em sua época, como por exemplo as *Upanishads*, traduzidas pela primeira vez para o latim por *Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron*, no início do século XIX.

O presente trabalho tem como objetivo realizar uma investigação sobre a Negação da Vontade no pensamento único de *Arthur Schopenhauer*, considerando sua ética da compaixão presente no quarto livro de sua obra magna, *O Mundo como Vontade e como Representação*¹ (MVR), tendo em vista, também, a busca de interfaces com elementos do pensamento budista. Na articulação com algumas ideias desta tradição oriental, pretendemos explorar, particularmente, o discurso de ambos acerca da aniquilação do ego através da compaixão, ou fuga do princípio da individuação, como forma de sabedoria última: o *nirvana*.

Para isto, no primeiro capítulo, iremos apresentar alguns dos principais elementos da metafísica e ética de Schopenhauer, com ênfase para aqueles que podem melhor contribuir para a compreensão da experiência da negação da vontade dos santos e ascetas, assim como a de liberdade presente na ascese.

No segundo capítulo iremos construir uma abordagem das ideias budistas que dialoguem com o pensamento de Schopenhauer junto à questão da negação da vontade, remetendo aos conceitos que apontam para um percurso de pensamento semelhante ao do filósofo. Para isso, vale ressaltar a cautela necessária para tal abordagem, uma vez que o Budismo conhecido por Schopenhauer foi o qual teve contato na Alemanha de sua época, e hoje há um maior conhecimento bibliográfico acerca do assunto. Por fim, pretendo abordar a importância do filósofo da vontade para a adequação do pensamento oriental ao filosófico do ocidente, uma vez que foi um dos primeiros filósofos da modernidade a realizar tal feito, rompendo um paradigma antigo na Academia europeia.

¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

CAPÍTULO I - ELEMENTOS DA METAFÍSICA IMANENTE DE *SCHOPENHAUER: AFIRMAÇÃO E NEGAÇÃO DA VONTADE*

Na principal obra de Arthur Schopenhauer, *o Mundo como Vontade e como Representação* (MVR²) é exposto seu pensamento metafísico do qual derivam tanto sua ética quanto estética. Perceber a estrutura desta obra é fundamental para uma melhor compreensão do pensamento único e orgânico de Schopenhauer, e o primeiro tomo foi dividido em quatro livros nos quais o filósofo da vontade, assim como Kant, se debruça para um estudo sobre um mundo. Mundo este possuidor de dois lados: um como fenômeno, ao qual ele chama de representação; e outro como a coisa em si: ao qual ele chama de vontade. Porém, diferentemente de Kant, alega que a coisa em si é passível de ser dito algo sobre ela, algum conhecimento, a partir de um ponto de vista diferente, intuitivo.

Para tanto, nos dois primeiros livros o mundo é descrito sob a perspectiva do princípio de razão suficiente: o tempo, o espaço e a causalidade. Já nos dois últimos, Schopenhauer analisa-o considerando o conhecimento intuitivo como primazia para a construção do conhecimento empírico, tanto na análise da experiência estética, no Livro III, quanto na fundamentação do pensamento ético, no livro IV.

1.1 A Representação e a cognoscibilidade da coisa em si

Schopenhauer reconhece como o principal mérito de Kant a distinção da realidade entre o fenômeno (aquilo que é objeto da experiência) e a coisa em si (a essência do mundo, aquilo que existe independentemente de como o percebemos), mas para ele tais conceitos são apresentados como a representação e a vontade.

No primeiro livro do MVR I, Schopenhauer apresenta uma investigação acerca das possibilidades de conhecimento do mundo fenomênico, ou seja, o mundo como representação, a partir da perspectiva da “raiz quádrupla” do princípio da razão suficiente, compreendendo os princípios do *Devir, Conhecer, Ser e Agir*³. Tais princípios concedem os “moldes” para o nosso conhecimento interpretativo acerca do mundo, situando os objetos, distinguindo-os e relacionando-os ao tempo, ao espaço e causalidade. Tal condição faz com que todos os fenômenos, ao se tornarem conhecimento, encontrem-se submetidos ao *principium individuationis*, constituinte da realidade empírica e princípio de fragmentação espaço-temporal da vontade que, enquanto coisa em si, é una.

Ora, do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de um só golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição. O que o olho, o ouvido e a mão sentem não é intuição; são meros dados. Só quando o entendimento passa do efeito à causa é que o mundo aparece como intuição, estendido no espaço, alterando-se segundo a figura, permanecendo em todo o tempo segundo a matéria, pois o entendimento une espaço e tempo na representação da matéria, isto é, propriedade de fazer efeito. Este mundo como representação, da mesma forma que se dá apenas pelo entendimento, existe também só para o entendimento⁴.

² SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

³ SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Edition complète, 1991.

⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 54.

Para Schopenhauer a intuição é uma forma de conhecimento anterior à razão abstrata. Jaqueline Engelman⁵, ao reforçar a primazia da intuição para o filósofo da vontade, menciona que, para ele, o conhecimento por si só já é representação, resultado do processo fisiológico e corpóreo no aparelho intelectual de um animal. Schopenhauer afirma que todos os animais possuem este tipo de conhecimento ao qual classifica como intuitivo. A intuição é, portanto, faculdade de todos os seres do reino *animalia* em diferentes formas e graus de “refinamento” intelectual e, nesta hierarquia da natureza, o ser humano é o possuidor do intelecto mais “refinado”. Assim sendo, Schopenhauer declara que quanto mais desenvolvido for o aparelho intelectual, mais clara é a sua capacidade de representação, assim como de projeções ao passado e ao futuro que ampliam a capacidade de sofrimento e alegria, assim como da necessidade de dar sentido ao mundo.

No ser humano não é diferente quanto à posse de um conhecimento intuitivo, porém a conceituação abstrata o acompanha e, por vezes, equivocadamente, é tomada por ele como a principal fonte de conhecimento da realidade.

[...] as formas de toda representação são intelectuais, ou seja, são aplicadas pelo cérebro e não se encontram nos órgãos sensoriais. A intelectualidade da intuição é inegável em Schopenhauer porque todo objeto conhecido é representação de um intelecto. Em outras palavras, como os sentidos não produzem objetividade alguma, é somente com o envolvimento do órgão cerebral, através de uma função – que Schopenhauer denomina ‘intelecto’ – que é possível intuir e, portanto, conhecer⁶.

Discordando de Kant, Schopenhauer afirma que a sensibilidade pura é cega, como nas plantas; um tipo de sensação que nada intui. Assim, o entendimento constitui a realidade através do conhecimento intuitivo submetido ao princípio da causalidade e de razão suficiente. Por sua vez, na visão kantiana, o entendimento se restringiria à faculdade da razão, sendo os animais meramente instintivos e “reativos”, como as plantas. Para Schopenhauer, então, a representação, que é o correlato subjetivo da matéria criada nos intelectos dos animais, seria algo que depende, *a priori*, da lei da causalidade.

Para Schopenhauer, o entendimento é uma função de nosso cérebro que atua na origem do ato de conhecer. Assim sendo, ao defender a intelectualidade da intuição, a posição de Schopenhauer não pode ser confundida com a do idealismo absoluto alemão, dado que a noção é concebida de modo totalmente diverso: o processo intelectual que ocorre no cérebro nada mais é do que o conhecimento da causalidade produzindo a percepção objetual como a de um corpo presente no espaço externo mediante uma modificação no tempo sentida internamente⁷.

Objeto e representação são a mesma coisa; um correlato, já que uma vez que existe um sujeito com a “ilusão de continuidade” dele mesmo e das coisas existe, também, uma relação de um ser em um mundo.

Nossa filosofia afirmará aqui a mesma IMANÊNCIA afirmada em tudo o que foi antes considerado: não usará as formas da aparência, cuja expressão geral é o princípio da razão, como uma vara de saltar sobre as aparências elas mesmas [...] Este mundo efetivo da cognoscibilidade, no qual estamos e que está em nós, permanece como matéria e limite da nossa consideração: mundo tão rico em conteúdo que nem a mais profunda investigação da qual o espírito humano é capaz poderia esgotá-lo⁸.

⁵ ENGELMANN, Jaqueline. *Intuição e causalidade na crítica de Schopenhauer à epistemologia kantiana*. In: Voluntas: Revista Internacional de Filosofia [Online], 11.3 (2020), p. 149-163. Web. 10 Mar. 2021.

⁶ Ibid., p. 152.

⁷ Ibid., p.154.

⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p.315.

Barboza nos apresenta um estudo⁹ acerca do processo de “confeção das representações” no pensamento de Schopenhauer, sendo este considerado como o efeito da causalidade, como aquilo que afeta os sentidos e constrói, no intelecto, a relação sujeito-objeto. Essa construção da realidade é interna, “de dentro para fora”, sendo, assim, a imanência presente na metafísica do filósofo da vontade. Diante disso podemos dizer que o mundo do objeto é imanente e não transcendente, considerando que o entendimento é o que o constrói, o que constitui as demais representações.

Discordando do pensamento kantiano, Schopenhauer afirma que intuição e o intelecto são parte de um mesmo processo, das mesmas faculdades da mente, uma intuição intelectual. Portanto, o mundo fenomênico é constituído, para os humanos, primariamente pelo processo intuitivo, para, posteriormente, ser sintetizado pela razão em conhecimento conceitual, abstrato e teórico. Logo, a forma de um animal conhecer o mundo pressupõe sempre um sujeito.

Enquanto Kant estabelece um muro divisório entre conhecimento intuitivo e conhecimento intelectual, relacionando o último à faculdade discursiva, puramente racional, e, o primeiro, à estrita sensibilidade pura, Schopenhauer afirma a indissociabilidade de intuição e entendimento¹⁰.

O entendimento constitui a subjetividade, sintetizando os estímulos “cegos” - meras sensações - em representações, ou seja, nas apreensões intuitivas constituídas no intelecto, conferindo às sensações um sentido e associando-as ao espaço, ao tempo e à causalidade, tornando, assim, possível a constituição do conhecimento. Dessa forma entendemos que todo sujeito inicia sua apreensibilidade pelo corpo, o “primeiro motor de nossa capacidade de percepção”¹¹, pois é a partir dele que se percebe o objeto.

O entendimento sintetiza o que é interior e exterior ao corpo, afetado pelos estímulos tanto internos quanto externos, constituindo, então, uma representação do mundo em uma relação de sujeito e objetos. Assim, o corpo é percebido por Schopenhauer como representação e como mediador de representações e, mesmo sendo fenômeno, ainda não é o sujeito. Sujeito é apenas o indivíduo que conhece, inclusive a seu próprio corpo, à medida que, intuitivamente, seu intelecto o percebe.

O mundo intuitivo é, para Schopenhauer, de uma riqueza inestimável e incomparável em relação ao mundo conceitual, pois nele se encontra todo o conteúdo, material ou formal, de nosso conhecimento, o qual a razão, ou pensamento abstrato, só pode acessar a posteriori, por reflexão¹².

Como afirmado anteriormente, para Schopenhauer, a percepção da realidade fenomênica, a experiência empírica se dá “de dentro para fora”, do resultado das sensações metabolizadas e sintetizadas por um intelecto do sistema nervoso de um animal. Estas noções são constituídas em forma de conhecimento intuitivo, produzindo representações. Portanto, as sensações corpóreas e as noções de tempo, espaço e causalidade são condições *a priori* de qualquer conhecimento sobre o mundo dos fenômenos. Schopenhauer, assim, reconhece que o conhecimento por si só não é capaz de conceber a totalidade do que é o mundo por dar conta somente dos fenômenos, das representações e por deixar escapar aquilo que é essencial, qual seja o número oculto pelo “véu de *Maya*”¹³, pelo qual muitos indivíduos tomam a representação como única faceta da realidade.

⁹ BARBOZA, Jair. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna, 1997.

¹⁰ ENGELMANN, Jaqueline. *Intuição e causalidade na crítica de Schopenhauer à epistemologia kantiana*. In.: *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia [Online]*, 2020, p. 149-163. Web. 10 Mar. 2021, p. 151.

¹¹ *Ibid.*, p. 150.

¹² *Ibid.*, p. 153.

¹³ Como bem sintetiza Chevitarese (2005) em sua tese “Embora Schopenhauer empregue a expressão “*Schleier der Maja*”, manteremos o termo original em língua sânscrita “*Maya*”, evitando, portanto, o neografismo “Maia”. Segundo Zimmer, “*Maya*” denota o caráter insubstancial e fenomênico do mundo por nós observado e manipulado,

Segundo Schopenhauer, todo conceito é derivado de uma intuição empírica. Os conceitos são, portanto, representações das representações, pois permitem falar sobre algo, mas não são o conhecimento efetivo deste algo. Os conceitos não alcançam o essencial, mas, segundo o filósofo da vontade, a intuição poderia apontá-la e indicá-la. Schopenhauer estabelece, assim, sua crítica à primazia que Kant oferece à razão sobre a intuição.

De fato, e este é o ponto principal, Kant nunca chegou a distinguir claramente o conhecimento intuitivo do conhecimento abstrato. Justamente por isso, como veremos depois, enreda-se em contradições insolúveis consigo mesmo¹⁴.

A intuição fornece os elementos a serem ordenados pelos conceitos, por isso esses últimos são mais distantes do que é essencial do que a primeira. Schopenhauer faz duras críticas aos filósofos que lhe são contemporâneos, como Fichte e Hegel por fazerem uso da razão como primazia e, assim, caírem no erro de se limitarem à combinação de meros conceitos. Ele afirma, ainda, que cabe à Filosofia descobrir o que está por “de trás das aparências” na apreensão intuitiva que, apesar de poder ser incompleta, nunca é falsa, ao contrário da dedução lógica que pode nos resultar em algum fato falso.

Toda a propriedade dos conceitos não consiste em nada senão naquilo que se depositou neles após ter sido solicitado e retirado do conhecimento intuitivo, essa fonte efetiva e inesgotável de toda compreensão. Por isso uma filosofia verdadeira não se deixa entretecer com meros conceitos abstratos; pelo contrário ela deve ser fundada na observação e experiência, tanto a interna quanto a externa¹⁵.

Para Schopenhauer, é a experiência empírica que deve ser o objeto da Filosofia, e não meramente a combinação de conceitos. Não as experiências particulares, mas aquilo que, de modo geral, constitui toda a experiência possível.

Como argumenta Cacciola¹⁶, é a partir de uma ontologia negativa que Schopenhauer procura descrever algo sobre a essência, a qual chama de vontade, mas somente quando comparada, relativamente, ao fenômeno. A possibilidade de se conhecer algo sobre a coisa em si¹⁷ estaria na contraposição, ou seja, naquilo que se oculta e ao mesmo tempo dá fundamento ao mundo fenomênico e, no que poderia ser dito sobre isto. Segundo Cacciola¹⁸, a vontade em Schopenhauer, como essência, não é idêntica à coisa em si de Kant, mas somente quando é percebida como relativa em contraposição ao fenômeno. A apreensão do mundo sob formas, como nos é dada, ainda é condicionada, escapando-nos aquilo que seria essencial para que fosse completa. Segundo o filósofo da vontade, a contraposição do fenômeno, como essência, seria a vontade, o outro aspecto do mundo que nos escapa ao conhecimento.

bem como o da própria mente e, ainda, das camadas e faculdades conscientes e subconscientes da personalidade". [ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. SP: Palas Atena, 1986, p. 26]. De acordo com Campbell, compilador da obra de Henrich Zimmer, "'Maya', da raiz *ma*, 'medir, formar, construir', denota, em primeiro lugar, o poder de um deus ou demônio em produzir efeitos ilusórios, mudar de forma e aparecer sob máscaras enganosas. [...] *Maya*, na filosofia vedantina, é, especificamente, a ilusão sobreposta à realidade como efeito da ignorância". [Idem, p. 46, nota]. Vale lembrar que, para esta tradição, o caráter ilusório próprio ao mundo fenomênico não significa, no entanto, que este seja totalmente desprovido de realidade, mas sim o modo de conhecimento da realidade enquanto permanece a ignorância (*avidya*). Tomar o mundo fenomênico como ilusório no sentido de inexistente, tal como os unicórnios é um equívoco comum aos iniciantes desta tradição ou aos leitores desavisados."

¹⁴ Schopenhauer, Arthur. *Crítica da Filosofia Kantiana*. In: *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 542.

¹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012, §9, p. 35.

¹⁶ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

¹⁷ CHEVITARESE, Leandro. *Sobre o problema da cognoscibilidade da coisa em si: a crítica de Schopenhauer a Kant*. Revista Filos., Aurora, Curitiba, v. 30, n. 49, jan./abr. 2018, p. 146-158.

¹⁸ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 174.

Dessa forma, somente através do princípio da razão não seria possível ir além da representação, mas, ainda assim Schopenhauer considera que a coisa em si está em tudo e em nós mesmos, impulsionando todas as ações presentes no nosso cerne como essência, além de movimentar nossos corpos como “um boneco controlado por dentro¹⁹”, evidenciando, desta forma, nosso caráter. Apesar de esta essência estar além do conhecimento objetivo, o filósofo afirma que ainda é possível reconhecê-la em nós mesmos. Trata-se, portanto, de uma experiência na qual somos consciência e corpo, ou seja, um sujeito empírico, não apenas puro, que conhece, como “as cabeças de anjo aladas” mencionadas pelo filósofo.

Schopenhauer afasta-se de Kant por considerar as possibilidades de conhecer a coisa em si pelo próprio corpo, pois suas ações exibem os atos da vontade. A vontade domina o animal, assim como o ser humano - como já dito anteriormente -, uma “marionete controlada de dentro”. A experiência corpórea - interna e externa - possibilita compreender, de alguma forma, a essência desse e dos demais fenômenos. O corpo é o nó, a experiência concreta e imediata da vontade, tanto como representação (fenômenos) como essência (vontade). O indivíduo conhece seu corpo como vontade e como representação.

Considerando que o mundo fenomênico é comparado por Schopenhauer ao “véu de *Maya*”, a visão clara e verdadeira e do mundo seria a partir de um ponto de vista universal e essencial. Todavia, como nos é inapreensível, a vontade como essência não pode ser condicionada pela razão. O que nos resta é a sua manifestação, o seu “espelhamento”, nas variadas objetivações, inclusive no ser humano. Assim, podemos conhecê-la a partir do seu “reflexo”: os atos do corpo.

1.2 O conceito de vontade

Segundo Schopenhauer, o nosso corpo é o elo entre representação e vontade, onde os atos do corpo são a vontade objetivada percebidos pela mente como representação. A vontade pode ser percebida intuitivamente pelo corpo e nele, ao longo do tempo, ela se expressa em desejos e atos, em ações do corpo. Mesmo assim a vontade como coisa em si não nos é plenamente conhecida, pois ainda se submete a uma das condições da razão, que é o tempo. Apesar disto, para Schopenhauer, a experiência corpórea intuitiva seria o caminho mais direto e único para conhecer algo sobre a essência. Trata-se, portanto, da experiência que “mais nos aproxima” e nos remete à coisa em si. A partir do que é representação, como contraposição, o autor aponta para a coisa em si, o “outro lado da moeda”, do que é o mundo.

No segundo livro do MVR I, Schopenhauer investiga o outro lado da moeda, onde o mundo é visto como essência; a vontade, apesar de um ponto de vista ainda sob os postulados da razão, que se revela a partir de um estudo sobre as condições de cognoscibilidade da coisa em si, propondo-se a “depurá-la” do fenômeno. O filósofo conclui que essa seria a essência dos seres e dos fenômenos; a força a qual preferiu chamar de vontade (*Wille*), que dá embasamento desde o movimento e o magnetismo dos astros celestes aos seres que neles habitam, objetivando-se em organismos como vontade de vida.

Schopenhauer constrói, tanto a partir da experiência externa (do sujeito com os objetos) quanto da interna (do sujeito consigo mesmo, com o próprio corpo e as sensações internas) uma ontologia; o fundamento que conduz os humanos às próprias ações, assim como a possibilidade de um caminho para decifrar o enigma do autoconhecimento e do próprio mundo; uma metafísica imanente. Diante disso, o ser humano, como todo organismo, passa a ser considerado um reflexo e uma manifestação dessa essência, tendo algo em comum com todos os seres vivos: a vontade manifesta como sua vontade de vida.

¹⁹ BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p 31.

Na obra *Sobre a Vontade da Natureza* (1836), Schopenhauer aborda o campo das ciências naturais da época, assumindo a vontade como essência de todo fenômeno no universo, desde o magnetismo e os movimentos dos fenômenos astrofísicos, dos quais derivam-se a vida na Terra, até, por fim, a consciência humana. O conceito de vontade é utilizado pelo autor para dar nome a essa força que é o fundamento de cada experiência, porém imperceptível. Cabe-nos, portanto, contemplar somente o “reflexo”, ou seja, os fenômenos. Logo, por contraposição fenomênica, a vontade como coisa em si, como essência, se encontra fora do princípio da razão e, portanto, ela é una (fora do espaço que presume a multiplicidade dos indivíduos), é eterna (fora do tempo que presume a temporalidade) e é livre (fora da causalidade, a cadeia intercausal entre os fenômenos). Ela escapa ao nosso intelecto ainda submetido aos princípios da razão.

A vontade também se expressa como uma propensão na natureza de perpetuação das espécies, condicionando os organismos a se nutrir e, para isso, por vezes competir para que possam se reproduzir antes da morte. A vontade objetiva-se, assim, nos mais variados seres que se movem; tem intenções, desejos e querer que se expressam nos atos dos próprios corpos: a vontade que manifesta como vontade de vida.

Diante disso entendemos que toda matéria se aplica à causalidade, tanto à inorgânica quanto à orgânica, ambas como formas de objetivação da vontade. Segundo Schopenhauer, as formas anteriores à objetivação, mais “puras” e basais, refinadas e próximas à coisa em si (mas ainda não sendo a essência) se referem, diretamente, à Ideia platônica como o modelo arquetípico perfeito a ser copiado como espécie, moldando, desse modo, o caráter inteligível.

Os seres agem de acordo com o caráter inato, o caráter inteligível. Para Schopenhauer não há liberdade verdadeira na dimensão empírica, ou seja, não há livre-arbítrio no âmbito da experiência; somos todos, então, impelidos a agir de acordo com nosso caráter. Apesar das nuances nas distinções, as semelhanças entre os seres se afirmam como algo propenso a dar continuidade na natureza: a conservação da espécie como fim único dos seres vivos. Brum, em *O Pessimismo e suas Vontades*, aponta que o ser humano não fugiria à condição fenomênica e essencial dos seres.

[...] a visão pessimista do homem em Schopenhauer começa aqui, na descrição **do Mundo como vontade** (Livro II do **Mundo**). É revelando o caráter absurdo, *grundlos*, da vontade de viver que Schopenhauer – por analogia – já situa o homem em uma vida absurda: a vida da Vontade²⁰. (Grifos nossos).

O conceito de vontade, nome escolhido por Schopenhauer para se referir à coisa em si, não provém de uma conceituação abstrata, mas sim da experiência em que ela é conhecida, conhecendo a própria essência imediatamente pela experiência corpórea. Assim, a vontade revela-se nos fenômenos, mas é, em si mesma, incondicionável. O que há como fenômeno são diferentes graus de “auto-exposição”, do mineral ao humano. Exposta como fundamento de tudo, ela é, como já dito, uma. É a essência que une os seres vivos e não vivos. O humano, como manifestação da vontade, também é uma objetivação, porém dotado de consciência e razão. Assim como a vontade na natureza, na qual os fenômenos, apesar de diferentes, possuem uma mesma essência, o humano compartilha, no próprio cerne, a mesma coisa em si que o mundo que o cerca.

Schopenhauer constrói, dessa forma, uma metafísica imanente, na qual a experiência do fenômeno é real, mas a essência se encontra na consciência de si do sujeito e dele se estende ao mundo. Ramos²¹, por exemplo, considera a filosofia de Schopenhauer como correlativista ao

²⁰ BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades*: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 32.

²¹ RAMOS, Flamarion. Introdução. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Filosofia e seu método*. Tradução brasileira dos capítulos 1 a 7 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

relacionar o idealismo de Kant e a consciência de si, a representação, o sujeito ou a vontade e o materialismo das ciências fisiológicas da época, considerando o entendimento do mundo real, natureza ou matéria²².

A vontade cria necessidades e, com isso, até ser satisfeita ou mesmo se não for, gera sofrimento. Não há uma satisfação definitiva. Schopenhauer afirma que quanto mais refinado o intelecto, maior é a capacidade de sofrer e, no ser humano, as projeções ao passado e ao futuro provocam fortes “dores de espírito”. O restante dos animais, por não possuírem a razão abstrata, vive “despreocupadamente”, mas o humano sofre ao reviver ou calcular as possibilidades.

No parágrafo 55 do MVR I, Schopenhauer aponta que a capacidade do ser humano de ponderação por meio de conceitos abstratos define o caráter inteligível que o constitui como indivíduo propriedade única da humanidade. A ação resultante disso, ainda mediada pela vontade, define o caráter empírico diante das diferentes situações.

[...] Portanto, exclusivamente no ser humano é a decisão, e não o mero desejo, uma indicação válida de seu caráter, para si mesmo e para os outros. [...] O desejo é simples consequência necessária da impressão presente, de excitação exterior ou de disposição interior passageira, e é, por conseguinte, tão imediatamente necessário e sem ponderação quanto a ação dos animais: por isso, igual à ação animal, o desejo exprime simplesmente o caráter da espécie, não o individual, ou seja, apenas indica que o humano em geral seria capaz de fazer, não o indivíduo que sente o desejo²³.

Kant e Schelling já haviam abordado a questão de caráter inteligível e empírico e Schopenhauer associa tais conceitos à liberdade e à necessidade. Assim, o autor define o caráter inteligível como aquele que está “fora do tempo”, que é incondicionado e, de alguma forma, livre por remeter, diretamente, à vontade como essência daquele ser, à potencialidade fora do espaço-tempo. Já o caráter empírico se manifesta como fenômeno, como comportamento e ação no tempo, atuando por necessidade (causa e efeito), ou seja, uma representação, um reflexo da vontade. As coisas como fenômenos são necessárias, já em si mesmas, como essência e vontade, são livres.

O caráter inteligível nos permite ser o que somos, como ato livre da Vontade. É o ser de alguém, a essência de cada indivíduo, fora do tempo. Já no tempo se manifesta como caráter empírico, como manifestação do inteligível, conforme as situações dispostas pelo devir. “O destino embaralha as cartas e o indivíduo as joga”, como afirma Schopenhauer ao lembrar Shakespeare. O condicionamento dado pelo caráter remete, diretamente, a uma reflexão sobre liberdade. Assim, ela seria a negação do condicionamento imposto pela vontade (refletida no caráter da espécie e inteligível) sobre o caráter empírico, ou seja, os motivos individuais que condicionam as escolhas, podendo ser ponderados e negados diante da possibilidade de ação (uma margem de manobra, *Spielraum*²⁴). O caráter empírico, desta forma, só é conhecido, posteriormente, após as ações a serem realizadas. “É a experiência que revela a essência²⁵”.

Um único motivo pode desencadear diferentes respostas de caráter de diferentes indivíduos. Os motivos geram ação e ato que revelam o caráter que é imutável e só conhecido dessa forma. Não escolhemos entre uma coisa ou outra, o nosso caráter empírico é pré-determinado, apesar da ilusão de escolha. A escolha nos é determinada pelo caráter para, depois, ser racionalmente constatada.

²² LINS, Livia Ribeiro. *As vias de negação da vontade em Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, PPGFIL. UFRRJ, 2016.

²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 347.

²⁴ CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. *A noção de "Spielraum" como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer*. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia [Online]*, 9.2, 2018, p. 54-66. Web. 4 Jul. 2021.

²⁵ LINS, Livia Ribeiro. *As vias de negação da vontade em Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, PPGFIL. UFRRJ, 2016, p. 28.

A própria reflexão racional é hierarquizada pela predeterminação dos motivos e isso, então, não é liberdade. “O homem é livre para querer, mas não para querer o que quer”, como afirma Schopenhauer. O “tribunal da Vontade” seria o juiz dos motivos. Apesar da possibilidade da ponderação acerca deles não há realmente uma escolha.

Ao recusar o livre arbítrio na fundamentação moral, apresentada no quarto livro do MVR I, Schopenhauer vai contrário ao ideal iluminista que afirma uma racionalidade livre, capaz de submeter a vontade. O filósofo lembra que a vontade primordial de todo ser vivo é preservar-se e, antes da morte, reproduzir-se. Esta última é mais forte do que a primeira, exemplificada pelo caso dos amantes que arriscam suas próprias vidas para viverem suas paixões, ou pelos pais que se arriscam por sua prole.

O tema fundamental de todos os diferentes atos da vontade é a satisfação das necessidades inseparáveis da existência do corpo em estado saudável, necessidades que já têm nele a sua expressão e podem ser reduzidas à conservação do indivíduo e à propagação da espécie²⁶.

Schopenhauer afirma que o “amor” é, muitas vezes, confundido pelo sentimento sexual que, por sua vez, dá vazão às mais variadas justificativas e engodos para a realização. Na realidade empírica, toda matéria se submete à causalidade e é um reflexo, uma objetivação da vontade que inclui os indivíduos humanos. Dessa forma, o filósofo recusa o livre arbítrio, pois os indivíduos e as motivações estão inseridos na teia da causalidade e, portanto, existe uma ilusão fundamental de liberdade de escolha.

[...] Nesse sentido, o conceito de liberdade é, propriamente dizendo, negativo, pois seu conteúdo é tão somente a negação da necessidade isto é, da relação da consequência a seu fundamento, em conformidade com o princípio da razão. [...] O ser humano também, como qualquer outra parte da natureza, é objetividade da vontade: nesse sentido, tudo o que foi dito anteriormente também vale para ele [...]²⁷.

A vontade, como de vida, deseja e é desejo incessantemente que possui como finalidade última a perpetuação da espécie. Desejo após desejo, na cruel natureza possuidora de um caráter absurdo, *grundlos*, raras vezes a maioria dos animais encontra satisfação, lidando com a fome, a doença e as intempéries de se estar vivo. Nos intervalos convém ao tédio outro tipo de sofrimento para os intelectos refinados de certos animais, o de impulsionar o indivíduo a novos desejos através de um constante “vazio existencial”, um desejo por obter ou consumir algo (ou alguém).

[...] A base de todo querer, entretanto, é necessidade, carência, logo, sofrimento, ao qual consequentemente o ser humano está destinado originariamente pelo seu ser. Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe vazio e tédio aterradores, // isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insurpotável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos²⁸.

E assim a vontade objetivada nos seres como vontade de vida devora-se e causa sofrimentos com constância em maior grau nos humanos possuidores de um intelecto refinado, imersos em descrições, projeções e conjecturas, fruto dos conhecimentos abstratos.

O homem é natureza, poderia dizer Schopenhauer, isto é, conflito, violência, **a vontade que se divorcia dela mesma**. [...] Schopenhauer chega a sua conclusão: o caráter da Vontade, o em-si do mundo, é essa “luta geral”. O que ele mais teme é que

²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora: Unesp, 2005, p. 379.

²⁷ Ibid., p. 332.

²⁸ Ibid., p. 361.

essa luta seja, talvez, em vão. Schopenhauer constata o caráter *grundlos* (“sem razão”) e selvagem da vontade, mas não se acomoda com isso. [...] ²⁹. (Grifos do autor).

Querer o que se quer ainda é a submissão à cadeia da causalidade, não importando a escolha que se faça, e o querer já nasce de um sofrimento que, conseqüentemente, acarreta em outros. As satisfações são paliativas, não havendo plenitude ou realização, pois logo dão lugar às novas ambições. O ser humano, dotado da razão e da linguagem conceitual possui, dentre os animais, a maior capacidade de sofrer devido à forte imersão no princípio da individuação. Assim sendo, quanto maior a capacidade de calcular a própria vida a longo prazo, projeta-se, para o futuro ou o passado, o querer, pouco se importando, inclusive, com pequenos sofrimentos mais imediatos no caminho. As paixões, as ambições e os objetivos a serem alcançados, futuramente, movem o ser humano e até certo ponto alguns animais também.

Segundo Schopenhauer, os caracteres se moldam sob três principais aspectos motivacionais: o egoísmo, a maldade e a compaixão; nos quais a reação se dá devido às diferentes sensibilidades que os indivíduos possuem. Há uma quarta forma de experiência empírica que se dá fora dos motivos e, por isso, não se enquadra na definição de caráter por atuar como quietivo da vontade; a ascese. Assim, essas três motivações morais se relacionam no ser humano e condicionam as ações de acordo com os motivos que, pelas variações, produzem oscilações comportamentais.

Para o filósofo da vontade, a qualidade do caráter de um indivíduo se dá de acordo com a quantidade de egoísmo que ele possui e o quão fundo está “imerso” no princípio da individuação; iludido pela noção de multiplicidade de formas e individualidades. Quanto mais egoísmo presente no caráter, mais maldoso pode se tornar o próprio comportamento. Em contrapartida, quanto mais conhecimento sobre a essência do mundo (considerado por Schopenhauer como o verdadeiro conhecimento), é proporcionada uma certa fuga ao princípio da individuação a partir da visão da mesma essência no todo, na qual se torna maior a possibilidade de contrariar à vontade na adoção de um comportamento compassivo.

Segundo Schopenhauer, o egoísmo é originado da objetivação da vontade e a faculdade representativa dos animais. Há, assim, no universo um conflito interno da vontade, como menciona o filósofo no parágrafo 61 do MVR I, como uma “luta contínua entre os indivíduos de todas as espécies”³⁰ em diferentes graus do fenômeno conflituoso, no qual a vontade se reflete na manifestação dos seres, mas a realidade encontra-se, imediatamente, no próprio interior, de forma imanente, e disso deriva o desejo de a tudo possuir ou ao menos dominar, por isso a centralidade do querer na metafísica de Schopenhauer.

O egoísmo impulsiona a ação de todo animal, devido ao fato da experiência externa e as representações produzirem a ideia de “centro do universo”, estabelecendo uma relação sujeito-objeto, onde as coisas “existem” devido ao ser cognoscente que, por sua vez, não compreende toda a realidade, apesar do humano, muitas vezes, se iludir que sim. Nossa espécie seria, então, a mais malvada e a mais egoísta dos seres.

Dessa forma, no corpo e na experiência interna imediata, o homem conhece a vontade como a essência e o restante, o externo, como representação. Ignorar a essência do outro consiste no egoísmo, pois os considera “meros fantasmas”³¹. Possuidor de um “gene egoísta”, o ser humano, muitas vezes injusto e por vezes mau, é fadado a atos em prol de si, mesmo que prejudique os demais ou deleite-se com o sofrimento alheio.

²⁹ BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 26.

³⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 433, p. 384 e 385.

³¹ *Ibid.*, p. 162.

Schopenhauer considera que o conhecimento sobre as circunstâncias propicia diferentes ações diante das inúmeras situações, mas o caráter permanece imutável, assim como as finalidades. Mudam-se os meios devido aos conhecimentos adquiridos que são considerados no momento da “vazão aos impulsos”. “O caráter adquirido é o conhecimento da própria individualidade”, ou seja, é resultado do autoconhecimento. O sábio que se conhece escolhe alimentar ou não aquilo que ele é, apontando uma direção na própria vivência, se tornando, de certa forma, livre de pretensões e, portanto, de descontentamentos. Diante disso podemos afirmar que quem busca se conhecer não trai a si mesmo, pois muda a forma de ponderar as próprias possibilidades.

Saber empenhar-se naquilo que lhe “cai melhor” e é desta máxima que Schopenhauer constrói sua eudemonologia em diversos “aforismos para a sabedoria de vida”. O filósofo não é fatalista desse modo, pois a canalização do esforço pode alterar uma conduta. Ainda assim, aquele que não se conhece está entregue à luta da vontade e ao sofrimento, determinado pelo caráter.

1.3 A visão através do princípio da individualização: justiça e compaixão

O ser humano, sem uma satisfação definitiva, busca afirmar a própria vontade e participa de um eterno ciclo de dor e sofrimento inerentes à existência animal na Terra, conhecido pelo Budismo como *samsara*. Do querer surge um insaciável “apetite” pelo mundo, considerando os demais seres ferramentas para a obtenção dos desejos. A redenção ao sofrimento causado pelas frustrações inerentes à vida seria, para Schopenhauer, a negação da vontade de vida, proporcionando uma paz de espírito.

No cap. XVII do tomo II do MVR, *Sobre a Necessidade Metafísica da Humanidade*, o filósofo afirma haver uma “necessidade metafísica” inerente no ser humano, considerando nosso espanto e reflexão diante de certas questões da vida, como a morte, as artes e a própria dor e miséria que demandam explicações devido ao caráter absurdo que é a vontade e as manifestações. O advento das religiões e templos são considerados por Schopenhauer como tentativas de suprir esta necessidade metafísica. Assim, considera dois tipos de metafísica: uma primeira que é fundamentada lógica e cultural, onde se enquadra a Filosofia e uma segunda, fundamentada na fé cega, devido à incapacidade de uma reflexão metafísica profunda da maioria dos indivíduos. Ainda nesse interim, a moral da compaixão e a ética da negação se encontrariam implícitas no antigo saber religioso que, por Schopenhauer, foi traduzido aos termos filosóficos.

Schopenhauer constrói o próprio pensamento ético a partir do egoísmo, a manifestação da vontade nos seres presentes no ímpeto pela vida e pela reprodução. Ele aborda, inicialmente, no parágrafo 62 de MVR, a compreensão acerca de Estado, justiça e Direito. Para ele tais categorias são criações humanas com o intuito de evitar ou diminuir o sofrimento dos indivíduos em geral, assim como para evitar que as vontades de uns prejudiquem as de outros. Logo, para Schopenhauer, as leis são apenas estratégias humanas para evitar os efeitos da malvadeza.

A prática daquilo que se pode entender como “justiça”, em qualquer sociedade, encontra-se submetida ao princípio da individuação, mas a *justiça eterna* e verdadeira moral da natureza se encontrariam, para o filósofo, na essência universal, ou seja, na superação do princípio da individuação em romper o véu de *Maya*. Assim como a experiência estética, tal acontecimento não seria constituído de uma forma voluntária e intelectual, mas sim intuitiva e espontânea³².

³² SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 433.

A injustiça ocorre quando um indivíduo tolhe e castra a vontade de outrem para satisfazer a própria e esta injustiça é positiva no sentido de que mais se afirma no mundo naturalmente (assim como o sofrimento) e, uma vez que a competição se impõe, estabelece uma relação de dominador e dominado. Assim, a ação justa seria, também, a resistência à injustiça do outro, justificando até a mentira. Valorar a justiça já demonstra, no entanto, um certo grau de superação do egoísmo e do princípio da individuação.

A um indivíduo humano sempre inclinado a praticar a injustiça, assim que a ocasião se apresente e nenhum poder a coíba, denominamos mau. Conforme nossa explanação da injustiça, isso significa que tal indivíduo afirma não somente a Vontade de vida tal qual esta aparece em seu corpo, mas, nesta afirmação, vai tão longe que nega a vontade que aparece em outros indivíduos. Isso se mostra no fato de exigir as forças deles para o serviço da própria vontade e ainda em procurar aniquilar as suas existências, caso se oponham aos esforços dela. A fonte última dessa atitude é um elevadíssimo grau de egoísmo, cuja essência já foi por mim acima explanada³³.

A ação injusta, a qual todos podem corriqueiramente realizar, e se for com uma certa constância, pode-se intitular o indivíduo que a pratica como possuidor de um caráter malvado (*bose*), ou cheio de malvadez (*Bosen*). Este caráter pode nascer de uma dor sofrida, de uma perturbação muito forte que, para se aliviar, o indivíduo é capaz de prejudicar a vontade de vida de outrem. Ou, se incapaz de se desfazer da angústia, vê como um meio a contemplação do mal do outro, acreditando que é resultado do seu próprio poder, algo que lhe traz alguma satisfação.

Já a crueldade (*Grausamkeit*), como definida por Schopenhauer, é o tipo de caráter em que o sofrimento alheio já se torna o objetivo em si, não mais um meio para outra meta, mas o cruel que se deleita com o sofrimento alheio, com algo que lhe traz algum conforto no sofrimento constante. Portanto, o verdadeiro malvado, para o filósofo, é aquele que para afirmar a Vontade de viver em si tolhe a do outro junto a toda a potencialidade de desenvolvimento da própria existência e se diverte com isso, suspendendo, momentaneamente, o intenso sofrer. Diante disso, então, sente-se bem em causar sofrimento alheio ao impedir que a vontade do outro seja satisfeita e isso lhe acalma a vontade que anseia por coisas inalcançáveis.

Para este ser humano de caráter “mau”, a vontade, de maneira tão objetivada, é uma “fonte inesgotável de sofrimento” e como ela se manifesta em uma incessante necessidade ocorre que a maioria dos desejos não encontra satisfação, levando ao sofrer constante e, desta mesma maldade, associada ao conhecimento humano pode-se originar outros sentimentos perversos, como a inveja e a vingança³⁴, por exemplo, pois o indivíduo compara o grau de satisfação com o alheio e percebe que sofre “mais ou menos” do que o outro.

O indivíduo mau é justamente toda essa Vontade e por conseguinte não é exclusivamente quem atormenta mas ao mesmo tempo quem é atormentado, de cujo sofrimento é separada e mantida livre tão somente por um sonho enganoso, cujas formas são o espaço e o tempo; sonho que todavia acaba e quem é mau tem em verdade de pagar o prazer com o tormento. Todo sofrer conhecido apenas como possível diz-lhe respeito tanto quanto a Vontade de vida, pois só para o conhecimento do indivíduo, por intermédio do *principii individuationis*, existem, como diferentes, a possibilidade e a efetividade, o próximo e o distante no tempo e no espaço, mas não em si mesmos³⁵.

O corpo, sendo a expressão e objetivação da Vontade, em ações e forma, também sofre com as marcas da crueldade por meio de diversas patologias, tanto no intelecto quanto na fisiologia. Esse corpo, quando possuidor de uma mente imersa em profundas representações e concepções sobre si mesmo e os outros, estabelece o gigante abismo em que se percebe como o sujeito distante dos objetos do mundo o sol entre os planetas, manifestando esta dissociação

³³ Ibid., p. 421.

³⁴ Ibid., p. 423.

³⁵ Ibid., p. 424.

em doenças ou más ações, como a experiência da crueldade, a inveja ou vingança, impulsionado pelas frustrações inerentes na vida.

Dessa maneira, visto que sofrimento intenso e veemente é inseparável de querer intenso e veemente, a expressão facial de homens extremamente maus já estampa a marca do sofrimento interior. Mesmo quando alcançam toda felicidade exterior, sempre se parecem infelizes, a não ser que sejam arrebatados por júbilo passageiro, ou dissimulem. Desse tormento interior que lhes é inteiramente imediato e essencial procede, por fim, até mesmo a alegria desinteressada no sofrimento alheio, nascida não somente do mero egoísmo, e que é propriamente a maldade, a qual aumenta até a crueldade³⁶.

Schopenhauer relativiza o que se entende, convencionalmente, por “bem absoluto”, e considera que a bondade é relativa à vontade e aos desejos. O filósofo da vontade propõe uma nova definição para bondade e liberdade articulada ao único caminho para o fim do sofrimento: a negação da vontade (*verneinung des willens*) espontânea e total. Liberdade esta que seria um libertar-se da própria vontade: a “negação da vontade de vida”, o “bem supremo”.

Destaca-se, então, a visão através do princípio da individuação que atravessa o “véu de *Maya*”. Tal ponto de vista se dá de maneira súbita e proporciona o conhecimento da coisa em si de forma intuitiva. Tal conhecimento, porém, não pode ser comunicado pelos conceitos, nem tampouco obtido ou eliminado pela razão. Assim sendo, Schopenhauer elogia o fundamento da moral como a compaixão, porém ele menciona que não há livre arbítrio para que se possa criar as condições necessárias para o aprendizado. Tal feito se daria por meio de um conhecimento intuitivo que superasse a ilusão do mundo fenomênico e egóico, de um ponto de vista fundamentado na distinção das formas e na individualidade para uma experiência da compaixão.

Schopenhauer desenvolve seu pensamento moral a partir do reconhecimento intuitivo de que a mesma coisa em si que se manifesta em um estranho também faz parte da própria natureza ou essência de um ser que sofre. Essa seria, para o filósofo da vontade, a “visão correta de mundo”³⁷. Para ele, assim como para Platão, a verdadeira virtude não se ensina, apenas indica-se o caminho. Não se transforma alguém, no máximo se direciona, assim como não é algo que se exija aos outros, pois isto já consiste no egoísmo, daí o valor do exemplo do humano “em paz consigo mesmo”.

Como mencionado por Schopenhauer, tratados de moral não produzem humanos morais, assim como tratados de estética não produzem artistas³⁸. Para a verdadeira ética, cabe observar as ações humanas, pois a verdadeira virtude não pode ser descrita em conceitos, mas sim a partir de um conhecimento intuitivo que se expressa em atos, de um espírito livre que percebe o mundo e os objetos em essência. Dessarte, o fundamento moral para Schopenhauer é a compaixão (*Mitleid*).

[...] Segue-se assim que, mediante moral e conhecimento abstrato em geral, nenhuma virtude autêntica pode fazer efeito, mas esta tem de brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria. [...] Pois a virtude de fato provém do conhecimento, porém não do conhecimento abstrato, comunicável em palavras [...]³⁹.

O ato compassivo ocorre a partir da experiência do reconhecimento da essência em tudo, exemplificada pela máxima hindu *Tat twam asi* (Isso és tu), o eixo norteador para aquele em busca da verdadeira sabedoria e virtude. Desse modo podemos afirmar que a compaixão,

³⁶ Ibid., p. 422.

³⁷ Ibid., p. 428.

³⁸ Ibid., p. 428.

³⁹ Ibid., p. 427.

derivada da visão através do princípio da individuação, se realiza em diferentes graus, como já dito anteriormente, sendo a justiça espontânea o mais baixo e a caridade o mais alto. “Tu és isto!”, ou seja, esqueças de ti e dedica-se ao mundo, aos outros, e, assim, tendes a não cometer atos de injustiça, e assim o ponto de vista da compaixão se mostra oposta ao da individuação.

A partir disso, Schopenhauer considera que a verdadeira intenção moral dos atos não nos é conhecida nos outros e muito pouco em nós mesmos e o que se torna aparente são somente suas representações fenomênicas. Assim, os motivos imperam muitas vezes direcionados pelo egoísmo que conduzem às ações mesquinhas, interessadas e oportunistas. Segundo o filósofo da vontade, muitas religiões prometem recompensas às boas ações para, de alguma forma, remeterem o indivíduo a uma ação desinteressada, mas, ainda assim, o interesse se torna a salvação.

Agora, já considerando o grau mais baixo da compaixão, a justiça voluntária ou espontânea é mencionada por Schopenhauer que afirma se dar no indivíduo que se preocupa se a satisfação das vontades trará prejuízo a outrem. Assim sendo, a justiça é considerada por ele algo negativo, no sentido que o que se afirma na natureza e seu caráter bélico e cruel é a injustiça.

Quando o abismo entre o sujeito e o objeto, o ego e o *alter*, é superado, a justiça se dá por meio da percepção de que o outro também sofre e do dano que será causado. Justiça, então, seria um “abrir mão dos desejos para não causar dano e promover, de certa forma, uma negação da vontade individual que, por sua vez, pode sugerir resignação e graus mais altos de compaixão.

Já a caridade, para Schopenhauer, vai além, pois considera-se não somente o indivíduo deixar de agir, como também agir em prol de aplacar o sofrimento do outro, abandonando aquilo que possui. Diante disso, a caridade pode ser considerada como positiva por induzir a uma ação que se afirma, diferente da justiça espontânea; o “deixar de agir”. Origina-se quando o indivíduo sente a dor do outro e busca auxiliá-lo em aliviar o sofrimento através de um amor puro e desinteressado. O sofrimento do outro se torna dele também, capaz de sentir “as dores do mundo”.

A justiça e a caridade vêm da “cura da ilusão de *Maya*”, das obras de amor, resultados do conhecimento intuitivo acerca da essência do mundo, conhecimento este de maior ou menor intensidades. Dessa forma, o justo e o caridoso se afastam do egoísmo.

Para Schopenhauer, a experiência da compaixão surge, misteriosamente, e sem causa, ou seja, é um mistério ético, algo místico devido à pureza de expressão e, portanto, inalcançável ao conhecimento filosófico.

Schopenhauer fala sobre a moral como diferenciada em relação às anteriores, uma vez que não se pretende prescrever à vontade o que deve ser feito como as demais morais, mas sim indicar à compreensão intuitiva de que cada indivíduo e o todo compartilham da mesma essência, sendo a mesma vontade em diferentes manifestações.

[...] Ligada à minha consideração, o que de certa maneira corresponde e é análogo a essa tarefa, é aquela verdade puramente teórica (e toda a minha exposição pode ser vista como um simples desenvolvimento dela) de que a Vontade é o Em-si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade. Verdade que eu, em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos *Vedas* antes mencionada: *Tat twam asi!* (“Isso és tu!”). Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção⁴⁰.

⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 434.

Para Schopenhauer, a mais pura e verdadeira liberdade possível é a negação da vontade que, para o filósofo, é um fenômeno mais misterioso do que a compaixão, tema este que trataremos adiante.

1.4 A experiência de negação da vontade: a ascese

Como apresenta Chevitarese: “esse fenômeno, ainda mais misterioso que a compaixão, repousa sobre o mesmo fundamento metafísico: a unidade da vontade como coisa em si⁴¹”. Através de uma maior familiaridade com a experiência intuitiva, com este diferente ponto de vista e das ações morais⁴² que transcendem o princípio da individuação, como a caridade e a experiência da compaixão, seria possível uma radicalização da influência da vontade sobre si mesma atingindo-se um estado de paz interna, de quietude do querer, de beatitude e comunhão em relação ao mundo.

[...] segue-se que a negação da Vontade de vida ou, o que é o mesmo, a resignação completa, a santidade, sempre procede do quietivo da vontade, que é o conhecimento do seu conflito interno e da sua nulidade essencial, a expressarem-se no sofrimento de todo vivente. [...] ⁴³.

O ser humano neste estado, neste momento de experiência, vivencia um ponto de vista de clareza em relação ao mundo e à realidade das coisas devido ao conhecimento intuitivo da essência una de todos os seres. A individualidade se torna uma fachada diante da experiência como um todo por causa da condição em que todos estão imersos: à vontade como essência. Aquele que se percebe em um eterno ciclo de sofrimento e apaziguamentos, o *samsara* para os budistas, manifestado em si e em tudo, consegue “ver através do véu de *Maya*” e busca não mais atuar, não mais dançar a dança da vontade, carente de um *telos*, e o compassionado percebe que, só assim, se é livre. A virtude da compaixão se intensifica, tornando-se ascetismo (*askesis*), onde o querer é aniquilado e os prazeres renunciados, quando o sofrimento e a natureza deles se tornam íntimos do indivíduo.

Essa visão que transcende o princípio de individuação é livre da escravidão à temporalidade e à espacialidade. Assim, permite a experiência da Vontade além de tempo e espaço – que significa o mesmo que experimentá-la em todos os lugares do espaço e em todos os momentos do tempo – pela qual todas as dores do mundo tornam-se “suas”, a partir do que surge a negação da vontade⁴⁴.

O ascetismo, segundo Schopenhauer, seria, portanto, uma prática constante que envolve uma luta contra o próprio corpo e a própria vontade de vida, uma vez que, enquanto vivo, a vontade busca se afirmar. Um conflito da própria vontade consigo mesma, entre o sujeito e os objetos de desejo, conflito este fruto da rejeição e desgosto pela imposição da vontade sobre o próprio ser. Afinal, a verdadeira natureza da vontade como coisa em si é livre, “[...] certamente, é apenas na experiência de completa negação da vontade que há, de fato, liberdade⁴⁵” dentro das possibilidades humanas.

⁴¹ CHEVITARESE, Leandro. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 45.

⁴² CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994, p. 159.

⁴³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 460 e 461.

⁴⁴ CHEVITARESE, Leandro. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005, p. 46.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 48.

Schopenhauer reconhece, na experiência rara do santo, a verdadeira liberdade presente nos fenômenos de santidade e abnegação que contradizem a si mesmos ao remeterem, diretamente, à vontade na essência livre, mesmo que através do tempo⁴⁶. Esta vontade e as manifestações últimas, assim como os seres humanos, ao reconhecer a própria essência e a do mundo, encaminham o sábio rumo à própria libertação.

Podemos afirmar que a própria coisa em si, objetivada no asceta, reconhece-se e nega-se ao superar o véu de *Maya*, tornando os quereres fúteis. Desse modo, o caráter já não reage necessariamente aos motivos, não sendo modificado, mas suprimido. Um “estado de graça” como algo que também não pode ser reproduzido, desejado ou deliberado pelo indivíduo. São produtos da radicalização da visão intuitiva, fruto de uma postura de amor verdadeiro em relação aos demais.

O sofrimento que na veemência e fúria do seu próprio ímpeto volitivo inflige aos outros é a medida do sofrimento cuja experiência em sua pessoa não quebra a vontade nem a conduz à negação final. Por outro lado, todo amor puro e verdadeiro, sim, até mesmo toda justiça livre, já resulta da visão que transpassa o *principium individuationis*, a qual, caso entre em cena com sua plena clareza, produz a completa salvação e redenção, cujo fenômeno é o acima descrito estado de resignação, a paz inabalável que o acompanha e a suprema alegria na morte⁴⁷.

Este caminho, para Schopenhauer, é trilhado pela estrada da prática caridosa, da dedicação à supressão dos sofrimentos alheios. Segundo o filósofo, não se sabe, ao certo, a razão ou *telos* para tal experiência ou, talvez, não haja. É algo que acontece, sendo possível e espontâneo. Uma experiência que se encontra além da representação fenomênica, da descrição linguística ou do conhecimento abstrato. Tal impossibilidade de descrição da experiência também é relatada no Budismo⁴⁸, de modo que as principais “vias” se declaram como *yana* ou “veículo”.

No pensamento budista, a verdade também não está acessível às palavras, mas pode-se falar sobre a direção ou “barco para a outra margem”. Da mesma forma que a essência escapa à filosofia, que se restringe a compreender os limites da mente e linguagem, e assim depurar algo sobre a coisa em si.

Desse modo, a metafísica do filósofo não é transcendente, mas uma mística imanente do olhar para si, para o corpo, para o pensamento e para a existência. O mais simples grau de compaixão, a caridade, já é, por si mesma, uma experiência misteriosa. Para o filósofo alemão a negação da vontade conhece-se pelo negativo da própria afirmação, ou seja, do cessar do querer e do sofrimento como um efeito calmante desta força, não sendo positivamente experienciada como algo que se afirma.

Este homem santo e asceta percebe que a essência do mundo é a vontade e o sofrimento desencadeado por ela e, ao conhecê-la, mesmo que intuitivamente, torna possível acalmá-la e mortificá-la temporariamente, sendo presente que nesta experiência a vontade “dobra-se” sobre si mesma e anula-se. O asceta, mesmo sendo um reflexo da vontade objetivada, ao perceber a própria essência enfrenta esta força cósmica de frente num duelo consigo mesmo em prol da verdadeira liberdade: a iluminação, nos termos budistas, o *nirvana*. Ainda assim, ao longo da atual existência até o fim dos dias, ele está constantemente tentado pela Vontade e pelas forças, onde a prática de abnegar-se é constante e se denomina ascetismo.

[...] Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez

⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 461.

⁴⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 461.

⁴⁸ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. SP. Palas Athena, 1991, p. 342.

mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente? Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principium individuationis* conhece apenas 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. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade. [...] Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese⁴⁹.

Portanto, o asceta, o santo, o “iluminado”, é aquele que enxerga a realidade, o mundo e a essência com clareza, transpassando o véu de *Maya*. Ele é a própria vontade objetivada conhecendo a si mesma e negando-se em prol da verdadeira liberdade. Ele rejeita a própria essência que se reflete através do próprio corpo e conhece a necessidade de contradizê-la, para experienciar, mesmo que por um momento, a condição de ser livre: “[...] Renega, por conseguinte, precisamente essa essência que nele aparece expressa já em seu corpo, e seus atos desmentem agora a aparência dessa essência e entram em contradição flagrante com ela”.⁵⁰

Schopenhauer cita, também, a importância da pobreza voluntária no ascetismo⁵¹. Uma vez que os recursos no mundo são limitados e a competição é algo inerente no processo da manifestação da vontade e suas objetivações na natureza terrena, o asceta doa os próprios bens e a si mesmo em prol dos outros, desafiando a vontade em si e na fome dos demais por meio de atos do próprio corpo. Seu maior adversário é si mesmo.

Como ele mesmo nega a Vontade, que aparece em sua pessoa, não reagirá quando um outro fizer o mesmo, noutros termos, quando um outro praticar injustiça contra si. Nesse sentido, todo sofrimento exterior trazido por acaso ou maldade, cada injúria, cada ignomínia, cada dano são-lhe bem-vindos. Recebe-os alegremente como ocasião para dar a si mesmo a certeza de que não mais afirma a Vontade, mas alegremente toma partido de cada inimigo fenomênico da Vontade, inimigo esse que é a sua própria pessoa. Por consequência, suporta os danos e sofrimentos com paciência inesgotável e ânimo brando. Paga o mal com o bem, sem ostentação. De modo algum permite ao fogo da cólera e da cobiça se acenderem novamente em si. Tanto quanto à Vontade mesma, ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade, o corpo: alimenta-o de maneira módica para evitar que seu florescimento exuberante e prosperidade novamente animem e estimulem fortemente a Vontade, da qual ele é simples expressão e espelho. Assim, pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de mediante constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência e do mundo⁵².

O asceta, segundo o filósofo, entrega-se à mortificação contra si mesmo, pois abomina a própria Vontade, os próprios desejos, o autoflagelo contra a vontade de viver, desde a resignação aos acontecimentos que a vida lhe impõe. O sujeito toma as ofensas somente para si, levando-o a uma disputa contra si mesmo e seu ego, de forma a não as retribuir de volta. O outro indivíduo que ofende é, também, manifestação da coisa em si presente em si mesmo, como uma manifestação da vontade como essência.

⁴⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 441.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 441.

⁵¹ *Ibid.*, p. 443.

⁵² *Ibid.*, p. 443.

Esta conduta de ascese, como aponta Schopenhauer, é encontrada em diferentes culturas e roupagens: os santos, os mestres *yogi*, gurus e sábios, apesar dos dogmas aprendidos serem diferentes da verdade filosófica que o filósofo traz, pois todos eles expressam o mesmo pensamento intuitivo, imediato e íntimo da experiência da essência do mundo como vontade. Para Schopenhauer, a filosofia seria a ponte entre o conhecimento abstrato e o intuitivo.

[...] Pois também aqui se mostra a grande diferença, tão importante em nossa consideração, impregnando-a em toda parte e tão pouco observada até agora, entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato. Entre os dois há um grande abismo que, em referência ao conhecimento da essência do mundo, só é transposto pela filosofia. Em verdade *in concreto* qualquer homem está consciente de todas as verdades filosóficas. Contudo, trazê-las ao seu saber abstrato, à reflexão, eis aí o negócio do filósofo, que não deve ir além, nem o pode. [...] Repetir abstratamente toda natureza íntima do mundo, de maneira distinta e universal, por conceitos, e assim depositá-la como imagem refletida nos conceitos permanentes, sempre disponíveis da razão, isso, e nada mais, é filosofia⁵³.

Na intuição o ser humano encontra todas as verdades filosóficas que a filosofia pode ser capaz de traduzir para o conhecimento abstrato. Já os atos que fazem o santo, apesar de provenientes do conhecimento intuitivo, viram dogmas sociais (e exemplos para os intuitivos) disfarçados sob diversas roupagens nos conhecimentos e práticas religiosas. Assim, a negação da Vontade, sendo proveniente do conhecimento intuitivo limita o mesmo à abstração e a dizer somente o que lhe é possível, se traduzindo nos raros exemplos dos santos e ascetas que melhor expressam esta experiência. O filósofo alemão cita os exemplos de santos e ascetas (como São Francisco de Assis, por exemplo) e afirma que cabe à ética o estudo dos casos e as biografias⁵⁴, mais do que inclusive muitos famosos na história, como Tito Lívio ou Plutarco.

Como o conhecimento do qual procede a negação da Vontade é intuitivo e não abstrato, ele encontra a sua expressão perfeita não em conceitos abstratos, mas apenas nos atos e na conduta. Nesses moldes, a fim de se compreender por completo o que expressamos filosoficamente como a negação da Vontade, é preciso conhecer os exemplos da experiência e da realidade. [...] Doravante, sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária. Nesse aspecto, pois, as descrições da vida dos homens santos e auto-abnegados são para o filósofo apesar de na maioria das vezes serem muito mal escritas e narradas com uma mescla de superstição e absurdo, devido ao significado de seu estofado, incomparavelmente mais instrutivas e importantes até mesmo que Plutarco e Lívio⁵⁵.

Schopenhauer elogia, também, o ascetismo cristão por ser o mais próximo da experiência ascética da civilização ocidental praticado por santos e monges (apesar do “contágio” do cristianismo primitivo por dogmas judeus e das instituições ao longo da história⁵⁶), desde os ensinamentos dos apóstolos até a prática destes indivíduos que suprimem as próprias vontades. Tais práticas e ensinamentos vão desde a resignação para aceitar o que a vida lhe traz, o reconhecimento da essência do mundo, a aniquilação do ego até as ambições pessoais em prol da comunhão com a força criadora que é referenciada em Deus.

[...] Em primeiro lugar, o que nos está mais próximo é o cristianismo, cuja ética está totalmente no espírito mencionado, e conduz não apenas ao grau mais elevado de amor humano, mas à renúncia. [...] Pelos apóstolos encontramos prescrito o amor ao próximo como se fosse a nós mesmos, as boas obras, o pagamento do ódio com amor e boa ação, paciência, candura; o suportar todas as possíveis afrontas e injúrias sem

⁵³ Ibid., p. 444.

⁵⁴ LINS, Lívia Ribeiro. *As vias de negação da vontade em Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, PPGFIL.UFRRJ, 2016.

⁵⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p.487 e 489.

⁵⁶ Ibid., p. 470

resistência, a frugalidade na alimentação para soffrear o prazer, a resistência ao impulso sexual (inclusive completa, quando for possível). [...] Essa tendência foi gradativamente desenvolvida e deu origem aos penitentes, aos anacoretas, aos monges, em si puros e santos; mas justamente porque não podiam ser seguidos pela grande maioria dos homens. [...] Estes pregam, junto com o mais puro amor, também completa resignação, voluntária e absoluta pobreza, verdadeira serenidade, indiferença completa pelas coisas mundanas, mortificação da própria vontade e renascimento em Deus, inteiro esquecimento da própria pessoa e imersão na intuição de Deus⁵⁷.

O filósofo menciona que, na Índia, o ascetismo possui preceitos semelhantes aos cristãos (e até mais incisivos), sendo bastante antigo, em sua história cultural, e livre do mesmo tipo de dogmatismo individualizante desenvolvido pelos ocidentais. Não obstante, naquele subcontinente se desenvolveram extensas manifestações da ascese no pensamento indiano. Schopenhauer também reconhece a limitação do conhecimento acerca destas culturas nas diferentes épocas estudadas.

[...] Na ética dos hindus (imperfeito que seja nosso conhecimento de sua literatura) como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Vedas*, nos *Puranas*, em obras poéticas, em mitos e lendas de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos prescritos: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária e alegre em face de qualquer ignomínia; abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer para os que aspiram à verdadeira santidade⁵⁸.

O asceta indiano, ao fazer os votos abandona toda a vida construída até então para, paulatinamente, deixar de ser o que foi para que possa dominar os próprios quereres e a si mesmo, rumo à libertação da própria Vontade. Nos casos mais extremos dando fim à própria vida, não como nos suicídios daqueles insatisfeitos com as existências e ansiosos para que fossem diferentes, mas como os que dominam todos os ímpetos a ponto de não ansiar por mais nada, sendo o corpo a última fronteira para o fim da vontade em si mesmos. Vale lembrar o caso dos monges budistas que se automumificaram ao meditarem até morrerem de inanição, cessando todos os processos metabólicos e mantendo os próprios corpos ressecados como múmias.

[...] despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim como terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade: o que ao fim pode conduzir à morte voluntária mediante jejum, atirar-se aos crocodilos ou precipitar-se do pico sagrado do alto do Himalaia ou ser sepultado vivo, e também mediante o lançar-se sob as rodas do carro colossal que passeia as imagens de deuses entre o canto, o júbilo e a dança das bailadeiras⁵⁹.

A morte assim é percebida como libertação final, o *nirvana*, na qual a vida, sendo o último sinal da vontade, se esvai. Seria o “Fim”, para aquele que se libera e transcende os ciclos de renascimento desta força essencial do mundo, aos quais os budistas traduzem como *samsara*. Morre de maneira diferente daqueles apegados às próprias existências, vontades e conquistas. Schopenhauer questiona ainda se tais práticas, observadas em culturas tão antigas e diferentes, não teriam origem na própria essência da humanidade.

⁵⁷ Ibid., p. 448.

⁵⁸ Ibid., p.450.

⁵⁹ Ibid., p. 450.

[...] Se, ao fim, advém a morte, que extingue este fenômeno da Vontade, cuja essência aqui há muito expirou pela livre negação de si mesma, exceto no fraco resto que aparece na vitalidade do corpo - então essa morte é muito bem-vinda e alegremente recebida como a redenção esperada. Com ela não finda, diferente dos outros casos, apenas o fenômeno; mas a essência mesma que aqui ainda tinha tão-só uma existência débil em e através do fenômeno é suprimida. O último e delgado laço é rompido. Para quem assim finda, findou o mundo ao mesmo tempo⁶⁰.

Diante disso podemos dizer que aquele que renuncia a todas estas necessidades impostas pela própria vontade de vida encontra a paz e a alegria, algo retratado nas mais diferentes e antigas sabedorias e culturas. Essa experiência de paz consigo mesmo e para com o mundo, momentânea ou duradouramente é um estado da consciência ao longo do tempo a partir de um ponto de vista que vai além do princípio da individuação.

[...] o indivíduo no qual surgiu a negação da Vontade de vida, por mais pobre, destituído de alegria e cheio de privação que seja o seu estado quando visto de fora - é, no entanto, cheia de alegria interior e verdadeira paz celestial. Não se tem aqui o ímpeto de vida turbulento, a alegria esfuziante que tem como condição anterior ou posterior o sofrimento veemente, como no caso da conduta típica do homem apegado à vida; mas se tem uma paz inabalável, uma profunda calma e jovialidade interior, um estado que, se trazido diante dos nossos olhos ou da imaginação, não pode ser visto sem o mais forte dos anelos, pois o reconhecemos de imediato como o único legítimo, que ultrapassa infinitamente todos os demais, e perante o qual nosso espírito melhor sentenciar altissonante o grande *sapere aude* [...] ⁶¹.

Nesta negação da vontade em que ela se dobra sobre si mesma (*wendet sich*) ocorre a liberação do indivíduo do princípio da individuação. O sábio, a exemplificação do ápice da capacidade humana de conhecer (intuitivamente), percebe-se como manifestação da coisa em si do mundo, desta força insaciável e constante. Nessa mudança de ponto de vista percebe-se que esta propensão que o habita e o move também manifesta-se nos demais seres e fenômenos, desvencilhando-se da falsa concepção do real, do mundo, antes limitada ao ponto de vista fenomênico da representação. Tal experiência pode ser breve, duradoura, mas nunca final. Tal experiência para o monge ou asceta é um exercício constante, algo a ser cultivado, pois a vontade ainda existe e insiste como representação e manifestação fenomênica enquanto o corpo continua vivo, mostrando a fome sempre que possível.

[...] Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. [...] Conseqüentemente, também vemos os que uma vez atingiram a negação da Vontade de vida se manterem com todo empenho neste caminho através de todo tipo de renúncias auto-impostas, mediante um modo de vida duro, penitente e procura do desagradável: tudo tendo em vista suprimir a Vontade que renovadamente se esforça. Ao fim, como já conhecem o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada. [...] ⁶².

Da mesma forma que as práticas ascéticas, neste zelo constante pela mortificação da vontade também ocorrem casos de quando um sofrimento muito grande ou uma experiência de morte próxima podem induzir a pessoa a negar a vontade. Quando esta essência se impõe causando um sofrimento muito grande e desesperador, leva o indivíduo a desejar que ela não exista. Semelhantemente, lembra Schopenhauer, quando perto da morte os sofredores que se libertam e percebem a vontade como essência de seus males e sofrimentos, assim como o dos outros, perdoam os ofensores e não toleram mais atos de maldade.

⁶⁰ Ibid., p. 443.

⁶¹ Ibid., p. 452.

⁶² Ibid., p. 454.

Contudo, vemos muitos dentre elas convertidas da maneira mencionada, após a completa perda de esperança. Mostram agora, de fato, bondade e pureza na disposição de caráter, aversão verdadeira pela prática de qualquer ato minimamente mau ou destituído de caridade. Perdoam seus inimigos, mesmo aqueles em cujas mãos padeceram inocentemente, e não só com palavras por algum temor hipócrita em face dos juízes do mundo subterrâneo, mas realmente perdoam com íntima seriedade, sem desejarem vingança alguma⁶³.

Para muitos que experienciam uma doença grave ou proximidade com a morte esta libertação vem do conhecimento íntimo sobre o sofrimento e sobre a própria morte, como amigos de caminhada constantes destes gravemente enfermos a ponto de desenvolver uma familiaridade com esta essência. Tal conhecimento se dá a ponto da rejeição do querer-viver, da vontade de vida, como a causa de todos estes males.

Sim, em última instância seu sofrer e morrer se tornam agradáveis para si, pois a negação da Vontade de vida entrou em cena: com frequência evitam a salvação oferecida, morrem de bom grado, tranquilos, bem-aventurados. A elas se revelou no excesso de dor o último mistério da vida, vale dizer, por mais que o padecimento e a maldade, o sofrimento e o ódio, o torturado e o torturador se mostrem diferentes segundo o conhecimento que segue o princípio de razão, em si mesmos são unos, fenômenos daquela Vontade de vida que objetiva seu conflito consigo mesma via *principii individuationis*⁶⁴.

Mas ainda assim, nestes casos, há o risco do regresso ao princípio da individuação quando se é exposto às tentações fora das condições de outrora que o submeteram ao sofrimento. Afinal a vontade, livre, insiste em manifestar-se, ainda mais em seres em que o faz de maneira veemente e poderosa, causando a dor resultante da violência da própria manifestação.

[...] Entretanto, a espécie de conhecimento acima mencionada sobre a Índole desta existência pode também de novo desaparecer simultaneamente com o desaparecimento da sua ocasião, de modo que a Vontade de vida, com o caráter anterior, pode mais uma vez entrar em cena. Assim se deu com o apaixonado Benvenuto Cellini, convertido dessa maneira, pela primeira vez quando na prisão, outra vez quando de uma grave doença; contudo, após o sofrimento desaparecer, de novo recai no antigo estado⁶⁵.

Desta forma, a dor, podemos afirmar, possui um caráter virtuoso que permite ao sofredor não somente perceber o próprio sofrer, mas o de todos, algo que é necessário para a própria libertação, para a resignação de si mesmo. A familiaridade com o sofrimento pode conduzir o indivíduo a um reconhecimento da essência em comum, a faminta vontade em si e nos demais e, reconhecendo-se como coisa em si, assume-se como a própria experiência do constante devir causal.

Porque todo sofrimento é uma mortificação e um chamado à resignação, possui potencialmente uma força santificadora, e isso explica o fato de grandes desgraças e dores profundas já em si mesmas inspirarem um certo respeito. Porém, o sofredor se torna por inteiro digno de reverência quando, ao mirar o decurso de sua vida como uma cadeia de sofrimentos, ou como uma dor intensa e incurável, não se detém propriamente no encadeamento das circunstâncias que justamente envolveram a sua vida no luto, nem na grande desgraça particular que o atingiu [...]⁶⁶.

⁶³ Ibid., p. 454.

⁶⁴ Ibid., p. 456.

⁶⁵ Ibid., p. 458.

⁶⁶ Ibid., p. 459.

Como dito antes, não satisfazer um grande desejo (gerando um forte sofrimento) também pode gerar a resignação com a vontade na forma de conhecimento puro e intuitivo. Assim, o sofrimento, para Schopenhauer, é virtuoso no sentido de que pode conduzir à aceitação da realidade como é: manifestação da mesma força que cria os quereres e as faltas, desde que o sofredor o tome como conhecimento prático para esta mudança de ponto de vista.

[...] Só quando o sofrimento assume a forma do simples e puro conhecer, e este, como quietivo da vontade, produz a resignação, é que se acha o caminho da redenção, sendo, pois, digno de reverência. [...] Isso vai tão longe que todo homem que suporta um grande sofrimento corporal ou mental, sim, até mesmo quem esgota com suor na testa todas as suas forças num trabalho corporal, porém o exerce com paciência e sem queixumes, nos aparece, quando o consideramos com atenção mais concentrada, algo assim como um doente submetido a uma cura dolorosa e que suporta voluntariamente e até com satisfação as dores causadas, pois sabe que, quanto mais sofre, tanto mais a substância maligna é destruída e, dessa forma, a dor presente é a medida de sua cura⁶⁷.

Schopenhauer menciona a diferença entre os dois modos de se libertar: o primeiro é através do conhecimento puro acerca da natureza do sofrer, da dor, em que, de forma intuitiva, se conhece o princípio da individuação, mesmo que de maneira indireta ou, então, o segundo se faz através da própria experiência do sofrimento em si, de forma da experiência direta.

[...] A diferença que expusemos como dois caminhos reside em se o conhecimento advém do simples e puro sofrimento conhecido e livremente adquirido por intermédio da visão através do *principii individuationis*, ou do sofrimento sentido imediatamente. Salvação verdadeira, redenção da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da Vontade. Até então cada um não passa dessa Vontade, cujo fenômeno é uma existência efêmera, um esforço sempre nulo e continuamente malgrado, o mundo tal qual exposto, cheio de sofrimento, ao qual todos pertencem irrevogavelmente de maneira igual. [...]⁶⁸.

Segundo o filósofo da vontade, a única liberdade que resta a todos seria a negação completa da vontade e do querer. Liberdade esta que Schopenhauer diz não encontrar no suicídio, de forma depressiva e sofridora. Para ele há uma forte relação entre o suicídio e a vontade de viver, em que o suicida é aquele em que a essência das espécies se impõe de tal forma que ele deseja que a realidade seja diferente, pois se encontra incapaz de satisfazer os próprios quereres na realidade escassa de satisfação. Como consequência, Schopenhauer critica a futilidade do suicídio, pois ao tentar fugir do que é a vida o suicida afirma, visto que gostaria, apenas, de viver uma vida em outros arranjos. O suicídio não mata a vontade, mas o fenômeno⁶⁹. Somente o conhecimento verdadeiro e puro da essência é que torna possível fazê-lo: matá-la.

Há diferença, por exemplo, no caso dos ascetas que morrem por inanição em estado meditativo. Nesse interim, Schopenhauer admite a existência de diferentes aspectos entre o suicídio por desgosto e o espontâneo, dificultando uma explicação sucinta sobre os casos, algo que o filósofo concorda que requer um estudo mais aprofundado sobre o assunto.

[...] Trata-se da morte resultante do mais elevado grau de ascese, livremente escolhida por inanição, cujo fenômeno, todavia, sempre foi acompanhado por diversos delírios religiosos e até mesmo fanatismos, e desse modo tornado obscuro. Parece, no entanto, que a completa negação da Vontade pode atingir um grau em que falta até mesmo a vontade necessária para a conservação da vida vegetativa do corpo por ingestão de alimento. Muito longe de resultar da Vontade de vida, tal tipo de suicídio provém simplesmente de o asceta, já por inteiro resignado, cessar de viver, simplesmente porque cessou por inteiro de querer⁷⁰.

⁶⁷ Ibid., p. 459.

⁶⁸ Ibid., p. 461.

⁶⁹ Ibid., p. 464.

⁷⁰ Ibid., p. 464.

Lívia Lins faz um importante estudo⁷¹ do processo de passagem da virtude para a ascese a partir das “vias de negação da vontade”, processo este que ocorre de forma súbita e sem deliberação, numa espécie de “estado de graça” ou “iluminação” que ocorre de forma misteriosa e mística, além do alcance da explicação conceitual e abstrata do tema. Ela abordou este fenômeno para analisar a biografia de São Francisco de Assis, lembrando que, segundo Schopenhauer, a ascese é a quebra proposital da vontade, pois recusa-se o agradável e busca-se o desagradável em uma mortificação contínua da vontade através da penitência e da castidade não pelo outro, mas por si em prol da própria liberdade que nega sem se afirmar em outro (diferente da compaixão que se afirma no outro).

Bassoli⁷² estabelece um quadro comparativo entre as ações de compaixão e ascese às de egoísmo e maldade. Na maldade, o mal alheio é visado em prol da satisfação própria. O egoísmo, por sua vez, visa um mal alheio possível, se necessário, para a própria satisfação. Já na ação justa, o mal alheio é evitado. Na ação compassiva, o mal alheio é remediado. E, por fim, na ascese, o mal próprio é visado.

Na via dos atos morais, da caridade e da compaixão afeta-se, de modo direto, a fundação metafísica da essência humana como vontade livre e una, assim como na ascese. Esta última seria, então, o grau máximo da visão que se dá por meio do princípio da individuação através do véu de *Maya*, onde ocorre uma visão do todo com clareza sobre a essência. “Como o evaporar da água”, compara Bassoli, a compaixão prepara o indivíduo para a experiência da negação. Então, surge uma problemática: se é a partir do mais alto grau de negação da vontade se dá a ascese.

Na ascese, o indivíduo nega-se, definhando até morrer. O compassivo, por sua vez, ainda participa do ciclo de dor e sofrimento, mesmo que dedicando-se ao outro. Já o asceta abandona este ciclo. Ele reconhece e repudia a essência do mundo e do próprio corpo, buscando “matar” a vontade em si através de exercícios de ascese, afinal, devido ao caráter absurdo e voraz da vontade, além da insaciabilidade, o sofrimento é inerente à vida. O egoísta, segundo Schopenhauer, possui os próprios motivos. Já o asceta possui o conhecimento quietivo às volições e, assim, a vontade “vira-se”. Assim, somente na ascese há a liberdade, pois supre a relação do motivo com o caráter. Liberdade é, portanto, independência do princípio da razão que remete à vontade como coisa em si que é livre e diferente do fenômeno.

Desse modo, a ascese, através do conhecimento do sofrimento alheio, a primeira forma, é a mais rara de ser atingida, sendo para poucos exemplos de pessoas. Porém, a experiência de ascese é mais comum naqueles que passaram por uma experiência de sofrimento intenso e proximidade com a morte, algo que conduz à negação da vontade, pois permite o reconhecimento de todo o sofrimento do mundo no seu próprio, e, assim, se torna bom. Nos casos destas pessoas que até viveram vidas compassivas, mas que acabaram por ter que lidar com um forte sofrimento pessoal ou alheio, e assim as conduz à renúncia da vontade de vida pelo conhecimento sobre este sofrer, ou seja, vale considerar a vida de virtudes morais anterior ao sofrimento que promovem esta negação, como no caso destes santos com as virtudes morais que se elevam em alto grau e que exigem sacrifícios (sofrimento) que podem conduzir ao conhecimento além da individuação.

Segundo Schopenhauer, a existência do compassivo é sofrida e pesada por se sacrificar e sentir as dores dos outros. Sente “as dores do mundo” em si, de toda a humanidade e não se satisfaz enquanto outros sofrem. O compassivo nem sempre se torna asceta, sendo este um fenômeno raro que não ocorre por necessidade da boa ação.

⁷¹ LINS, Lívia Ribeiro. *As vias de negação da vontade em Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, PPGFIL.UFRRJ, 2016.

⁷² BASSOLI, Selma Aparecida. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005, p. 49.

Como já dito anteriormente, o malvado está distante do conhecimento do qual vem a negação da vontade, pois afirma a própria vontade de viver com veemência, aumentando o abismo entre o eu e o todo. O sofrimento decorrente disto produz algo de bom no outro, alvo da maldade, no sentido metafísico, por aproximá-lo do conhecimento acerca do caráter absurdo da vontade.

Assim, o compassivo é o que está mais próximo da primeira via de negação, do conhecimento da coisa em si, mas não é algo impossível ao egoísta, afinal, os “tipos de caracteres são determinados pela predominância e não por unanimidade⁷³”. Ainda assim, o egoísta se encontra mais próximo da possibilidade pela segunda via; a do sofrimento intenso.

Lívia aborda o importante problema da quarta motivação não aprofundada por Schopenhauer. O filósofo informa que é o mal do próprio agente que se nega, mas não explicita se a ascese é um caráter motivado ou não. Desse modo, Lívia apresenta duas teorias: a de Bassoli que considera a ascese como um caráter que completaria a simetria das outras três: maldade, egoísmo e compaixão. A quarta motivação seria útil para a distinção entre o compassionado e o asceta, de ações e motivações diferentes, contudo seria urgente, diante disso, refletir sobre algumas questões. Primeiro: há um caráter correspondente à quarta motivação? Segundo: esta quarta motivação ocorre por necessidade como nos outros caracteres? Se sim, não seria, então, liberdade, pois se relaciona com os motivos (é determinada). Se não, podemos dizer que tal motivação não atue como as outras. Para tratar estas questões, Lívia apresenta importantes intérpretes do tema.

Na interpretação de Bacelar⁷⁴, Schopenhauer não se debruçou suficientemente se há um quarto motivo e caráter correspondente para explicar as contradições da transição entre compaixão e ascese. Se há esta quarta motivação, esta transição se dá por causalidade, não por liberdade. O fenômeno não se contraria assim, somente no caso da segunda via e do sofrimento radicalmente sentido.

Debona⁷⁵ considera que para Schopenhauer, tanto a experiência estética, quanto a compaixão e a ascese são graus de negação da vontade, sendo esta última o seu ápice. Já Barboza⁷⁶ afirma que Schopenhauer apresenta duas filosofias sobre a situação. Na primeira, referente ao início da carreira como escritor, seria mais idealista, na qual considera tanto a experiência estética, quanto a compaixão já como graus de negação da vontade. Já na segunda fase, mais tardia, que teria uma maior influência do conhecimento fisiológico da época, o filósofo depara-se com problemas quanto a sustentar este argumento em consideração a estas duas experiências como negação, mas não quanto à ascese como negação, pois passa a considerar o corpo como evidência deste quietivo.

Chevitarese⁷⁷ considera que, para Schopenhauer, a afirmação é o que existe, em menor ou em maior grau, na qual a vontade é suprimida, uma “des-afirmação”. Assim, são diferentes formas de expressão da individualidade e a negação só pode ser percebida por contraste com aquilo que se afirma. Logo, no abandono do egoísmo já se observa certo grau de “des-

⁷³ LINS, Lívia Ribeiro. *Sobre o Intelecto e sua relação com o caráter em Schopenhauer*. *Análogos*, n. 1, 2018, p. 54.

⁷⁴ BACELAR, Kleverton. *Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer*. In: REDYSON, Deyve (org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010, p. 179.

⁷⁵ DEBONA, Vilmar. *Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia*. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, 1º semestre de 2013, V. 4, Nº 1, pp. 33-65.

⁷⁶ BARBOZA, Jair. *Negação da Vontade em Schopenhauer*. In: BARBOZA, Jair. *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Parte 1. Fortaleza: Ed. UECE, 2015, p. 189.

⁷⁷ CHEVITARESE, Leandro. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

afirmação” da vontade, correspondente a um nível de superação do princípio de individuação que, contudo, não pode ser tomado propriamente como “negação da vontade”.

Assim, conclui-se que a compaixão está entre a afirmação e a negação da vontade. Nela, a vontade ao mesmo tempo se afirma por ser um ato de um caráter, impulsionado por um motivo, que é o bem do próximo; e nega-se, pois provém do conhecimento acerca da essência, do que é a vontade, e ceder a ela de uma maneira que lhe satisfaça a sua paz de espírito, e não às suas paixões. Desta forma, o ato de compaixão não se torna um motivo, um fim último. Não obstante, a justiça, a caridade, e a unidade metafísica dos seres pertencem todas à mesma raiz, sendo o egoísmo um mal e a ação virtuosa um bem que possibilita (considerando a primeira via) a passagem momentânea para uma condição que, se permanente, pode ser tomada como negação da vontade de viver, o ascetismo.

Na segunda via de negação da vontade, a do sofrimento radicalmente sentido que suprime o caráter do indivíduo, surge um novo sujeito. Isso torna a ascese possível aos que foram egoístas a vida inteira, ou mesmo malvados, como uma espécie de uma “salvação” ou “redenção”. Do sofrimento à conversão, não necessariamente vinculados, necessita-se do conhecimento acerca do próprio sofrimento junto com a própria essência, inerentes à vida; ponto de partida para o conhecimento geral do mundo. Então, quando a vontade é reconhecida como um erro, este tipo de conhecimento passa a ser fundamental para a negação da vontade, tanto acerca do sofrimento alheio quanto do próprio, e esta conversão nem sempre ocorre de forma definitiva, havendo possibilidades de que, talvez, quando o sofrimento se ausentar, haja um retorno à individualidade

Schopenhauer cita casos de conversão com e sem retorno, e outros que nem se afetaram pelo sofrimento sentido, pois possuem fortes desejos que prevalecem. A conversão, assim, seria aleatória sem, necessariamente, possuir uma causa. Na ocasião do sofrimento verificado em biografias não se possui também um controle sobre a reação ou continuidade. O filósofo afirma que caímos no erro de achar que a vida é para ser feliz, mas não é, pois esta apresenta o aspecto de que o sofrimento se afirma positivamente, a satisfação é algo difícil, como, também, muitas vezes não correspondida às expectativas planejadas. Dores e doenças podem prevalecer e, logo, a felicidade não se mostra como o propósito da existência.

Há, então, uma dualidade no mundo constituída pelas projeções humanas e pelo destino real. Os sentimentos ditos “negativos” se afirmam e os “positivos” são a suspensão dos primeiros. Daí a máxima “eu era feliz e não sabia”. O prazer deixa de ser prazer ao nos acostumarmos com ele, sendo logo substituído pelo tédio, um eterno pêndulo entre este e a dor. A própria finitude torna a vida vã, sem sentido próprio, feita de satisfações provisórias e lembranças de tranquilidade. Só percebemos os bons momentos quando mergulhamos de volta ao infortúnio, ao comparar o presente com o passado. Nossa vida é nada na imensidão do universo, em um presente fugidío, tornando-se um eterno passado, mas um preparo para um fim futuro na esperança de alguma satisfação. Olhando para trás percebemos o esforço desperdiçado e, assim, o humano transita num contínuo movimento entre passado e futuro, nunca satisfeito ou atento ao presente.

Para Schopenhauer, na negação da vontade estaria a salvação, em uma vida sem finalidade última, sem um *telos* na resignação construída por meio do conhecimento e da apropriação de todas as dores do mundo. O filósofo considera os prazeres como formas de saciar-se, mas não como uma solução definitiva que só afasta o caráter resignante da dor. Diante disso, então, podemos afirmar que o asceta, aos poucos, através de atos rigorosos de aniquilação dos próprios desejos, altera o próprio ponto de vista por cada vez mais tempo, sempre procurando manter-se no estado de negação da vontade. Conectado ao todo por meio da mesma essência, a vontade é percebida como um fenômeno momentâneo, uma ilusão do véu de *Maya* ou mesmo um fruto da cadeia sucessiva fenomênica. A ilusão do eu, da continuidade da forma

e do conteúdo não mais o engana, pois é capaz de perceber a realidade na e no todo. “Mas o que estaria além deste todo?”; “O que seria a verdadeira liberdade?” - O nada.

Para além dos fenômenos, na essência, existe a liberdade incondicionada que é acessível para aquele que é capaz de alterar o próprio ponto de vista para uma perspectiva não centralizada em si, mas sim no que ocorre realmente, no essencial. Perceberá a si e aos demais como manifestações de uma mesma força ou vontade, assim como a importância de aniquilar a futilidade egóica em prol do não sofrimento alheio para, então, se ver livre de necessidades condicionadas e, sendo vazio, não limitado à noção de forma e sujeito, podendo querer o que quer.

A “iluminação” é a experiência de esvaziar-se de si, tornar-se *nihil*, a partir da consciência da sucessiva cadeia fenomênica em que o sujeito está inserido através da experiência corpórea. Reconhece, assim, a efemeridade da existência, sendo esta uma experiência incomunicável. Não é conhecimento, pois está além da relação entre sujeito e objeto, além do mundo fenomênico das representações e da manifestação da Vontade. Aquilo que o Budismo se refere à “margem do outro lado⁷⁸”. O Budismo seria, então, somente o veículo, o barco, o *dharma* e a direção para a outra margem. A iluminação, o estado de enxergar a realidade com clareza, a mente em liberdade é indescritível, limitando-nos somente a discorrer sobre o caminho até ela.

Para Schopenhauer, o fenômeno e o indivíduo enquanto submetidos ao princípio da razão suficiente nunca serão livres. Somente aquilo que está para além dele, a essência, a coisa em si, a vontade é que é verdadeiramente livre e se manifesta livremente no universo, criando formas objetivadas e condicionadas à manifestação fenomênica. Estas formas e corpos estão presentes onde a vontade (que é livre) se contradiz como fenômeno nos seres humanos que a experienciam.

[...] em verdade, a liberdade propriamente dita, isto é, a independência do princípio de razão, pertence tão somente à Vontade como coisa-em-si, não ao seu fenômeno, cuja forma essencial em toda parte é o princípio de razão, o elemento da necessidade. O único caso no qual aquela liberdade também pode se tornar imediatamente visível no fenômeno é quando põe fim ao que aparece. Ora, como o mero fenômeno, na medida em que é um membro na cadeia das causas, ou seja um corpo dotado de vida, continua a existir no tempo, que contém apenas fenômenos, a Vontade, que se manifesta através desse fenômeno, entra desse modo em contradição consigo mesma, pois nega o que o fenômeno expressa [...]⁷⁹.

Em termos filosóficos, esta contradição é a experiência da intervenção da própria vontade sobre o fenômeno, devido ao conhecimento intuitivo adquirido acerca da coisa em si, dos fenômenos e do princípio da individuação que a tudo e todos comove. Dessa forma, somente a supressão da vontade é a verdadeira liberdade, poder escolher “não querer”, uma capacidade que somente o ser humano possui, diferente dos demais animais. Logo, a verdadeira liberdade é proveniente do conhecimento adquirido que conduziu o sujeito a esta experiência intuitiva que rompe o véu de *Maya*, o princípio da individuação e da causalidade. Conhecer é, desse modo, um ato da vontade, uma vez que somos a manifestação dela.

[...] Ora, visto que aquela auto-supressão da vontade procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução mas procede da relação mais Íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. [...] Pois o que ela chama de homem natural, a quem nega toda capacidade para o bem, é justamente a Vontade de vida - que tem de ser negada, caso a redenção de uma

⁷⁸ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 342.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 466.

existência como a nossa deva ser alcançada. Em realidade, por trás da nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo⁸⁰.

Conclui-se que na ética descritiva de Schopenhauer existe um elogio às verdadeiras experiências de liberdade, a vida e prática dos santos e ascetas que podem experimentar a mortificação da vontade e não estarem mais submetidos à causalidade, ao espaço e ao tempo por terem trespassado o véu de *Maya* e enxergarem o mundo com clareza, como, realmente, é em essência: a vontade que se torna vida e, portanto, sofrimento.

⁸⁰ Ibid., p. 468-469.

CAPÍTULO II - O *NIRVANA* NA TRADIÇÃO BUDISTA E SUAS INTERFACES COM A NEGAÇÃO DA VONTADE EM SCHOPENHAUER

Schopenhauer foi um filósofo que buscava um pensamento que o conduzisse ao desvendamento do “enigma do mundo” e deu grande importância às tradições orientais em suas obras. Para melhor elucidar suas ideias sobre o mundo como um lugar de sofrimento, constituído como vontade e como representação, além de seu enigma imanente, ele dialoga com os saberes orientais (tanto provenientes do subcontinente indiano quanto da China). Schopenhauer foi o único dentre os grandes filósofos ocidentais a produzir esta filosofia atípica e a apresentar a profundidade metafísica presente nessas culturas que, por tantas vezes, foram relegadas somente ao campo do “misticismo”.

Propomos assim, neste capítulo, apresentar as principais abordagens sobre este diálogo da filosofia de Schopenhauer com os conceitos orientais utilizados por ele, com foco principal em sua ética de negação da vontade e o conceito de *nirvana*, como apresentado no quarto livro de sua obra magna, *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR). Para nosso estudo, faremos uso de obras de estudiosos de Schopenhauer e sua relação com o Oriente, e utilizaremos referências importantes acerca do Budismo e do pensamento oriental.

2.1 A Índia de Schopenhauer

Para dar início ao nosso estudo desta relação entre o Schopenhauer e o Oriente, vale, antes de tudo, termos em mente que o “Oriente” que o filósofo interpreta é o “seu próprio oriente”, constituído a partir do que teve contato, de forma indireta, na sua época. Portanto, torna-se importante definir qual é o “Oriente de Schopenhauer”, e para uma melhor elucidação deste diálogo, é indispensável que haja uma certa compreensão do que se conhece hoje acerca destas tradições, compreendidas a partir de estudos contemporâneos.

Edward Said, em famosa obra *Orientalismo*⁸¹, nos apresenta o Oriente como um “constructo” de nós ocidentais em contraposição ao que consideramos “Ocidente”, incluindo o nosso pensamento contemporâneo moldado a partir de uma conceituação e perspectiva histórica própria. O “extremo oriente” (ideia que inclui o subcontinente indiano, China, Japão e todo o leste asiático) tornou-se o lugar do outro e da diferença, em um imaginário por diversas vezes fabricado através de ficções ou relatos de viajantes que o tornava diferente, interessante e, por vezes, sedutor. Geralmente, tal construção se dava sob os moldes de dominação e de etnocentrismo a partir da noção de superioridade dos ocidentais em relação àquilo que estava a leste do “seu” mundo, tratando como algo exótico e inferior.

Desde a incursão de Alexandre Magno para além das fronteiras do “mundo conhecido” pelos gregos (*oikoumene*)⁸², o subcontinente indiano tem participação no imaginário ocidental, a partir de relatos de viajantes e filósofos que o acompanharam em sua jornada de conquista que relataram os testemunhos do que visualizaram⁸³.

O próprio nome “Índia” é derivado de *Indus*, que por sua vez é derivado da palavra *Hindu*, em persa antigo, proveniente do sânscrito *Sindhu*, a denominação local histórica

⁸¹ SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rousaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

⁸² BRITO, R. P.; DINUCCI, A. L. (2019). *Tradução de Diógenes Laércio, Vitae Philosophorum: Livro IV (sobre os Acadêmicos)*. Archai 25, e02508.

⁸³ BICCA, L. (2015). *SOBRE PIRRO E A ÍNDIA*. *Anais de Filosofia Clássica*, 7(13), 1-22.

para o rio Indo. Os indianos se referem à sua terra como *Bhārat*, presente na constituição do país. Os gregos clássicos referiam-se aos indianos como *Indoi* (Ινδοί), povos do Indo. Hindustão (ou Indostão), que é a palavra persa para a “terra do Hindu” e historicamente referida ao norte da Índia é, também, utilizada ocasionalmente como um sinônimo para toda a Índia. Ao longo da História, houve diversos bloqueios e interrupções deste contato do mundo europeu com o leste asiático, devido ao surgimento de diferentes civilizações que dominavam o comércio com a região e impediam uma conexão mais direta entre os “mundos tão distantes”. Na Era Romana, o contato com o leste asiático se dava, principalmente, por meio da Rota da Seda que interligava o Império Romano com a China a partir do comércio de produtos exóticos, para o encanto da nobreza romana. Assim como houve, por exemplo, ao longo do medievo, invasões islâmicas ao subcontinente indiano, ao mesmo tempo combatendo a “idolatria herege” assim como incorporando determinados conceitos às suas doutrinas, dando origem inclusive ao sikhismo⁸⁴.

A Europa dos séculos XVIII e XIX experienciou uma redescoberta cultural e intelectual acerca da Índia, China e leste asiático, resultado das navegações dos séculos anteriores e da colonização inglesa e demais potências europeias na região. William Jones foi membro fundador da Sociedade Asiática de Calcutá e transmitiu à Europa desse período a descoberta do Sânscrito⁸⁵, língua dos *Veda* e que tem origem em comum com as línguas europeias, impulsionando um certo romantismo em relação a um mito de origem em comum.

Foi nesse mesmo período que *Schopenhauer* entrou em contato com as tradições orientais. Traduções, mesmo que por vezes imprecisas, de textos védicos e budistas passaram a circular entre a intelectualidade europeia, influenciando as mais variadas publicações desde o ramo acadêmico ao lúdico. Nesse “Orientalismo”, que é, inclusive, um termo europeu cunhado na época, construiu-se, mais uma vez, o Oriente como invenção do Ocidente, tanto material quanto cultural. Apesar de tais estudos se adequarem a uma lógica de compreensão para dominação (evidenciada, por exemplo, pelo eurocentrismo e senso de superioridade em relação às demais culturas), eles também tornaram possível aprender com a diferença existente.

Tendo em vista os limites das interpretações do próprio Schopenhauer sobre os materiais que retratavam a Índia para os europeus da época, é interessante destacar que, além de se autodeclarar influenciado pelos pensamentos de Kant e Platão, também menciona algumas obras e ideias do pensamento indiano, principalmente em relação aos *Veda*, presentes nas *Upanishads*, obra sobre a qual o filósofo faz mais referências.

Desde os *Manuscritos*⁸⁶ compilados durante a juventude, além das diversas publicações e, principalmente em sua obra magna *O Mundo como Vontade e Representação* (MVR), Schopenhauer cita, além do *I-ching* chinês, os “sábios da Índia”, os *Veda*, a *Trimurti*, “o véu de *Maya*”, o *nirvana*, as *Upanishads*, *Atman* (alma, essência), *Karman* (causa e efeito), *Brahmān* e *Bhagavad Gita*⁸⁷. Podemos, por exemplo, identificar articulações entre a concepção de *Maya* e o conceito de representação; *Brahmān* e a ideia da coisa em si; *Tat Tvam Asi* (“tu és isto!”)

⁸⁴ Broughton, Jeffrey L. *The Bodhidharma Anthology: The Earliest Records of Zen*. University of California Press, 1999; WRIGHT, Dale S. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista. China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 33-43.

⁸⁵ Da cultura *ária* desenvolveu-se o sânscrito (escreve-se *Samskrta*), uma língua de origem indo-europeia, assim como o grego e o latim. Seu nome significa “bem feito”, bem acabado, em contraste com as línguas consideradas bárbaras (*prakrta*), falada no segundo milênio anterior à nossa era, no período intitulado de védico. Para uma resumida abordagem sobre o sânscrito, o páli e demais línguas relacionadas, cf. *Dhammapada: os ensinamentos de Buda*. Trad. José Carlos Calazans. 1ª edição. São Paulo: Mantra, 2021, p. 7.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlass, 5 Bände*, München, Deutcher Taschenbuch, Edição de Arthur Hübscher, 1985. *Apud* REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfação e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 64.

⁸⁷ REDYSON, D. *Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo*. Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.], v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9762>. Acesso em: 4 jan. 2022, p. 6.

ou *Mahāvākia* e a compaixão (*Mitleid*) como fundamento moral; e a *Trimurti*, a tríade divina *hindu*, e o conceito de vontade de vida.

Ainda assim, Schopenhauer tinha ciência de que seu pensamento não englobaria toda a riqueza de conhecimento de tais obras e as adequava, a sua maneira, para uma melhor ilustração de suas próprias ideias. As referências sobre a Índia no início do XIX ainda eram uma prévia de todo o material que seria catalogado posteriormente, inclusive ao longo do envelhecimento do filósofo.

Apesar de tais problemas, que dificultam as pesquisas daqueles que almejam realizar um estudo comparativo com o devido rigor histórico e filosófico, é justo exaltar Schopenhauer por aqui que até então ninguém havia feito: trazer a Índia para o cerne das reflexões filosóficas do Ocidente. Ele usou os novos conceitos recém-descobertos, comparou-os com a sua filosofia e foi influenciado por alguns deles. Sem o preconceito típico de alguns filósofos do passado e do presente, ele enxergou na Índia não apenas religiões milenares e atrasadas, mas pensamentos de grande valor, pertinência e atualidade⁸⁸.

Sabe-se⁸⁹ que boa parte do “orientalismo” introduzido na Alemanha se dá por intermédio de Friedrich Schlegel (1772-1829) com sua tese acerca da origem oriental no pensamento do Ocidente. Além de Schlegel, Arnold Heeren (1760-1842) foi um professor que ministrou em 1811, na Universidade de Göttinger, um curso sobre Etnografia da Índia, ao qual o jovem Schopenhauer (com 23 anos na época) assistiu e fez diversas anotações. Foi neste curso que o filósofo da vontade entrou em contato com a revista *Asiatic Researches*, de autoria do inglês Sir William Jones, utilizada pelo professor Heeren para referências sobre as populações do subcontinente indiano. Nas anotações do curso, Schopenhauer já faz referência aos *Veda*, à casta dos *brâmanes* e à *Trimurti*.

Em Weimar, ao frequentar a casa de Wolfgang Goethe (1749-1832), Schopenhauer entrou em contato com orientalistas da época, como Friedrich Majer (1771-1818) e Julius Klaproth (1783-1835), ambos autores das *Asiatisches Magazin* e foram de grande importância na apresentação do *Bhagavad Gita* ao filósofo. Friedrich Majer teve grande contato com Schopenhauer e foi responsável pela influência direta da cultura oriental em seu pensamento, tanto referente ao hinduísmo quanto ao Budismo, como relatou em uma carta endereçada a Johann Erdmann em 1851⁹⁰. Ao que se sabe, Schopenhauer teve acesso a quatro principais publicações europeias sobre a Índia:

1- *Oupnek'hat*, adquirida na biblioteca de Weimar, uma tradução problemática do texto persa para o latim feita por Anquetil-Duperron, que por sua vez foi traduzido das Upanishads (originalmente em sânscrito) por Mohamed Dara Sikoh, para o persa. Paul Deussen⁹¹ e Dasgupta⁹² consideram a versão das *Upanishads* à qual *Schopenhauer* teve acesso como

⁸⁸ MESQUITA, Fábio L. *Schopenhauer e o Oriente*. FFLCH/USP. São Paulo, 2007, p. 20.

⁸⁹ REDYSON, D. *Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo*. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.]*, v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9762>. Acesso em: 4 jan. 2022.

⁹⁰ Cf. NICHOLLS, Moira. *The influences of Eastern Thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself*, In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Editado por Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999, p. 171-212. Apud REDYSON, D. *Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo*. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, [S. l.]*, v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9762>. Acesso em: 4 jan. 2022.

⁹¹ DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*, p. 36-37. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 69.

⁹² DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian Philosophy I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1955, p. 298. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 69.

“deformada” e de difícil acesso ao cerne do pensamento e, ao se referir aos *Veda*, é a esse texto que, na verdade, expõe;

2-*Asiatisches Magazin*, em alemão, são dois volumes (1802 e 1811), com importantes textos de diversos autores sobre a China e a Índia e, inclusive, como já dito, alguns de convivência com o próprio Schopenhauer, como Friedrich Majer e Julius Klaproth.

3-*Mythologie des Indous*, em francês, escrito por Mme. Marie Elisabeth de Polier (1742-1817), que consistia em estudos sobre os manuscritos do Coronel Antoine-Louis Henri de Polier (1741-1795) em diálogo com o *sikh*, adepto de uma das religiões da Índia, Ramtchund. Contém comentários gerais sobre hinduísmo, e apontamentos do coronel sobre o *Mahābhārata*, o *Ramāyana* e o *Bhāgavatam*. Schopenhauer faz referência a esses estudos nos seus apontamentos realizados entre 1813 e 1818, período em que escrevia o primeiro tomo de *O Mundo como vontade e como representação*;

4- *Asiatik Researches*, em inglês, são periódicos publicados pela *The Asiatic Society*, fundada por Sir William Jones em 1784, que fala de diversos assuntos orientais, incluindo estudos sobre o Sânscrito e os *Veda*.

Um primeiro grupo de pesquisadores da filosofia de Schopenhauer considera que a interpretação do filósofo acerca do conhecimento dessas obras é própria, e não deve ser confundida com um reflexo preciso do pensamento oriental da época ou de épocas anteriores. Já um segundo grupo salienta a importância de Schopenhauer ao desenvolver essa adequação de ideias e conceitos intuitivos, que também foram trabalhadas pelos pensadores do oriente, ao pensamento e à linguagem da filosofia ocidental, tornando a sua filosofia da vontade única⁹³.

O principal problema desse segundo grupo de pesquisadores reside em algumas comparações que constroem conclusões inaceitáveis. [procurar uma “Índia” no pensamento de Schopenhauer] [...] Ao não respeitar as evidências históricas e delimitar o pensamento indiano de Schopenhauer, deve-se tomar cuidado com os desfechos conjecturais e hipotéticos que podem surgir. Deve-se frisar que essa crítica não invalida as valorosas contribuições e enriquecimentos que alguns desses estudos geraram ao longo desses anos de investigações. Não queremos criar e incentivar discussões improdutivas, [...] mas distinguir as diferentes naturezas de estudos que existem entre o primeiro (investigação histórica) e o segundo grupo (abordagem comparativa)⁹⁴.

Diante disso, podemos compreender que ambas as abordagens nos parecem dignas de consideração, tanto de autores que muito se entusiasmam com a possível influência do pensamento budista e indiano na filosofia de Schopenhauer, como Paul Challemel-Lacour, quanto aqueles que, com maior cautela, buscam apontar a influência tardia e coincidente entre seus conceitos e ideias, como Max Hecker⁹⁵. Assim, Schopenhauer teria, de sua forma, traduzido as ideias budistas e bramanistas para a linguagem filosófica.

No caso do nosso estudo sobre a ética da compaixão e o *nirvana*, as evidências apontam para uma convergência teórica e apropriação pelo filósofo para melhor explicitar e enaltecer sua filosofia da moral da compaixão e da ética da negação da vontade⁹⁶.

Assim, cabe à Filosofia compreender as experiências e diferentes saberes, o *outro*, e portanto vale considerar o diálogo com o pensamento oriental e sua contribuição à filosofia ocidental, desde seu *gérmen* na antiguidade. Entretanto, nos é importante ter como método o não estabelecimento de uma comparação entre os diferentes sistemas, afinal, na busca por semelhanças de pensamento existe a possibilidade de erroneamente criarem-se vínculos incompatíveis que carecem de precisão filosófica ou histórica.

⁹³ MESQUITA, Fábio L. *Schopenhauer e o Oriente*. FFLCH/USP. São Paulo, 2007, p. 31.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 32.

2.2 Breve reconstrução histórica do Budismo

O Budismo surgiu no contexto da cultura védica e como não segue sua ortodoxia, é considerado uma das religiões heterodoxas da Índia, juntamente com o jainismo, entre outras. O século de seu surgimento (século VI a.C.) apareceram diversas escolas que serviram como divisoras de águas da tradição bramânica, pois iam em desacordo com a tradição védica. As cidades e campos eram frequentados por filósofos ambulantes, os *shramana*, que desafiavam em seus discursos a autoridade dos *brâmanes*. Alguns desses sistemas se perpetuaram até a atualidade, entre eles o Budismo, que teve como grande mestre e referência Buda *Shakyamuni* (*Shakyamuni*, “sábio mudo dos *Shakya*”), ou Sidarta Gautama, o Buda histórico, (546-424 a.C.). Nascido nas planícies de Lumbini, ao sul do Nepal, foi um príncipe *yogi* do clã dos *Shakya* e “ele é considerado, com muita propriedade, um reformador do Hinduísmo”⁹⁷. Os *vaishás* daquela época financiavam debates públicos entre os *brâmanes* e os *shramanas* e, portanto, impulsionavam a reforma do hinduísmo, além de doações ao Budismo para a propagação da doutrina de Buda. O cânone budista, os principais textos sobre a vida, obra e ensinamentos do Buda, é enorme, sendo impossível dominá-lo em uma única vida, e dentre a heterodoxia indiana foi a que mais cresceu e se disseminou além das fronteiras de sua terra natal⁹⁸.

Tudo indica que a tradição budista se iniciou após a morte de Buda, por volta de 483 a.C., e os monges itinerantes que pregavam sua doutrina se reuniram em conselhos para discutirem suas práticas e teorias, e assim ocorreu o Primeiro Concílio Budista, assim como outras reuniões ocorreram posteriormente⁹⁹.

Conta-se a história que abandonou a vida de luxo no palácio do pai e se tornou asceta. Seu pai o mantinha longe do sofrimento do mundo externo, pois já temia que Sidarta se tornasse um poderoso asceta, assim como os *brâmanes* profetizaram. Mas em um escape, como uma tendência ao destino tedioso de uma vida palaciana, testemunhou o sofrimento e morte pela primeira vez, e retirou-se do palácio para uma vida de ascetismo. Em tal condição pretendia confrontar o sofrimento do mundo, renunciando a ele. Assim, Buda teve um “mestre de mortificação”, Alara Kalama. Seis anos depois abandonou tal prática e meditou, pois concluiu a importância não somente do ascetismo, mas de um “caminho do meio”, mantendo ao mesmo tempo a meditação e o corpo saudável¹⁰⁰.

Segundo Cohen, Buda atravessou diferentes estágios meditativos. Alcançou primeiramente a calma, na recusa aos estímulos externos; lembrou suas vidas passadas, na ideia de um eterno devir existencial; abriu sua “visão do terceiro olho”, sobre a condição do mundo sob o *samsara*, com seres morrendo e nascendo – e o sofrimento gerado por seus *karma*; percebeu a condição de igualdade entre os seres; e assim, por fim, compreendeu as leis fundamentais da existência¹⁰¹.

No Budismo, doutrina que surgiu após o bramanismo (aproximadamente 528 a.C.) é também conferido a *Maya* um papel importante na constituição da realidade como ilusão, como uma construção resultante da inconstância dos agregados da mente e uma desafiante na meditação de Buda.

Após alcançar os fundamentos do que é o mundo e a existência, levantou-se para explicar aos demais o *dharma*, o caminho para essa compreensão, assim como para praticar a sua enorme compaixão. Assim, Sidarta Galtama alcançou a condição de *buddha*, um

⁹⁷ TINOCO, Carlos Alberto. *História das filosofias da Índia*. Curitiba: Appris. 2017, p. 273.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 275.

¹⁰⁰ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, p. 339.

¹⁰¹ *Ensinamentos do Buda*, trad. Nissim Cohen, p. 38. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 99.

“desperto”. Revelaram-se as “Quatro Nobres Verdades” através da meditação e da atenção plena. Percebeu os cinco agregados da mente humana que condicionam o “sonho” do véu de *Maya*, a representação do que é o mundo, submetido ao tempo e ao espaço. Reconheceu a cadeia do *karma* como condicionante da experiência como vida, e a melhor forma para livrar-se dela seria através da prática compassiva, meditação e do “caminho do meio”, como apontado pelo “Nobre Caminho Óctuplo”¹⁰².

Após essa experiência, Buda passou quarenta anos de sua vida ensinando o *dharma* à comunidade de monges que o seguia e aprendia com seus sermões, a *sangha*. Foi tal comunidade que, após sua morte, transcreveu seus ensinamentos no Primeiro Concílio. O Buda como personagem histórico está presente em todas as tradições budistas, porém ele nada escreveu, sendo que somente os seus seguidores redigiram diversos textos acerca de suas palavras, de sua vida e as possíveis práticas para atingir a iluminação. Os principais textos se referem aos cânone, na língua páli falada na época, contendo, segundo a compreensão desta tradição, aquilo que seria uma transcrição dos ensinamentos e palavras do próprio Buda.

Entende-se que ser budista é refugiar-se em três “jóias”: a primeira, ter Buda como mestre; a segunda, o *dharma*, ensinamentos do mestre; e a terceira, a *sangha*, a comunidade¹⁰³. Assim, no Budismo, estima-se que com a contemplação correta, tendo o *dharma* ensinado por Buda como veículo, alcança-se a iluminação, o estado de *nirvana*. Os demais, que ainda não alcançaram este potencial de *Bodhisattva* (pessoas que atingiram o estado de beatitude do Buda) por não praticarem o *dharma*, permanecerão nesta condição de “sono”, ou melhor, de “sonho”, imersos em uma realidade ilusória, apegados ao mundo de “nome e forma” (*namarupa*), o véu de *Maya*. No Budismo, portanto, reconhece-se o caráter de sofrimento e de “insatisfatoriedade” (*dukkha*) da existência humana, resultante de um conflito entre *Maya* (o mundo ilusório tido como “real”, permanente), assim como a sua condição de transitoriedade.

É importante ressaltar a diferença entre o Buda histórico que realmente existiu como personagem da época e o mito do nascimento que passou a se proliferar após a morte desse¹⁰⁴, os *Jatakas*, histórias do nascimento de Buda contidas no cânone páli. Após a morte de *Shakyamuni* houve concílios para a revisão dos cânone e autoridades entre os monges, e de tais reuniões ocorreram algumas cisões e divergências que deram surgimento a novas “escolas” ou “vias”. Isso impulsionou o surgimento de diversos *sutras* (ensinamentos) e sermões atribuídos, ou não, ao Buda, e diferentes textos cânone referentes às diferentes vias.

O Budismo *Theravada* (“ensino dos sábios”, ou “doutrina dos anciãos”) é a mais antiga das escolas budistas. Relativamente [conservadora](#) e intitulada Hinayana (“pequena via”, ou, “pequena barca”) pelos mais progressistas, seria a que mais se aproxima do início do [Budismo](#), pois dá ênfase, exclusivamente, ao cânone páli. É considerada por muitos como a mais importante, antiga e original, tradição budista¹⁰⁵. Por muitos séculos até os dias de hoje o Budismo tem sido a religião predominante na maioria dos países continentais do [Sudeste Asiático](#), como no [Sri Lanka](#), [Camboja](#), [Laos](#), [Birmânia](#) e [Tailândia](#).

Já o Budismo *Mahayana* (“grande via”, ou “grande barca”) aceita preceitos e ideias desenvolvidas também após a morte do Buda. Do *Mahayana* deriva-se também o Budismo tibetano e *Chan*, na China, chamado de *zen* pelos japoneses, prega, principalmente, o abandono

¹⁰² TINOCO, Carlos Alberto. *História das filosofias da Índia*. Curitiba, Appris, 2017, p. 291.

¹⁰³ YOSHINORI, Takeushi. *A Espiritualidade Budista I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 11. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 104.

¹⁰⁴ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 92.

¹⁰⁵ YOSHINORI, Takeushi. *A Espiritualidade Budista I*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2007, p. 23-33. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 122.

a outros preceitos considerados como secundários, como teria sido indicado por Buda¹⁰⁶. Trataremos a distinção entre *Hinayana* e *Mahayana* quanto à ideia de *nirvana* mais adiante.

Após o rei *Ashoka*, o Budismo se difundiu pelo leste asiático (VI ao IV a.C.) e houve vinte e oito patriarcas do Budismo na Índia que deram continuidade à produção intelectual¹⁰⁷. Por Budismo, na Ásia, entende-se como o *Dharma*, o “caminho”. Durante os séculos XII e XIII da nossa era, o Budismo foi suprimido na Índia (por invasões islâmicas e depois monarquias de caráter hinduísta) e se propagou para a China e o Japão. Em contrapartida, traduções e inclusões “moldaram” os cânones tibetano e chinês¹⁰⁸, e como já dito, durante o século XIX houve uma “descoberta” do Budismo pela intelectualidade europeia.

Na China, o Budismo foi divulgado por *Tsi-Yin*, sendo bem recebido, provavelmente, pelas semelhanças ao pensamento taoísta de *Lao Tsé*. Outras “vias” assim surgiram, como a da Terra Pura, *Tendai* e *Chan* (chamada de Zen, no Japão). Essa última foi ensinada aos chineses, possivelmente no templo *Shaolin*, por um dos considerados patriarcas, *Bodhidharma*¹⁰⁹. No Japão, o *Zen Mahayana* chegou por volta de 538 da nossa era e subdividiu-se na escola *Soto*, quase foca na meditação, e *Rinzai* com o foco em *koans* ou enigmas com fundamentos filosóficos de antigos mestres que auxiliam na iluminação¹¹⁰.

Portanto, o que há de comum entre essas diferentes tradições budistas é a aceitação das ideias de: *dukkha*, a insatisfatoriedade da existência terrena; *annica*, a impermanência; *anatta*, o insubstancialidade do eu; *Maya*, o caráter ilusório do mundo das aparências; as quatro nobres verdades e o caminho óctoplo derivado da última nobre verdade¹¹¹.

Desta forma, o Budismo é uma doutrina não-teísta e não-messiânica, pois o Buda somente manifesta a “liberdade não vista” e propõe uma solução para o sofrimento do mundo. Ele propõe uma “direção a se seguir”, e seu veículo é a compaixão, a compreensão do sofrimento alheio, assim como o fundamento moral de Schopenhauer. *Buddha*, do páli, significa “o desperto”, um título para quem acordou do sono ilusório.

Como já dito, a língua do Buda foi o páli que se aproxima e se distancia do sânscrito de alguma forma. A palavra páli significa, literalmente, texto, uma “língua do texto”. O único cânone aceito pelo *Theravada* é o em páli, o *Tripitaka*¹¹² que se divide em três: a) *Vinaya*

¹⁰⁶ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 121.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁸ STODDART, William. *O Budismo e seu alcance*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004, p. 77. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 134.

¹⁰⁹ Nascido em um reino budista entre a Índia e a região do Irã, em uma família de guerreiros nobres xátria, após conflitos e tentativas de assassinato por parte de seus irmãos ele se retira para a China e passa a propagar o budismo e atrair seguidores. Discutiu filosoficamente com o Imperador Wu do sul chinês, se retirou para as montanhas do norte em Wei, contemplou uma parede por nove anos, aplicou o kung fu para colocar os monges do templo Shaolin em forma, e posteriormente peregrinou para Indochina, Sumatra, Indonésia, Malásia e Tailândia. Influenciado pelo taoísmo, além de outras doutrinas adotadas pelos Estados chineses, Bodhidharma é conhecido por atingir o estágio de *mahat*, o estágio antecessor ao de Buda, enfatizando o vazio e a meditação, fundando assim a escola dhyana (sânscrito), Janna (páli), Chan (Mandarim), ou Zen (Japonês), palavras que significam meditação. Possivelmente, após sua morte, nos séculos após o V d.C. a intolerância islâmica ao budismo levou a migrações em direção ao leste asiático, fomentando ainda mais o fluxo de monges e tradutores entre Índia e China. Cf. REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 124.

¹¹⁰ WALKER, Brett. *História concisa do Japão*. Tradução: Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2017.

¹¹¹ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

¹¹² COHEN, Nissim. *Dhammapada*. A senda da virtude. Tradução: Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2004; *Dhammapada in Dhammapada: Os ensinamentos de Buda*. Tradução: José Carlos Calazans. São Paulo: Mantra.

Pitaka, com regras de conduta e moral para a *sangha*, a comunidade monástica de discípulos dos ensinamentos do Buda; b) *Sutta Pitaka* que contém a doutrina do Buda transmitida aos discípulos mais próximos durante os quarenta e cinco anos que se dedicou a isso. É a exposição das “verdades”, do “nobre caminho de conduta”, dos “fundamentos “metafísicos” (interdependência), contos das vidas do Buda e diálogos com discípulos. Divide-se em cinco *nikayas*; c) *Abhidharma* que contém livros psicológicos da doutrina. São os mais difíceis e complexos. Discorre acerca dos processos mentais e físicos com textos densos e de características filosóficas. É onde encontram-se os ensinamentos sobre os estados mentais, os quatro elementos primários físicos, os vinte e oito fenômenos físicos da causalidade e sobre o *nirvana*.

2.3 Aspectos filosóficos do Budismo e diálogos com Schopenhauer

O mundo é visto no Budismo como o “centro da consciência e de suas virtudes”¹¹³, estabelecendo uma conexão entre a existência e seus sinais. Nele, no mundo encontram-se três condições, onde nada é permanente, satisfatório e substancial. Tudo faz parte de um processo com início, meio e fim, aplicado à causalidade. A completude depende, portanto, de vontade interior, e nunca de nada externo. Pois o mundo exterior, em sua conexão com o interno, depende de três condições.

A primeira delas se refere à impermanência (*anicca*), pois tudo aquilo que sabemos, tanto no mundo interno quanto no externo, é e deixa de ser. A mudança é algo inerente no mundo, nada é, tudo *está sendo*. Já a segunda, a insatisfatoriedade ou sofrimento (*dukkha*), se refere ao apego às coisas do mundo, por serem transitórias, conduz ao sofrimento, que pode ser físico ou inerente às disposições psicológicas. O objetivo no Budismo é a cessação de *dukkha*. Por último, terceira, a insubstancialidade ontológica do indivíduo (não-ego) (*anatta*). No Budismo não há um “eu”, nem uma alma. Há a ideia da *originação interdependente* (*pratitya samutpada*, que significa literalmente “na dependência, as coisas surgem”¹¹⁴), que é tratada no cânone páli, no sutra *Pitaka*, e refere-se ao condicionamento dos elementos da existência a um conjunto de fatores empíricos. Tudo possui uma causa e gera consequências, uma cadeia da causalidade na qual a existência está submetida.

Uma árvore não existe por si só. Não haveria a mesma árvore se não fosse a terra na qual cresceu, os seres que nela habitam ou simplesmente perpassam, ou as intempéries do tempo que a atingem. Nenhum ser está por si só solto no espaço, como possuidor de uma identidade única e constante. Nem sua própria mente se submete a tais condições. Nesta *originação interdependente* enredam-se os seres em sofrimento, mas aponta-se também para a forma de cessá-lo: uma fuga desta cadeia cíclica através da compaixão, um sentimento em relação ao todo e aos outros.

A partir da interdependência contida nas três características da existência e nos “cinco agregados da personalidade” configuram-se nossas representações sobre o mundo em articulação com nossos estados de consciência¹¹⁵.

2021; REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p.131.

¹¹³ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária. 2012, p. 112.

¹¹⁴ Cf. NHAT HAAN, Thich. *A essência dos ensinamentos do Buda*. Petrópolis: Vozes, 2019, p. 260 e SILVA, Georges da; HOMEMKO, Rita. *Budismo: psicologia de autoconhecimento*. São Paulo: Editora Pensamento, 2008, p. 165. Apud REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária. 2012, p 114.

¹¹⁵ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária. 2012, p 117.

Os *upadana-khandha*, os “agregados do apego”, são, no Budismo, as condições e formas de conhecimento sobre o mundo. Os agregados (*skhandha*) são impermanentes na mente humana e se referem a¹¹⁶: a) agregado de apego do corpo, *rupa*, que se refere, diretamente, a nossa estrutura física corpórea e aos sentidos do corpo para perceber a realidade material; b) agregado de apego da sensação/sentimento, *vedanā*, que se refere ao contato sensorial com o mundo externo, daquilo que nos parece prazeroso ou desprazeroso, inclusive na relação entre pessoas. Associam-se com som, tato, visão, olfato, paladar e mente como ferramentas de impressão; c) agregado de apego da percepção, *sannhā*, que se refere àquilo que o ser humano apreende e “toma para si”, influenciando no “ser” ou nas ações/attitudes, tanto aos sentimentos corpóreos ou mentais, que são agradáveis ou dolorosos, quanto aos sentimentos de indiferença aos objetos mentais; d) agregado de apego das disposições ou formações mentais, *sankhāra*, que nutrem nossos anseios e desejos relacionados, diretamente, ao nosso caráter volitivo. Referem-se às formações volitivas salutares e insalutares do corpo, mente e fala à vontade inerente a uma realidade que se deseja concretizar: obter ou ser algo; e) agregado de apego da consciência, *vinnāna*, a ciência e a reflexão que é feita diante de cada situação ou objeto, a noção do que foi feito e do que será feito, e de se estar ciente de um objeto. O ser humano, imerso no *samsara*, constrói sua própria realidade condicionada a estes agregados. O *samsara* é o ciclo de existência, de sofrimento e frustração originados pela ignorância e pelas emoções. Não seu lado objetivo, concreto, mas sim sua versão psicológica: “*Samsara* é com frequência traduzido de forma equivocada por ‘mundo de mudança’, ou melhor, ‘mundo de manifestação’. No entanto, *samsara* não é ‘mundo’ no sentido objetivo, mas sim o mundo como subjetivamente experimentado por uma pessoa iluminada¹¹⁷”.

As Quatro Nobres Verdades de Buda são a conclusão do entendimento sobre a natureza do “sofrimento”, sobre a causa fundamental de todo o sofrimento, sobre a fuga do sofrimento e sobre o esforço que uma pessoa pode fazer para alcançar o *nirvana*. Elas estão contidas no cânone *pāli*, transmitidas por *Shakyamuni* aos discípulos e sua compreensão é necessária para a iluminação, para libertar-se do sofrimento do nascer, envelhecer, morrer, ficar triste, sentir dor, desgosto, desespero, ciúmes, ou seja, sofrimento físico e mental, *dukkha*. O ato de sofrer refere-se à natureza insatisfatória e à insegurança geral do condicionamento fenomênico¹¹⁸ e, para Schopenhauer, é um fundamento na concepção do mundo de quem vive.

Dukkha é a verdade do sofrimento, a natureza da existência como *dukkha* e, no Budismo, busca-se uma compreensão do sofrimento para que se possa sofrer menos. Há três níveis de *dukkha*: físico e mental, inerente a ser vivo, do nascimento à morte; psicológico interno, inerente à realidade impermanente e transitória e ao apego às coisas nela presentes que causam angústia; e no pensamento, os agregados do Eu que geram compreensões erradas e ilusões profundas acerca da realidade. Buda menciona que todas as coisas são marcadas por *anicca*, a impermanência; *dukkha*, o sofrimento; e *anatta*, a insubstancialidade do Eu. Ele convida a superar essa condição: o *nirvana*.

Schopenhauer também percebe que cada um representa o mundo, sofre e sente dor. Ele expressa um certo conhecimento acerca das Quatro Nobres Verdades chamadas por ele de “verdades fundamentais”: “1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem (Dhammapadam)* [...]”¹¹⁹, em 1844, no segundo tomo da obra MVR.

¹¹⁶ Ibid., p. 100 e 101.

¹¹⁷ GOVINDA, Lama Anagarika. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 241.

¹¹⁸ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012, p. 148.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

A primeira nobre verdade acerca do sofrimento” (*dukkham ariya—saccam*) ensina que o sofrimento pode ser considerado de diferentes tipos: o de nascer, de envelhecer, adoecer, e por fim, morrer, ser separado de pessoas queridas, de coisas que detestamos, de não obter o que se deseja, perda de glórias e prazeres, além de ficar triste, sentir dor, desgosto, desespero ou ciúmes. Assim, a compreensão do sofrimento, desde sua origem até um caminho para sua superação, é necessária para a iluminação, para libertar-se do sofrer¹²⁰.

Em Schopenhauer, a vontade revela-se como coisa em si de modo imanente, e ela quer sempre a vida ou vontade de vida. É uma força que se manifesta e mostra reflexo no mundo. Essa força, que se objetiva em diferentes graus, tem sua fenomenalização investigada por Schopenhauer, como já dito, principalmente no livro II do MVR. A vontade possui o caráter absurdo de um esforço incessante e sem um fim último, atuando e manifestando-se em todas as direções. O próprio esforço da vida é, por si mesmo, um sofrimento. A vontade é vista por Schopenhauer como um ímpeto cego e irresistível, alheia à multiplicidade, ou seja, única. Dessa forma, para o filósofo, toda vida é sofrimento, um mundo de forças agressivas e vorazes. Viver é ter necessidade, permanecer distante da plenitude. Para ele, também, o mundo é terrível, o pior possível, e seria melhor, até mesmo, não existir. Toda experiência de vida possui os próprios sofrimentos.

A segunda nobre verdade trata da origem do sofrimento (*dukkha-samudayam ariya—saccam*), refere-se à fonte do sofrimento, que é o “Eu substancial”, causa do desejo, da cólera e da ignorância, venenos que originam o sofrer. *Dukkha*, a insatisfação, é proveniente do desejo (*tanha*) e contribui para a manutenção do *samsara* de três formas¹²¹: pela experiência contínua dos prazeres que conduzem ao desejo de possuir e à insatisfatoriedade; pela ilusão do Eu como coisa fixa; pelo desejo pelas coisas, e os “obstáculos” para consegui-las. Porém, como solução, o Budismo afirma que a mesma mente que produz a ilusão da substancialidade é a mesma que pode contemplar e perceber o mundo em sua verdadeira condição, o estado de *nirvana*, um “ponto de vista” diferente sobre as coisas.

Para Schopenhauer, a origem do sofrimento também se encontra no desejo. Existir é desejar, ansiar, angustiar-se e sofrer. Afinal, o querer pressupõe a falta de algo, o que traz sofrimento. Como dito pelo filósofo, “somos livres para querer, mas não para querer o que queremos”, e até satisfazermos-nos (mesmo que com uma satisfação inerentemente temporária) com os transitórios objetos do nosso desejo, sofremos.

A terceira nobre verdade acerca da cessação do sofrimento (*dukkha-nirodham ariya—saccam*) refere-se à proposta budista de se reconhecer a existência do sofrimento, destruir a sua origem, compreender a cessação e praticar o caminho. Assim, a doutrina se refere à cessação de *dukkha*, impedindo a sua causa, o desejo. Neste aspecto difere do hinduísmo por aceitar, ao invés de buscar transformar através de ritos e orações aos deuses, a condição natural das coisas (uma percepção da realidade por vezes tomada como “pessimista”, mas tida por nós como realista), intervindo, ainda, através dos aspectos psicológicos e filosóficos na prática individual.

O *Dhammapada*, a “Grande Sabedoria” do Budismo, tem como significado o fazer do bem, ou seja, o ato compassivo realizado com fins de evitar fazer o mal. Isso conduz ao paradigma ético do que deve ou não ser feito, que é evitar o desejo que conduz ao erro e às paixões doentias. Aceitá-los em ocorrência, mas não se identificar com eles, tomando-os como parte do próprio “Eu”. A compaixão é um ato direcionado à essência do mundo, a partir da consciência do que se é, assim como do que os outros são, e do mal que se causa aos outros e a si mesmo: um ponto de vista compassivo.

Segundo o Schopenhauer a felicidade não seria um objetivo ou um fim para a vida, mas sim momentos em que o sofrimento inerente à existência se alivia. Uma conduta ética seria,

¹²⁰ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária. 2012, p. 148.

¹²¹ *Ibid.*, p. 153 e 154.

então, baseada na verdade, no bem, enfim, na compaixão. Schopenhauer desenvolve um pensamento filosófico que fundamenta a compaixão como moral e dedica-se a sanar a dor do outro por ser, também, a minha dor.

No Budismo e na Terceira Nobre Verdade, o caminho para a cessação do sofrimento se dá através da possibilidade de eliminá-lo na origem e a extinção seria o estado de *nirvana*. *Nirvana* significa, literalmente, “extinção”¹²². Para Schopenhauer, a negação da vontade é *nirvana*, segundo ele, o nada. Trata-se da negação do mundo como vontade enquanto coisa em si que constitui os fenômenos como essência única.

A quarta (e última) nobre verdade acerca da via que leva à cessação do sofrimento (*dukkham-nrodha-gāmini-patipadā ariya-saccam*), ou “nobre caminho óctuplo” (*ariya atthangika magga*) refere-se à doutrina budista que prega a extinção da forma ilusória da realidade. Reconhece-se, portanto, a transitoriedade do mundo e a dificuldade do acesso ao que é real. Buda pregou o “caminho do meio”: nem ascetismo (sofrimento e mortificação de si), nem prazer (apego ao que é prazeroso ao corpo).

Esta última nobre verdade pode ser classificada em três grupos de *samas*, de formas corretas de se fazer algo¹²³. O primeiro grupo, dos *prajna* (*adhipanna-sikkha*), refere-se à sabedoria superior de purificação mental, que permite uma visão verdadeira e essencial acerca da natureza e das coisas: “visão correta” (*samma-ditthi*) – ver a realidade como é além das aparências, a partir da compreensão das quatro nobres verdades; e “propósito correto” (*samma-sankappa*) – abnegação, inocuidade, intenção não prejudicial em relação às ações.

O segundo grupo, *sila* (*adhisila-sikkha*), relaciona-se à moralidade, e a abstenção de atos impróprios: “fala correta” (*samma-vaca*) – abster-se de falar mentiras, calúnias e ofensas; “ação correta” (*samma-kammanta*) – agir de maneira a não prejudicar o outro, agredindo, roubando ou através de uma má conduta sexual; “meio de vida” (*samma-ajiva*) – subsistir sem trazer dano ou prejudicar a outros;

O terceiro grupo, *Samadhi* (*samma-sikkha*), relaciona-se à mentalidade superior e à prática meditativa: “esforço correto” (*samma-vayama*) – evitar sucumbir a pensamentos considerados “negativos”, estados mentais que impulsionam ações ruins, como a raiva, inveja, orgulho, avareza, e esforçar-se para melhorar; “plena compreensão correta” (*samma-sati*) – relacionado à contemplação corpórea e sentimental, da mente e dos objetos materiais; “concentração correta” (*samma-samadhi*) – concentrar-se sob um único objeto: o todo.

No Budismo, a *mahaprajna*, ou “grande sabedoria” de Buda, é a superação de *Maya* e a constatação de *anatta*, uma visão clara e compassiva (*mahakaruna*) em que “todos os seres são iguais”, sendo, também, possuidora de tolerância e desapego. Considera-se o caminho (o meio) como o próprio fim. A ação e a atenção no tempo presente são os próprios objetivos da prática.

Quaisquer ações morais, como por exemplo a compaixão, surgem como flores que desabrocham a partir de uma nova visão da realidade, não estando condicionadas às suas possíveis consequências. Neste sentido, a iluminação é constituída em uma presencialidade que altera o modo como nos relacionamos com cada acontecimento, situação, pessoa, objeto, etc. A iluminação não é uma recompensa, mas, sim, uma experiência que se dá no ‘eterno presente’, estando intimamente ligada a ações morais realizadas na compreensão da realidade impermanente.¹²⁴

¹²² Ibid., p. 168.

¹²³ Ibid., p. 109.

¹²⁴ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022, p. 15.

Como consta nos ensinamentos do Buda, o caminho é individual, uma experiência não-copiável, na qual a compaixão é a virtude essencial de qualquer caminho de iluminação, ou seja, da verdadeira sabedoria. No Budismo, a ignorância (*avidya*) quanto ao caráter transitório do mundo (*anicca*) é a raiz desta relação conflituosa do ser humano para com ele, na qual surgem variadas formas de sofrimento, uma visão insensível quanto à impermanência das coisas em vida, sem uma relação direta ao nível de conhecimento intelectual¹²⁵. O mundo é constituído a partir de uma “roupagem” de nome e forma (*namarupa*), como bem explica Chevitarese:

Julga-se que os objetos presentes à mente são o que parecem ser, quando, na verdade, essa suposta realidade é construída por meio do pensamento e da linguagem que aplica “nome e forma”, (*nama-rupa*) às coisas. Essa percepção que, ilusoriamente, concebe substâncias estáticas fomenta o nosso apego àquilo que proporciona prazer aos sentidos¹²⁶.

No Budismo, o caminho para o *nirvana* é a prática do caminho óctuplo para uma vida de menor apego à realidade transitória, constituída de dor e sofrimento. A prática da meditação, da compaixão e do “caminho do meio” se mostram como fundamentais – em lugar da ascese e ritualística anteriores ao Budismo – para atravessar a “margem para o outro lado”, a liberação do *samsara*, *moksa*, *nirvana*. “Assim, (o Buda) criou um novo tipo de *Yoga*, capaz de libertar da dor. Nesse novo *Yoga*, a meditação substitui os rituais, e a prática da compaixão substituíu o ascetismo rigoroso”¹²⁷.

Para Schopenhauer, uma “visão clara do mundo”, o estado de *nirvana*, ou seja, a superação desta ilusão de *Maya*, não pode ser fruto de uma decisão intelectual, mas pode surgir pelo processo de uma experiência na qual a realidade é vista sob outro ponto de vista, o essencial. Afinal, como já apontamos no primeiro capítulo, tal visão não envolve o livre-arbítrio, uma escolha.

Para o filósofo, diante da moral descritiva como resultado de sua investigação metafísica para “decifrar o enigma do mundo”, a prática e a experiência falam mais do que as palavras. Pode-se falar sobre a moralidade, mas a experiência é única e individual. O filósofo toma como fundamento da moral a compaixão, *com-pathos*, “sentir com o outro”, o ato de sofrer e regozijar com o outro, no qual a dor desse outro é o veículo mais direto para tal experiência. Daí conclui-se o fundamento metafísico que toma a vontade como unidade essencial, constituindo-se moralmente como: “todo amor é compaixão”¹²⁸.

2.4 *Nirvana* e Negação da Vontade: convergências entre o Budismo e a filosofia de Schopenhauer

Para uma melhor abordagem acerca da ideia de *nirvana* é necessário, antes de tudo, ter em mente que as diferentes vias budistas possuem distintas concepções sobre esse estado de iluminação e de verdadeira liberdade. No nosso caso, analisaremos as idealizações de *Theravada* (ou, pejorativamente conhecida por *Hinayana*) e *Mahayana* acerca desse conceito.

Como dito anteriormente, a primeira, *Theravada*, é conhecida pelos dissidentes mais progressistas e por um certo elitismo e, por isso, chamada de “pequena via” ou “pequena barca”,

¹²⁵ GOVINDA, Lama Anagarika. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993.

¹²⁶ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022, p. 16.

¹²⁷ TINOCO, Carlos Alberto. *História das filosofias da Índia*. Curitiba, Appris, 2017, p. 287.

¹²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 435.

pois não concebe possibilidade de iluminação a todos os indivíduos, sendo reservada somente àqueles mais dedicados à prática e à compreensão das palavras de Buda. Já a segunda, *Mahayana*, compreende a iluminação como uma possibilidade inerente a todos os seres, uma vez que a condição búdica como possibilidade se encontra em todos, tornando desnecessário qualquer estudo ou conhecimento prévio, levando em consideração apenas a prática e a vivência compassivas e livres de conceituação. Essas são consideradas como o verdadeiro “despertar”, mas, antes de tudo, para a análise da ideia de *nirvana* trabalhada pelas duas correntes precisamos remeter ao que as duas têm em comum.

Vale ressaltar que o Budismo surge dentro do contexto indiano, sendo o próprio *Shakyamuni* um príncipe da tradição *yoge*, assim como o Cristianismo que surgiu e carregou consigo ideias e conceitos da tradição judaica.

Uma das principais distinções entre o Budismo e o Hinduísmo é a ausência de um fundamento primordial, de um *Brahmān*, assim como o pensamento Budista rompe com a noção de *atman* (a essência do “eu”) e pressupõe, então, um *anatman* ou *anatta*, a negação do “eu” que, se é que existe, é impossível de ser conhecida. A ideia do “eu” é, portanto, tomada como uma construção, uma ilusão da mente, vista como um efeito ou um fantasma, e não como algo originário ou fundamental. O “eu” é o efeito da dinâmica do pensar.

No final da meditação, sob a figueira, diz-se que Buda superou a condição de espaço e tempo e levantou-se para propagar os ensinamentos sobre o caminho do meio como direção para alcançar o *nirvana*. Nem a mortificação do corpo, a ascese extrema, nem o apego às paixões da vida mundana. Portanto, a princípio, segundo o cânone budista, o *nirvana* não é uma rejeição à vida, mas ao apego e às paixões às quais nos submetemos¹²⁹.

Nirvana – como polo oposto do *samsara* – não é por conseguinte nem um local nem um princípio metafísico, mas o estado de vivência de um iluminado perfeito, que reconhece impassivelmente o mundo como o que ele é. Assim, o *nirvana* é experimentado como libertação do ódio, da cobiça, da ilusão, simultânea à plenitude de uma simpatia infinita por todos os que sofrem e que estão envolvidos no círculo de nascimento e morte¹³⁰.

O modo ordinário de viver carrega consigo uma patologia que o Budismo se prontifica a sanar. Vivemos em um mundo condicionado por convenções, atos e consequências de sentimentos e pensamentos. A tragicômica faceta da vida é sintoma de uma mesma doença. No Budismo a vida manifesta aquilo que a mente percebe, a própria forma condicionada às emoções e às paixões que conduzem nossos atos e nossa maneira de se manifestar e agir no mundo, geralmente carregada de sofrimento. Buda propõe um caminho para o *nirvana* e para a cura; um estado de consciência que não está condicionado às paixões mundanas e à interferência do tempo e do espaço.

O desejo originado da necessidade, o “não conhecer melhor” (*avidyā*), é nem mais nem menos o problema. Tal ignorância é uma função natural do processo vital, ainda que não necessariamente impossível de ser erradicada, como não o é a inocência de uma criança¹³¹.

Este “caminho do meio” que evita os extremos propõe a fuga do pensamento dual ao qual a razão lógica está condicionada e, por isso, convém nem o ascetismo exagerado, nem a entrega às paixões mundanas. Essa direção do Budismo nega a possibilidade de um

¹²⁹ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

¹³⁰ GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 241.

¹³¹ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 338.

conhecimento transcendental ou de qualquer “sustentação dialética de doutrinas metafísicas não demonstráveis”¹³². A própria concepção de *nirvana* que corresponde à fuga do *principium individuationis* de *Schopenhauer* corresponde, em oposição à condição fenomênica, e segundo a tradição *Mahayana*, a algo que deve ser abandonado por aquele que atingiu tal estado, ou seja, a “outra margem”¹³³.

Para o *Buddha*, por conseguinte, até a noção de *nirvana* não tem significado, pois está vinculada aos pares de opostos e só pode ser empregada em oposição a *samsāra*: o vórtice onde a força vital é enfeitiçada e a ignorância pelas suas próprias paixões polarizadas de medo e desejo¹³⁴.

Essa é a principal divergência entre as doutrinas das vias *Hinayana* e *Mahayana* do Budismo. A primeira compreende a ideia de libertação, de *nirvana*, como possuidora de um caráter mais individual destinada a poucos dotados de uma capacidade singular e da prática de perceber a realidade como ela realmente é por meio de exercícios e estudos das palavras de Buda. Pelas práticas da ascese e da compaixão, o indivíduo liberto supera a condição de *samsara* e atinge o estado de *nirvana*. Portanto, no Budismo *Hinayana*, *nirvana* se encontra em oposição à condição de *samsara*, ou seja, na fuga do sofrimento através do “caminho do meio”.

Já a segunda concepção, da via *Mahayana*, entende que aquele que se torna verdadeiramente iluminado ultrapassa as limitações da individualidade e contribui para a iluminação de todos os seres, gerando, conseqüentemente, um paradoxo entre *nirvana* e *samsara*¹³⁵. A pessoa passa a ser intitulada *Bodhisattva* (*sattva*, “ser”, e *bodhi*, “iluminado”). Tradicionalmente, esse arquétipo se enquadra em qualquer pessoa que, movida por grande compaixão, gera *bodhicitta* (a “mente da iluminação”), a mente que se empenha em alcançar a liberação, empatia, compaixão e sabedoria para o benefício de todos os seres sencientes.

A via *Mahayana* surgiu a partir de diferentes sectos que incorporaram novos *sūtras* à doutrina budista, ampliando significativamente seu número e possuíam como ênfase:

[O mahayana] tinha três componentes principais: primeiro, a adoção convicta do caminho do *Bodhisattva*, que várias das primeiras escolas tinham delineado; segundo, uma nova cosmologia nascida de práticas de visualização devota dirigidas ao Buda como um ser glorificado e transcendente. [...] O terceiro foi uma nova perspectiva com relação ao *Abhidharma*, que derivou de uma compreensão meditativa da profunda “vacuidade” dos fenômenos e conduziu a uma nova concepção filosófica. Esses três componentes enfatizam, respectivamente, a compaixão, a fé e a sabedoria.¹³⁶

Alguns monges pertencentes aos sectos mais tradicionalistas negavam esses novos *sutras* do *Mahayana*, ou, por melhor dizer, preferiam dar ênfase aos textos do cânone, devido ao fato desses novos *sutras* não serem uma transcrição, mesmo que indireta, das palavras do próprio Buda.

Portanto, enquanto no *Hinayana* apega-se à prática que se deve seguir para obter a iluminação, no *Mahayana* prega-se o desapego como método. Assim, o *nirvana* para o *Mahayana* seria a descoberta da condição búdica em si que somente ainda não havia sido experienciada, sendo todo ser humano um possível *Bodhisattva*, ou seja, um propagador da compaixão (*karuna*), enquanto no *Hinayana*, a iluminação é uma meta a ser alcançada somente após a “extinção das paixões”.

¹³² Ibid., p. 339.

¹³³ Ibid., p. 340.

¹³⁴ Ibid., p. 340.

¹³⁵ Ibid., p. 348.

¹³⁶ HARVEY, Peter. *A tradição do budismo: história, filosofia, ensinamentos e práticas*. Tradução: Claudia Gerpe Duarte; Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019, p. 136.

Nagarjuna (aproximadamente 300 d.C.) é tido como fundador da filosofia budista *Mādhyamika*, considerada como a expressão da via *Mahayana*. Além dele, os irmãos *Asanga* e *Vasubandhu* desenvolveram a escola *Yogācāra*, e junto à filosofia de *Nagarjuna*, refletiram acerca do conceito de vazio (*sunyata*) como algo central para a compreensão do nirvana budista¹³⁷.

As primeiras escolas *Hinayana* consideravam o vazio um conceito aplicável à compreensão das transformações constantes que a realidade sofre (*Anicca*). Neste sentido, todos os objetos empíricos são tomados como “vazios”, ou seja, algo ao que não é recomendado apegar-se, visto que são ilusórios, transitórios, fugazes. Ainda assim, vazio não era o foco central do pensamento *Hinayana*. No subsequente *Mahayana*, o *Sunyata* tomou maior enfoque, provavelmente um pensamento já iniciado anteriormente ao fundador, *Nagarjuna*.

O desapego torna-se “um importante indicativo moral budista e está diretamente relacionado à incompreensão da insubstancialidade do ‘eu’ (...) e da impermanência da realidade¹³⁸”. Na tradição *Mahayana* todos os Suttas *Prajnaparamitta* dão ênfase na negação da pessoa e de todas as derivações subsequentes (ser, criador, substância etc.). A escola *Mādhyamika* de *Nagarjuna* busca explicar *sunyata*, a doutrina do vazio, a partir da ideia de que tudo é uma manifestação de existências secundárias derivadas das primárias, os *dharma*s. Tudo o que ocorre, portanto, é consequência de outro *dharma* já ocorrido. As coisas não existem sós, pois possuem conexão causal e dependem umas das outras para existir, sendo assim, condicionadas pelo que veio antes e condicionadoras do que está por vir.

Nagarjuna procurou demonstrar a impossibilidade de tomarmos o que quer que seja como tendo existência intrínseca, através de um tipo de argumentação (*prasanga*) chamada no ocidente de *reductio ad absurdum* (e conhecida na filosofia pelo menos desde Zenão de Eléia)¹³⁹.

Deste modo, fixar-se racionalmente em compreender a própria existência ou da realidade é um esforço vão para obter o entendimento sobre si e a realidade. A verdadeira sabedoria seria o vazio, a ausência de afirmações e conclusões, pois a partir dessas é que o pensamento se perde em conclusões lógicas e dialéticas. Todo conhecimento intelectual ordinário é, portanto, condicionado à dualidade conceitual, sendo a solução para isso a experiência e o observar sem constatar, o “caminho do meio”, diferente da ideia de “meio” anterior ao *Mahayana* que se referia apenas à moderação. O pensamento dual seria incapaz de perceber e compreender os fenômenos como são.

“Desaprender a olhar”, cessar as elaborações conceituais, o exercício do *zen*¹⁴⁰ é desapegar-se, aprendendo sobre si mesmo e com a finalidade de extinguir o ego e se tornar a própria verdade. Vale lembrar que o próprio apego à ideia de vazio prejudica a possibilidade de tal experiência e que a própria linguagem é limitada e condicionada. As palavras apontam para, mas não representam totalmente a realidade. A linguagem não pode descrever o Vazio.

O vazio poderia, neste sentido, ser tomado como um “Absoluto negativo”, o todo indescritível em contraste com a imanência e o condicionamento dos objetos, talvez seja uma reflexão sobre o “ser enquanto ser” em uma perspectiva ontológica¹⁴¹. Já que é a mente que cria

¹³⁷ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 363.

¹³⁸ CHEVITARESE, Leandro. *O conceito de Vazio na tradição budista – uma perspectiva ontológica?* In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.): *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. UFRJ/LHIA. RJ: Fábrica de Livros, 2000.

¹³⁹ Ibid.

¹⁴⁰ *Zen*, em japonês, ou *Chan*, em mandarim, referem-se, ambos, à ênfase da prática meditativa que remete ao vazio.

¹⁴¹ CHEVITARESE, Leandro. *O conceito de Vazio na tradição budista – uma perspectiva ontológica?* In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.): *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. UFRJ/LHIA. RJ: Fábrica de Livros, 2000.

a relação entre sujeito-objeto somente ela poderia cessar tal criação para que haja uma percepção e experiência de como a realidade verdadeiramente é: vazia.

Um buda não surge em função de iluminar e libertar os seres a partir de uma escolha própria, um ato final, mas para “apontar a direção”. A doutrina do *dharma*, do caminho apresentada por *Buda Shakyamuni*, busca orientar e convidar à embarcação que abandona à margem do “mundo mundano”, ilusório, fenomênico e condicionado para a “outra margem”, aquela que remete à iluminação, além das condições da anterior.

Após a iluminação ter sido atingida, a barca (ou caminho, *dharma*) “perde o seu uso” por ainda estar submetida às condições das explicações causais. Portanto, ela deve ser abandonada por aquele que atingiu o *nirvana*. O *dharma* faz uso das jornadas dos heróis buda, das etapas desses caminhos (*buddhamārga*) como referência alusiva de exemplos dos que se iluminaram. Os termos, dessa forma, são tidos como “trampolins”, como indicativos, e não estacas de fundação¹⁴².

No Budismo *Mahayana* considera-se que a essência última da doutrina budista se encontra oculta à mente, ainda presa aos grilhões do condicionamento fenomênico. Assim, além dos cânones, existem “textos últimos” que remetem diretamente ao *nirvana*, os *Prajñāpāramitā*, a “sabedoria da outra margem”, centrais no Budismo *Mahayana*.

Os textos da *Prajñāpāramitā* do *Mahayana* destinavam-se a compensar o que seus autores consideravam um entendimento errôneo por parte do *Hinayana*, entendimento este acerca da essência pura da sabedoria do *Buddha*, que se havia originado por considerar que o ensinamento preliminar fosse uma expressão da realização transcendental do *Buddha*¹⁴³.

Na crítica *Mahayana*, o próprio dogmatismo interno do Budismo *Hinayana* condicionou-o às teorias e à fuga da verdadeira prática tradicional desta Filosofia. “O caminho do *Mahayana*, por outro lado, reafirmava essa essência por meio de um corajoso e surpreendente paradoxo¹⁴⁴”, que se refere à aproximação entre *samsara* e *nirvana*.

Nesse pensamento, afinal, o que caracteriza um ser “iluminado” – um indivíduo efetivamente livre – na concepção budista *Mahayana*? Em outras palavras, pode-se interrogar: “o que é o estado de *nirvana*”? Ainda que encarado no *Hinayana* como oposição ao *samsara*, porém, para o Budismo *Mahayana* não seria, de fato, a caracterização que lhe é própria. O verdadeiro *nirvana* estaria na superação da maneira dual de se conceber a realidade, submetida às cadeias causais. “E por que é assim? Porque não há nada nem ninguém no veículo dos Iluminados¹⁴⁵”. Essa barca está vazia. Nem a margem de origem, nem as águas a serem atravessadas, nem algo a se alcançar, de fato, existe. Não mais, o *Bodhisattva* abandonou esse estado de conceber o mundo por conceituações. Ele está “vazio de si mesmo”. A doutrina e as concepções já não possuem mais realidades últimas correspondentes, pois fazem parte da condição anterior à consciência verdadeiramente liberta, na qual os conceitos ainda importam.

A experiência da iluminação se faz presente, agora, a partir de um ponto de vista extremamente compassivo, atento e consciente do todo. Por meio da ação, fundamentada na prática intuitiva da compaixão e do conhecimento intuitivo acerca da condição do mundo, o *Bodhisattva* age e auxilia no “acordar” dos demais seres a partir da aniquilação da ilusão de separação entre si e os demais.

Ao mesmo passo, aquele que atingiu a iluminação mantém compostura inabalável ao observar os próprios sentimentos, sensações e experiências, tanto internas quanto externas, resolutivo da convicção acerca do caráter transitório da realidade, tanto do macrocosmo quanto

¹⁴² ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 345 - 347.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 349.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 349.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 348.

do microcosmo presente na própria consciência. Ele observa a transitoriedade e a acolhe, ao mesmo passo que não se identifica com ela. A paz interior provém da observação contemplativa de tais transformações, da prática da meditação, e atinge um desinteresse pelo mundo de “nome e forma” (*namarupa*), imune aos excessos, aos sentimentos considerados negativos e obsessões.

Por meio de disciplinas se instrui o iogue budista a conceber interiormente aquela paz que se percebe ao observar o vasto reino etéreo com suas formas passageiras; e, ainda, olhando para dentro de si, aprende a vivenciar – por sucessivos estágios de autocontrole e meditação – sua própria essência etérea: o simples vazio, não maculado pelos processos da mente e imutável ante qualquer efeito dos sentidos no seu contato com o mundo exterior¹⁴⁶.

Nessa concepção, a noção de individualidade ou de alguma permanência de seres e coisas é superada por aquele que se libertou, considerando-as como ilusões da própria consciência¹⁴⁷.

O *arhat*, o Iluminado, é simplesmente um vórtice não mais iludido sobre si mesmo ou sobre a fenomenalidade dos outros nomes e formas: nele, o conhecimento a respeito das condições da fenomenalidade liberou aquilo que, um dia, o fez considerar-se uma entidade, e já não deixa lugar para consequências da ilusão total. Contudo, o que mais poderia ser dito acerca do *nirvana* é uma tentativa que o filósofo do *Hinayāna* não se atreve a encarar. O termo *nirvāna* é por ele tratado sempre como uma negação, pois como algo positivo seria imediatamente enquadrado na interdição de sua fórmula básica, *yat sat tat ksanikam*: tudo quanto existe, existe de modo momentâneo como um piscar de olhos¹⁴⁸.

No Budismo *Hinayana*, por exemplo, distinguem-se inúmeras manifestações de fenômenos transitórios e efêmeros que nascem, duram e se destroem, e o *nirvana* seria a extinção desse ciclo. Deste modo, os agregados da experiência, os processos de pensamento que experienciamos no mundo, são efêmeros e reais ao mesmo tempo. Já na doutrina *Mahayana*, esses são efêmeros e irreais, ilusões individuais criadas pela atividade mental e não possuem uma substância verdadeira, sendo, portanto, considerado a própria experiência como um “sonhar acordado”. A dor também é vista, desse modo, como uma questão interna, apesar da pressão externa da experiência existencial¹⁴⁹.

Assim como as ondas do mar não refletem toda a profundidade e totalidade de um oceano, o acesso que temos ao mundo é superficial e condicionado à impressão e às aparências. A realidade está além da descrição, dos nomes e das formas (*namarupa*) e percebê-la em verdadeira condição é estado de *nirvana*¹⁵⁰.

Tanto no Budismo quanto no taoísmo, a transcendência é vista como conceito psicológico e se refere ao que está além da nossa capacidade de simples percepção orgânica e intelectual, mas ainda se encontra no próprio mundo de forma imanente. “A transcendência é, nesse sentido, tudo o que ultrapassa a simples percepção sensorial do nosso organismo físico e os conceitos e conclusões derivados do nosso intelecto. Trata-se, portanto, de um transcender da consciência espaço-temporal normal¹⁵¹”.

Dessa forma, busca-se a fuga de qualquer constatação, de qualquer método dialógico do pensar em busca de uma verdadeira unidade por meio de um “olhar desapegado” do mundo. O

¹⁴⁶ Ibid., p. 350.

¹⁴⁷ Ibid., p. 366.

¹⁴⁸ Ibid., p. 366.

¹⁴⁹ Ibid., p. 367.

¹⁵⁰ Ibid., p. 367.

¹⁵¹ GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 228.

sunyata, o vazio budista, está além da causalidade e da dicotomia entre o ser e o não ser, encontra-se além da dualidade racional da tese e da antítese, pois foge da síntese mental.

Os *Bodhisattva*, aqueles que alcançaram este conhecimento e experiência de iluminação, possuem quatro características que remetem à condição de liberto. A primeira é a capacidade de perceber que tudo o que há é apenas uma manifestação de nosso espírito, de nossa mente. A segunda é o abandono da ideia da individualidade das coisas, no processo de surgimento, duração e sucessão, pois a experiência de existir resume-se a um eterno devir de instantes representados pela mente. A terceira é a constatação da não existência dos objetos externos e, finalmente, a quarta é a compreensão de que o verdadeiro conhecimento não se encontra nas formas ilusórias da experiência externa, mas sim em nossa interioridade de forma imanente. “Isto, enfim, esta abundância absoluta que está além das contigências da ilusão universal, é o *nirvāna*¹⁵²”.

Portanto, o *Mahayana* é centrado na ideia de vacuidade e no arquétipo do *Bodhisattva* e o *nirvana* não se encontra distante da realidade do *samsara*, mas considerados como complementares em relação ao verdadeiro fundamento, que é o vazio. O ideal do *Bodhisattva* reflete a busca por um comportamento sem ego e desapegado de tudo, e, portanto, remete à bondade e ao bem-estar alheio, pois vê toda forma e substância como o vazio “sem importância”, já que tudo importa da mesma forma ilusória. Assim, depara-se com o “paradoxo da outra margem” que se refere à condição de quem já entrou em contato com a sabedoria suprema, na qual tudo é, e ao mesmo tempo não é, além do alcance dos que tomam o mundo por “real”.

[...] o voto do *Bodhisattva*, voto de permanecer no limiar até que todos tenham entrado antes dele, significa um voto de continuar sendo como é, para sempre. E esta é a razão pela qual seu voto redime o mundo. Simboliza a verdade pela qual tempo e eternidade, *samsāra* e *nirvāna*, não existem como pares opostos, porém são igualmente “vacuidade” (*śūnyatā*), o vazio¹⁵³.

Partindo deste pensamento considera-se que somente as ações compassivas e altruístas libertam, quando tomadas em prol do bem-estar alheio, estando sem diferenciação quanto à importância dos seres. Afinal, são as atitudes que são transformadoras, tanto no mundo externo quanto no mundo interno, fenomenologicamente e ontologicamente, e tanto o conhecimento quanto a ignorância são provenientes dessas transformações em nós mesmos.

No *Mahayana*, como já foi dito, assume-se uma condição búdica em todos os seres, o que auxilia no olhar altruísta e desinteressado em relação ao mundo, pois todos passam a possuir a mesma importância sem qualquer distinção.

A mente, como parte do corpo, também está condicionada e submetida à condição fenomênica e precisa ser purificada, “limpa” de paixões¹⁵⁴. A realização de nenhum “Eu” permanente em tudo que há (*anatta*) remete à condição vazia da realidade fenomênica e o *Bodhisattva*, em imanência, reflete o próprio vazio por meio de atos de enorme compaixão (*karunā*). Nessa perspectiva todos possuem a semente da compaixão em sua condição búdica.

Centrar-se no “eu” destrói o acesso à totalidade, mas, ao mesmo tempo, esse Eu não deve ser ignorado, afinal é uma das condições da existência. Superar as conjunturas do Eu é uma tendência antiga do ser humano à qual Schopenhauer chamou de “tendência metafísica do homem”. No idealismo do Ocidente esta tendência se desenvolveu “para fora de si”, de forma transcendente, mas no Budismo e muitas outras filosofias orientais se deu para o interior da experiência, um “movimento retrógrado”. Este movimento se dá tanto de forma ascendente,

¹⁵² Ibid., p. 373.

¹⁵³ Ibid., p. 377.

¹⁵⁴ Ibid., p. 385.

referente ao conhecimento acerca do mundo objetivado, tanto quanto de forma descendente em relação ao conhecimento do mundo imanente das profundezas do ser¹⁵⁵.

Por isso, o discípulo *Mahayana* deve agir como se já estivesse liberto, iluminado. Agir mundanamente, mas sem prisão, apetite e com isenção de ego. Viver como se fosse um exercício constante, uma prática cotidiana, porém delicada e perigosa, tomando cada ação de maneira atenta e compassiva. Assim, a ascese total é abandonada e tomada pela ação desinteressada; as práticas, por vezes abstinidas pelas outras doutrinas, são aceitas conquanto realizadas sob tal desinteresse.

Todo ato, por mais simples e mundano que seja, se torna carregado de significado para aquele com o olhar atento à dinâmica representativa, transitória e efêmera do mundo, perspectiva essa que iguala *samsara* e o *nirvana* à mesma experiência, porém sob “olhares” diferentes.

Isso não significa que a individualidade seja abandonada, mas que há um deslocamento do centro do ponto de vista, do Eu egóico para um aprofundamento do interior e o reconhecimento dos limites do raciocínio lógico e da razão como instrumentos para a experimentação da espacialidade e como centro de referência da racionalidade. Há, na verdade, um aprofundamento e uma interiorização das experiências para que ressaltem o verdadeiro significado nos termos mais basais referentes à própria essência de si e do mundo¹⁵⁶.

A ideia de vazio (*sunyata*) está diretamente relacionada ao condicionamento do eu e dos objetos, constituídos de representações do próprio indivíduo, que quanto mais ignorante mais imerso estará em um mar de alegorias, construindo a própria realidade por meio de ideias errôneas e condicionadas/condicionantes. Quanto mais envolvidos estamos no “eu”, mais distantes estamos da ideia do vazio. Desde cedo, ao indivíduo é inculcada a ideia de quem é, e do que os objetos são, e somente através da compreensão meditativa seria possível extinguir as paixões e aniquilar o “eu”, um “convite ao desprendimento da ideia que fazemos de nós mesmos¹⁵⁷”.

Portanto, a salvação no *Mahayana*, o *nirvana*, não se dá pela fuga do mundo, mas por uma experiência de compreensão profunda deste mesmo mundo. Anular a individualidade traria incompletude ao reconhecimento da totalidade, assim como o oposto traria uma “morte do espírito”, um mal da modernidade ocidental no qual as religiões estão mais presas aos signos e dogmas do que aos significados¹⁵⁸.

Os seres que, em sua ignorância, vivenciam a si mesmos como engolfados em um mar de dor, em Verdade não são seres, vazios e imutáveis; apenas sua ignorância os faz sentir que eles sofrem. Assim, a compaixão do *Bodhisattva* vem acompanhada de uma qualidade de “grande júbilo” (*mahā-sukha*), pois onde outros veem dor, desastre, mudança, pobreza, vício ou, por outro lado, honra, prazer, vitória, luxo ou virtude, o “conhecimento supremo” (*prajñā*) revela o vazio: inominável, absoluto, imutável, imaculado, sem princípio nem fim, como o céu¹⁵⁹.

A negação da vontade de Schopenhauer corresponde ao *nirvana* budista. *Nirvana* é um estado de plena realização da Sabedoria, no qual as paixões são extintas para dar lugar a um

¹⁵⁵ GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 231.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 236.

¹⁵⁷ CHEVITARESE, Leandro. *O conceito de Vazio na tradição budista – uma perspectiva ontológica?* In: CHEVITARESE, A.; ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (orgs.): *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. UFRJ/LHIA. RJ: Fábrica de Livros, 2000.

¹⁵⁸ GOVINDA, L. A. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993, p. 237.

¹⁵⁹ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 387.

estado de paz e suprema beatitude¹⁶⁰. Buda menciona a impossibilidade de uma descrição exata do *nirvana* e que somente a experiência individual é capaz de realizar. Concluímos, assim, que o iluminado passa por uma experiência dupla, pois “toca” a imanência para ser arremetido de volta à condição de existência - sob os preceitos do espaço, tempo e causalidade –, mas percebe-se sob outro ponto de vista, mudado. Ele negou-se, como um eu cheio de si, e esvaziou-se no contato com o vazio, “soltou-se” para depois aterrissar, transformado de uma certa forma. No Budismo, e para Schopenhauer, aquele que uma vez experenciou isso se torna diferente; mais suscetível e sensível ao contato com a verdadeira condição imanente do mundo: vazia.

Schopenhauer, em último capítulo do primeiro tomo do MVR, considera o vazio como consequência da obliteração de um mundo como representação, de uma realidade fenomênica não muito confiável que, geralmente, conduz o ser humano a uma experiência de sofrimento e o que resta, sem esse mundo representativo, seria o vazio.

[...] O universalmente tomado como positivo, o qual denominamos SER, e cuja negação é expressa pelo conceito de NADA na sua significação mais geral, é exatamente o mundo como representação que demonstrei como a objetividade, o espelho da vontade¹⁶¹.

O autor discorda quanto à possibilidade de existência de uma conceituação do nada absoluto pois, para ele, o *nihil*, em forma de linguagem, é sempre positivo, pois afirma-se diante do não-ser de algo e o nada absoluto que seria indescritível e, até mesmo, impensável. Assim, o nada seria a negação da Vontade e, portanto, negá-la acarretaria no desaparecimento do mundo e das manifestações fenomênicas da Vontade, restando somente o próprio nada.

[...] após nossa consideração finalmente ter chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante dos nossos olhos na figura perfeita da santidade, tendo-se aí precisamente a redenção de um mundo cuja existência inteira apresenta-se como sofrimento, daí se abriria uma passagem ao NADA vazio¹⁶².

A iluminação é a experiência de esvaziar-se de si, da própria vontade, tornar-se vazio a partir da consciência da interdependência fenomênica na qual o sujeito está inserido na experiência corpórea e, assim, reconhecer a efemeridade da existência. Todavia, devemos compreender que essa experiência é pessoal e incomunicável. Não é conhecimento abstrato e conceitual, pois está além da relação entre sujeito e objeto, além do mundo fenomênico das representações e, também, além da manifestação da Vontade em si.

Ora, visto que aquela AUTO-SUPRESSÃO DA VONTADE procede do conhecimento, porém todo conhecimento e intelecção enquanto tais são independentes do arbítrio, segue-se que também aquela negação do querer, aquela imersão na liberdade não é obtida por força de resolução, mas procede da relação mais íntima entre o conhecimento e o querer no homem; chega, em consequência, subitamente e como de fora voando. [...] Pois o que ela chama de HOMEM NATURAL, a quem nega toda capacidade para o bem, é justamente a Vontade de vida - que tem de ser negada, caso a redenção de uma existência como a nossa deva ser alcançada. Em realidade, por trás da nossa existência encrava-se algo outro, só acessível caso nos livremos do mundo¹⁶³.

Aquilo a que o Budismo se refere como a “margem do outro lado” seria somente o veículo, o barco, o *dharma* e a iluminação, a outra margem. A iluminação, o estado de enxergar

¹⁶⁰ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (org). Filosofia e *Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

¹⁶¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad.: Jair Barboza, Editora Unesp, 2005, p. 474.

¹⁶² Ibid., p.473.

¹⁶³ Ibid., p. 468.

a realidade com clareza, além do tempo e do espaço, onde a mente em liberdade é indescritível, limitando-nos somente a discorrer sobre o caminho até ela. Schopenhauer conclui afirmando que para o sábio e iluminado o mundo é vazio, devido à natureza necessariamente atrelada ao fenômeno e à representação. Para quem experimenta a Negação da Vontade, todos os sóis e galáxias, ou seja, o Universo, o todo, é nada.

[...] para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, o que resta após a completa supressão da vontade é, certamente, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e via lácteas é – Nada¹⁶⁴.

Este nada, portanto, está distante de um niilismo que compreende um mundo vazio e sem significado, mas sim que este se encontra na própria vacuidade do mundo, expressa na transitoriedade e na falta de um “eu” que seja eterno. Este “eu” é vazio, é o estrato de tudo o que existe, a matéria que compõem os sonhos, as realidades, e os universos.

¹⁶⁴ Ibid., p. 477.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao concluirmos nosso estudo acerca das apropriações, convergências e interfaces entre o pensamento de Schopenhauer acerca da negação da vontade, assim como o Budismo e a ideia de *nirvana*, consideramos, primeiramente, a importância do filósofo de Danzig sob a valorização e introdução das filosofias orientais à linguagem ocidental. Mesmo sendo um “oriente próprio” a Schopenhauer e à época dele, o filósofo apropriou-se de termos e conceitos para melhor explicitar e elucidar as ideias que, ao mesmo tempo, convergiam e, quem sabe, foram influenciadas pelo pensamento de pensadores e sábios do distante e recém redescoberto leste asiático.

Em crítica à filosofia de Kant, Schopenhauer o acusa de “não ousar” explorar a metafísica de modo mais profundo. Para o filósofo da vontade, a solução do enigma do mundo está no próprio mundo, ou seja, é imanente¹⁶⁵. Schopenhauer busca, portanto, redefinir a metafísica a partir da experiência interna da existência em uma perspectiva que muito se aproxima do pensamento budista.

A imanência (do latim: *immanēns*; de *im-*, em, e *manēre*, habitar, permanecer, ou seja, “permanecer dentro”) é um conceito filosófico e ontológico que remete à presença interior de algo ou de uma qualidade como parte de um ser oposto à transcendência que aponta para o que está para além¹⁶⁶. Essa antítese se dá no caráter investigativo do fundamento do que é o mundo; a partir do interior do ser; de “dentro para fora”; como uma existência submetida às condições de espaço-tempo, ou do exterior, a partir do que estaria além dele; no mundo que o cerca. Tanto o Budismo quanto Schopenhauer assumem, então, uma perspectiva imanente, de modo que o sentido do mundo estaria sem um *telos* externo, mas em si mesmo.

Retratamos, no primeiro capítulo, como Schopenhauer, ao assumir o mundo como vontade e como representação, presume a distinção kantiana entre fenômeno e essência ou coisa em si. O mundo fenomênico da representação seria o resultado das impressões dos seres cientes, ou seja, dos animais, sendo composta, principalmente, pelo conhecimento intuitivo e, complementarmente, no humano, também pela conceituação abstrata (advento da linguagem). Porém, escapando da perspectiva kantiana que afirma a incognoscibilidade da coisa em si, para o filósofo da vontade, o sentido para a investigação do mundo torna-se possível a partir da experiência interna, corpórea e intuitiva que aponta para a imanência, para o fundamento da existência, para a vontade como coisa em si.

Kant realizou um estudo sobre as “aparências” e conferiu, assim, dupla significação do mundo, como coisa em si e como fenômeno, portanto, constituindo duas faces da mesma moeda. Schopenhauer assume esses dois lados como representação (fenômeno) e vontade que, na estrutura dos livros do MVR, são vislumbradas a partir de dois pontos de vista diferentes: pressupondo o véu de *Maya*, e desvelando-o.

Schopenhauer, dessa forma, pretende ir além de uma pesquisa fundamental sobre os fenômenos, as aparências, ou seja, investiga a essência do mundo. Para isso atravessa a história da Filosofia desde Heráclito e o fluxo eterno das coisas, assim como Platão e o objeto: como “aquilo que sempre vem a ser”, ou Espinoza sobre os “meros acidentes da substância única” e, por fim, Kant, com a distinção entre fenômeno e a coisa em si¹⁶⁷.

¹⁶⁵ CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

¹⁶⁶ JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. 4ª.ed. atual. Rio de Janeiro: Zahar, 2016, p. 143 e 144.

¹⁶⁷ CHEVITARESE, Leandro. *Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental*. In: FURTADO, M. (org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

As ferramentas da mente produzem *Maya*, a representação submetida ao princípio da razão. *Maya* refere-se à insubstancialidade e transitoriedade do mundo e da mente, tanto das camadas conscientes como das inconscientes¹⁶⁸. Schopenhauer elogia o Budismo pela proximidade à sua própria filosofia e, comparativamente a outras religiões, seria aquela que acaba por superar, da melhor forma, os “véus alegóricos” acerca do enigma do mundo.

Nossa filosofia afirmará aqui a mesma imanência afirmada em tudo o que foi antes considerado: não usará as formas da aparência, cuja expressão geral é o princípio da razão, como uma vara de saltar por sobre as aparências elas mesmas (que são as únicas coisas que conferem significação àquelas formas), para depois pousar no vasto domínio das ficções fazias¹⁶⁹.

No Budismo original evitavam-se explicações transcendentais. Buda (*Gautama*) buscou investigar e explicar a imanência e o sofrimento do mundo. Isso significa dizer que o sentido do mundo é dado pela própria experiência interna do indivíduo. Essa metafísica imanente, pode-se assim dizer, também é enaltecida e reformulada por Schopenhauer¹⁷⁰.

Schopenhauer assume o mundo como uma “moeda de dois lados”: um é a vontade e o outro a representação. O primeiro é visto pelo filósofo como a essência volitiva do universo; aquilo que constitui e impulsiona os fenômenos e tudo o que existe e acontece. O segundo é resultado da construção mental de todo organismo possuidor de um intelecto que percebe e representa o mundo. A essência universal e a vontade se manifestam nos seres vivos como o querer de seus corpos para a manutenção dos organismos em função da perpetuação das espécies.

Para o filósofo da vontade, a dor inerente à miséria cotidiana constitui o significado metafísico na concepção do mundo, assim como no Budismo. Segundo Schopenhauer, o objetivo de *Shakyamuni* era simplificar a doutrina hindu em meio a rituais de divindades em prol de um esclarecimento mais puro e acessível ao povo. Ele reconhece o Budismo como uma religião sem teísmo algum e como sendo uma das mais praticadas no mundo¹⁷¹.

Ao desenvolver a ética (de forma descritiva) da negação da vontade, e tendo a compaixão como fundamento moral, Schopenhauer absteve-se de prescrever aquilo que considera como comportamento correto para o ser humano, contentando-se em descrever as variadas formas de agir de acordo com o grau de egoísmo ou compaixão do indivíduo. O sofrimento, inerente à condição volitiva de um animal possuidor de um intelecto refinado como o ser humano, se torna o fundamento básico de toda ação malvada e egoísta. Ele provém, portanto, de vontades não satisfeitas, ou seja, algo recorrente na natureza terrena, ou mesmo advinda do tédio presente entre um querer e outro que, mesmo quando satisfeitos, dão lugar a um vazio existencial posterior.

O princípio da individuação (ou “véu de *Maya*”), ou seja, a noção e a perspectiva da existência de um “eu”, ou seja, de um sujeito que se difere em relação aos demais objetos projeta-nos a uma dinâmica de comparações, ambições, ilações acerca do passado e do futuro em prol de satisfazer as nossas vontades, tanto as mais básicas quanto as mais complexas. Schopenhauer afirma que todas derivam de uma mesma: a necessidade de sobreviver e de perpetuar-se e são, portanto, afirmações da vontade.

¹⁶⁸ ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991, p. 26.

¹⁶⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. Editora Unesp, 2005, p. 315.

¹⁷⁰ CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

¹⁷¹ REDYSON, Deyve. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfação e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária: 2012, p. 147.

O comportamento extremamente malvado, portanto, é aquele que sofre e, para aplacar esse sofrimento, deleita-se com a dor alheia para esquecer um pouco do próprio martírio. O comportamento egoísta, o mais comum entre os seres humanos, resume-se na busca por satisfazer as próprias vontades e, por vezes, age de forma má ao fazer uso de ou privar o outro do bem-estar.

Já o bom é aquele que age com o intuito de aplacar o sofrimento alheio e que, por vezes, renuncia ao próprio interesse. Esse sentimento é a compaixão que gera a atitude amorosa, fundamento de toda a moralidade. Por fim, entendemos que Schopenhauer elogia o comportamento dos santos e ascetas pois, na missão de aplacar o sofrimento do mundo, radicalizando a visão intuitiva que compreende a essência do mundo como vontade, dedicam-se à mortificar a própria vontade por meio de exercícios de ascese, vivenciando a experiência de Negação da Vontade. Atingindo um estado de graça, um “ponto de vista” diferente e oposto ao princípio da individuação, esses seres se percebem em comunhão com o todo, de modo a sentirem as “dores do mundo” e agindo em função de saná-las.

Salientamos a importância do corpo para a prática intuitiva de vínculo entre a representação e a vontade, uma vez que se enquadra em “ambos os lados da moeda”. O corpo quer, sente vontade, demanda e, ao mesmo tempo, é o fornecedor das representações individuais. Portanto, a experiência interna, intuitiva e profunda possui a capacidade de remeter o indivíduo à transitoriedade, tanto da essência volitiva quanto à do mundo representado por ele.

Ao suprimir a própria vontade de vida “aniquila-se o mundo” como nos é conhecido; como espelho e manifestação da vontade. Afinal, para Schopenhauer, querer é condicionar-se; mas não querer é liberdade. A vontade em si é livre e se manifesta de forma espontânea e ininterrupta, mas os fenômenos e as objetivações que a envolvem não o são. Como já mencionamos, o intelecto humano se submete à vontade e apenas pondera as prioridades e possibilidades do querer do indivíduo.

Para Schopenhauer, o conceito de liberdade é negativo por pressupor a ausência dos obstáculos que se afirmam na vida; uma ausência das “dores do mundo”. Segundo Schopenhauer há três “tipos de liberdade”: a física, que corresponde à ausência de obstáculos materiais, onde o indivíduo é livre para exercer a própria vontade; a intelectual, que corresponde aos reflexos voluntários e involuntários e que se aproxima mais da física e, por fim, a moral, que corresponde ao querer o que se quer. Schopenhauer, diante disso, indaga a possibilidade de, enquanto houver a suposição de um sujeito (um “eu quero”), haverá sempre um condicionamento, e não a liberdade. Deste modo, em sentido estrito, amente o asceta é livre, pois tal experiência seria possível apenas na Negação da Vontade.

Também investigamos a questão acerca da compaixão ser ainda uma afirmação ou “tipo” de negação da vontade, concluindo, então, que a primeira é o que existe como único fundamento, em menor ou maior grau, portanto, na compaixão a vontade é afirmada ainda que, agora, encontre-se ausente de egoísmo; uma “des-afirmação” da vontade individual. São diferentes formas de expressão da individualidade e, portanto, a negação da vontade só pode ser percebida quando comparada por contraste em relação à sua afirmação. Logo, no comportamento altruísta, já se observa um certo grau de “des-afirmação” do caráter volitivo que corresponde a um certo nível de fuga do princípio de individuação que não se assume, necessariamente, como “negação da vontade”.

Apresentamos, ainda, uma breve introdução histórica e filosófica do Budismo e, por fim, nos aprofundamos na ideia de *nirvana*, tanto na interpretação da vertente Theravada (*Hinayana*) quanto da vertente *Mahayana*. Buda *Shakyamuni*, em experiência das tentações ofertadas por *Mara*, realizadas enquanto fazia meditação última para atingir a Grande Sabedoria (*Mahaprajna*), foi posto à prova, conduzindo o próprio caráter volitivo. Somente após essa vitória contra os “demônios internos” é que Buda entrou em estado de *Samâdhi*, estando, assim,

liberto do *samsara*. Experienciando condições mais profundas em imanência, concebeu a doutrina das Quatro Nobres Verdades. Estava além das condições individuais e fenomênicas; além das condições do tempo e do espaço. Estava em *nirvana*.

Possuidor de enorme compaixão e amorosidade por todos os seres e sem qualquer distinção, Buda ensinava tanto com palavras quanto com atos. Um dos principais ensinamentos aos discípulos foi o do desapego à doutrina, pois, apesar da mesma apontar a direção da possibilidade de remediar o sofrimento em cada um, somente a vivência, a experiência em si, teria o verdadeiro valor da sabedoria referente ao estado de liberdade, o *nirvana*.

A verdadeira condição desse estado de graça foi alvo de muita discussão após a morte de Buda e, dentre outros motivos, foi causa, também, de diversas dissidências entre as ordens monásticas, derivando diferentes tratados e escrituras acerca da filosofia produzida.

Em nosso estudo mencionamos as abordagens do *Hinayana (Theravada)* e *Mahayana*. A primeira percebe o *nirvana* como um estado de graça último após a extinção das paixões por meio da prática ascética, enquanto na segunda prega-se o desapego como método a partir da realização da condição vazia de si e do mundo.

Esse estado de liberdade, para o *Mahayana*, seria a descoberta da condição búdica, vazia em si mesmo; inerente em todos os seres à espera de ser experienciada. O ser humano *Bodhisatva*, em potencial, é considerado um propagador do amor incondicional (da compaixão, *karuna*), enquanto no *Hinayana*, o *nirvana* é um objetivo a ser alcançado somente após a extinção das paixões, como oposição direta à condição de *samsara*.

A doutrina do cânone, enfática no Budismo *Theravada*, compreende o *nirvana* como a extinção dos desejos, e o caminho do *Ahrat*, aquele que busca tal estado de graça, busca-o para esta vida. Ele trilha este caminho ascético em prol da “salvação de sua alma”, que compreende também a prática da compaixão e bondade, mas é criticada pela doutrina *Mahayana* como uma possibilidade de conduzir a um orgulho próprio.

Tal perspectiva *Theravada* acerca da iluminação se assemelha ao elogio à prática ascética feita por Schopenhauer, no qual o filósofo a percebe como a verdadeira possibilidade de liberdade, para ele, o *nirvana*. O asceta, ao mortificar seu corpo e sua vontade de vida, torna-se livre dos grilhões de sua essência, indiferente ao próprio sofrimento e possuidor de um forte conhecimento intuitivo acerca da origem do sofrimento em si e nos outros.

A ênfase *Theravada* se dá pela extinção dos desejos, através de ideais disciplinares e de práticas ascéticas, conduzindo seus corpos a um estado de “nada”, ou *nirvana*. “Entretanto a extinção dos desejos é a extinção da existência da pessoa neste mundo, pois aqueles são partes intrínsecas da vida humana”¹⁷².

Já no Budismo *Mahayana* tardio, enfático ao *Sūtra* de Lótus, rejeita-se a prática de extinção dos desejos e aceita-se a plena realização da vida através da prática de condução destes, de uma maneira considerada positiva, de modo que se evita o sofrimento. Sob este ângulo difere-se o Budismo *Mahayana* do Budismo *Theravada*. Nesta perspectiva, Buda fez uso de “meios hábeis” para a compreensão de seu pensamento, e os primeiros textos do cânone se referem às lições iniciais, destinadas àqueles que buscam aprimorar-se até a condição de *Arhat*. Porém, após atingirem este estágio, espera-se que o praticante do *Mahayana* embarque em uma senda mais profunda, destinada àqueles que atingiram uma maior compreensão acerca de sua própria condição búdica, presente em todos os seres, senda essa representada pelo *Sūtra* de Lótus e os profundos e alegóricos diálogos entre Buda e seus companheiros *Bodhisattvas*¹⁷³.

A fidelidade à ascese do *Theravada* contradiz a vida e a sociedade mundana, em uma recusa total aos desejos, em contraste ao *Sūtra* de Lótus, que por sua vez “estabeleceu o processo de desafiar os sofrimentos e os problemas da sociedade, e reformar este mundo repleto

¹⁷² SHOSU, Nitiren. *Fundamentos do Budismo*. São Paulo: Editora Brasil Seikyo, 1977, p. 135 e 136.

¹⁷³ Ibid., p. 139.

de dificuldades. Além disso, seus ensinamentos mostram como livrar os homens do egoísmo e da hipocrisia”¹⁷⁴. Portanto, elogia-se a vida mundana desde que vivenciada a experiência do “caminho do meio”, e que sejam “alimentados” os bons motivos, aqueles relacionados à prática caridosa e compassiva.

Tal pensamento remete à compaixão como fundamento moral de Schopenhauer, pois ela refere-se diretamente à fuga do pensamento egoísta, condicionado sob o princípio da individuação, que em seus diferentes graus determinam o comportamento e o caráter humano, do malvado ao bondoso. Como apresentado no primeiro capítulo, há uma importante discussão acerca do quanto a ascese seria o “mais alto grau de compaixão”, se seria esta última o resultado de uma vida direcionada pela primeira, ou se é o abandono de qualquer pretensão pessoal de comportamento compassivo.

Finalmente, propomos um futuro estudo acerca das possibilidades de mais “traduções” de conceitos e ideias das filosofias orientais à linguagem filosófica do ocidente, assim como uma melhor investigação acerca da prática meditativa, do significado do conceito de vazio, assim como da mística existente por detrás da ação compassiva.

Assim como consideramos, por fim, a importância da ideia de vazio tanto para Schopenhauer quanto para o Budismo *Mahayana* a partir da obliteração do mundo como representação do “véu de *Maya*”, o que remete à realização da inexistência de um “eu” essencial, de uma alma ou personalidade perene, eterna.

¹⁷⁴ SHOSU, Nitiren. *Fundamentos do Budismo*. São Paulo: Editora Brasil Seikyo, 1977, p. 137.

5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

APP, Urs. *Schopenhauer's Compass: na Introduction to Schopenhauer's philosophy and it's Origins*. Wil: University Media, 2014.

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

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

BARBOZA, Jair. Negação da Vontade em Schopenhauer. In: BARBOZA, Jair. *Nietzsche – Schopenhauer: metafísica e significação moral do mundo*. Fortaleza: Ed. UECE, 2015.

BASSOLI, Selma Aparecida. A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 1, n. 1, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/34131> Acesso em: 10 marc. 2022.

BASSOLI, Selma Aparecida. *O conceito de grandeza negativa na filosofia moral de Schopenhauer*. 2005. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2005. Disponível em: <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/1342118> Acesso em: 10 marc. 2022.

BICCA, L. Sobre Pirro e a Índia. In: *Anais de Filosofia Clássica*, 7(13), 2015, p. 1-22. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/FilosofiaClassica/article/view/1369> Acesso em: 10 marc. 2022.

BRITO, R. P.; DINUCCI, A. L. Tradução de Diógenes Laércio, *Vitae Philosophorum*, Livro IV (sobre os Acadêmicos). *Revista Archai*, n. 25, Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/archai/a/8ByNkS8M6X4pmNBrmtjRrKF/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 10 marc. 2022.

BROUGHTON, Jeffrey. *The Bodhidharma anthology: the earliest records of zen*. University of California Press, 1999.

BRUM, José Thomaz. *O Pessimismo e suas vontades – Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

COHEN, Nissin. *Dhammapada: a senda da virtude*. Tradução de Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

CALAZANS, José Carlos. *Dhammapada in Dhammapada: os ensinamentos de Buda*. Tradução: José Carlos Calazans. São Paulo: Mantra, 2021.

CHEVITARESE, Leandro. A eudemonologia empírica de Schopenhauer: a “liberdade que nos resta” para a prática de vida”. In: REDYSON, Deyve (Org.). *Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer*. João Pessoa: Ideia, 2010.

CHEVITARESE, Leandro. *A Ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?* 2005. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005. Disponível em: https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/7206/7206_1.PDF Acesso em: 10 marc. 2022.

CHEVITARESE, Leandro. A noção de "Spielraum" como fundamento para a Eudemonologia de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia [Online]*, 2018, p. 54-66. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/35704> Acesso em: 10 marc. 2022.

CHEVITARESE, Leandro. Sobre o problema da cognoscibilidade da coisa em si: a crítica de Schopenhauer a Kant. *Revista Aurora*, Curitiba, v. 30, n. 49, jan./abr. 2018, p. 146-158. Disponível em: <https://www.anpof.org/periodicos/revista-de-filosofia-aurora/leitura/524/22828> Acesso em: 10 marc. 2022.

CHEVITARESE, Leandro. O conceito de Vazio na tradição budista – uma perspectiva ontológica? In: CHEVITARESE, A., ARGÔLO, P.; RIBEIRO, R. (Orgs): *Sociedade e religião na antiguidade oriental*. Rio de Janeiro: Fábrica de Livros - UFRJ/LHIA, 2000.

CHEVITARESE, Leandro. Considerações sobre Schopenhauer e o pensamento oriental. In: FURTADO, M. (Org). *Filosofia e Gestalt-terapia: fundamentos para um fazer clínico crítico*. Rio de Janeiro: Editora Via Verita, 2022.

DASGUPTA, Surendranath. *A history of Indian Philosophy I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1955.

DAVID-NEEL, Alexandra. *O Budismo de Buda*. São Paulo: Ibrasa, 2005.

DEBONA, Vilmar. Um caráter abissal – a metafísica schopenhaueriana da Vontade como caracterologia. *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. Rio de Janeiro, v. 4, nº 1, 2013. Disponível em: <file:///C:/Users/proft/Downloads/robertob,+v4-1-2013-art2-debona.pdf> Acesso em: 10 marc. 2022.

DEUSEEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. Nova Iorque: Dover Publications, 2010.

ECKEL, Malcom David. *Conhecendo o Budismo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

ELIADE, Mircea. *História e sentido na religião*. [Online] 2018. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/e0nec1> Acesso em: 15 mar. 2021.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução: Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ENGELMANN, Jaqueline. Intuição e causalidade na crítica de Schopenhauer à epistemologia kantiana. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia [Online]*, 2020, p. 149-163. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/348609395> *Intuição e causalidade na crítica de Schopenhauer a epistemologia kantiana* Acesso em: 10 mar. 2021.

FERREIRA, Fábio Lustosa. *A ética da compaixão de Schopenhauer em sua intersecção com a ética da compaixão budista*. 2007. Dissertação (Mestrado) - Curitiba: PUC-PR, 2007. Disponível em: <https://www.livrosgratis.com.br/ler-livro-online-5391/a-etica-da-compaixao-de-schopenhauer-em-sua-interseccao-com-a-etica-da-compaixao-budista> Acesso em: 10 mar. 2022.

GOVINDA, Lama Anagarika. *Reflexões budistas*. Tradução: Fabiano Antônio de Oliveira. São Paulo: Siciliano, 1993.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. *Religiões Orientais: uma introdução*. Tradições da Índia – dos Veda ao Yoga. 2 ed., João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011.

HANH, Thich Nhat. *A Essência dos Ensinamentos de Buda*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

HARVEY, Peter. *A tradição do budismo: história, filosofia, ensinamentos e práticas*. Trad.: Cláudia Gerpe Duarte; Eduardo Gerpe Duarte. São Paulo: Cultrix, 2019.

JAPIASSÚ, Hilton.; MARCONDES, Danilo. *Dicionário básico de Filosofia*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LINS, Lívia Ribeiro. *As vias de negação da vontade em Schopenhauer*. 2016. Dissertação (Mestrado) - PPGFIL/UFRRJ, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/33704> Acesso em: 10 mar. 2022.

LINS, Lívia Ribeiro. *Sobre o Intelecto e sua relação com o caráter em Schopenhauer*. *Análogos*, n. 1, 2018.

MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e o Oriente*. 2007. Dissertação (Mestrado) - FFLCH/USP, São Paulo, 2007. Disponível em: https://filosofia.fflch.usp.br/sites/filosofia.fflch.usp.br/files/posgraduacao/defesas/2007_mes/2007_mes_fabio_mesquita159pg.pdf Acesso em: 10 mar. 2022.

MESQUITA, Fábio. *Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologia des Indous e Asiatick Researches no período da gênese da filosofia schopenhaueriana*. São Paulo: FFLCH/USP, 2018.

NICHOLLS, Moira. *The influences of Eastern Thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself*. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Editado por Christopher Janaway. Cambridge University Press, 1999.

NOGUEIRA JR., Renato. *A ética da compaixão na filosofia de Schopenhauer*. UFRRJ, 2010. Disponível em: http://www.uffrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Renato_Nogueira.pdf Acesso em: 10 mar. 2022.

ORRUTEA FILHO, Rogério Moreira. Sobre a distinção entre individualidade moral e individuação corpórea em Schopenhauer. In: PAVÃO, Aguinaldo; FELDHAUS, Charles; WEBER, José Fernandes (Org.). *Schopenhauer: metafísica e moral*. São Paulo: DWW Editorial, 2014.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

PONDE, G. C. A Mensagem do Buda Gautama e suas primeiras interpretações. In: YOSHINORI, Takeushi (Org.) *A espiritualidade Budista*, v. 1., São Paulo: Perspectiva, 2006.

POSSEBON, Fabricio. O mundo védico: mitos e ritos. In: *Rig-Veda. A sabedoria das estrofes*. João Pessoa., Ed. UFPB/Ideia, 2006.

RADHAKRISHNAN, S. *The principal Upanishads*. Londres: George Allen, 1968.

REDYSON, D. Schopenhauer e o pensamento oriental: entre o hinduísmo e o budismo. *Religare: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB*, [S. l.], v. 7, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9762> Acesso em: 4 jan. 2022.

REDYSON, D. *Schopenhauer e o budismo: a impermanência, a insatisfatoriedade e a insubstancialidade da existência*. João Pessoa: Ideia/Editora Universitária, 2012.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rousaura Eichenberg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALVIANO, Jarlee. *O niilismo de Schopenhauer*. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2001. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-29052002-094254/publico/TDE.pdf> Acesso em: 10 marc. 2022.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Tradução de Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O livre arbítrio*. Tradução brasileira de Sobre a Liberdade da Vontade: Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Ediouro, [-200].

SCHOPENHAUER, Arthur. *Aforismos para a sabedoria de vida (P/P)*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. Crítica da Filosofia Kantiana. In: *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlass, 5 Bände*, München: Deutcher Taschenbuch, Edição de Arthur Hübscher, 1985.

SHOSU, Nitiren. *Fundamentos do Budismo*. São Paulo: Editora Brasil Seikyo, 1977.

SENRA, Franciny Constatin. A negação da vontade de vida em Schopenhauer. In: *VIII SEPECH - Seminários de Pesquisa em Ciências Humanas*, Londrina, 2010.

SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa: Edição 70, 2008.

SILVA, Georges da; HOMEMKO, Rita. *Budismo: psicologia de autoconhecimento*. São Paulo: Editora Pensamento, 1998.

STODDART, William. *O Budismo e seu alcance*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.

TINOCO, Carlos Alberto. *História das filosofias da Índia*. Curitiba: Appris, 2017.

UPANISHADS. *Sopro vital do eterno*. São Paulo: Pensamento. 1980.

WALKER, Brett. *História concisa do Japão*. Tradução: Daniel Moreira Miranda. São Paulo: EDIPRO, 2017.

WRIGHT, Dale S. In: YOSHINORI, Takeuchi (Org.). *A espiritualidade budista: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

YOSHINORI, Takeuchi. *A espiritualidade budista I: China mais recente, Coréia, Japão e mundo moderno*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

ZIMMER, Henrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991.

ANEXOS

ANEXO A – FOLHA DE ASSINATURAS



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO, ADMINISTRAÇÃO E
CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

Emitido em 2022

TERMO Nº 1020/2022 - PPGFIL (12.28.01.00.00.92)

(Nº do Protocolo: NÃO PROTOCOLADO)

(Assinado digitalmente em 22/09/2022 14:29)

LEANDRO PINHEIRO CHEVITARESE

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptES (12.28.01.00.00.86)

Matricula: 1797577

(Assinado digitalmente em 22/09/2022 21:43)

MARCELO DA COSTA MACIEL

PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR

DeptCS (12.28.01.00.00.83)

Matricula: 1116943

(Assinado digitalmente em 23/09/2022 14:06)

FLAVIA TURINO FERREIRA

ASSINANTE EXTERNO

CPF: 082.345.607-27

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrrj.br/documentos/> informando seu número:
1020, ano: **2022**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **22/09/2022** e o código de verificação: **41528d67c3**