

FÁBIO LUSTOSA FERREIRA

**A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER EM
SUA INTERSECÇÃO COM A ÉTICA DA COMPAIXÃO
BUDISTA**

CURITIBA

JUNHO/2007

FÁBIO LUSTOSA FERREIRA

**A ÉTICA DA COMPAIXÃO DE SCHOPENHAUER EM
SUA INTERSECÇÃO COM A ÉTICA DA COMPAIXÃO
BUDISTA**

Trabalho apresentado à Pontifícia
Universidade Católica do Paraná,
Centro de Teologia e Ciências
Humanas, como parte dos
requisitos necessários para a
obtenção do grau de mestre em
Filosofia, sob a orientação do Prof.
Jair Lopes Barboza.

CURITIBA

JUNHO/2007

RESUMO

O presente estudo tem como propósito realizar a aproximação sobre o fundamento da moral schopenhaueriana com a moral budista. O primeiro capítulo traz considerações sobre o conhecimento do mundo no budismo e na filosofia de Schopenhauer. Em decorrência dessas informações, o segundo capítulo apresenta as semelhanças e diferenças entre os conceitos de compaixão e egoísmo em ambas as doutrinas éticas. Finalmente, o terceiro capítulo efetiva a intersecção entre o nirvana budista e o ascetismo na filosofia de Schopenhauer.

ABSTRACT

The present study has the purpose to accomplish the approach between the basis of morality in Schopenhauer's philosophy and the buddhist moral notion. The first chapter brings the appreciations about the knowledge of the world in buddhism and in Schopenhauer's idea. Due to the presented informations, the second section presents the resemblances and dissimilarities between the concepts of commiseration and egoism in both ethics doctrines. Finally, the third chapter consummate the intersection of the nirvana buddhist notion with ascetism in the philosophy of Schopenhauer.

SUMÁRIO

RESUMO.....	ii
INTRODUÇÃO.....	1
I MUNDO E CONHECIMENTO.....	4
1 MUNDO E CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER.....	4
2 MUNDO E CONHECIMENTO NO BUDISMO.....	17
3 INTERSECÇÃO.....	24
II EGOÍSMO E COMPAIXÃO.....	29
1 EGOÍSMO E COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER.....	29
2 EGOÍSMO E NA PERSPECTIVA BUDISTA.....	43
3 INTERSECÇÃO.....	53
III ASCETISMO E NIRVANA.....	59
1 ASCETISMO EM SCHOPENHAUER.....	59
2 O NIRVANA BUDISTA.....	67
3 INTERSECÇÃO.....	75
IV CONCLUSÃO.....	78
BIBLIOGRAFIA.....	81

INTRODUÇÃO

O presente trabalho trará ao conhecimento do leitor a intersecção entre a filosofia de Arthur Schopenhauer e a doutrina budista em termos éticos. Para alcançar este objetivo, o presente estudo foi dividido em três capítulos.

O primeiro capítulo apresenta a resposta para a seguinte questão: como o budismo e Schopenhauer conceituam o mundo? É necessário explicar a maneira pela qual ambas as doutrinas percebem a realidade, pois essas informações servirão como base para as consequências na esfera ética. A chave para a compreensão deste ponto será a oposição entre o conceito de coisa-em-si e fenômeno, na filosofia schopenhaueriana, e as “três características da Existência” apresentadas pelo budismo. Realizado este esclarecimento, será possível compreender, preliminarmente, as distintas nuances entre ambas as concepções.

Eis a pergunta que norteia o segundo capítulo: qual a diferença entre os conceitos de compaixão e de egoísmo na filosofia de Schopenhauer e no pensamento búdico? Este será o ponto central desta pesquisa. A questão é analisada de acordo com a seguinte forma metodológica: a explicação conceitual, o motivo que impulsiona o indivíduo a agir egoística ou compassivamente e, por fim, o reflexo deste ato no mundo. Dessa maneira, será verificada a possibilidade ou impossibilidade de se formular uma pedagogia da compaixão tanto no budismo quanto na filosofia schopenhaueriana.

O terceiro capítulo aborda a temática do nirvana no budismo e do ascetismo na filosofia de Schopenhauer. Após o esclarecimento sobre a questão moral, vamos vislumbrar como a ética repercute em ambas as doutrinas pela análise da figura do asceta e daquele que alcançou o nirvana. A

discussão deste capítulo está centrada em duas noções: afirmação ou negação do querer viver.

Todos os capítulos possuem a mesma metodologia. De início, tendo sido estabelecida a problemática de cada um, seguirão as reflexões sobre a filosofia schopenhaueriana, em primeiro lugar; em segundo, as considerações sobre a doutrina búdica; e, por fim, o leitor encontrará a síntese das duas concepções.

Ficará claro ao leitor que Schopenhauer teve acesso a algumas informações sobre o budismo. As notas realizadas pelo filósofo sobre a doutrina búdica, indicadas no artigo escrito por Urs App, apontam que o filósofo tinha conhecimento não apenas sobre o budismo primitivo indiano (palavras atribuídas aos ensinamentos do próprio Buda), mas também a outras escolas budistas que se expandiram no continente asiático. Esse fato foi proeminente para que o conceito de budismo adotado neste estudo fosse estabelecido.

Dessa forma, limitou-se as considerações ao budismo primitivo e às escolas maaiana e hinaiana. Todas as passagens em que houver referência à doutrina búdica devem ser interpretadas segundo o prisma da doutrina primitiva. Quando não for o caso, o leitor encontrará a devida referência sobre a escola específica citada em questão. A(s) diferença(s) relacionada(s) à metodologia das tradições budistas citadas acima é (são) explicada(s) oportunamente no decorrer da pesquisa.

Tal forma de conduzir o presente estudo levará a relatos fidedignos sobre o budismo, acrescentando maior especificidade ao trabalho. Esta delimitação é de fundamental importância, pois as diferentes gradações conceituais entre as inúmeras tradições búdicas tornaria impossível a menção de todos os conceitos.

Em termos bibliográficos, há inúmeros livros sobre budismo ao alcance do pesquisador. Por isso, dois critérios foram utilizados na escolha da bibliografia. O primeiro refere-se à clareza do autor na exposição de seus comentários; o segundo, na experiência do mesmo em termos de pesquisa sobre a doutrina.

Será percebida a presença de passagens do *Dhammapada* no decorrer do texto. A escolha desta obra se deu pela importância de seu conteúdo em termos dos ensinamentos morais búdicos. Tais versos remetem ao “cânone budista”, **em língua páli**, que manteve, enquanto possível, maior fidelidade para com o budismo primitivo.

Esta obra é considerada como o livro ético por excelência no mundo budista, segundo Nissim Cohen, tradutora da versão que foi utilizada neste trabalho. Além disso, foi traduzida para várias línguas ocidentais como o inglês, alemão e o português, facilitando assim a expansão do número de estudiosos. Enfim, seria de extrema imprudência iniciar uma pesquisa no âmbito ético budista sem trazer à baila o denominado “livro da lei”. De grande valia foi o glossário contido no *Dhammapada* elaborado pela tradutora, pois esclareceu o significado original de alguns termos que remetem à língua páli.

Duas outras obras merecem ser mencionadas. A primeira é o livro de Heinrich Zimmer, *Filosofias da Índia*, que possibilitou a investigação mais detalhada do budismo primitivo e das escolas maaiana e hinaiana. A diferenciação das duas tradições búdicas, como também o aprofundamento das informações sobre as mesmas foi possível, sobretudo, graças às informações contidas neste livro. E a segunda é a obra de Brian Magee, *The philosophy of Schopenhauer*.

I – MUNDO E CONHECIMENTO

Antes de adentrarmos na questão moral, faz-se necessário apresentar alguns conceitos fundamentais tanto da doutrina budista como da filosofia schopenhaueriana, pois terão ressonância em termos práticos. Eles serão verificados neste capítulo tendo por base a seguinte questão: qual a concepção de mundo elaborada pelo filósofo de Dantzig e pelo budismo? O esclarecimento desta pergunta nos proporcionará a compreensão das informações dos capítulos subseqüentes, pois ambas as concepções éticas estão intimamente relacionadas no que tange à maneira como o indivíduo formula a realidade.

1 – MUNDO E CONHECIMENTO EM SCHOPENHAUER

No prefácio da primeira edição de *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer sugere que o leitor tenha conhecimento da filosofia kantiana antes de adentrar os meandros de sua própria exposição.¹ Além disso, é no apêndice da obra acima citada que temos um trecho relevante sobre a importância do pensamento de Kant para o sistema de Schopenhauer:

O que intento neste apêndice à minha obra é, propriamente, apenas uma justificação da doutrina por mim nela exposta, visto que em muitos pontos não concorda com a filosofia kantiana, sim, até mesmo a contradiz. Uma discussão sobre isso é, porém, necessária, pois, manifestamente, minha linha de pensamento, por mais diferente que seja no seu conteúdo da kantiana, fica inteiramente sob a influência dela, a pressupõe necessariamente, parte dela, e confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve a impressão das obras de Kant (...).²

¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. S.P.: UNESP, 2005. p. 19-25.

² SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 525.

Mais especificamente, o que devemos pôr em evidência é a distinção que Kant realiza entre mundo dos fenômenos³ e coisa-em-si⁴. Ao compreendermos esta diferença daremos um passo fundamental no intuito de esclarecer o conceito de mundo na filosofia schopenhaueriana. “O maior mérito de Kant é a distinção entre fenômeno e coisa-em-si – com base na demonstração de que entre as coisas e nós está sempre ainda o intelecto, pelo que elas não podem ser conhecidas conforme seriam em si mesmas.”⁵ Na filosofia kantiana é impossível o conhecimento do “em-si” do mundo fenomênico, mas podemos ter acesso à realidade mediante a faculdade do intelecto.

No pensamento schopenhaueriano, a diferença entre os fenômenos e a coisa-em-si é mantida, de acordo com a distinção formulada por Kant.⁶ Entretanto, na obra do filósofo, o sujeito que conhece tem acesso ao “em-si”. Com efeito, a análise realizada parte da forma pela qual o mundo externo pode ser representado pelo sujeito. Ou seja, a investigação começa questionando a realidade fenomênica e a maneira pela qual os objetos são conhecidos.

Schopenhauer chega à conclusão de que a representação dos fenômenos é possível segundo a faculdade do entendimento⁷. O cérebro realiza o mesmo

³ O vocábulo “fenômeno” provém da língua grega pelo termo “*phainómenon*”. No glossário de termos gregos formulado por Marilena Chauí, tem-se o seguinte significado para a palavra grega citada: “O que aparece, o que é visível, o que brilha diante dos olhos, fenômeno. Vem do verbo *phaíno*: fazer brilhar, fazer ver, indicar (...). O fenômeno é aquilo que aparece e se mostra aos nossos olhos e pode ser conhecido. É o objeto do conhecimento perceptivo, visual.” (CHAUÍ, M. *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*. Volume I. S.P.: Brasiliense, 1984. p. 357.

⁴ Esta expressão designa a oposição daquilo que se compreende por fenômeno, no sentido de não fazer referência aos objetos conhecidos através dos sentidos. Isto é, a coisa-em-si representa uma realidade que possibilita dar sentido aos fenômenos.

⁵ SCHOPENHAUER, A., op. cit., p. 526.

⁶ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 169.

⁷ Vamos tomar o significado da palavra “entendimento” em correspondência com a palavra “cérebro”. (SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 73) Vale citar que a filosofia schopenhaueriana tem caráter idealista, da mesma forma que a kantiana. Entretanto, Schopenhauer afirma que a realidade é uma elaboração de síntese dos dados que chegam ao cérebro conduzidas pelo aparato sensorial. A via de acesso destes dados é a causalidade. Dessa forma, esta síntese que resulta no mundo como representação é fruto de labor cerebral: o objeto é formatado em dois aspectos: no momento em que ocorre a experiência e em determinada perspectiva espacial. Por este motivo, cabe adjetivar o idealismo do filósofo de Dantzig como “fisiológico”,

trabalho que o escultor quando este dá forma para a argila em estado bruto. Da mesma maneira que o artista possui instrumentos para elaborar detalhadamente sua obra de arte, o entendimento possui suas "ferramentas" para ter como resultado a representação. As formas utilizadas pelo entendimento como meio para representar o mundo são o espaço, o tempo e a causalidade.⁸ O tempo tem caráter de sucessão e o espaço o de posição. Ambas são responsáveis pela pluralidade em que os objetos se manifestam. O filósofo denomina essas duas formas do entendimento como *principium individuationis*.⁹ Diante deste princípio, temos a percepção dos objetos por suas diferenças aparentes. Já a causalidade, é a atividade pura como "causa e efeito" que ocorre no tempo e espaço. Essas formas gerais da faculdade do entendimento são encontradas *a priori* no sujeito e podem ser entendidas como a condição de possibilidade dos objetos externos.

Toda a argumentação schopenhaueriana vai no sentido de demonstrar como as representações são constituídas e, ademais, as provas sobre a intelectualidade dos objetos, não deixa dúvida, para ele, do caráter de efetivação da realidade.¹⁰ Isto significa que todas as propriedades dos fenômenos estão presentes no cérebro do indivíduo. O mundo, fazer-efeito do sujeito que representa, é efetividade (*Wirklichkeit*)¹¹. Eis o que realmente

conforme faz BARBOZA (BARBOZA, J. *Schopenhauer : a decifração do enigma do mundo*. S.P.: Moderna, 1997. p. 36).

⁸ Não é objetivo deste trabalho explicar detalhadamente a concepção schopenhaueriana da forma pela qual se constitui o conhecimento. Para tanto, o leitor deve se dirigir à obra do filósofo tendo em vista sua cronologia. A teoria do conhecimento comporta a dissertação *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, o tratado *Sobre a visão e as Cores*, o primeiro livro de *O mundo como Vontade e como Representação* e o apêndice desta obra intitulado *Crítica a filosofia kantiana*.

⁹ Cabe a ressalva que esta expressão não é da lavra de Schopenhauer. Ele remete sua elaboração aos escolásticos. (Cf. SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 171).

¹⁰ Schopenhauer estabelece e discute a prova sobre a intelectualidade dos objetos quando examina o processo pelo qual o entendimento determina a imagem visual que possuímos. O filósofo se detém em uma minuciosa explicação sobre o fenômeno da visão em sua dissertação de doutorado *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* e, mais especificamente, no tratado *Sobre a Visão e as Cores*. (Cf. SCHOPENHAUER, A. *La Quadruple Raiz del principio de Razón Suficiente*. Buenos Aires: El Ateneo, 1950. p. 79-92). Cf. SCHOPENHAUER, A. *Sobre a visão e as cores*. Trad. Erlon José Paschoal. S.P.: Nova Alexandria, 2003.

¹¹ "A realidade empírica é intelectual: é um fazer efeito, *wirken*, do sujeito que a representa. Por conseguinte, pode-se mais acertadamente denominá-la efetividade, *Wirklichkeit*. O mundo é uma "conclusão do entendimento": é o aspecto crítico-idealista da filosofia schopenhaueriana." (BARBOZA, J. *Schopenhauer*. R.J.: Ed. Jorge Zahar, 2003. p. 27).

importa ser ressaltado: a efetivação ocorrida é condição do sujeito e não de forças estranhas a ele. Este pode ser considerado como *alicerce do mundo na medida em que há “um olho que vê um sol, uma mão que toca a terra”*¹², pois os fenômenos só possuem significado quando alguém os representa. Há, neste ponto, a confluência entre o sujeito e o objeto como partes que se complementam. O sujeito com o aparato transcendental para a representação e o objeto formado pela sensibilidade daquele.

Portanto, o mundo como representação, (...), possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o objeto, cuja forma é o espaço e o tempo, e, mediante estes, a pluralidade. A outra, entretanto, o sujeito, não se encontra no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa. Por conseguinte, um único que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles. Contudo, caso aquele único desaparecesse, então o mundo como representação não mais existiria. Tais metades são, em consequência, inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela. Elas se limitam imediatamente: onde começa o objeto, termina o sujeito.¹³

O raciocínio realizado por Schopenhauer possui como ponto inicial o exame das formas pelas quais o sujeito que conhece representa a realidade. Há, segundo o filósofo, duas classes de representações elaboradas pelo sujeito: as abstratas e as intuitivas. A primeira refere-se aos conceitos, fruto da atividade racional: “a razão possui apenas uma função, a formação de conceitos.”¹⁴ Já as representações intuitivas possuem o seguinte significado: “Estas [as representações intuitivas] abrangem todo o mundo visível, ou a experiência inteira, ao lado de suas condições de possibilidade.”¹⁵

¹² SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 43.

¹³ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 46.

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. op. cit. p. 85.

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., P.47 É possível afirmar que as representações intuitivas predominam sobre as abstratas no sentido de que estas têm validade somente quando se referem às intuitivas. (Cf, *O Mundo como Vontade e como Representação*, p. 81 e ss.) Daí a afirmação do filósofo que o ser humano possui duas vidas: uma *in concreto* e outra *in abstracto*. Para mais detalhes o leitor pode conferir a página 140 e seguintes de *O Mundo como Vontade e como Representação*.

Entretanto, tempo, espaço e causalidade são as formas gerais **somente** do mundo como representação submetido ao princípio de razão. Há outra perspectiva do mundo que pode ser conhecida, isto é, do mundo como Vontade¹⁶. E a chave que irá desvendar o enigma está na análise filosófica do corpo humano. Este, num primeiro momento, é objeto e, por isso, tem significado meramente representativo, assim como os outros objetos da experiência. Ou seja, é conhecido conforme as formas do tempo, espaço e causalidade. No entanto, Schopenhauer afirma que é possível obter uma outra forma de concepção sobre o corpo que culmina em uma “*subjetividade volitiva*”. Esta, por seu turno, é concretizada em toda ação do indivíduo. Por isso, o corpo humano é visto, na filosofia schopenhaueriana, como a “objetividade” da Vontade.¹⁷ Assim, toda a ação corporal reflete um ato da Vontade. “A ação do corpo nada mais é senão o ato de vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.”¹⁸ Eis a passagem em que ocorre a consciência da transição do corpo como representação para o corpo como Vontade:

Este corpo é para o puro sujeito que conhece enquanto tal uma representação como outra qualquer, um objeto entre objetos. Seus movimentos e ações seriam tão estranhos e incompreensíveis quanto às mudanças de todos os outros objetos intuitivos se a significação deles não lhe fosse decifrada de um modo inteiramente diferente. Pois senão veria sua ação seguir-se a motivos dados com a constância de uma lei natural (...). Ele, então, conforme o gosto, nomearia a essência íntima e incompreensível daquelas exteriorizações e ações de seu corpo justamente uma força, uma qualidade ou um caráter, porém sem obter dessas coisas nenhuma intelecção mais profunda. Mas tudo isso não é assim. Antes, a palavra do enigma é dada ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama vontade. Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.¹⁹

¹⁶ A palavra Vontade (com maiúscula) designa a “coisa-em-si” em oposição com vontade (minúscula) que aponta para a vontade do indivíduo em particular.

¹⁷ Jair BARBOZA explica que a palavra “objetividade” é mais adequada do que “objetivação” pois esta “faz perder de vista o caráter inconsciente da imediatez do *ato de Vontade*, anterior ao seu tornar-se fenômeno consciente na intuição do entendimento”. (SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 157, nota 2).

¹⁸ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 157.

¹⁹ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 156-157.

O corpo, em termos de representação, pode ser caracterizado como uma forma de conhecimento mediata, pois seria impossível tal experiência sem a intervenção do entendimento. No entanto, há uma forma **imediate** de percepção do mesmo objeto que se exterioriza nos atos do ser humano como uma faculdade que deseja. É possível representá-la pela forma de um juízo, porém, este juízo não está associado a um fato empírico e, tampouco, abstrato. O que temos, então, é uma nova forma de conhecimento que se refere a Vontade:

Trata-se de um conhecimento de ordem inteiramente outra, cuja verdade, justamente por isso, não pode ser incluída nas quatro rubricas por mim arroladas no parágrafo 29 no ensaio sobre o princípio de razão, que reparte todas as verdades em lógica, empírica, metafísica e metalógica; pois agora a verdade não é, como nos outros casos, a referência de uma representação abstrata a uma outra representação, ou à forma necessária do representar intuitivo e abstrato, mas é a referência de um juízo à relação que uma representação intuitiva, o corpo, tem com algo que absolutamente não é representação, mas *toto genere* diferente dela, a saber: vontade.²⁰

Ao realizar a constatação sobre o núcleo fundamental do indivíduo como Vontade, Schopenhauer irá estendê-la, a partir daí, para todos os fenômenos. A realidade última do mundo é comum ao caráter volitivo manifestado pelas ações corporais.

Todas as ações do corpo são manifestadas segundo uma causa, um motivo para que o ato se realize no sentido de satisfazer a volição do indivíduo. Ou seja, existe uma motivação em agir no âmbito humano e o indivíduo observa este nexos causal dentro de si próprio. Mas de que forma a causalidade se manifesta na natureza? No reino vegetal se dá por excitação. No reino inorgânico ocorre em sentido estrito. Em outros termos, a causalidade está presente em todas as manifestações fenomênicas. Logo, se o corpo humano tem um caráter volitivo que motiva a ação, a essência dos outros corpos pode também ser constituída do mesmo fundamento, já que a causalidade é a esfera

²⁰ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 160.

comum entre os reinos naturais. Este processo pode ser denominado *conclusão analógica*.

(...)quem, ia dizer, alcançou esta convicção [da Vontade como núcleo da consciência humana] obterá comigo uma chave para o conhecimento da essência mais íntima de toda a natureza (...). Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém, a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos (...), sim, tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se vontade.²¹

O resultado do procedimento analógico equivale a uma *aposta* realizada pelo filósofo, pois inexiste outro meio para o sujeito adentrar a intimidade dos fenômenos. Isto significa que a representação é o limite entre o sujeito como objeto e os outros objetos que compõem a realidade.

Temos, neste ponto, uma cisão no aspecto pelo qual o sujeito percebe a realidade. Após o estabelecimento do conceito de Vontade, a filosofia schopenhaueriana possibilita dois modos de conhecer o mundo: o primeiro, pela diferença entre si e os outros fenômenos (representação); o segundo através do vínculo gerado em um núcleo comum (Vontade). A Vontade possui três características que proporcionam sua compreensão. A primeira alude à forma única com que se manifesta em todos os fenômenos. A segunda, em sua característica auto-discordante; e a terceira, na ausência de fundamento último para suas manifestações.

A coisa-em-si é indivisa em todos os fenômenos. Como realidade metafísica, não está subjugada às categorias do espaço e do tempo. “Não há uma parte pequena dela [Vontade] na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo

²¹ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 168.

seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição.”²² O conhecimento da realidade como Vontade unifica a aparente pluralidade em que os fenômenos são representados, e, dessa maneira, as formas do princípio de individuação dizem respeito somente às objetividades da coisa-em-si. Assim, o mundo representado pelo sujeito não deixa de possuir *caráter ilusório perante a unicidade do “em-si”*, pois os fenômenos só podem ocorrer perante as categorias do entendimento.

Denominamos tempo e espaço, já que só neles e por eles é possível a pluralidade do que é um e mesmo, *principium individuationis*. Tais formas são essenciais ao conhecimento natural, que brota da Vontade. Em virtude disso, a Vontade aparece em toda parte na pluralidade dos indivíduos. Todavia, semelhante pluralidade concerne não à Vontade como coisa em si, mas exclusivamente a seus fenômenos. A Vontade se encontra em cada um destes por inteiro indivisa, e em torno de si vê a imagem inúmeras vezes repetida de sua própria essência, porém esta, portanto o que é de fato real, é encontrada imediatamente só em seu interior.²³

Se o “em-si” dos fenômenos é uno, realidade metafísica para além do mundo fenomênico, não existe a dependência da representação humana para que a Vontade continue a manifestar-se, mesmo após a morte do indivíduo. Com efeito, caso o homem sucumbisse, outras forças entrariam em confronto sobre seu corpo e o levariam ao estado de decomposição. Assim, aquela matéria já sem vida teria outro intento na natureza. A Vontade atua inexoravelmente em todo o universo.

(...) a reflexão continuada o levará a reconhecer que a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece na afinidade eletiva dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e

²² SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 189.

²³ SCHOPENHAUER, A. Op. cit., p.426.

melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se vontade.²⁴

Mas a Vontade manifesta-se no tempo e no espaço. A infinita “riqueza” da coisa-em-si é demonstrada através da distinção dos graus pelos quais se objetiva. Toda a natureza é contemplada por variados estágios de manifestações que vão desde o reino inorgânico até o ser humano. Na forma mais elementar de objetivações podemos perceber as forças naturais de caráter universal como a lei de gravidade e a impenetrabilidade dos objetos. Já o ser humano reflete o mais elevado grau de complexidade da Vontade, com a característica especial de possuir caráter de individualidade inigualável frente aos outros seres animados. Eis as palavras do filósofo quanto a essas formas diversificadas de manifestações e os diferentes graus em que se objetiva o “em-si”:

Não há uma parte pequena dela na pedra, uma maior no homem, pois a relação entre parte e todo pertence exclusivamente ao espaço, e perde todo seu sentido quando nos despimos dessa forma de intuição. Mais e menos concernem tão-somente ao fenômeno, isto é, à visibilidade, à objetivação: esta possui um grau maior na planta que na pedra, um grau maior no animal que na planta, sim, o aparecimento da Vontade na visibilidade, sua objetivação, possui tantas infinitas gradações como a existente entre a mais débil luz crepuscular e a mais brilhante luz solar, entre o tom mais elevado e o eco mais baixo.²⁵

A dinâmica da natureza se mostra com o aperfeiçoamento das objetividades da Vontade até culminar no ser humano. Este é fruto de um processo conflituoso entre as manifestações dos graus menos elevados.

A Idéia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre Idéias ou objetivações mais baixas da Vontade, ganha um caráter inteiramente novo,

²⁴ SCHOPENHAUER, A. Op. cit., p. 168.

²⁵ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 189.

precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: A Vontade se objetiva em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no gérmen existente, seiva orgânica, planta, animal, homem. Portanto, do conflito entre fenômenos mais baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos, porém efetivando o esforço de todos em grau mais elevado. – Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*.²⁶

Mas a Vontade é, ainda, o esforço incessante pela “vontade de vida”. Isso pode ser percebido em dois sentidos. Em primeiro lugar, no prolongamento da existência. Aqui é a idéia da luta pela sobrevivência que toma relevância. Todo ser vivo traça um combate diário contra os diversos perigos que o cercam para satisfazer suas necessidades mínimas e manter-se vivo. Na natureza a adaptação dos animais e plantas tem essa finalidade. Em segundo lugar, tem-se a procriação. Schopenhauer afirma que o foco da Vontade no corpo humano esta na figura dos genitais; estes “são o princípio conservador vital, assegurando vida infinita no tempo.”²⁷ A reprodução é a vitória completa da coisa-em-si, pois assim ocorre a continuidade da existência com uma nova geração de membros de uma espécie. Novamente o ciclo da vida será reiniciado.

A Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvido para o seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como ela existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e, como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasmo se, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de Vida.

²⁶ A tradução da frase em latim é: “A serpente precisa devorar outra serpente para se tornar dragão”. SCHOPENHAUER, A. Op. cit., p. 209.

²⁷ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p.424.

O fato da Vontade manifestar-se em diferentes graus dá azo à luta pela sobrevivência entre os entes animados. A discórdia ocorre diante do fato da matéria (como alimento, por exemplo) ser encontrada em quantidade limitada no mundo. Por isso, para que cada ente do reino orgânico sobreviva, é preciso que seja vencedor em uma contenda da qual os mais frágeis são eliminados e os mais fortes, sobreviventes.

Podemos afirmar que há o eterno confronto entre os seres que representam os distintos graus de objetividades da Vontade. E desse embate temos a segunda característica da “coisa-em-si”: o caráter auto-discordante do querer. Este traço é exemplificado pelo cru exemplo da formiga australiana *bulldog-ant* citado pelo filósofo: “quando se a corta, tem início uma luta entre a cabeça e a cauda: a primeira ataca com mordidas a segunda, e esta se defende bravamente com o ferrão: a luta dura cerca de meia hora, até que ambas morrem ou são carregadas por outras formigas. E isso ocorre sempre”.²⁸

Como ocorre a auto-discordância no reino inanimado? As leis naturais formam um conjunto de forças antagônicas que transmutam a matéria. A superação do confronto dessas forças elementares se dá pela maior intensidade com que uma se manifesta diante da outra. Eis como o filósofo exemplifica a Vontade auto-discordante: “na natureza inorgânica, quando, por exemplo, na formação dos cristais, estes se encontram, cruzam e perturbam uns aos outros, de modo que não podem exibir a forma puramente cristalina: em realidade, quase toda incrustação é a imagem do conflito da vontade neste grau tão elementar de sua objetivação (...).”²⁹ Já no ser humano, o exemplo que poderia ilustrar a discórdia está no trabalho realizado pelo corpo humano no decorrer da digestão. É necessário que ocorra uma batalha química no organismo humano para que os nutrientes dos alimentos em estado bruto possam ser absorvidos. O resultado desta batalha aponta para o grau de saúde do indivíduo. Em última análise, essas considerações de Schopenhauer sobre a divergência interna da Vontade levam à reflexão sobre a própria natureza da

²⁸ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 212.

²⁹ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 212.

existência humana. Se a morte é um fim inexorável, a vida se manifesta em uma contradição. Ela seria o adiamento do destino final conhecido pelo sujeito. Assim, viver cada segundo significa a vitória momentânea de uma batalha perante a morte.

O terceiro traço da Vontade está na “ausência de fundamento”. Ou seja, a coisa-em-si não é regida por uma causa final: suas manifestações são resultado de ímpeto cego e carente de escopo. A exemplificação desta característica pode ser encontrada na falta de sentido último para a volição do agir humano. Em termos práticos, temos o seguinte fato que clareia a questão: um indivíduo deseja comprar o automóvel da marca delimitada e de cor específica. Caso tais especificidades fossem abstraídas, teríamos apenas o desejo de comprar representado por “um querer em geral”. Não há especificidade para a volição de um indivíduo, no sentido em que o ser humano, por manifestar-se no mundo com seu corpo, é um “abismo de necessidades” a serem satisfeitas. Isto significa que o homem é naturalmente um ser carente. Há sentido em se perguntar o motivo pelo qual alguém quer um objeto de determinada marca em concordância com seu gosto particular, mas não em questionar o motivo pelo qual deseja “em geral”. Da mesma forma, a Vontade, como realidade metafísica, não possui fundamento no sentido de ter uma causa.

Para cada exteriorização da Vontade, para cada ato isolado seu neste tempo, neste lugar, é possível demonstrar um motivo do qual este ato, sob a pressuposição do caráter do homem, tinha de se seguir necessariamente. Mas que ele tenha tal caráter, que ele queira em geral, que dentre tantos motivos exatamente este e não outro, sim, que algum tipo de motivo movimente a vontade, eis aí algo para o que não se pode fornecer fundamento algum.³⁰

Desta forma, estabelece-se o conceito basilar da filosofia de Schopenhauer.

³⁰ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 185.

Em última análise, a vida como luta constante traz à tona a abrangência que a temática do sofrimento possui na filosofia schopenhaueriana. Nenhum ente animado escapa ao esforço para manter-se vivo. Esforço sempre constante no sentido de sobrepujar os inumeráveis obstáculos que são opostos às necessidades mais fundamentais do homem.

Não há nada fixo na vida fugitiva; nem dor infinita, nem alegria eterna, nem impressão permanente, nem entusiasmo duradouro, nem resolução elevada que possa durar toda vida! Tudo se dissolve na torrente dos anos. Os minutos, os inumeráveis átomos de pequenas coisas, fragmentos de cada uma de nossas ações (...). Nada se torna sério na vida humana; o pó não vale esse trabalho.³¹

Daí o filósofo caracterizar a vida da seguinte maneira: “toda vida é sofrimento”³². Esta constatação é o ponto fundamental para a ética schopenhaueriana. Pois sendo o sofrimento o denominador comum entre todos os seres vivos, o valor da conduta moral será estabelecido quando a ação de um homem provocar a diminuição do peso do sofrimento de outro ser.

³¹ SCHOPENHAUER, A. *Parerga e paralipomena*. In: *As Dores do Mundo*. 4ª. Ed Trad. José Souza de Oliveira. S.P.: Edições e publicações Brasil, 1960. p. 17.

³² SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*., p. 400.

2 – MUNDO E CONHECIMENTO NO BUDISMO

Qual a natureza do mundo fenomênico segundo o budismo?³³ Para responder a esta questão vamos tomar por base três aspectos fundamentais da existência mundana que são apresentados nos ensinamentos de Buda.³⁴ O primeiro deles é o conceito de impermanência; o segundo, de não-personalidade; o terceiro refere-se à temática do sofrimento. Todas essas noções estão intercaladas. Portanto, devem ser entendidas em sua integralidade. Indubitavelmente a mais importante delas é a primeira

³³ Devemos ressaltar, de plano, que o leitor pode questionar o conceito de budismo no período em que Schopenhauer escreveu *O mundo como vontade e como representação*. Este livro foi resultado de longo processo de maturação na vida do filósofo que culminou na publicação do mesmo no ano de 1819. O budismo começou a ser estudado na Europa somente no início do século XIX : “No século XIX iniciou-se o estudo científico do budismo. Os franceses tendem a se concentrar no budismo mahayana e os ingleses e alemães no estudo do budismo hinayana e suas fontes em língua páli.” (*ENCICLOPÉDIA MIRADOR*. Vol 4. S.P.: Melhoramentos, 1995. p. 1830., Cf. GONÇALVES, R.M. (org) *Textos budistas e zen-budistas*. 2ª.ed. S.P.: Cultrix, 1993. p. 28-9; Cf. ELIADE, M; COULIANO, P. *Dicionário das religiões*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. S.P.: Martins Fontes, 1995. p. 67-85). Em termos específicos, a fonte literal mais confiável consultada pelo filósofo foi o periódico *Asiatick Researches*. Este era, segundo Urs App, o principal jornal de estudos sobre o continente asiático no início do século XIX. (Cf. APP, Urs. *Notes and excerpts by Schopenhauer Related to volumes 1-9 of the Asiatick Researches*. 79. SCHOPENHAUER JAHRBUCH, n. 79, P.11-33, 1998). Schopenhauer cita este periódico em *O Mundo como Vontade e como Representação*. Na página 482 há referência ao oitavo volume e na página 492 o filósofo remete o leitor a “várias passagens do jornal”. Urs App apresenta as datas de empréstimo e devolução realizadas por Schopenhauer de oito volumes do *Asiatick Researches*. O primeiro foi emprestado em 7/11/1815 e o nono foi devolvido dia 20/05/1816. Não há referência apenas ao terceiro volume. (Cf. APP, Urs. Op. Cit., p. 15, 16, 19, 20, 22, 24 e 32). O *Asiatick Researches* continha informações gerais sobre as doutrinas religiosas do continente asiático. Quanto ao budismo, Schopenhauer certamente leu um artigo sobre a doutrina búdica no Ceilão intitulado “Sobre a religião e os costumes do povo do Ceilão” (On the religion and manners of the people of Ceylon) Cf. APP, U. op cit. P.23. Além disso, teve acesso ao artigo “Sobre a cronologia dos hindus” (On the chronology of the hindus) em que a palavra “Fo” seria a grafia chinesa para “Buda”. Cf. APP, U. op. Cit., p. 16. Era do conhecimento do filósofo, através da leitura do *Asiatick Researches*, a distinção ideológica entre a escola vedanta e o budismo: “os pupilos de Buda têm opinião diametralmente oposta da metafísica vedanta” (The pupils of Buddha have an opinion diametrically opposite to the Metaphysics of the Vedantis) Cf. APP, U. op. Cit., p. 18. Esta informação só poderia provir do estudo histórico entre o budismo primitivo e as correntes religiosas que o antecederam. Os dados acima apontam que o filósofo teve acesso a alguns aspectos do budismo primitivo (em termos históricos), como também à expansão da doutrina na China. Daí a prudência em adotarmos o conceito de budismo primitivo no decorrer do trabalho e citar a escola específica quando for o caso.

³⁴ Eis as três características apresentadas por DAVID-NEEL: “Todas as formações são impermanentes. Todas as formações têm como qualidade inerente a dor. Todas as formações são sem realidade substancial, sem ‘ego’”. (DAVID-NEEL, A. *O Budismo do Buda*. 2ª.ed. Trad. Vera Quirino dos Santos. S.P.: IBRASA, 2005. p. 56).

característica, pois, a partir dela, será possível compreender as outras duas com maior clareza.

Todos os fatos mundanos estão em constante fluxo e ocorrem perante determinadas condições. Assim, eles acontecem segundo causas específicas. Ou seja, operam segundo a lei de causalidade. Daí decorre a compreensão da interconexão entre os fenômenos Buda profere a “lei de originação dependente”.³⁵

Em que consiste o surgimento por meio de causas? As construções são condicionadas pela ignorância; a consciência é condicionada pelas construções; o nome-e-forma é condicionado pela consciência; as seis esferas sensoriais são condicionadas pelo nome-e-forma; o contato é condicionado pelas seis esferas sensoriais; a sensação é condicionada pelo contato; o desejo é condicionado pela sensação; o apego é condicionado pelo desejo; a existência é condicionada pelo apego; o nascimento é condicionado pela existência; condicionados pelo nascimento, a velhice, a morte, o sofrimento, a dor, o desespero e os lamentos vêm à existência. Assim se produz a origem de todo esse conjunto de males. Eis o que se chama o surgir.³⁶

A semente torna-se broto quando encontra condições favoráveis para este desenvolvimento; posteriormente, o broto vem a ser árvore e esta, no tempo propício, lança as sementes na terra. Dessa forma, a espécie se propaga num

³⁵ Eis outras palavras atribuídas a Buda sobre o tema da “originação dependente”: “Eu vos ensinarei o Dharma. Se isto existe, aquilo vem à existência; do surgir disto, surge aquilo; se isto não existe, aquilo não vem à existência; da cessação disto, aquilo cessa” (GONÇALVES, R. M. op. Cit., p.47) Esta passagem foi extraída do livro Majjima Nikaya (2:32). Cabe aqui breve explicação sobre o cânone budista para que o leitor compreenda de onde foi retirada esta informação. O Cânone em **língua páli** (Tripitaka) forma um conjunto das escrituras budistas que possui três divisões: O Sutta Pitakka (diálogos entre Buda e seus discípulos), o Vinaya Pitaka (regras monásticas) e o Abhidharma Pitaka (questões metafísicas). O Majjima Nikaya é um dos livros do Sutta Pitaka. Após a morte de Buda irão começar as desavenças em termos de questões doutrinárias. Daí o surgimento de duas escolas antagônicas: a Maaiana e o hinaiana. Enquanto a primeira representa o aspecto popular e devocional da doutrina, a segunda teve como objetivo o doutrinamento dos monges. Por isso, a escola hinaiana manteve, o máximo possível, a originalidade dos ensinamentos de Buda. Nesta tradição, a escola Theravada foi responsável por manter os ensinamentos budistas referentes ao cânone páli. (Cf. PERCHERON, M. *Buda e o budismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. R.J.: Agir, 1958. p. 86-89).

³⁶ Samyutta-Nikaya (2:1,2) citado por GONÇALVES (Cf. GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 48). O Samyutta-Nikaya é um dos cinco livros do Sutta Pitaka.

devir incessante. Mas a transformação não cessa de acontecer quando as condições que proporcionam o desenvolvimento da vida não ocorrem: aquilo que poderia se converter em um novo ser pode servir de alimento a outro ente animado. O devir é incessante. Não possuímos esta percepção da realidade com a devida clareza porque a observamos desatentamente. Desde logo, o fixismo aparente nos leva a considerar o mundo e a nós mesmos como permanentes.

E um dos exemplos que vale ser citado para esclarecer a noção de impermanência³⁷ no budismo é o corpo humano. Este pode ser compreendido diante de duas perspectivas: em sua análise como fenômeno e pelos sucessivos estados mentais que o indivíduo possui. Vamos nos concentrar na investigação corporal como fenômeno, porquanto ela nos levará a refletir sobre a inconstância de todo o mundo. Como isto pode ser percebido? É possível ser visto diante das mudanças que ocorrem nas diversas fases da vida física como a adolescência, a maturidade e a velhice. As transformações acontecem lentamente e poucas vezes as percebemos. Todavia, há continuidade nelas.

Quando jovens, não nos vemos velhos. Quando sadios, não nos vemos doentes. É esta ausência de reflexão sobre a inconstância da existência que macula o indivíduo “ignorante” no budismo. A doutrina prega a extinção da forma ilusória com a qual o sujeito elabora a realidade, isto é, da perspectiva que existe a permanência. Isto ocorre através da abrangência conseguida pela contemplação desta característica: “a compreensão da impermanência é ganha pela experiência meditativa direta, da Contemplação da Impermanência.”³⁸ Ao compreender a temática da inconstância do mundo, o indivíduo entenderá que é inacessível projetar todos os fatos de seu dia-a-dia, sem qualquer possibilidade de acontecimentos inesperados.³⁹

³⁷ Em pali, *annica*. Eis o significado desta palavra no Dhammapada: “A impermanência é uma feição básica da existência mundana, de todos os fenômenos condicionados, sejam estes materiais ou mentais, grossos ou sutis, próprios ou externos.(DHAMMAPADA. Trad. Nissim Cohen. S.P.: Palas Aténs, 1985. P. 188).

³⁸ DHAMMAPADA. P. 189.

³⁹ “O homem não pode mudar a sequência dos fenômenos em função de seus interesses e desejos, por isso, ele sente e experimenta a impermanência das coisas como algo indesejável”. (GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 15.)

O princípio da impermanência está intimamente relacionado ao da “não-personalidade”⁴⁰. Neste ponto, são analisados os estados mentais do ser humano. A consciência é avaliada pelo budismo como um conjunto de agregados tão impermanentes quanto o corpo. Eles são formas inconstantes enumeradas em cinco partes distintas chamadas pela expressão “os cinco agregados.”⁴¹ Os pensamentos aparecem e somem de forma tão abrupta quanto às mudanças que ocorrem na natureza. Ou seja, eles acontecem perante determinadas causas da mesma forma que os fatos exteriores. Eis as palavras atribuídas a Buda sobre o pensamento:

O homem, ignorante da Doutrina, que sustentasse o corpo para seu “Eu”, estaria, ainda, mais próximo da verdade, ó discípulos, do que se ele sustentasse o espírito para este ‘Eu’. Uma certa continuidade aparente se manifesta no corpo. (...) mas aquilo que é chamado mente, pensamento, consciência vem e vai numa transformação incessante e perpétua. Como um macaco no meio da selva se prende a um galho, abandona-o e pula para um outro, igualmente, ó discípulos, o que é chamado mente, pensamento, consciência vem e vai numa transformação incessante e perpétua.⁴²

A inconstância dos fenômenos sensíveis e daquilo que no budismo se denomina de “consciência” resulta na seguinte conclusão: não há sentido em se falar sobre a noção de um “eu” substancial e imutável; inexiste forma permanente a que se apegar neste mundo: não há um “eu” inserido no sujeito,

⁴⁰ Em pali, *annata*. No Dhammapada temos a seguinte explicação para esta palavra: “Não-Eu, não ego, impessoalidade. É a doutrina budista pela qual nem dentro dos fenômenos mentais e corpóreos da existência, nem fora deles, há qualquer coisa que em derradeiro sentido possa ser considerada como entidade-ego (attã).” (DHAMMAPADA., p. 187).

⁴¹ Eis a explicação dada por GONÇALVES sobre os cinco agregados: “Ao corpo humano, e a tudo aquilo que é perceptível através dos sentidos, Buda chamava *rūpa* (forma); às percepções ou sensações das coisas que nos estimulam os sentidos, chamava *vedana*; às idéias e imagens mentais produzidas graças a esse conhecimento sensorial, chamava *samjāna*; à vontade, fruto de tais idéias, de *samskāra*; e ao conjunto de todos esses fenômenos psíquicos dava o nome de *viñjāna* (consciência).” (GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 16). Além disso, temos o seguinte esclarecimento: “cada um destes é um agregado ou grupo de elementos deste tipo que estão continuamente em fluxo; assim, a natureza física do indivíduo é, num dado momento, um processo ou fluxo de elementos físicos; similarmente com sensações, percepções, formações-mentais (volições) e consciência. O processo todo constituído pelos cinco agregados é um indivíduo humano num dado momento de sua vida histórica (...). Estes cinco agregados (...) nem singularmente e nem coletivamente se constituem numa real entidade-ego auto-dependente ou personalidade (attã).” (DHAMMAPADA., P. 195).

⁴² Trecho do Samyutta-Nikāya citado por DAVID-NEEL. (Cf. DAVID-NEEL, A. op. cit., p. 62).

uma “personalidade” refletindo a noção de “alma” que remeta à idéia de eternidade.⁴³ Ademais, o vir-a-ser dos acontecimentos empíricos impossibilita vincular o mundo fenomênico à idéia de imutabilidade também.⁴⁴

Ora, estas duas noções preliminares (impermanência e insubstancialidade) terão conseqüências éticas nevrálgicas. Se tomássemos em consideração apenas estes dois sinais da existência apresentados pelo budismo, a doutrina correria o risco de defender a postura niilista perante a realidade.

No entanto, o terceiro sinal da existência, o sofrimento⁴⁵ servirá para indicar a vertente moral da doutrina indiana.⁴⁶ O que importa, aqui, é ressaltarmos a condição de insatisfação diante das inúmeras necessidades a serem consumadas pelos seres humanos. É fator de sofrimento e dor a impossibilidade do indivíduo projetar seguramente e de forma contínua as condições para que suas necessidades sejam supridas.⁴⁷

De fato, não seria possível abordarmos o conceito de mundo na doutrina búdica sem citarmos a temática do sofrimento, pois todo o empenho atribuído a Buda está em solucionar esta questão. Os ensinamentos budistas podem ser considerados como um “medicamento” para a doença que aflige o espírito

⁴³ “O sentimento profundo do movimento, da instabilidade, da criação e da destruição contínuas, que constituem a vida e o mundo sensível, o Buda o possui no mais alto grau. Uma bolha de água que aparece por um instante na superfície de uma torrente rápida, eis o que é, para ele, a personalidade. Um turbilhão que atrai para si, em virtude de certas leis, elementos extraídos do ambiente e de onde escapam outros elementos atraídos pelo ambiente, esta é a maneira como ele concebe a vida individual.” (DAVID-NEEL, op. Cit., p.63).

⁴⁴ “Tudo é mudança, tudo é transformação nesse dinâmico processo que constitui a vida humana, e nada encontramos dentro de nós que possa ser definido como um eu, como uma natureza constante, imutável.” (GONÇALVES, R.M. op. Cit., P.16.)

⁴⁵ No Dhammapada temos a tradução da palavra que corresponde ao sofrimento na língua páli (dukkha) traduzida como “dor”, “insatisfatoriedade”, “sofrimento”: “(...) o termo dukkha não é limitado só a experiência dolorosa, mas refere-se à natureza insatisfatória e a insegurança geral de todos os fenômenos condicionados que, devido à sua impermanência, são todos sujeitos ao sofrimento (...)”. (DHAMMAPADA, p. 194)

⁴⁶ O sofrimento do próprio indivíduo e de todos os outros seres será o critério utilizado para que o discípulo budista aja segundo o ideal prático da compaixão. A questão da ação moral é indissociável do problema referente à resolução do sofrimento humano (ponto primordial na doutrina búdica). Constatamos isso diante da importância das quatro verdades do budismo, pois elas fazem referência somente ao sofrimento. Uma delas (a quarta) trará o caminho para que o sujeito se liberte das causas que levam ao sofrer. O ato compassivo para com todos os seres será um dos objetivos desta via.

⁴⁷ “O homem sofre porque projeta desejos de estabilidade e permanência em coisas efêmeras e relativas” (GONÇALVES, R. M. op. Cit., P.16.).

humano sofredor. E o passo inicial para a “cura” da enfermidade está no exame dos quatro pilares que sustentam a doutrina: as “quatro nobre verdades”⁴⁸. A “primeira verdade” refere-se à constatação do sofrimento; a segunda apresenta a fonte do sofrer; a terceira, a possibilidade de aniquilação do mesmo; e a quarta nobre verdade estabelece o caminho que leva a extinção do sofrimento. Eis abaixo, segundo as palavras atribuídas a Buda, o esclarecimento do tema:

Eis a Nobre Verdade no que diz respeito ao Sofrimento: o nascimento é sofrimento, a velhice é sofrimento, a doença é sofrimento, a morte é sofrimento, estar unido àquilo que não se ama é sofrimento, estar separado do que se ama é sofrimento, não realizar sua vontade é sofrimento. Em resumo, os cinco elementos que constituem nosso ser é sofrimento. Eis a Nobre Verdade concernente à origem do sofrimento: é esta sede que conduz de renascimento em renascimento, acompanhada pela cobiça e pela paixão, esta avidez que, aqui e ali, esta perpetuamente em busca de satisfação. É o desejo de satisfação da paixão, a sede da vida eterna, de felicidade individual neste mundo ou em um outro. Eis a Nobre Verdade concernente à destruição do sofrimento: é o aniquilamento total, absoluto desta sede; a libertação do desejo. Eis a Nobre Verdade concernente ao Caminho que conduz à destruição do sofrimento: é este Nobre Caminho com oito ramificações que se chamam: fé reta, vontade reta, palavra reta, ação reta, meios de existência retos, esforço reto, atenção reta, meditação reta.⁴⁹

A mais importante das quatro verdades é a primeira, pois ela possibilita acesso às outras. Todos os fatos da existência, desde o nascimento até a morte do ser humano estão permeados pelo sofrimento. Na realidade, o que ela afirma é uma constatação. Prazeres, separações, desejos satisfeitos e insatisfeitos, a velhice, a felicidade transitória, a busca pelo luxo, a miséria etc. são sensações efêmeras. Constata-se que o ser humano é espiritualmente doente através de um exame refletido sobre a natureza da existência. E esta “condição sofredora” é característica da vida humana no mundo em virtude de

⁴⁸ DAVID-NEEL afirma: “Estas [quatro verdades] contêm, de fato, todo o espírito do budismo, nos revelam, ao mesmo tempo, seu propósito e a natureza de seus meios de ação; constituem, pode-se dizer, a chave sem a qual ele permanece incompreensível para nós.” (DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 46).

⁴⁹ DAVID-NEEL. A. op. Cit., p. 37-8. Os cinco elementos citados acima são apresentados e explicados por DAVID-NEEL da seguinte forma: “o corpo, as sensações, as representações, as formações (ou tendências) e o conhecimento. Eles geram o sofrimento através do apego, da avidez que nasce deles e que, por sua vez, os considera como objetos.” (Cf. nota 39 da obra de DAVID-NEEL).

sua incessante luta por suprir as mais diversas necessidades. O movimento da roda de um moinho exemplifica com perfeição o tema. A água, causadora do movimento da roda, representa as necessidades da vida. A roda só para quando não há mais água para movimentá-la: as necessidades não são mais os motivos que incitam o indivíduo a agir.

Mas a próxima indagação é inevitável: de onde provém o sofrimento inerente à vida? Neste ponto, a segunda nobre verdade pode elucidar a anterior. Todo sofrimento provém do desejar ignorante⁵⁰ e este é sempre fruto de alguma necessidade. Eis um verso do Dhammapada que refere a potência dos desejos frente à condição humana: “não há fogo parecido à paixão, não há pega parecida ao ódio, não há rede parecida à desilusão, não há rio parecido ao desejo.”⁵¹ A palavra “sede” é a que melhor explica o desejo como “a raiz de todo sofrimento envolvido na existência mortal”.⁵²

Mas esta problemática é possível de ser solucionada. E a conduta do indivíduo terá papel fundamental neste contexto, como veremos no capítulo seguinte diante do impacto e da importância da ação compassiva.

⁵⁰ A ignorância refere-se ao desconhecimento do caráter impermanente do mundo.

⁵¹ *DHAMMAPADA*, p. 103.

⁵² *DHAMMAPADA*, p. 201. Pode-se distinguir três modalidades de “sede”: A primeira seria o prazer sensual; a segunda, no sentido de renascer (isto é, voltar a existência novamente após a morte); a terceira ocorre quando o praticante não deseja mais renascer, ou seja, busca-se pela “não existência”. (*DHAMMAPADA*., p. 201.).

3 - INTERSECÇÃO

Enquanto percebemos no budismo a ausência de uma realidade metafísica para além do espaço e do tempo, encontramos, na doutrina de Schopenhauer, o mundo em duas faces: uma metafísica e outra representativa. A distinção entre a unidade da Vontade e a pluralidade das suas manifestações como fenômenos (representação) é de suma importância para a compreensão do conceito de mundo no pensamento schopenhaueriano. Por outro lado, no budismo, a realidade é apresentada como uma torrente de acontecimentos que estão inter-relacionados em termos causais, mas que não possuem substancialidade. Daí a relevância em discorrer sobre a sua impermanência. Este conceito caracteriza o devir constante do mundo fenomênico e pode ser visto em conjunção com uma das formas gerais do entendimento na filosofia de Schopenhauer: o tempo e seu caráter sucessório.

Outro ponto em comum entre ambas as concepções faz referência à percepção do mundo em que o sujeito não tem relação alguma com os objetos. No budismo, ao examinar superficialmente a realidade, o indivíduo percebe-se completamente separado dos outros fenômenos. Na filosofia de Schopenhauer, a forma do princípio de individuação sugere a mesma abordagem. Mas, enquanto na doutrina búdica a ligação do indivíduo com outros fenômenos ocorre via “lei da originação dependente”, no pensamento do filósofo de Dantzig é o acesso à coisa-em-si que unifica a pluralidade fenomênica. Cabe notarmos que: a causalidade, como uma das formas do entendimento no pensamento schopenhaueriano, é a chave para compreensão da Vontade como matriz metafísica do mundo quando observamos o agir causal de dentro do nosso corpo.

Além disso, mais uma questão a ser citada na possível interseção entre ambas as doutrinas é a visão do mundo como um local de contenda entre o indivíduo e os outros fenômenos. A filosofia schopenhaueriana deixa esta percepção clara quando apresenta a diferença de graus em que a Vontade se

manifesta. Como visto, o que ocorre é a luta entre os fenômenos com o fito de sobrevivência. Ou seja, a importância do “eu” na ação humana fica patente, pois é o desejo primordial de continuar a existir que impulsiona a satisfação dos anseios básicos do indivíduo, ela é a Vontade que se manifesta. Já na concepção budista, podemos notar que a afirmação do “eu” sugere a mesma luta. O exclusivo beneficiamento do “eu” é, de certa forma, o “primeiro passo” da existência e o bem-estar alheio não possui relevância quanto ao impulso da ação, caso a idéia de subjetividade seja levada ao extremo. Esta forma de percepção está associada a uma maneira equivocada de compreender a realidade, no sentido que vivifica a idéia de uma personalidade que justifique de alguma forma o apego à existência.

Ao levarmos em consideração somente a noção de volição individual em ambas as doutrinas, vemos que a realidade não é um local apazível: a “paz” neste mundo em que os seres humanos vivem é exceção à regra. E, sem dúvida alguma, Schopenhauer conhecia a natureza pouco apreciável dada ao mundo em termos budistas. Poderemos notar na citação abaixo como o filósofo percebe que a realidade tem caráter de penitência para a doutrina búdica. Em outros termos, há um fundo moral preconizado pelo budismo para a existência do ser humano. Percebemos a mesma nuance na filosofia schopenhaueriana, ou seja, que o mundo não se apresenta como um local beatífico quando o filósofo afirma que a vida é sofrimento, pois as “dores do mundo” só podem ser diminuídas em termos morais. O que podemos denominar de harmonia está na inter-relação das manifestações da Vontade – mas não entre os indivíduos. Assim, temos a nítida noção da existência como a encenação de uma tragédia, uma catástrofe perturbadora.

Brama produz o mundo por uma espécie de pecado ou desvario, e permanece ele próprio no mundo para expiar esse pecado até estar redimido. – Muito bem! – No budismo, o mundo nasce em seguida a uma perturbação inexplicável, que se produz após um longo repouso nessa claridade do céu, nessa beatitude serena, chamada nirvana, que será reconquistada pela penitência: é como que uma espécie de fatalidade que se deve compreender no fundo de um sentimento moral, ainda que essa explicação tenha uma analogia e uma imagem exatamente correspondente

na natureza pela formação inexplicável do mundo primitivo, vasta nebulosa donde surgirá um sol.⁵³

Esta passagem nos remete à idéia de que o mundo é a “queda” de um estado que outrora fora pacífico e ordeiro. E a decadência ocorreu em âmbito ético, pois a encruzilhada da existência – passagem da ignorância à iluminação (budismo) e do mundo como representação para o mundo como Vontade (Schopenhauer) – ocorre, sobretudo, quando o indivíduo adota uma postura moral frente aos outros fenômenos. A transição pode ou não ocorrer durante a vida do indivíduo. Ela se dá pela noção de identidade frente às diferenças aparentes dos fenômenos. Quando não acontece, a completa diferenciação entre os seres é mantida. O mundo como mera representação nos é fornecido naturalmente, ou seja, nascemos e gradualmente nos diferenciamos dos outros objetos. Não vemos algo em comum entre uma pedra ou um cavalo. Mas, pelo exercício filosófico (Schopenhauer) ou pela reflexão dos ensinamentos budistas, podemos alcançar o patamar da unidade em face da diferença. Entretanto, o esclarecimento não é gratuito. Ele exige certo grau de incômodo e indagação perante o caráter sofredor da vida. Daí surge o impulso à reflexão sobre a natureza da existência: um caminho difícil e muitas vezes obscuro de ser traçado.

Mitos, crenças, religiões... Suas diferenças são insignificantes, pois abstraindo-as, é possível compreender o motivo pelo qual os homens encobrem o mundo com diferentes formas de deuses: tentar viver com mais segurança e poderem almejar o tão sonhado estado de felicidade. E, além disso, para saciar seus anseios metafísicos de implantar alguma forma de ordem na luta constante de forças que é o cosmos. Na verdade há uma ânsia pela busca de retribuição diante da turbulência da vida. Recompensa que traga algum resquício de paz ao qual jamais se poderá dar por certo, seja neste ou em outro mundo. Neste contexto, sobra apenas a certeza do benefício da ajuda

⁵³ SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*. In: As Dores do mundo. 4ª. ed. Trad. José Souza de Oliveira. S.P.: Edições e Publicações Brasil, 1960. p. 10.

mútua entre os viventes: um sofredor ajudando o outro a minimizar o sofrimento.

Brian MAGGE, em seu livro *The Philosophy of Schopenhauer*, realiza a aproximação da filosofia schopenhaueriana com o budismo. Mais especificamente, a escola budista que se assemelha ao pensamento do filósofo é denominada por Vijñanavada⁵⁴. A tradição budista Vijñanavada “considera como existentes apenas as meras representações mentais.”⁵⁵ A realidade é formada pelo pensamento, ou seja, os objetos externos ao indivíduo possuem validade secundária diante da faculdade que os representa. Em outros termos, a pluralidade dos objetos têm como “pano de fundo” a unidade do pensamento. Este é o ponto arquimediano da realidade. A formulação dos pensadores daquela escola tem como inspiração afirmações como: “A consciência é luminosa, mas é maculada por nódoas vindas do exterior.”⁵⁶ E podemos notar que o *Dhammapada* traz um verso que sugere a mesma interpretação: “todas as coisas têm como precursoras a mente, fundam-se na mente, são feitas de mente; (...).”⁵⁷ O que há de positivo é o pensamento criador enquanto o real é apenas a projeção daquele.⁵⁸

O idealismo schopenhaueriano conflui para a doutrina Vijñanavada quando afirma que o mundo fenomênico é resultado da efetivação do labor cerebral, ou seja, os objetos externos são construídos internamente pelo sujeito. Neste ponto, é digno de nota que o filósofo tem o privilégio de ter acesso tanto os argumentos científicos, como também a doutrina idealista de Kant. Já a escola

⁵⁴ MAGGE traduz o vocábulo vijñanavada por “unicamente consciência” (a expressão em inglês é “consciousness only”). (Cf. MAGGE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. N.Y.: Oxford University Press, p. 343.) A palavra vijñana provém da língua páli e apareceu com diferentes formas de acentuação nos diversos livros em que a pesquisa se realizou. Esclarecemos ao leitor que não vamos acentuá-la no decorrer do texto, mas tomaremos a seguinte forma de grafia como padrão: Vijñanavada. Outro ponto a ser esclarecido é que: a doutrina Vijñanavada pode ser inserida no conjunto de escolas do grupo maaiana. (Cf. ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton Almeida Silva; Cláudia Giovani Bozza e Adriana Facchini de Cesare.S.P.: Phalas Athena, 1986. P. 384, nota 75).

⁵⁵ ZIMMER realiza a tradução do vocábulo “Vijñanavada na seguinte passagem: “Esta doutrina também foi chamada VIJNANAVADA, a “doutrina” (vada) da “ideação” (vijñana). Cf. ZIMMER, H. op. Cit., p. 361.

⁵⁶ ZIMMER, H. op. Cit., p. 361.

⁵⁷ DHAMMAPADA, p. 11.

⁵⁸ “Tudo o que parece existir é resultado do parikalpa, a ‘criação a partir de dentro’ (...)” . (ZIMMER, H. op. Cit., p. 362).

budista citada parte de argumentos metafísicos para desenvolver o raciocínio idealista que servirá de esteio ao mundo dos fenômenos. A congruência se estreita quando ambas as concepções vêem a realidade pelo do prisma da consciência (budismo) que representa a realidade (Schopenhauer).

O ponto culminante da obra schopenhaueriana está na abordagem ética diante da noção sobre o mundo como Vontade. Qual ação poderia ser justificada como moral após a apresentação de todas essas características sobre a coisa-em-si? Por outro lado, o budismo também possui a mesma questão a ser resolvida. Pois diante da impermanência, do princípio da “não-personalidade” e do mundo como local de sofrimento, perguntamos: qual a ação moralmente válida neste contexto? As respostas para essas perguntas aparecerão no próximo capítulo. As semelhanças e diferenças entre a ética budista e a filosofia prática de Schopenhauer serão de suma importância para desenvolvermos a interseção em termos morais destas doutrinas.

II - EGOÍSMO E COMPAIXÃO

Vamos tratar da compaixão como um ponto nodal deste estudo. E o motivo de tamanha importância está pautado na seguinte justificativa: os conceitos de compaixão e egoísmo podem ser encontrados na doutrina de Schopenhauer, como também no budismo. No entanto, como veremos adiante, há diferenças relevantes na maneira pela qual as duas formulações se articulam em ambas as doutrinas. Teremos que acentuar, na conclusão, o(s) ponto(s) em que ocorre(m) a convergência e a divergência nas duas abordagens. Assim, ficará nítido a(s) possível(is) aproximação(ões) de significado(s) que estejam presentes. De início, abordemos a perspectiva schopenhaueriana e, posteriormente, a visão búdica.

1 - EGOÍSMO E COMPAIXÃO EM SCHOPENHAUER

Qual o lugar da ética na filosofia de Schopenhauer? A resposta dessa questão pode ser vislumbrada nas seguintes palavras:

Proponho (...) como finalidade para a ética a de esclarecer, explicar e reconduzir a sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isto, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir autêntico valor moral - que seriam as ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva.⁵⁹

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. Trad. Maria Lucia Cacciola. S.P.: Martins Fontes, 2002. p. 133.

Diante desses termos, é válido realizarmos um esclarecimento fundamental sobre a ética na filosofia schopenhaueriana, para que seu caráter não normativo fique claro. O filósofo de Dantzig não irá escrever um compêndio moralizante com regras práticas a serem seguidas. Ademais, ele critica qualquer fundamento para a ética calcado na razão. Ou seja, o caráter prescritivo é descartado. E o motivo para deixar de lado tais abordagens está no fato do ser humano ser, em termos morais, manifestação da Vontade. Esta possui a liberdade de se manifestar como ímpeto cego e irracional que representa o querer das criaturas.

De fato, é uma contradição flagrante denominar a Vontade livre e prescrever-lhe leis segundo as quais deve querer: 'deve querer!', ferro-madeira! À luz de toda a nossa visão, contudo, a Vontade é não apenas livre mas até mesmo todo-poderosa. Dela provém não só seu agir, mas também seu mundo. Tal qual ela é, assim aparecerá seu agir assim aparecerá seu mundo: ambos são seu autoconhecimento e nada mais. Ela determina a si e justamente por aí determina seu agir e seu mundo: estes dois são ela mesma, pois exterior à Vontade não há nada. Só assim ela é verdadeiramente autônoma; sob qualquer outro aspecto, entretanto, é heterônoma. Nossa tarefa filosófica, portanto, só pode ir até a interpretação e a explanação do agir humano e suas diversas e até mesmo opostas máximas, das quais ele é a expressão viva, de acordo com sua essência mais íntima e conteúdo.⁶⁰

A coisa-em-si é livre e revela-se no indivíduo pelo caráter inteligível deste, ou seja, em seu querer "em geral". É possível definir o objeto que se almeja em circunstâncias específicas, porém não se pode fazer o mesmo em termos hipotéticos com relação a uma ocasião futura. Sem dúvida, sempre há algo que desejamos, mas a liberdade que temos em poder querer tudo é manifestação da Vontade cega e livre. Da mesma forma que é impossível prescrever os anseios de um homem, não se pode estabelecer regras práticas para a Vontade onipotente. Pois do contrário, a vontade do homem poderia ser instruída através do conhecimento abstrato: "o que o homem realmente e em

⁶⁰ SCHOPENHAUER, A. O Mundo., p. 354-5.

geral quer, a tendência de seu ser mais íntimo e o fim que persegue em conformidade a ela, nunca pode mudar por ação exterior sobre ele, via instrução; do contrário, poderíamos recriá-lo.”⁶¹ Neste contexto, mais vale as palavras de Sêneca citadas pelo filósofo segundo a expressão: *velle non discitur*.⁶² Percebemos assim que, em sua ética o conhecimento racional perde força para o conhecimento intuitivo. No lugar de normas, temos a *descrição* da ação apreciada como moralmente válida em termos universais. Daí a filosofia prática de Schopenhauer ter *caráter descritivo* somente.

O projeto do filósofo é antes mapear as motivações morais de todos os seres humanos e perquirir sobre o fundamento delas. Ele realiza tal intento apresentando três categorias de ações possíveis: as ações egoístas, os atos maldosos e as ações compassivas.

Há em suma apenas três motivações fundamentais das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade). Toda a ação humana tem de ser reconduzida a uma dessas motivações (embora duas delas possam agir juntas).⁶³

A atitude maldosa tem por intuito causar sofrimento ao “outro”: “para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em-si.”⁶⁴ Com efeito, a maldade proporciona alguma forma de obstáculo para que outro indivíduo sofra em maior ou menor grau. A palavra de ordem é prejudicar a outrem. Ao seguir tal ideal, a ação do homem maldoso pode chegar a mais extrema forma de crueldade. E quando o indivíduo cruel age, reflete em seus atos a potencialização da maldade; causa-lhe prazer assistir ao sofrimento alheio. Neste caso, ocorre o que Schopenhauer denomina “alegria maligna”⁶⁵. Se por um lado existe o contentamento na prática da maldade, por outro a

⁶¹ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, p.369.

⁶² “O querer não pode ser ensinado”. Cf. SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 381.

⁶³ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 130-1.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p.119.

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p.120.

inveja reflete o elo existente entre a maldade e o egoísmo: “na maior parte das vezes a malevolência nasce da inevitável colisão dos egoísmos (...)”⁶⁶ Há, neste ponto, o combate entre duas subjetividades. Uma delas não suporta presenciar a habilidade ou os bens adquiridos pela outra, e aquela que foi ofendida deseja, de alguma forma, diminuir a humilhação da própria incapacidade. Eis alguns vícios decorrentes da maldade citados pelo filósofo: ciúme, inveja, malevolência, insolência, ódio, ira, crueldade etc.⁶⁷

Mas o que nos interessa é o problema do egoísmo. Cabe abordá-lo como móbil da ação por dois motivos. Primeiro porque diverge completamente da noção de compaixão, ação moral por excelência na filosofia de Schopenhauer. É válido conhecer o sentido de um conceito pelo seu contraditório também. Além disso, o egoísmo é fundamental à existência humana como “a primeira e mais importante potência, embora não seja a única, que a motivação moral tem de combater”⁶⁸. Em verdade, a atitude moralmente válida terá de vencer o egoísmo e todos os vícios a ele atribuídos: “a avidez, a glotonaria, a intemperança, a luxuria, o interesse próprio, a avareza, a cobiça, a injustiça, a dureza do coração, o orgulho, a vaidade etc”⁶⁹ Todos eles refletem em maior ou menor grau esta raiz mais primária do ser humano, tradução da própria impetuosidade cega de cada um, pois cada ser concentra em si a Vontade inteira.

O egoísmo pode ser encarado em dois sentidos: o primeiro é o “egoísmo prático”, e o segundo é o “egoísmo teórico”. Ambos estão inter-relacionados e remetem ao tema da afirmação da Vontade num indivíduo em particular, pois a negação da vontade alheia, em termos de invasão do mundo do outro, traduz-se em violência. O egoísmo teórico “considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas. O mesmo faz o egoísmo prático em termos práticos, ou seja, trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras consideradas e tratadas como meros fantasmas.”⁷⁰

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p.118.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 119 e ss.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 117.

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 120.

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, p. 162.

Com efeito, num primeiro momento, o indivíduo percebe o mundo como mera representação submetida ao princípio de razão: “(...) toda a natureza exterior ao sujeito que conhece, portanto todos os demais indivíduos existem apenas em sua representação, portanto de maneira mediata, como algo dependente de seu próprio ser e existência (...)”⁷¹ Daí notarmos o meio pelo qual o “eu” é o único centro de referência de toda a realidade, o mais importante de todos os outros seres, na medida em que os representa.

Esta percepção “fantasmagórica” no plano teórico e prático nos leva a pensar que quando o egoísmo é impulso do agir, qualquer obstáculo deve ser sobrepujado para que ocorra o benefício próprio do agente: mesmo se esta barreira for equivalente à manifestação da vontade de outra pessoa. Vale notar que inexiste um elo entre o “eu” e o “outro” na manifestação do ato egoísta. Pelo contrário, o distanciamento é abissal. Esta forma de encarar a realidade está vinculada com a pluralidade das manifestações da coisa-em-si, isto é, segundo a perspectiva do mundo somente em termos representativos: não há identidade frente às objetividades da Vontade. Por isso, o egoísmo reflete a forma do *princípio de individuação* através da diferenciação dos fenômenos que se dão segundo as formas do espaço e do tempo.⁷²

A ação egoísta, portanto, *refere-se à afirmação da Vontade* e, por extensão, do corpo de cada um. “Todo ato verdadeiro, autêntico, imediato da vontade é também simultânea e imediatamente ato fenomênico do corpo; e, em correspondência, toda ação sobre o corpo é também simultânea e imediatamente ação sobre a vontade, que enquanto tal se chama dor, caso a contrarie, ou bem-estar, prazer, caso lhe seja conforme.”⁷³ Os atos de uma pessoa que estejam voltados à procura de prazer e, por conseguinte, de satisfação, estão relacionados com a Vontade no sentido de afirmá-la.

⁷¹ SCHOPENHAUER, A. op. cit. p. 415.

⁷² “O egoísta faz uma diferença absoluta entre o eu e o não-eu, segundo as indicações da consciência individual. Ele limita assim o seu ser verdadeiro a sua individualidade empírica. No plano fenomenal, sua atitude concorda com a razão, que faz com ele o melhor par do mundo.” (PERNIN, Marie –José. *Schopenhauer*. Trad. Lucy Magalhães. R.J.: Jorge Zahar Editor, 1995., p. 155.)

⁷³ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p.158.

Podemos dizer que, no contexto da ética schopenhaueriana, todas as motivações humanas estão voltadas ao bem-estar ou ao mal-estar do agente ou do paciente.⁷⁴ O egoísmo vincula-se com a noção de satisfação ou conforto do agente e, por isso, pode ser conceituado como “ímpeto para a existência e o bem-estar”.⁷⁵

Dessa forma, a autoconservação e a satisfação dos instintos naturais de um ser têm impulso na ação egoísta. E quanto mais acurada a manifestação da Vontade, maior é a potência com que o egoísmo dá sinal de si. “Na consciência que atingiu o grau mais elevado, a humana, o egoísmo, igual a dor e a alegria, também teve de atingir o grau mais elevado e o conflito dos indivíduos por ele condicionado entra em cena da forma mais horrível. Vemos isso em toda a parte diante dos olhos, nas pequenas e nas grandes coisas.”⁷⁶ Isto significa que a ação voltada ao bem-estar próprio reflete o contínuo atrito em que vivem os seres humanos em comunidade. O filósofo chama atenção para a ausência de limite da motivação egoísta.

O egoísmo, de acordo com sua natureza, é sem limites: o homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em-si outras aptidões de gozo. Tudo o que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, irá e ódio: procura aniquilá-lo como a seu inimigo.⁷⁷

Todas as manifestações que proporcionem mal-estar à Vontade, inclusive no sentido de privação de um “bem”, são estranhas ao indivíduo e vistas com “empecilho” no sentido da afirmação de seu querer próprio. Portanto, devem ser sobrepujadas de alguma forma, quando não destruídas.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da moral.*, p. 126.

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 114.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo.*, 416.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da moral.*, P. 114-5.

Essas considerações referentes ao egoísmo podem ser ilustradas no prisma social, isto é, tendo-se em mente a reunião de indivíduos que estão propensos a agirem, naturalmente, de maneira violenta. Pode-se dizer que a sociedade não passa de uma comunidade de seres com inesgotáveis desejos particulares. E, assim, compreende-se o motivo dos seres humano terem criado uma instituição que represente o “egoísmo coletivo” frente à tendência do “egoísmo prático”. O Estado é a consequência do distanciamento da condição natural do ser humano, isto é, do egoísmo pelo qual todos os membros de uma comunidade podem agir de forma a sopesarem somente em benefício de seu bem-estar.⁷⁸

O Estado (...) está tão pouco orientado contra o egoísmo em geral que, ao contrário, deve sua origem precisamente ao egoísmo, o qual, chegando a compreender a si mesmo e procedendo metodicamente, passa do ponto de vista unilateral ao ponto de vista universal e, dessa forma, por somatório, é o egoísmo comum a todos. O Estado existe exclusivamente em função de servir a este egoísmo, tendo sido instituído sob a correta pressuposição de que a pura moralidade, isto é, a conduta justa a partir de fundamentos morais não é uma coisa que se deva esperar. Do contrário, ele mesmo seria supérfluo. Portanto o Estado, intentando o bem-estar, não foi de modo algum instituído contra o egoísmo, mas pura e simplesmente contra as consequências desvantajosas dele, oriundas da pluralidade dos indivíduos egoístas (...)⁷⁹

De fato, o Estado não deixa de representar uma prova do vigor com que a Vontade onipotente se manifesta nos seres humanos, pois há a pré-disposição dos membros dele em fixar normas básicas de conduta com intuito de punir a desviante. A validade da instituição estatal está em manter a segurança dos societários contra a ação egoísta (ou maldosa) dos próprios societários: o

⁷⁸ “Toda nossa vida humana baseia-se nesse princípio: o Estado, a sociedade, o comércio e o intercuro. A cooperação de uma série de pessoas para a mesma finalidade só é realizada quando convergem todos os interesses para o mesmo ponto. Talvez ninguém tenha em vista a finalidade como tal, mas todo mundo tem seus próprios interesses em vista, um propósito subjetivo que é muito diferente do objetivo real, mas a coincidência de seus interesses com a finalidade geral faz com que cada um, ao se esforçar ao mesmo tempo, se torne ativo para a finalidade geral.” (MORRIS, C (org) *Os grandes filósofos do direito*: leituras escolhidas em direito. In: Rudolf Hiering. Trad. Reinaldo Guarany. Versão da tradução por Silvana Vieira, Claudia Beriner. S.P.: Martins Fontes, 2002. p. 401.)

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. O Mundo., p. 442.

intuito é conter a “afirmação da Vontade” de seus membros, ou seja, o egoísmo que desrespeita a afirmação da Vontade alheia. A vida social pode ser considerada como o resultado da equação frente ao embate de vontades particulares. O desrespeito da afirmação da vontade de um indivíduo diante da vontade de outro é manifestado pelo ato injusto.

Em termos de potencialização do “eu”, a afirmação da própria Vontade e a negação da alheia é o substrato da injustiça. Esta, na filosofia schopenhaueriana, é considerada como “primária” em oposição à justiça, conceito “secundário”. Em outros termos, o Estado representa a garantia de que, caso um dos membros de uma comunidade afirme sua vontade a ponto de negar a de outrem, haja a devida compensação (aplicação de penalidade) no sentido daquela situação não mais se repetir. Então, é possível afirmar que há, sem dúvida, a predisposição dos membros da comunidade em se agir “injustamente”.

A discussão sobre a injustiça remete ao valor da conduta humana e seu respeito para com a Vontade do outro.

Quem sofre injustiça sente a invasão na esfera de afirmação do próprio corpo, via negação deste por um indivíduo estranho, como uma dor imediata, espiritual, completamente separada e diferente do sofrimento físico infligido pelo ato, ou do pesar provocado pela perda. Por outro lado, a quem pratica a injustiça apresenta-se por si mesmo o conhecimento de que ele, em si, é a mesma vontade que também aparece no outro corpo, afirmando-se com tanta veemência num único fenômeno que, ao transgredir os limites do próprio corpo e de suas forças, torna-se negação exatamente dessa vontade no outro fenômeno (...).⁸⁰

Da necessidade em se reprimir a injustiça, o Estado tem de estabelecer quais são os fatos antijurídicos elaborando um código que os descreva. É curioso notar que quanto mais refinado o código, quanto mais artigos possuir, maior é, schopenhauerianamente falando, o grau de afirmação da vontade dos seres desta sociedade e, por consequência, a negação da vontade alheia.

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. p. 429.

(...) o Estado de modo algum tem o plano tolo de eliminar a inclinação, a disposição má para a prática da injustiça, mas apenas contrapõe a cada motivo possível para cometer injustiça um outro mais poderoso ainda que leve o abandono do primeiro, vale dizer, a punição inexorável. De acordo com o dito, o código penal é um registro o mais completo possível de contramotivos opostos a todas as ações penais presumíveis – tudo isso *in abstracto*, para fazer a aplicação *in concreto* quando o caso ocorrer.⁸¹

Coube discorrer sobre a noção de egoísmo porque há íntima relação entre o móbil da ação egoísta e o critério utilizado pelo filósofo de Dantzig para estabelecer a validade da ação moral. Mesmo diante da força descomunal que impulsiona a ação ao interesse próprio, podemos encontrar outro motivo para o agir que, diametralmente oposta àquela, *não busca o mero benefício ao agente*.

A ação desprovida de egoísmo é o critério usado para estabelecer o ato dotado de verdadeiro valor moral, no pensamento de Schopenhauer. Em última instância, se o que serve de norma para julgar a validade moral da ação não está na figura do “eu”, então seu pólo oposto, i. é., o *status* daquele que sofre as conseqüências da ação, terá maior relevância no julgamento. Isto significa que todo ato que compute o beneficiamento próprio está destituído de valor moral, já que o fundamento das ações humanas está associado ao bem-estar ou ao mal-estar do próprio agente ou daquele que sofre as conseqüências da ação, logo, funda-se no egoísmo, fonte infinita de sofrimento.

Assim, o interesse da ação moralmente válida é o bem-estar e conforto alheio. Isto significa que o bem-estar do outro possui maior grau de relevância que o interesse daquele que age. Quando isso ocorre? O filósofo nos apresenta a descrição do único caso em que o impulso da motivação em agir não está vinculado ao agente:

⁸¹ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 441.

Só há um único caso em que isso [a única motivação é o próprio *bem-estar* ou *mal-estar* do agente] não acontece, a saber, quando a última razão para uma ação ou omissão está direta e exclusivamente vinculada ao bem-estar ou mal-estar de alguma outra pessoa que dela participa passivamente. Portanto a parte ativa no seu agir ou omitir só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um *outro* e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência e alívio. *Somente esta finalidade* imprime numa ação o selo do valor moral, que, portanto, repousa exclusivamente no fato de que a ação aconteça ou não aconteça para proveito e contentamento *de um outro*.⁸²

Por isso, tendo em vista a finalidade da ética exposta acima, o filósofo apresenta a **compaixão** como “a ação que possui valor moral genuíno.”⁸³

Em realidade, podemos caracterizar a compaixão como: “a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo contentamento e todo bem-estar e felicidade.”⁸⁴ Ou seja, há regozijo na prática da ação moralmente válida. E dessa consideração decorre a necessidade de haver um ponto comum entre o agente e o paciente no ato compassivo. Pois o sofrimento em mim do “outro” que sofre é sentido com tamanha intensidade que serve de móbil para aquele que pratica a compaixão, no sentido de ajudá-lo desinteressadamente.

Percebe-se, dessa forma, que a separação entre o “eu” e o “não-eu”, tão potencialmente sentida na ação egoísta, é eliminada. Em seu lugar, temos o surgimento da identidade entre aqueles dois pólos, forte o suficiente para manifestar-se no sentido de resultar em alívio do sofrimento de um ser humano ou animal. Os fenômenos deixam de ser representados pela forma do princípio de individuação e agora são percebidos pelo denominador comum entre aquilo que aparentemente é distinto, ou seja, a Vontade. Assim, a limitação imposta pelas formas do tempo e do espaço foram superadas.

⁸² SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, 128.

⁸³ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 477.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*, p. 129.

Se esta diferença mesma, aos olhos de muitos outros, é tão grande que o sofrimento alheio se torna para o malvado uma alegria imediata e para o injusto um meio bem vindo ao próprio bem estar; e, ainda, se o homem justo se furta a provocar semelhante sofrimento; por fim, se em geral a maioria dos homens conhece em sua proximidade inumeráveis sofrimentos de outros seres sem, entretanto se decidirem a aliviá-los, visto que assim sofreriam alguma privação; se, portanto, em todos esses casos, parece instituir-se uma diferença poderosa entre o eu pessoal e o eu alheio – ao contrário, naquele homem nobre que temos em mente tal diferença é insignificante.⁸⁵

O grau de interesse e apego ao mundo daquele que age compassivamente é infinitamente menor do que o do egoísta. O ímpeto da coisa-em-si é menos intenso no indivíduo que pratica a compaixão e maior no egoísta. O sentimento de comunidade é superado pelo de individualidade.

Tenha-se em mente que o ato compassivo só é possível perante a representação do sofrimento de outrem. Aquele que age compassivamente presencia o sofrimento alheio e apieda-se do sofredor, *pois já esteve em contato com uma situação que desse azo ao sofrimento, seja em maior ou menor grau*. Em outras palavras, sentiu em algum momento de sua vida o desconforto causado pelo sofrer. Diante disso, ajuda a aliviar a carga daquele que padece. **Disso decorre a identidade entre aquele que presencia o sofrimento do “outro” e o sofredor**. Da compaixão sentida nasce o que Schopenhauer denomina “dilatamento do coração” frente ao outro ser que sofre, seja ele racional ou não.

O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mal é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o em-si de seu fenômeno é também o em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e a toda a natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum.⁸⁶

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*., p. 464.

⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 473-4.

Na passagem acima notamos como o ato compassivo não está circunscrito apenas ao sofrimento humano. Ele abarca, inclusive, todos os seres irracionais, manifestações da Vontade em menor grau. Há um parentesco entre os seres humanos e as outras manifestações da Vontade justamente porque possuem um núcleo comum.

Assim, via representação do sofrimento alheio, o papel do conhecimento intuitivo se faz presente, sobretudo, no pensamento schopenhaueriano, pois o sentimento de compaixão que impulsiona uma ação é resultado da sensibilidade que brota perante o estado de sofrimento do “outro” e não fruto de elaboração racional. Ao contrário da filosofia kantiana, não é a obrigação de um dever em agir que estabelece validade moral à ação.

Uma moral sem fundação, portanto um simples moralizar, não pode fazer efeito, pois não motiva. Uma moral, entretanto,, que motiva, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio. O que, entretanto nasce daí não tem valor moral algum. 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.⁸⁷

O conhecimento abstrato não pode ensinar um sentimento. E seria a biografia dos santos e ascetas a prova de que a razão é mitigada diante do ato compassivo despertado pelo sofrimento de todas as formas de vida existentes.

(...) foi a vida invejável de muitos santos e belas almas entre os cristãos; ainda mais entre os hindus e os budistas; também entre outras confissões religiosas. Por mais diferentes que tenham sido os dogmas impressos em sua faculdade de razão, ainda assim exprimiam-se da mesma forma em suas condutas de vida aquele conhecimento íntimo e imediato, intuitivo, único do qual procede toda virtude e santidade. Pois também aqui se mostra a grande diferença, tão importante em nossa consideração,

⁸⁷ A. SCHOPENHAUER. Op. Cit., p. 468

impregnando-a em toda parte e tão pouco observada até agora, entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato.⁸⁸

Como se pode abordar o tema do sofrimento na torrente de acontecimentos durante a vida, segundo o pensamento do filósofo? Toda vez que há um esforço para atingir determinado resultado e, por contingência do destino, ocorre o malogro em tal intuito, i. é., o obstáculo oferecido se sobrepuja à vontade do agente, ocorre *sofrimento*. Quando a situação é inversa, tem-se a satisfação. Esta é uma sensação passageira. Alcançado e suprimido o estágio satisfatório, haverá um período de quietude e, posteriormente, a inquietude surgirá como sinal para que o indivíduo procure novamente satisfazer um desejo.

Inexiste meios de se saber quantos obstáculos surgirão nos diferentes caminhos de cada existência. Além disso, é uma incógnita a superação dos mesmos. E vale a pergunta: há algum momento da vida humana que não comporte obstáculos a serem superados? Dessa forma, é possível afirmar que a raiz da vida é o desejar incessante, pois “Vontade” e a expressão “vontade de vida” são idênticas. E, por isso, viver “não se apresenta de modo algum como um mimo que nos é dado gozar, mas antes como um dever, uma tarefa que tem de se cumprir à força de trabalho; daí resulta tanto nas grandes como nas pequenas coisas, uma miséria geral, um trabalho sem descanso, uma concorrência sem trégua, um combate sem fim, uma atividade imposta com uma tensão extrema de todas as forças do corpo e do espírito.”⁸⁹

Se a vida representa um querer incessante que sempre decorre na superação de óbices, então toda vida é sofrimento. E é no ser humano, objetividade mais perfeita da Vontade, que se tem o maior grau de dor possível. Pois, além do padecimento físico, há os relativos às paixões insatisfeitas ou aos pensamentos repetitivos que atormentam a mente de tempos em tempos

⁸⁸ A. SCHOPENHAUER. Op. Cit. P. 486.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*. In: As Dores do mundo. 4ª. ed. Trad. José Souza de Oliveira. S.P.: Edições e Publicações Brasil, 1960. p. 19.

como, por exemplo, a vingança. O homem vive em três tempos: presente, passado e futuro, e os animais só no presente, por isso são menos infelizes.

Em realidade, à medida que o fenômeno da Vontade se torna cada vez mais perfeito, o sofrimento se torna cada vez mais manifesto. Na planta ainda não há sensibilidade alguma, portanto nenhuma dor. Um certo grau bem baixo de sofrimento encontra-se nos animais menos complexos, os infusórios e radiados. Mesmo nos insetos a capacidade de sentir e sofrer são ainda limitados. Só com o sistema nervoso completo dos vertebrados é que a referida capacidade aparece em grau elevado, e cada vez mais quanto mais a inteligência se desenvolve. Portanto, à proporção que o conhecimento atinge a distinção em que a consciência se eleva, aumenta o tormento, o qual, conseqüentemente, alcança seu grau supremo no homem, e tanto mais, quanto mais ele conhece distintamente, sim, quanto mais inteligente é.⁹⁰

Mas a simples possibilidade do ato compassivo, esta revolução que retira o “eu” da posição central de todo o universo, e, ademais, todo ato virtuoso⁹¹ na ética schopenhaueriana está calcado em uma premissa da qual pode ser concluída a compaixão: a possibilidade de *negar a Vontade*.

O filósofo cita duas maneiras de se desencadear esta negativa. Uma delas é através da observação do sofrimento que envolve as criaturas que habitam o mundo. A percepção do sofrimento alheio leva o indivíduo a refletir sobre a natureza do mundo. O segundo caminho refere-se à experiência do sofrimento pessoal de cada um e o impacto deste durante a trajetória da vida de uma pessoa. A soma dessas formas variadas de percepção da dor (pessoal e alheia) pode conduzir o sujeito a perceber a violência da matriz do mundo fenomênico e a negá-la.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, p.388.

⁹¹ Estamos nos referindo aqui à virtude da caridade e da justiça. (SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. P, 134 e ss.)

2 - EGOÍSMO E COMPAIXÃO NA PERSPECTIVA BUDISTA

A compreensão do conceito de compaixão é consequência de uma linha de raciocínio na doutrina budista que toma como premissa o desfalecimento da noção de “eu”. Esta, por seu turno, é a fortaleza do egoísmo. Mas, será interessante, de início, verificar como a doutrina búdica percebe a ação maldosa, pois há ligação entre o egoísmo e a maldade.

Como se pode definir uma ação maldosa no budismo? É possível defini-la como qualquer ato que produza sofrimento a outrem. Tal atitude pode ter natureza consciente ou inconsciente: a primeira por mera intenção e a segunda pela ausência de conhecimento sobre a lei de causalidade no budismo. Aquele que age consciente da primeira verdade búdica, pondera sua ação no sentido de aliviar o sofrimento perante a vida.

Notemos como a compreensão sobre a natureza do sofrer é de suma importância. De forma inversa, ao que tudo indica, Buda compreendeu a dramaticidade que vive internamente um homem que age consciente em praticar a maldade. Ao realizar um ato maldoso, o indivíduo expressa a carga psicológica que possui ao ter efetivado tal ação. “Não se conhece nenhum lugar nesta terra onde, permanecendo, possa um homem escapar (das consequências) de sua má ação.”⁹² De certa forma, as dores produzidas pela má ação refletem o atrito interno do agente. Agredindo, agride-se. Há algo de si próprio no mundo, há algo do mundo em si. “Ora, as más ações que pratica, o tolo não percebe; por seus atos como que consumido pelo fogo o estúpido arde.”⁹³ E a estrofe 240 do *Dhammapada* delineia bem o estado psicológico do indivíduo maldoso: “assim como impureza surgida do ferro, tão cedo tenha sido

⁹² DHAMMAPADA., p. 59.

⁹³ DHAMMAPADA., p. 63.

produzida, o corrói, assim mesmo as más ações conduzem o transgressor ao estado de angústia.”⁹⁴ Mas a maldade reflete inequivocamente o desejo do maldoso em ver o “outro” sofrer, isto é, há prazer neste fato. Eis o ponto em que maldade e egoísmo estão interligados, pois o apego ao “eu” em total distinção com o “outro” é a forma como o egoísta vê a realidade. A maldade já refletiria o fortalecimento do egoísmo. Entretanto, qual a origem do ato egoísta?

O fundamento do sofrimento está no desejo⁹⁵, mais especificamente no *desejar ignorante*.⁹⁶ O desconhecimento sobre a dinâmica da realidade frente às inúmeras necessidades que os seres humanos possuem é responsável pela fonte de sofrimento. Temos, então, um ciclo *ad infinitum* enquanto se vive na perspectiva de satisfação do “eu”. O budismo procura compreender a natureza deste ciclo, para equacioná-la de forma que o indivíduo não seja escravo das paixões que se sucedem no decorrer da sua existência. Há íntima relação entre esta equação e a maneira como nos apegamos à forma de viver mundana. A busca desenfreada pela satisfação sugere o apego à personalidade e, por consequência, à existência do “eu”.

Dessa forma, nasce o egoísmo que procura, a qualquer custo, beneficiar-se de cada ação que realiza. E ao nos entregarmos à busca irrefletida em satisfazer as necessidades que possuímos, ocorre o fortalecimento do egoísmo no sentido de satisfazer os desejos a qualquer preço.

Toda ação egoísta é sustentada por esse estado ilusório da realidade. Ilusão de que a satisfação dos desejos trarão a felicidade permanente. E assim ocorre o fortalecimento da “personalidade” na busca por manter um estado satisfatório. Tal forma de proceder refere-se à atribuição de uma substancialidade para o “eu” em sentido de valorá-lo diante das outras personalidades existentes. Este procedimento está associado ao sofrimento que, por sua vez, “é a idéia da existência de um ‘eu’ substancial. Todos os

⁹⁴ DHAMMAPADA., p. 99.

⁹⁵ A palavra “desejo” é representada pelo vocábulo “tanhã” (em páli) que significa literalmente, “sede, traduzido também por ‘anelo’”. De acordo com a segunda nobre verdade o anelo é a raiz de todo sofrimento envolvido na existência mortal (...).” (DHAMMAPADA, p.201).

⁹⁶ ZIMMER, H. op. cit., P. 328.

seres que se deixam prender à idéia de um “eu” tornam-se sujeitos a tais sofrimentos. O desejo, a cólera e a ignorância são também causados pelo ‘eu’. Estes três venenos são a origem de todo sofrimento. (...) Se eliminarmos a idéia de ‘eu’, o desejo, a cólera e a ignorância, os sofrimentos cessarão.”⁹⁷

O egoísmo na doutrina búdica aponta, ainda, para a supressão dos instintos vitais. Se a finalidade da existência for vinculada somente com a sobrevivência, o indivíduo pensará mais em si próprio e menos na manifestação do benefício alheio. Tal maneira de pensar pode ser considerada enganosa, segundo os ideais budistas, sobretudo, da escola maaiana. “As pessoas que se apegam ao seu ego instintivamente favorecem os enganos da ilusão fenomênica, e assim se prendem mais, em cada ato, às forças passionais do instinto vital que se apega tão só a si mesmo; (...).”⁹⁸

Mas a forma de curar o sofrimento e, por conseguinte, agir de maneira a aniquilar o egoísmo, é proposta por Buda na quarta verdade. Esta “via de salvação” contém oito ramificações e é denominada pela expressão “nobre senda óctupla” ou “caminho do meio”⁹⁹.

É através da fé reta, vontade reta, palavra reta, ação reta, meios de existência retos, esforço reto, atenção reta e meditação reta que o indivíduo será capaz de compreender a natureza da realidade do mundo e, por fim, libertar-se das peias do sofrimento, justificado no ato egoísta também.¹⁰⁰ O alicerce deste caminho inicia-se nas duas primeiras noções apresentadas. A “fé reta” livra o indivíduo da ilusão sobre a constância e a substancialidade com que percebe a si mesmo, ao mundo e a forma dogmática que acreditava nas superstições. Este passo é fundamental para que se alcance a “vontade reta”.

⁹⁷ Palavras atribuídas a Buda. Cf. GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 42.

⁹⁸ ZIMMER, H. op. Cit., p. 371.

⁹⁹ A compreensão deste enunciado está voltada à biografia de Siddharta Gautama, o Buda. Quando deixa o luxo de seu palácio e parte para a vida religiosa, experimenta todo tipo de mortificações para alcançar o estado ascético. Por fim, chega à conclusão que nem a riqueza extrema, nem a pobreza absoluta fazem parte do caminho que leva ao fim do sofrimento. O estado intermediário entre esses dois pontos opostos é a via conducente ao nirvana. Adiante vamos especificar mais este caminho.

¹⁰⁰ DAVID-NEEL, A. op. cit., p. 82.

Esta comporta dois pontos a serem citados. Um deles está relacionado com a contemplação do eterno devir das criaturas que nascem, morrem e sofrem sem parar. O segundo, que nos interessa mais neste momento, é o ideal de compaixão.

No budismo, a compaixão está vinculada à percepção do praticante com a incessante manifestação dos seres que sofrem (inclusive os não racionais). É a explicação do conceito de *samsara*¹⁰¹ que deixará clara a questão, pois todas as criaturas vivas e as que irão nascer estão imersas no oceano do sofrimento. Ou seja, o espetáculo eterno de seres que nascem e morrem é vislumbrando de forma repugnante pelo discípulo da doutrina, por ver todas as criaturas atormentadas pelo sofrimento. *Daí surge a compaixão como um bem fundamental da moral budista.* “A vontade de aliviar o sofrimento desses seres, dele libertá-los se impõe ao discípulo: o budismo é, acima de tudo, a doutrina do amor infinito, da caridade sem restrição.”¹⁰² O praticante não causa mal a outro ser e busca uma forma pacífica de viver no intuito de mitigar o sofrimento alheio.

Além dos ensinamentos do próprio Buda sobre a temática da compaixão, a escola maaiana foi responsável por enfatizar o ato compassivo como fundamento principal da doutrina búdica. A importância quanto à preocupação da salvação alheia, como motivação do agir, resultou em uma vertente do budismo voltada menos para a pregação ortodoxa dos monges e mais para o praticante leigo, ou seja, aqueles que não eram versados na ortodoxia da doutrina.

Inegavelmente temos nos ensinamentos maaianistas a popularização do budismo, que possibilitou o desenvolvimento prático do conceito de compaixão.

¹⁰¹ A palavra *samsara* provém da língua páli (*samsāra*) e significa, em termos literais, “perambular perpétuo”. “O termo refere-se à noção de se andar de uma vida após a outra, num processo que parece infundável e inexorável. (...) O *Samsara* refere-se não só aos seres humanos, mas também aos animais. Somente no estágio da existência humana poderá o *Samsara* ser transcendido e a libertação alcançada.” (*DHAMMAPADA*, p. 200).

¹⁰² DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 88.

A figura que entoa o ideal compassivo é denominada como Bodisatva.¹⁰³ Daí surge a importância, em termos devocionais, da figura do Buda e do Bodisatva: “nas escolas do maaiana, o aspecto devocional tomou grande impulso e os ideais de Buda e Bodisatva foram corporificados num abundante panteão de divindades sobre-humanas (...), ao mesmo tempo modelo de perfeição em sabedoria e compaixão e divindades salvadoras, que cumulavam seus fiéis de graça.”¹⁰⁴

No entanto, a noção de Bodisatva difere em significado nas escolas maaiana e hinaiana. Feita essa distinção, compreendermos até que ponto o conceito de compaixão toma relevância. Enquanto na escola hinaiana “denota aquele que muito em breve alcançará o estado búdico”¹⁰⁵, naquela significa os “indiferentes e compassivos seres que permanecem no limiar do nirvana para consolo e salvação do mundo.”¹⁰⁶ Neste ponto, o Bodisatva maaianista, por um ato de comiseração, permanece na fronteira entre o mundo dos fenômenos e a libertação das mazelas do mesmo.

A finalidade desta postura está em socorrer os seres sofredores do mundo. Esta manifestação é uma das atitudes de maior desapego do “eu” no budismo. Como consequência deste posicionamento, a melhor forma de adjetivar o Bodisatva maaiana é, em primeiro lugar, por sua benevolência em relação aos outros seres. E em segundo, a indiferença com que se apegua à importância de seu próprio ser, “(...) uma vez que todo sentido do estado ‘bodhisattvico’ se radica no fato de limitar o ego limitado e limitador.”¹⁰⁷ Daí que a figura do Bodisatva não recusa atender solicitação alheia, mesmo que o pedido seja muito difícil de ser realizado. Se recusasse, de alguma forma estaria evitando o empenho da realização do pedido. O que importa é não dar vazão a experiência do “eu”, para livrar-se definitivamente do resquício da consciência individual ainda enraizada na pessoa. É a consciência individual que distingue

¹⁰³ O Bodisatva pode ser compreendido como candidato ao estado de Buda. Cf. GONÇALVES, M.R., op. Cit., p. 17-8; ZIMMER, H. op. Cit. P. 366.

¹⁰⁴ GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 18.

¹⁰⁵ ZIMMER, H. op. cit., p. 356.

¹⁰⁶ ZIMMER, H. op. Cit., p. 356. O conceito de nirvana será explicado no próximo capítulo. Aqui basta indicar que é um estado de consciência tido como meta a ser alcançado pelo praticante budista.

¹⁰⁷ ZIMMER, H. op. Cit., p. 368.

um ser do outro. Eis o grande obstáculo a ser superado pelos ensinamentos budistas.

O “candidato ao estado de Buda” que atinge este estágio não é mais um indivíduo segregado dos outros seres. Ele identifica-se mais com uma espécie de “salvador do mundo” e se submete a severa disciplina com intuito de renunciar a vontade própria em benefício da satisfação coletiva. Devemos entender a coletividade não apenas dos seres humanos. A figura do Bodisatva possui como ideal o bem-estar dos seres vivos, pois, segundo a escola maaiana, poderemos encontrar todas as manifestações da natureza em estado búdico. “Perceber o potencial estado de Buddha em todas as coisas, no criminoso e no animal, bem como no virtuoso e no humano, é a maneira mais justa possível de abordar os seres do mundo. Todas as criaturas, todos os homens, quer virtuosos ou fracos, bem como as criaturas inferiores, mesmo as formigas, têm de ser consideradas, respeitadas e tratadas como Buddha, em potência.”¹⁰⁸

Isto significa que há uma ascensão paulatina dos seres do reino orgânico e inorgânico ao estado de iluminação. Esta concepção pode ser ilustrada pelo respeito frente os animais, as plantas e aos próprios seres racionais, pois todos estão em estado búdico, que só é percebido quando o ser humano despe-se de seu estado de ignorância primordial. Daí o elogio à **compaixão** e à **inofensividade**. “Um homem que injuria seres vivos não se torna desta maneira um Nobre; mostrando-se inofensivo para com todos os seres vivos, ele é sim chamado ‘Nobre’.”¹⁰⁹ Eis o modelo pelo qual a vida do Bodisatva está norteada: “Desejaria ser um guarda daqueles que não têm proteção; um guia para o viajante; um navio, um manancial, uma fonte para quem busca a Outra Margem.”¹¹⁰

¹⁰⁸ ZIMMER, H. op. Cit. P. 372.

¹⁰⁹ DHAMMAPADA, p.111.

¹¹⁰ ZIMMER, H. op. Cit., p. 372. ZIMMER, nesta passagem, apresenta esta frase entre aspas e remete para a nota 96 referente ao capítulo sobre budismo. Devemos explicar aqui que a palavra “yana” em sânscrito porta o significado da doutrina búdica e é traduzida como “barca”. Tal vocábulo comporta a idéia de um veículo que transporta pessoas de uma margem a outra de um rio. Da mesma forma, o budismo “transportaria” as pessoas da ignorância para a iluminação e, em consequência, ao fim do sofrimento mundano.

Uma das tradições budistas que mais exalta a prática compassiva é a escola vajraiana¹¹¹. Enquanto nas outras escolas os exercícios ascéticos eram responsáveis por um caminho árido e longo a ser percorrido pelo discípulo, a escola vajraiana admitia, por exemplo, a recitação de fórmulas mágicas para a meditação. A diversificação dos rituais rompia com o difícil treinamento ascético tradicional. Consciente da fragilidade humana, a escola indicava aos seus adeptos a conversão das limitações do “eu” no ideal da “grande compaixão” por todos os seres vivos. Na passagem abaixo vemos que o ponto de chegada da perfeição búdica se traduz na ação compassiva: “como um grande mestre de Yoga, realizou ele [senhor maavairocana] as várias obras que exprimem que todas as ações realizadas por todos os Perfeitos partem de uma compaixão isenta de discriminação.”¹¹²

É possível mencionarmos a possibilidade de uma pedagogia da compaixão no budismo? A resposta desta pergunta é afirmativa. Nas tradições filosófico-religiosas indianas faz-se necessário ao praticante crer nas palavras de seu tutor espiritual e, mais ainda, praticar a conduta ideal proposta pelos ensinamentos com a finalidade de atingir a meta ofertada, ou seja, a extinção do sofrimento. Em outros termos, a prática da ação antecede o entendimento do cerne da doutrina, isto é, a educação da vontade do indivíduo pode preceder ao seu conhecimento:

(...) o conhecimento é a recompensa da ação: por isso, **tenta!** Tal é a idéia. Pois é atingindo que alguém se transforma. Executando um gesto simbólico e vivendo de maneira total, até o limite, um papel particular, chega-se a compreender a verdade inerente ao papel. Sofrendo suas conseqüências, penetra-se e esgota-se seu conteúdo. Em outras palavras, o conhecimento deve ser alcançado não através da inação (como nas disciplinas do jainismo e do Yoga clássico), mas sim vivendo a própria vida com vigilância e ousadia.¹¹³

¹¹¹ Literalmente, “veículo do diamante”. Tradição que foi desenvolvida a partir do século VI d. C. na Índia e, no século VII é desenvolvida no Tibet dando origem ao budismo tibetano. Cf. GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 22.

¹¹² GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 117. O Buda maavairocana era a figura pela qual o grupo Vajraiana assentava sua pregação. Além disso, eram admitidos inúmeros Budas e Bodisatvas nesta escola. Todos frutos de um ente supremo denominado por maavairocana.

¹¹³ ZIMMER, H. op. Cit. P. 371.

É preciso disciplina e perseverança na pratica da virtude. Mesmo que não haja completo discernimento intelectual sobre os aspectos teóricos da doutrina, ainda assim o indivíduo é incentivado a agir virtuosamente. “Deveras, as ornamentadas carruagens dos reis se desgastam, assim também o corpo chega à velhice; mas a virtude dos bons não se desgasta, os bons homens certamente são (assim) pelos bem instruídos”.¹¹⁴

A idéia é exercitar para que, paulatinamente, os ideais da doutrina sejam incorporados pelo praticante. Posteriormente ele poderá entender as vias do pensamento búdico. A regra é: praticar a virtude mesmo que não se compreenda com clareza o motivo pelo qual se age daquela forma. “A maneira de um cavalo adestrado tocado pelo chicote, sejam assim ardentes e veementes. Pela confiança, e pela virtude, e pelo esforço, pela concentração, e pela investigação do Dharma, pela possessão de bom conhecimento e conduta, e atentos sendo, livrem-se deste grande sofrimento”.¹¹⁵ Daí a importância dos preceitos e da Ordem budista a serem seguidos.

Vamos encontrar dez preceitos fundamentais referentes ao ideal de moralidade pregado pelo budismo. Os cinco primeiros são essenciais e formam um conjunto dedicado exclusivamente aos monges. São eles: “I) eu me comprometo a não matar; II) eu me comprometo a não tomar nada que não seja dado voluntariamente por outrem; III) eu me comprometo a não me entregar a prazeres proibidos; IV) eu me comprometo a não dizer nada de falso e a não dizer a verdade em ocasiões inoportunas; V) eu me comprometo a não me intoxicar com bebidas ou entorpecentes.”¹¹⁶ Os cinco posteriores complementaríamos estes. No entanto, vale citarmos que atualmente é possível ter acesso aos dez preceitos que estão destinados tanto aos leigos como também aos fiéis da doutrina.

¹¹⁴ DHAMMAPADA, p. 67.

¹¹⁵ DHAMMAPADA, p.65.

¹¹⁶ GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 37.

Não matar, respeitar toda a vida humana, animal e vegetal, não destruir.

Não furtar nem roubar. Ajudar cada um a possuir os frutos de seu trabalho.

Não cometer adultério. Viver castamente.

Não mentir. Dizer a verdade com discrição, para não ferir o próximo, mas com benevolência, caridade e sabedoria.

Não fazer uso de bebidas alcoólicas, nem de qualquer droga alucinógena.

Não pronunciar sermão. - Não se deixar levar por conversas vãs, fúteis ou más. – falar com discrição e dignidade quando existe um motivo para fazê-lo ou então calar-se.

Não caluniar nem maldizer, não propagar calúnias nem maledicências. Não criticar e censurar, mas procurar os aspectos favoráveis a serem encontrados em nosso próximo, a fim de defender, com sinceridade, aqueles que são atacados.

Não cobiçar com inveja as vantagens dos quais usufruem aqueles que nos cercam. Regozijar-se com a felicidade que lhes acontece.

Condenar a maldade, a cólera, o desdém, a má-vontade. Não se alimentar de ódio, mesmo contra aqueles que nos fazem mal. – Ter, por todos os seres vivos, sentimentos de bondade, de benevolência e de amor.

Combater a ignorância em si e ao redor de si. – Ser vigilante na procura da verdade, com receio de chegar à aceitação passiva da dúvida e à indiferença ou de cair no erro que afasta da Senda que conduz à paz.¹¹⁷

O *Dhammapada* apresenta dois versos sugerindo a obediência ao código de disciplina com 229 regulamentos¹¹⁸: “não insultar nem injuriar, e continência conforme o Código disciplinar, e moderação no comer, e morar em reclusão, e deter-se em elevada contemplação(...)”¹¹⁹ e o segundo é “isto aí é para um inteligente bikshu o ponto de partida neste mundo: vigia dos sentidos, contentamento e continência sob os Regulamentos.”¹²⁰ Eis o caráter prescritivo da moral budista.

No entanto, é possível realizarmos uma objeção à prescrição da ética búdica, caso o termo “prescrever” seja tomado como “ordem formal”. É

¹¹⁷ DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 90-91.

¹¹⁸ DHAMMAPADA., p. 191.

¹¹⁹ DHAMMAPADA., p. 81.

¹²⁰ DHAMMAPADA., p. 151. A palavra *bikshu* refere-se a um membro da Ordem budista. Cf. DHAMMAPADA, p. 191.

inegável na doutrina a exaltação da autonomia do discípulo na crença dos ensinamentos. Estes devem ser analisados pelo praticante e exercitados em conformidade com a anuência dos mesmos, o que significa que o indivíduo precisa analisar por si próprio o conteúdo daquilo dos ensinamentos e, posteriormente, aderir a eles com convicção. Tal forma de procedimento antecede à crença dogmática dos princípios. Eis um trecho que elucida a questão:

Não credes pela fé das tradições, embora elas sejam honradas há muitas gerações e em muitos lugares; não acrediteis em uma coisa porque muitos falam dela; não credes pela fé dos sábios e dos tempos passados; não credes naquilo que vós imaginastes, pensando que um Deus vos tenha inspirado. Não julgueis nada somente pela autoridade de vossos mestres ou dos sacerdotes. Após examinar, acrediteis naquilo que vós mesmos tereis experimentado e reconhecido como razoável, que será conveniente para vosso bem e para o dos outros.¹²¹

Inegavelmente encontramos regras no budismo. No entanto, é possível também afirmar que o praticante detém liberdade para escolher entre segui-las ou não. Não consta na doutrina búdica a noção de “culpa” que daria margem a interpretação de obrigatoriedade na admissão dos preceitos, para que a libertação do sofrer fosse alcançada. A visão dogmática e o princípio de autoridade são descartados completamente: “[O budismo] é original em sua tolerância, fruto da completa ausência de autoridade. É um caminho onde se diz do ‘Mestre’ que nem suas próprias palavras podem ser aceitas como verdade, a não ser que sejam aprovadas por sua aplicação à experiência diária.”¹²²

¹²¹ DAVID-NEEL, A. op. Cit. P. 86.

¹²² ROCHA, A.C. O que é o budismo. S.P.: Brasiliense, 1984. p. 42.

3 – INTERSECÇÃO

O conceito de egoísmo no pensamento schopenhaueriano e no budismo possuem semelhanças relevantes. Em ambos, estão associados à afirmação da vida e, por isso, somente ao bem estar daquele que age. O fenômeno mais importante considerado pelo egoísta é sua própria pessoa, seu “eu”. Nas duas doutrinas ele percebe os objetos da realidade como meio de contentamento ou como obstáculo a ser superado na busca da satisfação. No sistema de Schopenhauer, a ação egoísta reflete a existência da distância entre o “eu” e o “outro”, ou seja, a pluralidade (espaço e tempo) é o horizonte que os olhos do egoísta podem alcançar. Na doutrina búdica, o ato egoísta resulta do apego à individualidade em contraposição ao sentimento de comunidade. Individualidade que tem sua raiz na importância exacerbada que o homem estabelece para a satisfação de seus desejos. A idéia de um “eu” - em oposição aos “outros” - que precisa ser saciado é o alicerce do ato egoísta. Mas é justamente a impossibilidade de satisfazer todos os desejos culmina no estado de sofrimento e dor para o budismo.

É possível notar que a ação privilegiando o “eu” está associada a uma forma dilacerada de representação do mundo, para Schopenhauer, mesmo ela sendo um estágio que poderia ser caracterizado como natural na vida de um ser humano. No budismo, o ser humano nasce “espiritualmente doente”, pois acredita na existência do “eu” e na “constância” do mundo.

Já a ação compassiva, por outro lado, proporciona afirmarmos que existe, além da realidade fenomênica, um elo profundo entre o “eu” e o “outro”. A Vontade é essa semelhança na visão schopenhaueriana. Já no budismo, é a escola maaiana que mais se identifica com a mesma noção quando afirma o estado búdico em todos os seres do mundo.

Há um ponto de interseção importantíssimo entre ambas as doutrinas a ser apontado. É o conceito de compaixão como móbil da ação tendo em perspectiva o sofrimento alheio. Em Schopenhauer inexistente um processo desenvolvido pela razão para que o indivíduo aja compassivamente. Já no budismo, a piedade frente aos outros seres nasce da percepção do eterno sofrimento pelo qual todas as criaturas vivas passam. Nas duas concepções o sofrimento do outro passa a ser o sofrimento do “eu”: eis o impulso para que o “mal-estar” alheio seja aniquilado ou diminuído. Sem dúvida forma-se uma ligação entre o “eu” e o “outro” que supera a visão multifacetada do egoísmo no pensamento do filósofo e no budismo. O que de certa forma comove o filósofo e Buda é o peso proporcionado pela carência natural dos seres vivos. Neste ponto, as doutrinas identificam-se. O sofrimento provém do impedimento em satisfazer a fonte volitiva insaciável de nosso ser, segundo Schopenhauer. No budismo provém da segunda verdade, o desejo ignorante.

Há, ainda, na abordagem do egoísmo e da compaixão uma nuance psicológica entre as duas concepções. Como a Vontade é una, aquele que pratica a compaixão melhora as condições não apenas do necessitado, mas de si mesmo. O mundo, que para o egoísta é estranho e ofensivo, para o compassivo é amistoso. Podemos afirmar que o praticante da compaixão schopenhaueriana, por mais raros que sejam, está psicologicamente “em paz” com a realidade. Pois sabe o quanto vale a ajuda que abrande o sofrimento de alguém, em oposição àquela que provoca a dor.

O budismo segue essa mesma trilha psicológica quando valora o ato compassivo em face do problema do sofrer. O egoísta sofre quando não consegue superar os obstáculos que lhe aparecem diante da vida. Já o praticante da compaixão conhece a natureza da existência e já equacionou o problema do desejo e da satisfação. A ação compassiva gera benefícios em termos da “paz” de consciência que são opostos ao atrito interno em que vivem os egoístas.

Outro ponto comum entre o budismo e os escritos do filósofo está na inserção dos seres irracionais em suas concepções éticas. Ambas referem-se a

todos os seres vivos. E são explícitas em denegrir a conduta que ofende o estado dos animais.

O indivíduo, nas duas concepções, pode ser considerado como um “salvador” do mundo. É interessante notarmos na passagem abaixo como o filósofo cita a forma pela qual Buda trata os animais. O homem é responsável não apenas por sua própria redenção, mas também pela de todos os outros seres vivos.

(...) quando Buda, ainda Bodhisatva, sela seu cavalo pela última vez em vista de fugir da resistência paterna rumo ao deserto, fala, em verso, ao animal: ‘Há muito tempo tu exististe em vida e em morte, agora, entretanto, deves cessar de carregar e arrastar. Esta é a última vez que me transportas daqui, ó Kantakana, e quando eu tiver cumprido a lei (vir a ser Buda) não me esquecerei de ti.’¹²³

De certa forma, em termos teóricos, o sistema schopenhaueriano recepciona os significados de alguns conceitos do budismo como, por exemplo, o de “carma”¹²⁴. Este conceito não é inovador na doutrina búdica e refere-se às conseqüências da ação de uma pessoa, segundo a lei de causalidade. “Não há efeito sem causa. Toda manifestação no âmbito físico ou mental procede de ações anteriores e é, em si mesma, a origem de manifestações posteriores. Todas as formações da matéria tangível ou da inteligência são somente os elos de uma corrente sem fim tanto no passado como no futuro, continuando, até o infinito, a série das causas e dos efeitos que se produzem perpetuamente.”¹²⁵

Neste contexto cabe interpretar a compaixão e o egoísmo em termos das causas que levam o indivíduo a agir de uma maneira ou de outra, e os efeitos que elas produzem. Na filosofia de Schopenhauer, quando uma pessoa

¹²³ SCHOPENHAUER, A. *O Mundo*, p. 484. Esta citação é da lavra de Schopenhauer e ele apresenta a fonte de onde a retirou: FOE KOUE KI, trad. Abel Remusat, p. 233.

¹²⁴ Eis o significado desta palavra no Dhammapada: “É a lei universal de ação e conseqüência. O sentido primordial é ‘ação’ ou ‘feito’; disto segue o significado prático de feito como expressão da vontade do fazedor, e assim o fator causal na condição ou estado do fazedor. Carma torna-se, desta maneira, uma lei cujo funcionamento ninguém escapa.” (DHAMMAPADA, p. 192).

¹²⁵ DAVID-NEEL. A. op. Cit., p. 137.

maltrata um animal ou age de forma perversa com outro ser humano, acaba se maltratando também, pois a Vontade é única em todos os fenômenos. E a prova que fornecemos deste fato é a noção de peso de consciência descrito pelo filósofo. Quando este ocorre,

lateja (...) no mais íntimo de sua consciência [do indivíduo que sente o arrependimento] o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em-si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente; e não obstante o tempo e o espaço que a separam dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, (...) ainda assim é a Vontade de vida una e em si alheia à representação e as suas formas que neles todos aparece, porém aqui, desconhecendo-se, aponta contra si as próprias armas e, ao procurar o aumento de bem-estar de um de seus fenômenos, precisamente por aí impõe o grande sofrimento ao outro. A má pessoa 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.”¹²⁶

Qual a principal diferença entre a ética do filósofo e a budista? Há, sem dúvida, distinção parcial entre o caráter das duas doutrinas em termos éticos. O budismo tem caráter prescritivo. A ética--- schopenhaueriana, descritivo. Mas o problema é mais sutil. No budismo notamos a prática de exercícios e até o pronunciamento de normas para motivar a ação. Enfim, faz-se obrigatório crer e praticar os mandamentos. No entanto, não se pode afirmar que o “caminho do meio” seja percebido de forma dogmática. Ao contrário, todo ensinamento que tenha em vista acabar com o sofrimento deve ser verificado pelo discípulo: “esclareça-se, porém, que o budismo não possui dogmas, tudo deve ser provado, testado ou não será budismo.”¹²⁷ Inexiste um princípio de autoridade a ser respeitado cegamente. Faz-se mister que a proposta tenha significado ao praticante.

Há, neste aspecto, dois pontos importantes. O primeiro mostra o respeito perante a autonomia do indivíduo em seguir ou não os ensinamentos. Daí a

¹²⁶ SCHOPENHAUER, A. *O mundo*, p. 465-6.

¹²⁷ ROCHA, A.C. op. Cit., p. 41.

tolerância e o respeito pela diferença de caminhos religiosos que podem ser seguidos. Ao invés de retaliação para com aquele que se afasta do budismo, tem-se a compreensão. O segundo está na ausência categórica de normatividade. Indubitavelmente existem preceitos e Buda sugere que eles sejam seguidos pelos discípulos. “Ó discípulos! Após a minha morte, deveis vos guiar pelos Preceitos. Eles devem ser como a luz no meio das trevas, como um tesouro encontrado por um pobre. Isso porque os Preceitos são vosso Mestre. Guiar-se por eles é o mesmo que guiar-se por mim.”¹²⁸ Todavia, a resolução do problema sobre o sofrimento humano não requer apoio algum externo à própria vontade do indivíduo. “Sede para vós mesmos vosso próprio guia e vosso próprio refúgio. Não vos confieis a nenhum refúgio fora de vós. Agarrai-vos com força à verdade. (...) Aqueles, ó Ananda, que a partir deste dia ou depois de minha morte forem, para si mesmos, seu guia e seu refúgio, que não se confiarão a nenhum refúgio externo (...) alcançarão o objetivo supremo.”¹²⁹

Já na filosofia prática do filósofo de Dantzig, a compaixão vem à tona perante um sentimento espontâneo. Sentimento que promove a ajuda ao outro, mas não pode ser ensinado ao ser humano. Enquanto o ato compassivo é preceito no budismo, na filosofia schopenhaueriana ele é elogiado ao ser descrito como ação moralmente válida, porém não cabível em imperativos.

A menção de um fato que se pode tirar proveito relativo à generosidade gratuita entre os seres humanos esclarecerá a validade da compaixão pelas conseqüências que tal forma de agir promove. Um exemplo a ser fornecido para ilustrar o tema é o dos voluntários que prestam assistência a pacientes contaminados pelo vírus HIV, abandonados nos leitos dos hospitais.

O grupo de voluntários, que contava com seis pessoas no início de sua formação e atualmente são em número de sessenta, se revezam todos os dias do ano, vinte e quatro horas por dia, para dar apoio psicológico e realizar

¹²⁸ Palavras atribuídas a Buda. Cf. GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 53.

¹²⁹ Palavras atribuídas a Buda. Cf. DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 87.

tarefas que os familiares ou amigos dos doentes poderiam fazer como dar banho e trocar fraldas.

Um deles passa dois dias sem dormir a cada semana dividindo sua atenção entre o escritório em que trabalha, a ajuda aos pacientes e a contabilidade do grupo de voluntários. No entanto, o que mais chama a atenção é a circunstância que desencadeou a formação do grupo: “os seis fundadores (...) se encontraram pela primeira vez há uma década, nos corredores do São José, maior hospital de doenças infectocontagiosas da capital cearense. Não se conheciam até se dividirem na assistência a um amigo comum, vítima do vírus HIV.”¹³⁰ Em outros termos, a preocupação com o bem-estar de uma pessoa desamparada serviu como motivo para que atualmente nenhum interno permaneça solitário ou abandonado em face da doença.

¹³⁰ FREITAS, Ronaldo. *Os anjos da cabeceira*. Época, nº. 453, p. 74-75, jan. 2007.

III - ASCETISMO E NIRVANA

As considerações realizadas no capítulo anterior nos levam obrigatoriamente a examinar o tema do “ascetismo” na filosofia schopenhaueriana e do “nirvana” no budismo. Aquelas posturas éticas estão indissoluvelmente relacionadas a estes dois conceitos. É o “dilatamento de coração” diante do sofrimento dos seres do mundo que abre as portas ao ascetismo, no sistema do filósofo. Daí a validade em se estudar este conceito e o desaguamento do mesmo na noção de “nada”. Já no budismo, a compaixão dá ensejo à compreensão do nirvana, na medida em que o indivíduo age compassivamente tendo por ideal a paz e a não-violência entre os seres que habitam o mundo. Este é um dos pontos da senda que leva ao nirvana

1 - ASCETISMO EM SCHOPENHAUER

A escolha da pessoa em face da bifurcação da vida é consumada na ascese: afirmar ou negar a Vontade de vida? E a resposta é inequívoca: o asceta profere um sonoro “não” à existência com todos os seus enganos, desilusões e sofrimentos. O caminho que leva ao ascetismo no pensamento do filósofo é indissociável do conceito de compaixão. Tal ato já contém uma forma de desapego interessante de ser notada, pois a negação do “eu” reflete menos o interesse do bem-estar do agente e mais o conforto das dores do “outro”.

O asceta possui o olhar distanciado daquilo que Schopenhauer denomina princípio de individuação, pois conseguiu perceber a realidade pelo prisma da unidade. E após conhecer as características da coisa-em-si, não suporta a idéia de aderir ao seu espelho, o mundo, tampouco à própria existência individual.

Conhece o todo, apreende seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento

contínuo. Vê, para onde olha, a humanidade e os animais sofredores. Vê um mundo que desaparece. E tudo isso lhe é agora tão próximo quanto para o egoísta a própria pessoa. Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos de Vontade, e exatamente desta forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?¹³¹

O horror diante do espetáculo terrível proporcionado pela vida e pelo sofrimento leva o indivíduo a identificar-se com a mesma sorte terrível dos outros seres. Pois ele é fenômeno que provém da Vontade também e, por isso, percebe a unidade entre si e os fenômenos. Todavia, o ato compassivo está um passo atrás da ascese: “(...) o homem que vê através do principium individuationis e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – 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 ascese.”¹³²

Em outras palavras, quando o ser humano vislumbra menos as alegrias que teve em vida e mais os seus momentos de insatisfação e angústia - como também o sofrimento dos seres - sopesa perante o impacto avassalador de tal constatação. Diante do quadro de horror em face da existência, ocorre a negação radical da Vontade. É necessário estagnar a roda da vida que não cessa de manifestar-se. Mais especificamente, o filósofo conceitua a ascese da seguinte forma: “Sob o termo de ascese entendo no seu sentido estrito essa quebra proposital da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e a auto-castidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade.”¹³³

Esta faculdade de negação representa o único resquício de liberdade que detém o homem para driblar o ímpeto cego da coisa-em-si. Liberdade que pode

¹³¹ SCHOPENHAUER, A. *O mundo.*, p. 481.

¹³² SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 482.

¹³³ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 496.

ser encontrada de forma passageira e inconsciente nos momentos de contemplação estética, pois eles fazem com que esqueçamos de nossos desejos e de nossa própria consciência. Mas a ascese é resultado da postura consciente do homem em face da Vontade e, por isso, o sujeito liberta-se do querer de forma duradoura. O resultado é a possibilidade da paz. Ou seja, o sofrimento torna-se “quietivo” da Vontade.”¹³⁴ E ao enganar a Vontade, o homem goza de quietude diante da vida.

Na figura do asceta, o querer impulsionado pelo desejo é visto como algo que causa aversão. Assim, o místico não age segundo sua própria vontade. Pelo contrário, faz justamente o oposto. Dedica-se ao sacrifício, à castidade e à pobreza voluntária. Seu corpo, manifestação do querer que está centrada nos órgão genitais, é levado em consideração neste contexto. Não há mais motivo para perpetuar a existência em um mundo como este: “(...) a negação do próprio corpo já se expõe como uma contradição da Vontade com seu fenômeno, pois, embora também aqui seu corpo objetive, nos genitais, a Vontade de propagação, esta, no entanto, não é desejada.”¹³⁵ O desapego chega a tal ponto que os cuidados com a saúde corporal são mínimos:

De modo algum [o asceta] 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 auto-punição, o auto-flagelo, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura como a fonte de sofrimento da própria existência do mundo.¹³⁶

Para aquele que afirma a vida, esta conduta é irracional e aviltante. Os atos que para o sujeito que assevera a existência são considerados um verdadeiro

¹³⁴ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. P. 502.

¹³⁵ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 428.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, A. op. Cit., p. 485.

martírio, para o asceta são a manifestação da luta constante contra a matriz do mundo. A vitória desta batalha pode ser vista diante do alívio do peso que o indivíduo carrega simplesmente por ter nascido: seus infinitos desejos são finalmente apaziguados.

Os exemplos desta conduta de abnegação e redenção são raríssimos na história da humanidade. Em primeiro lugar, é necessário sentir a perplexidade diante das criaturas sofredoras do mundo e indagar o motivo de tanta desilusão e conflito. Em segundo, ter a percepção sobre a natureza da coisa-em-si. Em terceiro, negá-la radicalmente. Enfim, é preciso ir além da visão superficial da realidade representada pelo princípio de individuação. Quantos conseguem superar esta visão? Quantos têm coragem de enfrentar a encruzilhada entre a negação e afirmação da Vontade? Mais ainda: quantos a negam e demonstram o resultado desta negação na maneira como conduzem suas vidas? O número só poderia ser ínfimo, pois as exigências não são poucas. Esta postura, segundo Schopenhauer, requer nobreza de caráter.

Além disso, o menosprezo pelo mundo é tal que os motivos que o levavam a agir de forma tão incisiva não possuem mais efeito. Tudo não passa de um engodo engendrado pela Vontade para promover a continuidade e bem-estar do “eu”. Mas o impulso vital não o impele mais. A palavra mais correta para designar este estado é *indiferença*: desinteresse diante de si próprio e do mundo.

O filósofo cita o exemplo da vida de São Francisco de Assis¹³⁷ como “verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os mendicantes”.¹³⁸ Cabe afirmarmos que o filósofo tem conhecimento da característica da abnegação ascética nas tradições orientais, mais especificamente no budismo. Constatamos isso quando o filósofo cita o livro de Spence Hardy “Eastern

¹³⁷ Com efeito, a figura de São Francisco indica toda semelhança com o asceta no sistema de Schopenhauer, pois além do amor e caridade para com os seres humanos, havia a mesma disposição de ânimo para com os animais.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 488.

Monachism na account of the order of mendicants founded by Gotama Buda”¹³⁹ como paralelo oriental para exemplificar a representação do asceta.

A imagem dos místicos é a última fronteira acessível pela filosofia schopenhaueriana. E o limite pode ser demarcado pelo conceito de “nada” formulado pelo filósofo. Schopenhauer denomina o conhecimento adquirido pela afirmação da vida através do princípio de razão como uma forma de saber positiva referente ao Ser. Seu contrário, a negação da Vontade, é expressado pelo conceito de “nada”. Em termos figurativos temos o seguinte exemplo: o mundo e o nada representam um círculo dividido ao meio que possui duas cores antagônicas, o preto e o branco. Uma cor se distingue da outra pelo contraste que há entre elas. Assim, caso atribuíssemos o sinal de positivo ao Ser, o não-Ser (nada) seria negativo e vice-versa. O “nada” tem validade relativa, pois alude à negação do Ser, ou seja, só possui significado diante do seu oposto.

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 Vontade. Esta Vontade e este mundo são justamente nós mesmos, a ele pertence a representação em geral como um de seus lados. A forma desta representação é o espaço e tempo; e assim, deste ponto de vista, tudo o que existe tem de estar em algum lugar, num dado tempo. Negação, supressão, viragem da Vontade é também supressão e desaparecimento do mundo, seu espelho. Se não miramos mais a Vontade neste espelho, então perguntamos debalde para que direção ela se virou, e em seguida, já que não há mais onde e quando, lamentamos que ela se perdeu no nada.¹⁴⁰

O sujeito é cômico, pela tortuosa via da negação do querer, da ausência de relevância em dar sentido aos fenômenos: “(...) para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada.” Esta posição não pode ser confundida com uma forma de niilismo em face da realidade. Pois o conceito de “nada” tem valia somente segundo sua relatividade, como já foi explicado. Neste ponto, a ética resolve

¹³⁹ SCHOPENHAUER, A. op. Cit. P. 488.

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 517.

qualquer dúvida que o leitor tenha perante a possibilidade do niilismo, pois a compaixão é o ato universalmente válido que foi elogiado pelo filósofo.

O filósofo designa termos como “êxtase”, “iluminação”, “união com Deus” a uma tentativa de descrever positivamente a experiência do “nada” pela negação da Vontade.¹⁴¹ Budistas e hindus possuem nome ou expressões para designar o estado beatífico alcançado por seus adeptos. No entanto, Schopenhauer critica o uso de tais termos na passagem abaixo.

Dessa forma, (...) pela consideração da vida e da conduta dos santos, cujo encontro nos é raras vezes permitido em nossa experiência, mas que nos são noticiadas em suas histórias narradas e trazidas diante dos olhos pela arte com o selo da verdade interior, devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como o fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em brama ou o nirvana dos budistas.¹⁴²

Com efeito, o uso da linguagem não pode descrever a experiência mística porque não há correlato dela no mundo fenomênico. Neste aspecto o silêncio vale mais do que as palavras, pois os conceitos possuem limitações de significado. É necessário que o sujeito tenha sua própria experiência transcendente para compreender o que é a “iluminação”. Em termos práticos, podemos notar quando o sujeito esvaziou-se do ímpeto de seu querer pela “paz superior a toda razão, aquela completa calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial, cujos meros reflexos no rosto (...) são um completo e seguro evangelho: apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu.”¹⁴³

Ainda sobre a questão do asceta, vale trazer à baila o conceito de felicidade em seu sentido negativo para que seja ressaltada a importância em

¹⁴¹ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 517.

¹⁴² SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 519.

¹⁴³ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 519.

evitar a dor. A felicidade está associada à satisfação. E toda satisfação representa o fim do desejo, i. é., de uma carência. “Toda satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, nunca positiva. Não se trata de um contentamento que nos chega originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo; pois o desejo, ou seja, a carência, é a condição prévia de todo prazer”.¹⁴⁴ Via de regra acreditamos que são justamente esses breves momentos de prazer os responsáveis por justificar a existência, mesmo tendo ciência que a posição de tais momentos é equidistante do tédio e do sofrimento.

A felicidade tida pelo senso comum pode ser caracterizada como a supressão do desejo em períodos de tempo com certa regularidade. Se há um desejo saciado inúmeras vezes em um breve período, então se tem o tédio. Se há demora em tal supressão, ocorre sofrimento. Pois, se por um lado é alcançado o contentamento, por outro, tem-se o mesmo estado de condições em que se iniciou a luta para obter a satisfação. Por isso, não é absurdo caracterizar a felicidade como um estado enganoso da consciência: “A felicidade, portanto, está sempre no futuro ou no passado, e o presente é como uma pequena nuvem sombria que o vento impele sobre a planície cheia de sol; diante dela, atrás dela, tudo é luminoso, só ela projeta sempre uma sombra.”.¹⁴⁵

Dessa forma, no espírito da filosofia schopenhaueriana, pensar na felicidade duradoura ou satisfação eterna é um equívoco. Ambas só seriam possíveis caso o mundo não fosse regido por uma matriz auto-discordante, cega e sem fundamento. Elas são possíveis em uma realidade imaginária, onde não há conflito, onde a ausência de necessidades fosse eterna. Todavia, vale pensar da seguinte maneira: que um homem adquira grande parte dos bens que deseja ou, ainda, consiga suprimir seus desejos infinitos com certa constância e, dessa forma, pudesse declarar-se “feliz”. O que restaria após

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. op. cit., p. 400.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. *Parerga e Paralipomena*. In: As Dores do mundo. 4ª. ed. Trad. José Souza de Oliveira. S.P.: Edições e Publicações Brasil, 1960. p. 18.

tanta luta e tribulação? Após tanto trabalho restaria o tédio do querer satisfeito. Tédio que representa uma sensação de “vazio” tão penetrante e desagradável, quanto à dor causada pelo sofrimento. Faz-se necessário ao indivíduo desviar-se deste obstáculo também. Eis aí necessidade do trabalho, de uma ocupação que envolva o espírito do homem, para que o vácuo da existência não o domine até que outra necessidade a ser satisfeita lhe ocupe a mente e dê novo prumo às suas atividades.

Se há uma meta a ser alcançada é a da felicidade como *ausência de dor*. Dessa forma, é possível trazer à baila o conceito de eudemonismo no pensamento schopenhaueriano. Ele estaria circunscrito a “arte de ser feliz” através da “sabedoria de vida”. Em que consiste essa forma de saber? Ela é composta por uma idéia fundamental: a de evitar circunstâncias que causem sofrimento. Todos os caminhos da existência apresentarão obstáculos, porém é preciso ter sabedoria para evitar a direção que sugere maior número de tropeços: eis a função da sabedoria de vida, eis o papel da prudência. E o filósofo de Dantzig aponta com clareza a meta do “saber viver”: “ (...) seria necessário determinar com maior precisão a meta a ser atingida, ou seja, discutir em que residiria a felicidade humana considerada possível e o que seria essencial para alcançá-la. Em primeiro lugar, a serenidade de espírito (...) Em segundo lugar, a saúde do corpo, (...). Em terceiro lugar, a paz de espírito (...). Em quarto lugar, bens exteriores, na medida muito pequena”.¹⁴⁶

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. *A arte de ser feliz: expostas em 50 máximas*. Organização e ensaio Franco Volpi. 2ª. Ed. S.P.: Martins Fontes, 2005. p. 5-7.

2 - O NIRVANA BUDISTA

Vamos iniciar apresentando as características do nirvana na doutrina búdica. Esta tarefa requer cautela e precisão, pois as nuances de significados e da própria compreensão do termo variam bastante. Infelizmente não se pode falar em conceito formal dado ao nirvana que seja atribuído a Buda. Há apenas indicações de uma possível definição. Entretanto, o que realmente será relevante é o perfil do discípulo que alcança o estágio citado.

Assim, qual o significado que podemos atribuir a essa palavra?¹⁴⁷ Com intuito de buscarmos uma noção mais específica, vamos nos concentrar em sua etimologia para solucionar o problema. Este estado incondicionado, momento em que não há mais instrução a ser fornecida ao praticante, significa, em termos metafóricos, a cessação do "fogo" do vir-a-ser da vida; chama que é reiteradas vezes acendida pelo número infinito de necessidades que as pessoas possuem.¹⁴⁸ O fogo não é apagado por um agente externo ao indivíduo. É o próprio discípulo quem o elimina após a assimilação dos ensinamentos. Em termos metafóricos, não se faz mais presente a combustão ardente dos desejos. "A etimologia da palavra nirvana nos dá o sentido de extinção ou mais exatamente o de soprar uma luz para apagá-la."¹⁴⁹ O que se extingue é a ilusão primordial pela qual percebemos a realidade (permanência e substancialidade), é a vaidade passional do impulso. Enfim, o que se extingue é o sofrimento humano.

O nirvana, a obtenção da libertação, consiste tão só na cessação do ato de pensar que todos estes efeitos fenomênicos que observamos e sentimos constituem a realidade que aparentam constituir. A extinção dessa idéia errônea – principal pensamento e erro de nossas vidas – evita o embarque

¹⁴⁷ "Se desejamos saber o que é o nirvana, será necessário que nós mesmos o experimentemos, pois o nirvana foge, por sua natureza, a toda definição que deva emprestar suas expressões de uma linguagem adaptada aos objetos impermanentes e limitados de um mundo dominado pela ilusão (...)." (DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 174.)

¹⁴⁸ Eis o significado do vocábulo "nirvana" no *Dhammapada*: "Literalmente a palavra tanto pode significar "ser extinguido" (extinção), "cessar por sopragem", quanto "resfriar por sopragem". O nirvana constitui a mais elevada e última meta de todas as aspirações budistas, a extinção do "fogo" de, ou o resfriamento da "febre" da avidez, ódio e desilusão (os três principais males no pensamento budista); e com estes também a libertação última de todo renascimento futuro, velhice e morte, de todo o sofrimento e miséria. (...)." (DHAMMAPADA, p. 197-8).

¹⁴⁹ DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 174

em esperanças e anseios, planos de vida, desejos e ressentimentos falsamente fundamentados.¹⁵⁰

A temática do nirvana não pode ser abordada em separado da questão sobre a insubstancialidade da personalidade. Toda a discussão volta-se para a crença da individualidade, i. é., da separação entre o “eu” e os outros fenômenos. O problema volta-se aos desejos incessantes que se multiplicam quando a idéia de “eu” é desenvolvida. Tal fato ocorre no momento em que o indivíduo ocupa-se ardentemente em saciar a sua vontade, independente do custo que lhe seja cobrado. A afirmação do “eu” significa inflamar a labareda que incendeia a vida e que ativa a potência do querer. Todo esse movimento dá a idéia de ausência de tranqüilidade na vida do indivíduo. O grande número de necessidades leva à constante luta e atrito contra as inúmeras adversidades que irão aparecer. Assim, a quietude é completamente adversa neste contexto.

Nenhuma outra idéia como a afirmação dos desejos pode ser tão oposta ao nirvana. O budista que atingiu o estado sugerido por esta palavra não arde mais nas chamas de suas paixões.¹⁵¹ O fogo vital que leva ao apego à existência foi extinto completamente. Resultante dessa “cruzada” rumo à “iluminação”, ou seja, à forma correta de percepção da realidade, está a paz de espírito diante da existência. “O discípulo que renunciou ao prazer e ao desejo, rico em sabedoria, alcançou, ainda neste mundo, a Libertação da morte, a quietude, o nirvana, a morada eterna.”¹⁵²

Inegavelmente a noção de nirvana sugere a tranqüilidade de consciência frente ao tumultuo dos acontecimentos, pois o indivíduo que o alcançou possui somente presença física no mundo. A interpretação cuidadosa do conceito sugere a seguinte descrição do homem que atingiu esta meta: “(...) vivo, ele transpôs o limiar do além de nossas visões e de nossas concepções e, embora o vejamos mover-se, entre nós, com nossos gestos habituais, ele não pertence mais ao nosso mundo da ilusão e da impermanência, ele está no imutável, no

¹⁵⁰ ZIMMER, H. op. Cit., p. 355.

¹⁵¹ ZIMMER, H. op. Cit., p. 331.

¹⁵² DAVID-NEEL, A. op. cit., p. 174.

Incriado, no Eterno.”¹⁵³ Além disso, eles “(...) são ponderados e calmos porque viram a Lei; pacíficos e divinos, aqueles foram além do desejo neste mundo.”¹⁵⁴ Não permitem o abalo de estado psíquico frente a um fato triste ou embebedam-se de prazer perante o acontecimento alegre. É a equação cujo resultado simboliza o equilíbrio psicológico: “(...) os bons homens não parolam tomados de prazeres sensuais; tocados quer pela felicidade, quer pela dor, os sábios não demonstram alteração.”¹⁵⁵ De fato, é preciso citar que o caminho percorrido pelo discípulo budista possui etapas sucessórias de desenvolvimento. Segundo a tradição hinaiana o “arhat”, nome dado pela tradicional escola Theravada¹⁵⁶ a aquele que alcançou o estágio final da iluminação, pode ser descrito da seguinte maneira:

Quatro estágios de realização espiritual eram distinguidos: 1)(...) ‘o adentrador da corrente’; 2) (...) ‘o que retorna uma vez’; 3) (...) ‘o que não retorna’ e 4) o *Arahant*. O *Arhat* era visto como alguém no qual todos os cancos (...) que produziram carma adicional, e assim continuação da existência na esfera sensual, foram extinguidos. O estado de *Arhat* é expresso frequentemente em fórmula de ocorrência reiterada, a mais conhecida das quais é: ‘Destituído está o (re-)nascimento, vivida está a casta vida, feito está o que havia para ser feito, após esta presente vida não há além’. O estado de iluminação ou *Arhat* não está restrito pela idade ou sexo. Há o exemplo no cânone de um menino de sete anos que atingiu este estado. Muitas mulheres são nominalmente mencionadas nos antigos textos, como sendo *Arhats*.(...)¹⁵⁷

Podemos afirmar categoricamente que para aqueles que alcançam o nirvana, há uma transformação da consciência individual na forma de valorar o mundo e a vida. E de que se trata esta transformação? O conhecimento búdico aponta para a resposta no seguinte sentido: “Neste mundo, muito se viu, ouviu e pensou; a destruição da paixão e do desejo pelos objetos que foram percebidos é este imperecível estado de nirvana.”¹⁵⁸ Para este sujeito que renuncia aos seus próprios desejos, o mundo fenomênico é diluído em uma

¹⁵³ DAVID-NEEL, A. op . cit., p.162.

¹⁵⁴ DAVID-NEEL, A. op . cit., p. 175.

¹⁵⁵ DHAMMAPADA., p.41.

¹⁵⁶ A escola Theravada manteve, enquanto possível, o maior grau de exatidão na originalidade dos ensinamentos de Buda. Cf. ROCHA, A.C. op. Cit., p. 30.

¹⁵⁷ DHAMMAPADA., p. 189.

¹⁵⁸ DAVID-NEEL retira esta passagem do Samyutta Nikâya. Cf. DAVID-NEEL, A. op. cit., p. 175.

miragem: uma forma equivocada de percepção da realidade no deserto da existência. Eis uma passagem interessante atribuída a Buda na qual ele discorre sobre a vacuidade dos fenômenos em paralelo com o nirvana: “Ele é, ó discípulos, um estado no qual não há terras, nem água, nem calor, nem ar; nem infinito de espaço, nem infinito da consciência, nem ausência completa de toda coisa, nem percepção, nem não percepção, nem este mundo, nem aquele mundo, ao mesmo tempo Sol e Lua.”¹⁵⁹

Essa transição ocorre durante a vida do indivíduo. A prova disso é que “uma vez alcançado o nirvana, continua-se viver o que restou da vida física”¹⁶⁰ Isto significa que inexistente um ideal transcendente voltado à salvação em um meta-mundo. É possível ao indivíduo, por esforço próprio, extinguir as causas que levam ao sofrimento. Aquilo que se poderia denominar como um “Deus salvador e consolador” encontra-se mais próximo da figura de um ser feliz do que de qualquer outra manifestação.

Entretanto, cabe introduzir a questão da busca pelo nirvana: a meta almejada pelo praticante budista não seria uma forma egoística de alcançar o estado de passividade diante das paixões? Esta abordagem poderia ser considerada um ponto problemático, pois se o alvo derradeiro da doutrina é o nirvana, por que motivo deveria o candidato ao estado de iluminação levar em conta o sofrimento alheio? Se tal linha de pensamento for seguida com rigor, a mera salvação do indivíduo que pratica a ascese budista seria suficiente para menosprezar os outros seres vivos. Eis um ponto paradoxal porque encontramos a noção de nirvana como resultado da eliminação do sofrimento individual. Mas o desejo em alcançá-lo demonstra resquício de uma subjetividade que almeja. Aqui surge a contradição: o estado excelso seria a correta noção sobre a insubstancialidade da subjetividade. A idéia de uma pedagogia budista da libertação ofusca a compreensão mais sutil da doutrina. É preciso cuidado com a interpretação das palavras atribuídas ao Buda. Cuidado em saber que elas são meras indicações ao discípulo e não possuem validade em si mesmas.

¹⁵⁹ DAVID-NEEL, A. op. cit., p. 177.

¹⁶⁰ DHAMMAPADA, p. 198.

(...) falar seriamente do nirvana como um objetivo a ser alcançado significa apenas revelar a atitude daquele que ainda lembra ou experimenta o processo como um fogo ardente. O próprio Buddha adota tal atitude tão só para ensinar aqueles que ainda sofrem e almejam extinguir as chamas. (...) Da perspectiva do Desperto, do Iluminado, verbalizações opostas como nirvana e samsara, iluminação e ignorância, liberdade e escravidão, não têm referência, carecem de conteúdo. Essa é a razão pela qual o Buddha recusou-se a discutir acerca do nirvana. (...) Palavras como “iluminação”, “ignorância”, “liberdade”, e “apego” são auxílios preliminares que não se referem à realidade última; são meros sinais indicadores para o viajante, e servem para direcioná-lo ao objetivo de uma atitude que está além da duplicidade que elas próprias sugerem.¹⁶¹

Outra acepção dada ao nirvana é a seguinte: pela vacuidade dos fenômenos mundanos e a referência ao “apagar” da chama das paixões dos desejos, o conceito foi associado à noção de “vazio”. Sem dúvida este conceito foi formulado pelo budismo primitivo.¹⁶² Todavia, não podemos levar em consideração o “vazio” em termos absolutos. Ele se refere, neste aspecto, à característica do incondicionado, à imutabilidade do nirvana em oposição ao vir-a-ser do mundo fenomênico. É interessante notarmos, segundo as palavras atribuídas a Buda, a forma negativa de descrição do estado beatífico:

Ele é, ó discípulos, um não-nascido, não-produto, não-criado, não-formado. Se não houvesse, ó discípulos, este não-nascido, não-produto, não-criado, não-formado, não haveria saída para o nascido, nem para o produto, o criado, o formado. Mas, uma vez que, ó discípulos, ele é um não nascido, não-produto, não-criado, não-formado, por causa disso existe uma saída para o nascido, para o produto, o criado e o formado.¹⁶³

A negação, nesta passagem, pode ser explicada da seguinte maneira: os discípulos têm noção da realidade como positiva, ou seja, por um juízo de afirmação. Ora, como o nirvana é diametralmente oposto ao mundo, a negação seria a perspectiva inversa deste mesmo mundo.

¹⁶¹ ZIMMER, H. op. Cit., p. 336.

¹⁶² GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 18.

¹⁶³ Udâna, VIII (um dos livros que compõem o Sutta Pitaka) Cf. DAVID-NEEL, A. op. Cit. P. 178.

No entanto, vale a ressalva de que é duvidoso remeter o significado do nirvana especificamente como “vazio” ou “nada”.¹⁶⁴ Mesmo assim, a doutrina corre o risco de ser vista como niilista, já que inexiste qualquer coisa a se apegar na existência. O mal-entendido é resolvido com o vínculo entre o conceito de nirvana e virtude.

Venerável , Nagasena, se não há lugar onde o nirvana se situe, existe algum lugar onde um homem possa, sem deixá-lo e vivendo nele com retidão, alcançar o Nirvana?

- Sim , ó rei, um lugar assim existe.
- Qual é então esse lugar, Nagasena?
- A virtude, ó rei, é esse lugar. Se ele se isola na virtude e na atenção vigilante (...) o homem que disporá sua vida retamente alcançará o Nirvana.¹⁶⁵

E a virtude, como disposição moral do indivíduo, se dá pelo respeito aos outros seres que habitam o mundo. Dessa forma, através do conceito de nirvana, pode ser percebida a unidade entre todos os seres também. União que não é vislumbrada pelos sentidos:

O nirvana pode ser considerado como a percepção do elo que liga todas as manifestações que o fraco alcance de nossa visão nos faz parecer isolados e distintos; por conseguinte, atingi-lo é ter rompido a barreira que nos impõe a ilusão da personalidade, é ver além da morte, além do nascimento, além de toda a agitação das combinações impermanentes, é alcançar o Imutável, a Unidade, o Real (...).¹⁶⁶

Após todas essas considerações, seria válido afirmar apontar a felicidade como reflexo do nirvana? A resposta é afirmativa se tomarmos o conceito de felicidade distanciado da acepção que a vincula com a forma desenfreada de satisfação dos desejos – esta seria uma forma de felicidade “ilusória” no budismo. Então, em que sentido devemos tratar a felicidade budista?

¹⁶⁴ DAVID-NEEL, A. op. Cit., p. 173. Segundo DAVID-NEEL, a noção de “nada” tem origem semítica.

¹⁶⁵ DAVID-NEEL, A. op . cit., p. 183.

¹⁶⁶ NEEL-DAVID, A. op. Cit., p. 184.

No início do *Dhammapada* há um verso esclarecedor quanto à natureza da felicidade. “Todas as coisas têm como precursoras a mente, são feitas da mente, se um homem fala ou age com mente pura, em consequência felicidade o segue, como a sombra que jamais dele se despede.”¹⁶⁷ Ao deixar a nuance poética em segundo plano, o conceito de felicidade é válido perante a condição de pureza do estado mental que é alcançada através da meditação – as três últimas ramificações do caminho óctuplo: esforço reto, meditação reta e atenção reta. Pureza que se alcança e é mantida por meio da vigilância meditativa. “Não vos abandoneis à indolência, nem tenhais com prazeres sensuais intimidade, porque a pessoa vigilante e meditativa obtém abundante felicidade”.¹⁶⁸ Esta, por sua vez, significa o distanciamento absoluto da forma de percepção do mundo denominada como “ignorância”, ou seja, como desconhecimento da condição humana no mundo e do próprio caráter deste.

Além disso, virtude e felicidade estão unificadas de tal forma que ser virtuoso significa ser feliz. Daí a necessidade de disciplina para canalizar o esforço e a atenção do indivíduo em vista de compreender a importância e a natureza dos ensinamentos budista. É somente pela prática meditativa disciplinada que se cultiva a mente límpida.

Em síntese, a felicidade poderia ser vista como a ausência de grandes necessidades, ou ainda, como o menor número delas a ser satisfeito, já que a mera existência do corpo constitui uma série de carências a serem saciadas. Daí advém a importância da simplicidade quanto ao modo de se conduzir a

¹⁶⁷ DHAMMAPADA, p. 11. O conceito de mente refere-se a um dos seis órgãos de percepção, segundo a teoria do conhecimento budista. Os outros cinco seriam: pele, nariz, língua, ouvido e olho. Cada um dos seis possui um objeto de percepção. No caso da mente, os objetos de percepção são os Dhammas. Esta palavra, no singular, pode ser traduzida como “suporte” ou “esteio”. No entanto, é possível encontrar variantes como “religião”, “fenômeno”, “coisa”, “objeto da mente”, “qualidade moral” etc... No plural, o significado muda e a palavra alarga-se para novas maneiras de tradução. Eis alguns sentidos: “fenômenos ou princípios (morais, naturais); hábitos, costumes ou comportamentos (bons e maus); constituições ou elementos do caráter; eventos, coisas (mentais – emotivas); faculdades (mentais ou emotivas) (*Dhammapada*, p. 171, nota 1). Nissim Cohen, tradutora da versão do *Dhammapada* utilizada neste trabalho, prefere traduzir esta palavra pelo vocábulo “coisa”, devido ao caráter ético do livro: “dado o conteúdo dos versos e o caráter do texto do *Dhammapada*, que é eminentemente ético e moral, optamos pela palavra “coisas” que é mais abrangente, embora um tanto vaga, de personalidade como um todo e dos fenômenos em geral.” (*Dhammapada*, p. 171).

¹⁶⁸ DHAMMAPADA, P. 21.

existência. Quanto menos alguém necessita, menos está subjugado aos desejos. Apegar-se ao mínimo, eis a palavra de ordem.

O budismo associa a felicidade ao conceito de “bem”. Aquele que pratica uma ação voltada para a idéia de “bem”, sente uma forma de deleite interno. Há a sensação de júbilo ao tê-la executado. Neste aspecto, não deixa de haver uma forma de recompensa porquanto “assim também o que tenha feito boas obras e tenha ido deste mundo ao outro, suas boas obras o acolhem como parentes a um querido no seu retorno.”¹⁶⁹ Todavia, a questão está voltada mais para a educação da consciência moral. Daí a impossibilidade do desenvolvimento das faculdades de um indivíduo sem o cultivo e o exercício prático do “bem”. Faz-se mister que a consciência do homem esteja plena da noção sobre quão “bom” é proferir e levar a efeito o “bem” para si. Somente assim ele se tornará, posteriormente, devoto do bem estar coletivo. “Que a pessoa não negligencie seu próprio bem (moral) pelo bem do outro, por maior (que seja); tendo seu próprio bem discernido, que ao bem-estar devotado esteja.”¹⁷⁰ Há, aqui, a preocupação com o cuidado em formar o caráter de cada ser humano frente à ação voltada ao bem-estar do próprio agente como também ao bem-estar alheio e a valorizar tal atitude. Este cuidado individual terá ressonância em âmbito coletivo.

¹⁶⁹ DHAMMAPADA, p. 91.

¹⁷⁰ DHAMMAPADA, p.73.

3 – INTERSECÇÃO

A negação da Vontade personificada na figura do asceta representa a mesma concepção do discípulo budista que atinge o nirvana. A idéia fundamental está na ausência do ímpeto do querer como resultado de uma postura consciente do homem em face da vida. O impulso que culmina no ascetismo e na “iluminação” budista é o mesmo: a percepção particular do sofrimento que cada indivíduo suporta e do padecimento dos outros seres frente às dores da existência. Diante desta noção, o sujeito é livre tanto no budismo como na filosofia de Schopenhauer, para negar a Vontade e renunciar aos prazeres mundanos. Percebemos que o querer não é reprimido, mas apaziguado. O problema do sofrimento da existência é resolvido ao nos posicionarmos diante do princípio da vida, negando-o. As duas concepções tendem a elogiar esta negação. Eis o único caminho para alcançar o estado de redenção. Estado que representa um “estar presente no mundo” somente em termos físicos e a desvalorizar o mundo dos fenômenos.

A possibilidade da felicidade culmina em dois aspectos a serem ressaltados. O primeiro é o da satisfação dos desejos. Aqui ambas as concepções são congruentes em caracterizar positivamente a felicidade. Mas esta aceção refere-se à afirmação da vida. Há nítida diferença entre a realização de um desejo e o estado de consciência que une a felicidade à quietude da volição, eis a segunda noção do termo. Neste aspecto, o conceito negativo de felicidade no sistema schopenhaueriano está próximo daquele que o budismo cita quando o indivíduo atinge a “iluminação”. O asceta evita o sofrimento inerente à afirmação da vida ao negar a coisa-em-si e o “iluminado” budista faz o mesmo quando se afasta do mundo.

A figura do asceta e o “iluminado” não praticam seus atos segundo sua vontade instintiva. Ser prudente faz parte de cada ação. Há o exercício da pobreza voluntária e da mendicância nas duas concepções. Entretanto, enquanto no budismo existe certo grau de comedimento que evita os extremos

da luxúria e das mortificações, na filosofia schopenhaueriana o asceta é apresentado com uma postura mais radical. Mesmo assim o filósofo não deixa de trazer à tona o exemplo budista daquele que alcançou o nirvana, mas o faz ressaltando a forma pacífica de encarar a realidade. De qualquer forma, em ambas as doutrinas há convergência quanto à raridade em encontrar exemplos de ascetas e de pessoas que alcançaram o nirvana.

Mesmo não sendo atribuído definitivamente a Buda o conceito de nirvana em parentesco com a noção de “nada”, dessa idéia pode sugerir um ponto de interseção entre as duas concepções. Em que ponto isso é possível? Mas especificamente, elas se assemelham com a característica da relatividade do “nada”. O nirvana traz a idéia de “não-personalidade”, de “não-criação” etc. Já a negação da Vontade é o não-Ser para o filósofo. A relativização só tem sentido para o budismo e para o filósofo quando o mundo, através de sua afirmação, é tomado como base. Daí o sentido da negação.

Outra perspectiva em comum está na temática sobre o empobrecimento da linguagem em descrever a experiência mística da iluminação budista e do asceta schopenhaueriano. A vivência individual do “êxtase” resulta no silêncio como posição a ser tomada.

A doutrina do filósofo se aproxima parcialmente do budismo maaiana quando o ascetismo e o nirvana são contrapostos. Em termos mais específicos à escola Madhyamika, fundada por Nagarjuna.¹⁷¹ Este, considerado o segundo Buda¹⁷², foi responsável pelo desenvolvimento do conceito de vazio (sunya). Eis uma passagem do *Sutra da Essência da Perfeição da Sabedoria*, que afirma o seguinte:

(...) neste mundo os fenômenos materiais são vazios de substância. E é justamente por eles serem vazios de substância que eles são fenômenos materiais. (...) Da mesma forma, as sensações, as idéias, a vontade e a consciência também são vazias de substância própria. (...) Por isso, ó

¹⁷¹ ZIMMER, H. op. cit. p. 352.

¹⁷² GONÇALVES, R.M. op. Cit., p.14.

Sariputa, sendo todas as coisas vazias de substância própria, não há fenômenos materiais, não há sensações, não há idéias, não há vontade e não há consciência.¹⁷³

Nagarjuna foi autor de radical crítica contra as concepções usadas pelos filósofos para designar o mundo como, por exemplo, “tempo”, “espaço”, “causalidade” etc. Mais ainda: ele destrói o próprio conceito de nirvana quando determina que, em última análise, esta concepção se reduz ao vazio. Todavia, o próprio conceito de vazio é objeto de severas ressalvas. O que resta então? Não há palavras que possam definir uma forma de Real que esteja além dos fenômenos.¹⁷⁴

¹⁷³ O autor dessa passagem é anônimo. Cf. GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 67.

¹⁷⁴ GONÇALVES, R.M. op. Cit., p. 20-1.

IV CONCLUSÃO

Toda intersecção supõe o cruzamento de informações e, por isso, há a aproximação e o distanciamento dos dados que estão sendo coligidos. Nos três capítulos precedentes foi possível constatar maior número de convergências do que divergências entre as formulações analisadas. Assim, será de grande valia apresentarmos os principais aspectos em que ocorre a intersecção e ressaltarmos os afastamentos, já que são em número ínfimo.

No primeiro capítulo o ponto de separação está na distinção entre a realidade metafísica de Vontade, e a completa ausência de substancialidade que esteja além do mundo fenomênico no budismo. O interesse da doutrina búdica está em compreender a dinâmica dos fenômenos e constatar sua impermanência.

O ponto de distanciamento citado não afasta uma aproximação extremamente relevante: a percepção do mundo como local de sofrimento e luta pela sobrevivência. Além disso, a realidade pode ser percebida de duas maneiras em ambas as doutrinas. A primeira com a interconexão entre os fenômenos. No budismo é possível esta noção segundo a perspectiva dos diversos objetos que compõem a realidade numa relação de causa e efeito. No pensamento de Schopenhauer, a percepção do mundo como Vontade passa pelo crivo da categoria da causalidade por todos os reinos da natureza. Já a segunda, pela completa ausência de conexão entre os fenômenos: via princípio de individuação (Schopenhauer) e a ignorância sobre o papel da causalidade no budismo.

No segundo capítulo, a divergência ocorre quanto à importância do sentimento que leva ao ato compassivo, ou seja, ao caráter descritivo da ética schopenhaueriana, em oposição ao caráter prescritivo, embora não categórico, da doutrina búdica.

As concepções se assemelham quando a constatação do sofrimento inerente à existência desagua em conseqüências éticas de suma importância. O conceito de compaixão apresentado no budismo e na obra do filósofo convergem em valorizar mais o “outro” do que o “eu”: o pesar alheio impulsiona a compaixão. Além disso, na realização do ato compassivo, segundo o sistema schopenhaueriano e a doutrina búdica, há a manifestação prática de um elo comum que unifica os fenômenos, pois o sofrimento do “outro” torna-se o padecimento do “eu”. Outro ponto de concordância está no papel benevolente do homem. Somente ele tem a possibilidade de salvar todas as criaturas. Ademais, o contato entre as doutrinas se estabelece na relevância em considerar os animais não apenas um “meio”, mas verdadeiramente um “fim” em si mesmos, no que tange ao caráter ético.

Com relação ao egoísmo, a concordância é completa. O pensamento do filósofo afluí com a doutrina búdica quanto à diferença fundamental entre a figura do “eu” em relação com o “outro”. Em segundo lugar, no ato egoísta sendo resultado do fortalecimento do “eu” pela busca desenfreada em satisfazer as variadas necessidades do homem. Em terceiro, na manifestação natural do indivíduo em agir de forma egoísta e visar unicamente a auto-conservação; em quarto, como afirmação da Vontade (Schopenhauer) e do princípio vital de satisfação dos desejos no budismo; em quinto, na forma parcial que o egoísta percebe a realidade segundo o prisma do princípio de individuação, e no desconhecimento da real natureza do mundo e do homem pelo conceito de impermanência no budismo.

No terceiro capítulo há convergência entre o nirvana e o ascetismo quanto à quietude das paixões referentes ao desejo; ao silêncio como forma de expressão daquele que tem a experiência mística; à liberdade que o sujeito detém em negar ou afirmar a Vontade e o mundo; à noção de que o asceta e o iluminado estão presentes na vida mundana apenas em termos físicos, pelo desapego que demonstram em relação aos fenômenos, inclusive ao seu próprio corpo. E, por fim, pela aproximação de dois conceitos: “vazio”, no budismo, e o “nada” na filosofia schopenhaueriana. O afastamento ocorre

quando o tema da felicidade é apresentado. O asceta a percebe em seu sentido negativo, isto é, da ausência do sofrimento. Já o discípulo budista a compreende menos por seu viés de satisfação dos desejos e mais ao sentido da “paz” proporcionado pelo nirvana.

Não podemos afirmar que as aproximações conceituais feitas nos capítulos precedentes conferem em sua integralidade. Mas o resultado deste estudo possibilita afirmar que a ética schopenhaueriana está muito próxima da doutrina budista primitiva, caso o conceito de compaixão seja analisado em oposição ao de egoísmo. Apesar de haver diferenças metodológicas entre o budismo primitivo e o sistema de Schopenhauer, as conclusões são muito parecidas. O filósofo e Buda, em termos metafóricos, parecem ter escalado a mesma montanha. No entanto, os caminhos utilizados por ambos não são completamente idênticos.

BIBLIOGRAFIA

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi e Ivone Castilho Benedetti. 4ª. Ed. S.P.: Martins Fontes, 2000.

AIRES-JUNIOR, Demerval de Sena. *Sobre a atualidade de Schopenhauer. Uma meditação crítica, uma experiência transcendente*. UFRJ, COPPE, não-publicado.

APP, Urs. *Notes and excerpts by Schopenhauer Related to volumes 1-9 of the Asiatick Researches*. 79. SCHOPENHAUER JAHRBUCH, n. 79, P.11-33, 1998.

BARBOZA, J. *Schopenhauer*. Coleção "Passo-a-passo". R.J.: Jorge Zahar, 2003.

_____. *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. S.P.: Moderna, 1997.

BASTOS, C; KELLER, V. *Introdução à metodologia científica*. 12ª. Ed. R.J.: Vozes, 1991.

BRUGGER, W. *Dicionário de Filosofia*. 2ª. Ed. Trad Antônio Pinto de Carvalho. S.P.: Herder, 1969.

CACCIOLLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. S.P.: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CONZE, E. *Budismo (essência e desenvolvimento)*. Trad. Elza Beliano. R.J.: Civilização Brasileira, 1976.

DALAI LAMA. *Uma nova ética para o novo milênio*. Trad. Maria Luiza Newsland. R.J.: Sextante, 2000.

_____. *O universo em um átomo*. Trad. Vera de Paula Assis. R.J.: Ediouro, 2006.

DAVID-NEEL. A. *O budismo do Buda*. 2ª.ed. Trad. Vera Quirino dos Santos. S.P.: Ibrasa, 2005.

DURANT, W. *The works of Schopenhauer*. New York: Garden City Publishing Company, 1928.

ELIADE, M; COULIANO, P. *Dicionário das religiões*. Trad. Ivone Castilho Benedetti. S.P.: Martins Fontes, 1995.

FERRATER-MORA, J. *Diccionario de Filosofia*. 3ª. Ed. 4v. Madrid: Alianza Editorial, 1981.

FERREIRA, F.L. Algumas considerações sobre a natureza do conhecimento na filosofia de Schopenhauer. *Tabulae – revista de philosophia*. Curitiba, n.2, 2º semestre de 2006. P. 73-83.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2ª.ed. R.J.: Nova Fronteira, 1986.

GARD, R. *Budismo*. Trad. Affonso Blacheyre. R. J.: Zahar Editores, 1964

GONÇALVES, R.M. (org) *Textos budistas e zen-budistas*. S.P.: Cultrix, 1992.

HUMPHREYS, C. *Buddhism*. 3ª. Ed. London: Penguin Books, 1962.

ISKANDAR, J. I. *Normas da ABNT comentadas para trabalhos científicos*. Curitiba: Champangnat, 2000.

LEGRAND, G. *Dicionário de filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1983.

MAGEE, B. *The philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.

MENDONÇA, Eduardo Prado de. *O Mundo precisa de filosofia*. 6ª.ed. R.J.: Agir Editora, 1981.

MANN, T. *O pensamento vivo de Schopenhauer*. S.P.: Revista dos Tribunais, 1941

MORRIS, C (org) *Os grandes filósofos do direito: leituras escolhidas em direito*. Trad. Reinaldo Guarany. Versão da tradução por Silvana Vieira, Claudia Beriner. S.P.: Martins Fontes, 2002.

PERCHERON, M. *Buda e o Budismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. R.J.: Agir Editora, 1958.

PERNIN, Marie-José. *Schopenhauer: decifrando o enigma do mundo*. Trad. Lucy Magalhães. R.J.: Jorge Zahar, 1995.

RABANNE, P. *La iluminación del budismo*. Trad. Teresa Clavel. Barcelona: Ediciones B, 1998.

ROCHA, A.C. *O que é budismo*. S.P.: Brasiliense, 1984.

SADDHATISSA, H. *O caminho do Buda*. Trad. Irley Fernandes Franco. R.J.: Zahar Editores, 1977.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. S.P.: UNESP, 2005.

_____. *El Mundo como Voluntad y representación*. Vol II. Trad. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

_____. *Sobre o ofício do escritor*. Trad. Trad. Luiz Sérgio Repa. Trad. Revista por Francisco Volpi. S.P.: Martins Fontes, 2005.

_____. *Sobre a visão e as cores*. Trad. Erlon José Paschoal. S.P.: Nova Alexandria, 2003.

_____. *A arte de ser feliz: expostas em 50 máximas*. 2ª.ed. Organização e ensaio de Francisco Volpi; trad. Mario Fleischer. S.P.: Martins Fontes, 2005.

_____. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. S.P.: Iluminuras, 2003.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. S.P.: Martins Fontes, 1995.

_____. *Sobre la Voluntad en la naturaleza*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1958.

_____. *Sobre a arte de insultar*. 2ª. Ed. Organização e ensaio: Francisco Volpi. S.P.: Martins Fontes, 2005.

_____. *O instinto sexual*. Trad. Hans Koranyi. S.P.: Edições Inedos, 1951.

_____. *Parerga e paralipomena*. Coleção "Os Pensadores". Trad. Wolfgang Leo Mar. S.P.: Abril Cultural, 1974.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. 4ª.ed. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.

WEISSMANN, K. *Vida de Schopenhauer*. B.H.: Itatiaia, 1980.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. Trad. Nilton Almeida Silva; Cláudia Giovani Bozza e Adriana Facchini de Cesare. S.P.: Phalas Athena, 1986.