

JAMIL SALLOUM JR.

A ÉTICA ASCÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER E O HINDUÍSMO

Um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como
requisito para a obtenção do grau de Mestre.
Orientador: Prof. Dr. Jair Barboza

CURITIBA

MAIO/2007

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA**

A ÉTICA ASCÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER E O HINDUÍSMO

Um estudo bibliográfico-comparativo: assonâncias e dissonâncias

Dissertação apresentada ao Mestrado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para a obtenção do grau de Mestre.
Orientador: Prof. Dr. Jair Barboza

**CURITIBA
MAIO/2007**

DEDICATÓRIA

Ao Mui Ilustre Mestre K.H.M.
Como humilde contribuição.
Dedico.

AGRADECIMENTOS

A difícil jornada que realizamos só foi possível graças aos múltiplos e incessantes auxílios que recebemos. Portanto, agradecemos a

Brahman, ou Deus,

cujas bênçãos sempre fluíram para nossa vida em meio aos momentos alegres e menos alegres; todos, contudo, grandes e indispensáveis instrutores.

Jamil Bachour Habib Salloum (*in memoriam*) e Yara Sahd Salloum, meus pais,

cujos amor e suporte onipresente permitiram concretizar mais esta etapa de vida.

Marcel Salloum e Viviane Salloum, meus irmãos,

pelo amor, apoio e amizade durante este período.

Prof. Dr. Jair Barbosa,

Pandit ocidental que confiou em nossa proposta e nos guiou com segurança pelo mundo schopenhaueriano.

Antiga e Mística Ordem Rosae Crucis, AMORC,

pela inspiração que iluminou nossa caminhada.

Aos professores e colegas do Mestrado em Filosofia da PUC-PR,

pelo companheirismo, solicitude e sustentação.

...a sabedoria indiana avança sobre a Europa e produzirá uma mudança fundamental em nosso saber e pensamento (...) penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV...

Arthur Schopenhauer

SUMÁRIO

| | |
|--|-------------|
| LISTA DE TABELAS..... | vi |
| LISTA DE FIGURAS..... | vii |
| RESUMO..... | viii |
| ABSTRACT..... | xix |
| CONSIDERAÇÕES INICIAIS..... | 1 |
| ADVERTÊNCIA..... | 6 |
| CAPÍTULO 1 - DO SOFRIMENTO DO MUNDO À ÉTICA ASCÉTICA..... | 7 |
| CAPÍTULO 2 - DA ÍNDIA A SCHOPENHAUER..... | 43 |
| CAPÍTULO 3 - O FILÓSOFO E O <i>SWAMI</i>..... | 74 |
| CONCLUSÃO..... | 119 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 122 |
| ANEXO 1..... | 117 |

LISTA DE TABELAS

| | |
|----------------|----|
| TABELA 1..... | 53 |
| TABELA 2 | 58 |
| TABELA 3 | 97 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|----------------|-----|
| FIGURA 1..... | 10 |
| FIGURA 2..... | 22 |
| FIGURA 3..... | 23 |
| FIGURA 4..... | 25 |
| FIGURA 5..... | 26 |
| FIGURA 6..... | 36 |
| FIGURA 7..... | 38 |
| FIGURA 8..... | 38 |
| FIGURA 9..... | 71 |
| FIGURA 10..... | 75 |
| FIGURA 11..... | 79 |
| FIGURA 12..... | 83 |
| FIGURA 13..... | 92 |
| FIGURA 14..... | 93 |
| FIGURA 15..... | 119 |

RESUMO

Este trabalho apresenta um estudo envolvendo o cruzamento da filosofia ética de Schopenhauer com o hinduísmo. O objetivo é detectar ressonâncias e dissonâncias. Três pesquisas foram efetuadas: na filosofia de Schopenhauer, com ênfase na ética; no hinduísmo, e um cruzamento de ambos os pensamentos. Isto permitiu formar uma unidade teórica. Pretende-se com este trabalho contribuir com as pesquisas sobre Schopenhauer hoje existentes.

ABSTRACT

This work presents a study compiling the cross between the schopenhauer's philosophy with the hinduism. The goal is to detect resemblances and differences. Three researches were done: in the schopenhauer's philosophy, with emphasis in the ethic; in the hinduism, and a cross between both thoughts. It is aimed conquest a theoretical unit. Intends with this work to contribute with the schopenhauer's researches today presents.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A filosofia de Schopenhauer, após conhecer um período de ascensão e queda¹, vem, desde o início do século XX, gradativamente emergindo das brumas a que foi relegada, reluzindo ante um número cada vez maior de leitores e pesquisadores. Já em 1911 RUYSSSEN apud ROGER (2001, p. VIII) dizia que “... todos os historiadores parecem reconhecer que sua estrela [de Schopenhauer] parece crescer em clareza no horizonte do passado, em que tantas outras constelações, há pouco reluzentes, se eclipsaram; muito mais, reconhecem nele um dos mestres da hora presente, até mesmo uma das forças espirituais mais vivas e mais fecundas em que o pensamento de amanhã poderá inspirar-se.” Esta estrela adquiriu prestígio progressivo nos anos subseqüentes, mas só recentemente começou verdadeiramente a brilhar, polarizando a atenção de muitos investigadores ao redor do mundo. O velho filósofo de Dantzig vai, assim, interessando cada vez mais pessoas e um número crescente de pesquisas sobre seu pensamento vem despontando *et orbi*.

Antiacadêmico², Schopenhauer consagrou sua vida ao estudo solitário de questões vitais a respeito do ser e da existência, preocupado em elucidar os paradigmas da vida humana. Seu sistema deve a postulações anteriores, notadamente Platão, Kant e – o que será objeto deste estudo – o hinduísmo. Mas seu construto filosófico não é uma *panarion*, simplesmente agregando e justapondo noções, mas guarda sua originalidade, servindo-se de elementos filosóficos pré-existentes, ora como *corroboração*, ora como *inspiração*, a uma visão particular cuja preparação iniciou-se quando o filósofo contava com apenas 15 anos de idade.³

Temos observado que enquanto a herança platônica e kantiana são recorrentemente abordadas em relação a Schopenhauer, o elemento hindu constante em seu pensamento foi até agora muito pouco contemplado nas pesquisas, quando não negligenciado. De fato, em alguns manuais Schopenhauer aparece como sendo o discípulo de Platão e Kant, tão somente... Praticamente silencia-se quanto ao seu apreço – verdadeiramente entusiástico – pelo hinduísmo. Este fato é ainda mais notável, e incompreensível, quando constatamos, conforme veremos no decorrer do trabalho, que o hinduísmo é determinante em muitas assertivas filosóficas de Schopenhauer, haja vista a grande valoração que lhe deu. Para ROGER (2001,

¹ Sua influência se fez sentir na segunda metade do século XIX entre pessoas de vulto como Wagner, Amiel, Maeterlink, Tolstoi, Mann, Gide etc. Caiu em “dormência” por um tempo, para, no século XX, começar a despertar a atenção novamente, principalmente entre pessoas como Freud e Horkheimer.

² Sua cisma com as Universidades é antológica. “O que tem a ver a minha investigação silenciosa e séria da verdade com os tumultos da cátedra e os bancos de sala de aula, cuja mola impulsora mais íntima são sempre os fins pessoais?” (SCHOPENHAUER, 2005, p.37)

³ Concluiu “O Mundo...” aos 30 anos. Publicou a obra em 1818, com data de 1819.

p. XXXII), Schopenhauer foi “o primeiro filósofo indo-europeu da história.” Em verdade, foi com Schopenhauer, dada a popularidade progressiva de suas obras e a respeitabilidade de seu gênio, que o hinduísmo ganhou ampla divulgação no Ocidente, na Europa em particular.

O autor acima citado é ainda de opinião que enquanto o pai da Academia e o criador da *coisa-em-si* serviram de apoio para Schopenhauer desenvolver sua metafísica, sua moral inspira-se nos Vedas. Pensamos que o vedismo, e seu desdobramento histórico, o hinduísmo, tiveram peso não apenas nas reflexões morais de Schopenhauer – embora culmine nelas – mas em todo o seu construto filosófico! Se o pessimista de Dantzig considerava a leitura de Kant como propedêutica à compreensão de seu próprio sistema; se, além disso, considerava as luzes da Academia de Platão uma preparação suplementar a esta compreensão, afirmou categoricamente que se o seu leitor “iniciou-se nos pensamentos dos VEDAS (...), se recebeu e assimilou o espírito da milenar filosofia indiana⁴, então estará preparado da melhor maneira possível para o que tenho a dizer.” Ora, o filósofo não se referiu aqui apenas à sua moral, mas a todo o seu pensamento; ainda mais porque esta declaração consta no prefácio à primeira edição de sua obra principal, “O Mundo Como Vontade e Representação”⁵ - sua magistral contribuição à filosofia. Ainda no mesmo prefácio, Schopenhauer vai ao ponto de dizer que “...cada aforismo isolado e disperso que constitui o *Upanixade*⁶ pode ser deduzido como conseqüência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.23). Ainda que antinômica (e talvez um tanto presunçosa – o que ele, aliás, reconhece) esta última declaração vem novamente demonstrar a estreiteza dos laços que uniram todo o seu pensamento, e não apenas uma parte dele, ao hinduísmo.

Schopenhauer em vários momentos deu mostras da importância que a filosofia indiana assumira para si, para a Europa⁷ e para o mundo.⁸ Suas loas ao hinduísmo, que se estendem pela maioria de suas obras, notadamente em “O Mundo...”, são provas evidentes da significação do pensamento indiano para si, conforme será tratado no decorrer deste trabalho.

O recorte epistemológico que fizemos para esta pesquisa diz respeito à ética de Schopenhauer em suas relações com o hinduísmo. Em muitas de suas obras, especificamente em “O Mundo...”, ele coloca sua ética como que escudada na filosofia hindu. Ora, a ética é a

⁴ O filósofo dava status de filosofia ao pensamento hindu. Concordamos e trabalharemos o conceito na dissertação.

⁵ Doravante nesta pesquisa, “O Mundo...”

⁶ Grifo do autor

⁷ “(...) a sabedoria indiana avança sobre a Europa e produzirá uma mudança fundamental em nosso saber e pensamento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 455)

⁸ “... penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 23).

cúspide do pensamento de Schopenhauer. No caso de “O Mundo...” ela encerra a obra, apresentada como solução às disparidades da existência. Apesar desta obra compor-se de quatro partes, o filósofo constrói um único pensamento, apresentado de forma quádrupla; uma única *sinfonia* em quatro *movimentos*. Portanto, para que possamos trabalhar um aspecto – qualquer que seja - é indispensável que evoquemos elementos dos demais.

...UM PENSAMENTO ÚNICO, por mais abrangente que seja, guarda a mais perfeita unidade. Se, todavia, em vista de sua comunicação, é decomposto em partes, então a coesão destas tem que ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma em que cada parte tanto conserva o todo quanto por ele é conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida, sem que o todo já o tenha sido previamente. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 19-20)

Este pensamento circular e fractal, na medida em que a parte pressupõe o todo, forma um construto teórico fechado dentro dos seus próprios pressupostos, interdependente. Não podemos, pois, contemplar a ética schopenhauriana abstraíndo-a dos demais conceitos teóricos do filósofo, pois isso desestruturaria a matriz conceitual de seu pensamento. Queremos com isto dizer que em nossa pesquisa tivemos de invocar elementos pertencentes a outras “partes” do *corpus teoricus* de Schopenhauer que não o que trata exclusivamente da sua ética, pois esta não existiria sem as reflexões filosóficas que a sustentam.

Assim, na filosofia, qualquer que seja o seu fundamento ético, ele deve ter, por sua vez, seu ponto de apoio e sua base em alguma metafísica, quer dizer, na explicação do mundo e da existência em geral. Pois a última e verdadeira elucidação sobre a essência interna do todo das coisas tem de estar necessária e estreitamente ligada com aquela que expressa o significado ético do comportamento humano, em todo o caso, com aquilo que é estabelecido como fundamento da moral. (SCHOPENHAUER, 2001, p.7)

É, pois, pela sua ética que o filósofo de Dantzig se propõe a resolver em definitivo os temas capitais propostos pela sua filosofia. “... pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.206). No caso de sua obra capital, “O Mundo...” a ética vem a ser o desdobramento de todo o construto teórico desenvolvido nos capítulos precedentes. Considerando que “o mundo e nossa própria existência apresentam-se para nós, necessariamente, como um enigma” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 129), a resolução deste mesmo enigma tem na ética, conforme o filósofo a concebe, uma *conditio sine qua non*. Schopenhauer julga que um “ascetismo moral” (CACCIOLA, 1994, p. 19) é a única forma de se libertar, em definitivo, do jugo de uma Vontade universal, dinâmica e devoradora, que compõe a estrutura do mundo e do homem. Convocando seus leitores a um possante *sursum corda*, essa ética de compaixão é uma de suas maiores contribuições à filosofia ocidental. Trata-se de uma ética que não nasce por dever, mas em

função de uma experiência imediata de identificação com o outro, experiência esta que é, não obstante, metafísica, para não dizer *mística*.

Como dissemos, o objetivo deste trabalho é promover um inter-seccionamento entre a ética de Schopenhauer e o hinduísmo, buscando com isso aferir assonâncias e dissonâncias conceituais. Este intento justifica-se não apenas pela rarefação deste enfoque nas pesquisas schopenhaurianas, mas também interessa procurar saber que papel o hinduísmo ocupa no pensamento ético do filósofo e, por conseqüência, que tipo de compreensão Schopenhauer teve desta filosofia ancestral da humanidade, tão elogiada por ele.

Para darmos cabo deste objetivo, pesquisamos a ética de Schopenhauer e o elementos teóricos que o ajudaram a formá-la, colocando-os em relação à filosofia hindu. Agindo assim, nosso tema apareceu de forma mais completa e compreensível. Nesta pesquisa, eminentemente bibliográfica, confrontamos conceitos para que, numa colisão teórica, novas significações em torno do tema pudessem surgir. “Theoretical inovations occur in many ways. However, one of the easiest and most productive is by collision. Mixing (...) theoretic traditions togheter can enable a more sophisticadet, as well as a new way of explaining a particular topic.”⁹ (BONNET, 2001, p. 93) Naturalmente, não esperamos produzir nenhuma “inovação teórica” com nosso trabalho, contudo, almejamos, e sinceramente, ao menos colaborar com outra forma de se contemplar a filosofia de Schopenhauer.

Para nosso fim, além das obras de Schopenhauer, em especial “O Mundo...”¹⁰, invocamos o depoimento de competentes autoridades em hinduísmo, orientais e ocidentais, constante em várias obras, e nos reportamos aos clássicos indianos originais, como as *Upanishads*, a *Bhagavad-Gita*, a *Mahabharata* e outros. Por oportuno, embora alguns autores refiram-se às *Upanishads* como sendo o único texto indiano ao qual Schopenhauer teve acesso, tivemos oportunidade de provar que não é assim...

Isto posto, infere-se daí que nosso estudo foi *geminado*, uma vez que tivemos que nos aprofundar em duas matrizes filosóficas ao mesmo tempo, para depois cruzá-las; trabalho que demandou duas pesquisas diferentes, com tudo o que implica em aprofundamento, seleção e delimitação.

Dada a já citada rarefação nas pesquisas schopenhaurianas do tema aqui abordado, desejamos com este trabalho, em primeiro lugar, colaborar, na medida do possível, com o enriquecimento dos estudos sobre Schopenhauer. Em segundo lugar, colaborar com os

⁹ Inovações teóricas ocorrem de muitas formas. Entretanto, uma das mais fáceis e mais produtivas é por meio da colisão. Misturando tradições teóricas é possível maior sofisticação, tão bem quanto uma nova forma de explicar um tópico particular.

¹⁰ Os outros livros de Schopenhauer podem ser vistos como comentários de “O Mundo”, pois “... o restante de sua produção intelectual apenas retoma e desenvolve temas desse livro publicado em 1818...” (BARBOZA, 2003, p.7)

trabalhos envolvendo o encontro da filosofia ocidental com a oriental - encontro este que, pessoalmente, sempre consideramos da maior relevância. Esperamos, ainda, que fique patente que o estudo do hinduísmo não é opcional quando se quer contemplar Schopenhauer, mas de grande importância.

ADVERTÊNCIA

O hinduísmo comporta uma língua específica, o sânscrito - idioma milenar, considerado sagrado. Em consequência, a inclusão de termos sânscritos na pesquisa foi inevitável, o que pode tornar a leitura árdua para quem não esteja familiarizado com a língua.

O problema da transliteração do sânscrito para caracteres latinos foi uma dificuldade da qual não pudemos nos desvencilhar. Há diversas formas dessa transliteração, dependendo da língua para o qual o sânscrito é vertido (inglês, português, espanhol etc.), e dentro de cada idioma receptor a transliteração aparece de várias formas, que tradutores têm prazer em variar *ad infinitum*. Por exemplo, o nome do criador do *Yoga* “aparece nos diversos livros com as seguintes grafias: *Shiva*, (...) *Siva*, *Çiva*, *Civa*, *Shiv*, *Swa*, *Xiva* etc.” (DE ROSE, 1982, p. 15)

Houve também a problemática da correta acentuação gráfica dos termos sânscritos, cujos sinais, como o macro, não se encontram em um teclado ocidental. Existem poucos *softwares* de conversão, de difícil aquisição. Alguns escritores ocidentais resolvem o problema substituindo a acentuação sânscrita por sinais de acentuação próprios do idioma de conversão. Contudo, uma vez que nossa pesquisa não trata do sânscrito enquanto língua, não enfocando a lingüística e/ou a filologia, o sânscrito presente em nosso trabalho é *adaptado*, o que talvez desgoste os especialistas no idioma.

Assim, adotamos como norma não acentuar nenhuma das palavras sânscritas presentes na pesquisa, o que, em termos estritamente lingüísticos, é inaceitável, já que uma mesma palavra em sânscrito pode ter dois significados, dependendo da ausência ou da presença de acentuação! Mas, como já dito, em face das dificuldades descritas, relevamos a grafia em detrimento da significação, dando sempre a tradução dos termos sânscritos utilizados, o que resolveu em parte o problema.

Optamos, também, por *italizar* todas as palavras sânscritas inseridas na dissertação, com exceção dos nomes próprios.

Assumimos a possível heresia lingüística do trabalho, rogando a compreensão dos entendidos em *devanagari*.¹¹

¹¹ Termo atribuído pelos indianos ao sânscrito. Literalmente, “morada divina”.

CAPÍTULO 1

DO SOFRIMENTO DO MUNDO
À ÉTICA ASCÉTICA

“...Was ist's, das hinter diesem Schleier sich verbirgt?”

(Que é que se oculta por trás desse véu?)

Schiller

Por entender que “não há nada mais nefasto no ensino da filosofia do que a exposição desordenada, heterogênea, sem nexos, de assuntos dispersos, destituídos (...) de toda coerência...” (BARBUY, 1950, p. 15), postulamos a necessidade de um encadeamento lógico e progressivo do tema a que nos propusemos. Portanto, neste capítulo daremos uma visão geral dos principais aspectos da filosofia de Schopenhauer, um *intróito*, aproveitando para demonstrar como suas concepções vão sendo colocadas de forma a parirem, no final, uma visão especial da ética. Assim, teremos apresentado os princípios fundadores de sua filosofia, que serão retomados em outro capítulo em relação ao hinduísmo.

Como é possível conhecer, quem conhece, o que é conhecido, aquilo que se conhece tem existência autônoma ao conhecedor ou depende deste, há sujeito sem objeto, há objeto sem sujeito...? Questões nevrálgicas da filosofia ante as quais não poucos filósofos, em várias épocas, empalideceram. Arthur Schopenhauer também não ficou indiferente a elas e procurou, a seu modo, respondê-las. Foi por sobre o problema da vida, do homem e do conhecimento que Schopenhauer se debruçou por toda a existência, lamentando a falta de reconhecimento e de leitores, os quais só lhe chegariam tardiamente... O pensador de Dantzig é um filósofo cujo construto teórico é formado em parte por elementos pré-existentes, mas cuja originalidade conceitual consiste justamente no novo enfoque que deu a estes elementos. Além disso, efetivamente acrescentou novos elementos ao seu sistema, fixando seu nome na História da filosofia. Sua *retomada teórica* de outros pressupostos, bem como suas assertivas originais, elevaram sua filosofia a um patamar autêntico e autônomo, digno de toda atenção.

Os sistemas precedentes nos quais Schopenhauer se apoiou para construir sua filosofia formam uma base triádica: Platão, Kant e o hinduísmo. Contudo, é o sistema de Kant que Schopenhauer reviu em alguns pontos, a fim de que se coadunasse com suas descobertas. Ao Platonismo e ao hinduísmo deixou o mérito de serem sistemas que mais *corroboraram* o que descobriu, sem terem tido necessidade de grandes modificações, críticas ou releituras de sua parte. No que tange especificamente ao hinduísmo, Schopenhauer o compreende como uma espécie de *sanctum sanctorum* do pensamento humano, como ainda veremos.

Em “O Mundo..”, sua magna obra, Schopenhauer inicia as reflexões com o conceito de “representação”, o qual está ligado diretamente à possibilidade de conhecermos efetivamente alguma coisa em sua essência, incluindo a nós próprios. Caso não se possa apreender o objeto

em si mesmo, supondo que este exista em estado “puro”, o que se conhece então? É na filosofia de Kant que Schopenhauer vai apoiar sua visão sobre o tema. “Com a distinção entre o ‘a priori’ e o ‘a posteriori’ no conhecimento humano, ele [Kant] fez a descoberta mais surpreendente e a mais coroada de êxito de que pode gabar-se a metafísica.” Além disso, a divisão entre *fenômeno* e *coisa-em-si* “é o âmago mais íntimo de toda a sua filosofia e o seu maior mérito. (...) Se nas explicações do mundo dadas pelo sentido profundo e digno de admiração de Kant alguma coisa for verdadeira, será então a *Estética Transcendental*¹²...”. Esta Estética vem a ser, para Schopenhauer, “o triunfo de Kant”. (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 34-94-214).

O pensador de Dantzig reconhece que a paternidade do binômio *fenômeno / coisa-em-si* não é de Kant, mas recua no tempo, partindo primeiramente do hinduísmo.¹³ Na filosofia ocidental foi Berkeley “o primeiro que a expressou decididamente, e prestou assim um serviço imortal à filosofia.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 44). Contudo, Kant foi quem, ainda na filosofia ocidental, afirmou este conceito com mais ênfase e de forma mais completa, causando a célebre *revolução copernicana*.

Uma vez que Schopenhauer apropria-se de algumas das proposições kantianas e as utiliza como ponto e partida para seu sistema, vejamo-las rapidamente, pois lhe foram essenciais.

Kant afirma que entre nós e a *coisa-em-si* existe uma mediação que é feita pela nossa sensibilidade. Em outras palavras, recebemos por meio da intuição empírica *sensações*, estímulos desorganizados, por assim dizer, que se transformam em *percepções*, sensações organizadas, para, em seguida, nascerem as *concepções*, ou percepções organizadas. O entendimento e a sensibilidade possuem estruturas que organizam os dados recebidos, tornando-os inteligíveis. Essas estruturas são inatas, universais e necessárias. O que capta as sensações e as transforma em percepções é a *sensibilidade*, que comporta duas formas a priori: o tempo e o espaço. Kant chamou o estudo da sensibilidade de *Estética Transcendental*. O que organiza as percepções em conceitos, é chamada por Kant de *entendimento*, que comporta 12 categorias, a saber: unidade, pluralidade, totalidade, realidade, negação, limitação, inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade, possibilidade-impossibilidade, existência-não-existência, necessidade-contingência. Essas categorias são instrumentos da mente que depuram a experiência em ciência, elevando o conhecimento perceptivo ao conceitual, por meio de ligações, seqüências e leis.

¹² Grifo do autor

¹³ O que será tratado por nós posteriormente.

A sensação enquanto sensação não é ainda conhecimento, é o começo “cru” da experiência. Quando várias sensações são agrupadas em volta de um objeto no espaço e no tempo, vem o fenômeno delas. Após, há uma classificação do fenômeno de acordo com as categorias, e surge o conhecimento. Daí nasce a ciência humana com suas correlações, encadeamentos lógicos e sistemática própria. O estudo desta atividade da mente é chamado por Kant de *Lógica Transcendental*.

Vemos que tempo e espaço, para Kant são *formas de percepção*, uma maneira da mente agrupar sensações, da mesma forma que as 12 categorias são *formas de concepção*.

Vejam os acima exposto por meio de um gráfico:

A COGNOSCIBILIDADE DO FENÔMENO SEGUNDO KANT

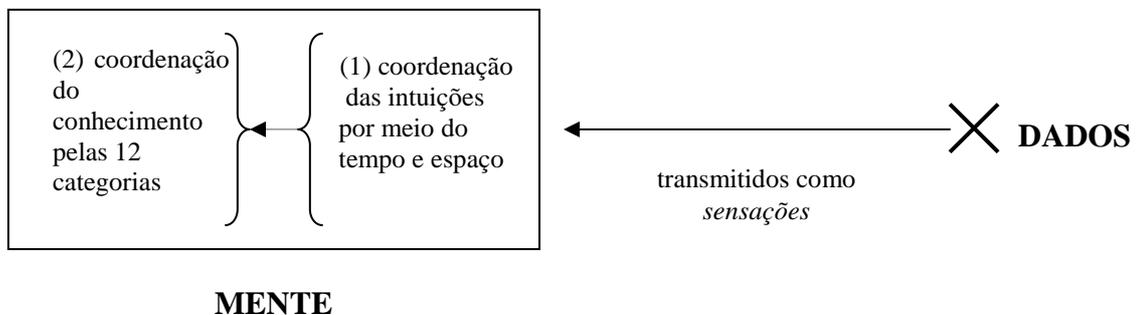


FIGURA 1

Os dados aqui são simbolizados por um “X”, pois, segundo Kant, não podemos saber o que são *em si*.

Em resumo, a *revolução copernicana* de Kant se baseou na assertiva de que é a mente que organiza o mundo. Com isto caía a teoria da mente como *tabula rasa*, cara a filósofos anteriores a Kant, como Locke, que atribuía à coisa-em-si qualidades primárias, não vislumbrando que estas igualmente pertenciam ao modo de sua aparição na faculdade de apreensão do homem. A mente deixava de ser mera *cera passiva*, moldável pelas experiências e sensações, que imprimiriam nela significado e sentido. É a mente que dá significado e sentido ao mundo, por meio de suas estruturas naturais, inatas e necessárias! Assim, para Kant, o mundo não passa de miríade de estímulos desorganizados. As sensações não se organizam autonomamente em percepções e conceitos; é a mente que, como um ente *ativo*, promove esta organização, colocando ordem no caos. O mundo não se ordena por si mesmo, mas aquilo que apreende o mundo é em si mesmo ordenação! A *aprioridade das formas do conhecimento*, eis a grande contribuição de Kant, que Shopenhauer não se cansará de exaltar.

Pode-se, contudo, perguntar o que são as coisas *em si*, isentas do processo de estruturação mental. Segundo Kant não há como saber. “... toda nossa intuição não é senão representação de fenômeno (...) as coisas que intuímos não são o próprio em si, em vista do qual as intuímos (...) as suas relações não são em si mesmas constituídas do modo como nos aparecem...” (KANT, 1974, p. 48). É a Schopenhauer que caberá a definição, ou a tentativa, da natureza do *em si* do mundo, conforme ainda veremos.

Vejam agora como Schopenhauer articula os conceitos kantianos acima expostos, para compor sua própria filosofia. O filósofo de Dantzig inicia sua obra magna com a afirmação peremptória: “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43) Faz questão de afirmar na primeira pessoa, *minha*, imputando ao homem, como fizera Kant, a organização perceptiva e conceitual do mundo. Contudo, diferentemente de Kant, Schopenhauer não concebe os dados, os objetos, como existentes independentemente daquele que os percebe. Pois KANT (1974, p. 53) afirmou: “... não quero (..) dizer que esses objetos¹⁴ sejam uma simples ilusão. Com efeito, no fenômeno, os objetos, e mesmo as propriedades que lhes atribuímos, são sempre considerados como algo realmente dado...”. Schopenhauer discorda e postula que os objetos não são oferecidos à percepção do homem, mas são *criados* por ele, existindo concomitantemente com ele. Para ele o homem não percebe o mundo, *cria-o!*

Quem ou o quê conhece? O sujeito, responderá Schopenhauer. Contudo, este sujeito não é um indivíduo determinado, mas um sujeito universal no qual cada um encontra-se, sem, no entanto, conhecer seu substrato, que é unificante e comum a tudo. “Aquele que tudo conhece mas não é conhecido por ninguém é o sujeito.” Este sujeito universal é uno, livre e está “inteiro e indiviso em cada ser que representa.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp.45-46).

Por isso Schopenhauer permite-se afirmar que o sujeito cria o mundo e é por este criado, a um só tempo. Se sujeito e objeto coexistem, “um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.46). Em outras palavras, se cada indivíduo é apenas uma focalização do sujeito universal e é o indivíduo quem cria o mundo por meio da representação, uma vez cortado este processo o mundo desapareceria juntamente com o sujeito, visto que ambos determinam-se. Essa divisão em sujeito e objeto só surge em função do processo da representação, não tendo realidade de per si. “Tudo o que existe, existe porque tu és – nada existiria se tu não fosses.” (ROHDEN, 1997, p. 31).

¹⁴ Aquilo que é apreendido como sensação.

Vejam agora o que é e como funciona a representação, conforme concebida por Schopenhauer. “Representação” provém do latim *representatio*¹⁵, significando o ato de encenar, de simbolizar um objeto mediante um signo (pintura, escultura, fotografia etc), o que sugere uma relação indireta do observador com um fenômeno qualquer. Este precisa ser *mediado* pelo signo a fim de que o observador, ou o sujeito, tenha uma noção do objeto. O que faz a representação nascer e/ou operar? Schopenhauer admite, com Kant, que a mente humana, que ele identifica com o cérebro físico - negando qualquer abstracionismo conceitual de mente - possui apenas três formas ou estruturas inatas do entendimento: *tempo, espaço e causalidade*.

Notemos aqui a semelhança com o sistema kantiano. É, de fato, de Kant que Schopenhauer aspira estes conceitos, modificando, contudo, sua explanação. Enquanto em Kant as formas do espaço e do tempo pertenciam à sensibilidade, e a causalidade era uma das 12 categorias do entendimento, Schopenhauer entende o tempo e o espaço como sendo também formas do entendimento. Teríamos, assim, 14 categorias pelas quais perceberíamos e pensaríamos o mundo? Não, pois Schopenhauer conserva apenas a causalidade das 12 categorias concebidas por Kant, considerando que esta é a principal e, possivelmente, a única no processo de intelecção do mundo. Assim, o cérebro humano possui apenas *três* categorias do entendimento: tempo, espaço e causalidade, por meio das quais tudo é apreendido, incluindo o próprio homem. Schopenhauer une numa mesma esfera o que Kant separou em dois momentos em suas Estética e Lógica Transcendentais.

Assim, tempo, espaço e causalidade são os responsáveis pela nossa intuição sensível acerca do mundo, de nós e dos outros. Pela forma do tempo temos a noção de *sucessão*, na medida em que vivemos uma série de momentos que se aniquilam progressivamente. Ora, nosso viver, conforme percebido por nós, não é extático; é formado de um fluxo permanente de devir, o qual foi belamente expresso por Heráclito na sua analogia do rio. Nossa vida, e o mundo conforme percebido por nós, é movimento. “Sucessão é toda a sua essência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49). Já a forma do espaço permite-nos detectar a *posição* dos objetos, ou seja, “as determinações recíprocas de suas partes” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49), seus limites em relação ao que não é eles mesmos bem como em relação a outros objetos. Noções de lugar, dimensão, forma e substância surgem todas derivadas da forma espacial. Daí a multiplicidade de objetos observada, aparentemente sem conexão entre si.

Quanto à causalidade, Schopenhauer imputa a ela a própria estrutura da matéria. Esta nada mais é do que uma sucessão interminável de causas e efeitos. A estrutura íntima da matéria é apenas “fazer-efeito. (...) Apenas como fazendo-efeito ela preenche o espaço e o

¹⁵ Em alemão: *Voerstellung* (*vor*, “diante”; *stellen*, “colocar”; portanto, “algo colocado diante”)

tempo. (...) A conseqüência da ação de qualquer objeto material sobre um outro só é conhecida na medida em que este agora age diferentemente de antes sobre o objeto imediato, e consiste apenas nisso.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50). Matéria nada mais é do que DEVIR, incluindo nosso próprio corpo. É em função deste devir perpétuo que Schopenhauer prefere usar o termo *Wirklichkeit*, “efetividade”, para designar a matéria, ao contrário de *Realitat*, “realidade”. De fato, se considerarmos o verbo *efetivar* como *levar a efeito*, teremos uma melhor noção do porquê Schopenhauer preferir este termo para identificar a matéria. “Seu ser [da matéria], toda a sua essência (...) consiste apenas na mudança regular que UMA de suas partes produz na outra...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50). Para o filósofo, se matéria é efetivação – o que sugere movimento e forma, suas características básicas – ela só existe em função da adição do espaço com o tempo, as formas inatas do cérebro humano, já vistas anteriormente. Por isso matéria é efetividade e, portanto, causalidade, que vincula espaço e tempo. Eis toda a realidade, ou melhor, efetividade do mundo.

Se para Schopenhauer o objeto só existe para o sujeito, e se a essência do objeto é efetividade, uma sucessão de causa e efeito, todo o conhecimento do fenômeno nada mais é do que a apreensão destas relações de causa e efeito. Por isso o correlato subjetivo da matéria é o entendimento, pois “conhecer a causalidade é sua função [do entendimento] exclusiva, sua única força (...) Por seu turno, toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento. A primeira e mais simples aplicação do entendimento é a intuição do mundo efetivo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p53). Entende-se, então, porque é o indivíduo quem cria o mundo, que *põe* o mundo; e entendemos também porque Schopenhauer reduziu as categorias kantianas à causalidade, pois esta, sozinha, por meio do seu efetivar – propiciado pela adição de espaço e tempo - origina tudo. O mundo nada mais é do que uma efetivação do próprio sujeito, por meio da ação da maquinaria cerebral. Em palavras mais simples, o mundo, com sua aparente solidez, está no cérebro do homem.

Portanto, para Schopenhauer o objeto e o signo que o media são uma e mesma coisa. Por representação, portanto, Schopenhauer quer significar que o mundo, tal como o conhecemos, entendemos e aferimos mediante nossos sentidos é *criado* pelo homem, não apenas organizado por meio das três estruturas cerebrais inatas. “O conhecimento aparece representado pelo cérebro (...) Com esse meio de ajuda (...) surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com toda as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215).

A representação vem a ser, pois, “... uma complexa atividade fisiológica no cérebro (...) ao fim da qual se tem consciência de uma imagem.” (BARBOZA, 1997, p. 30). Aqui está

uma grande inovação por parte de Schopenhauer! Alain Roger (2001)¹⁶ entende que essa concepção faz do filósofo artífice de uma “materialização do transcendental”, subvertendo o idealismo kantiano. Já Ribot (apud ROGER, 2001, p. XXXVI), afirma que “Schopenhauer faz as doutrinas de seu mestre – Kant - passarem por uma transformação fisiológica”, no que GUÉROULT (apud ROGER, 2001, p. XXXVI), vê “um escândalo filosófico”. Como quer que seja, não há dúvida de que Schopenhauer realmente fisiologizou seu argumento relativo à origem da representação.¹⁷

Por outro lado, se entendermos a matéria como algo independente e distinta do cérebro que a capta, não teremos o apoio de Schopenhauer. No sentido absoluto não existe matéria.

Todo objetivo, extenso, que faz-efeito, portanto todo material, que o materialismo considera um fundamento tão sólido de suas explicitações (...) é algo dado de maneira inteiramente mediata e condicionada, portanto, tem subsistência meramente relativa, pois passou pela maquinaria e fabricação do cérebro; por conseguinte, entrou em suas formas, tempo, espaço e causalidade, apenas devido às quais se expôs como extenso no espaço e fazendo efeito no tempo. (...) À afirmação de que o conhecimento é modificação da matéria, contrapõe-se sempre com igual direito a afirmação contrária, de que toda matéria é apenas modificação do conhecer do sujeito, como representação do mesmo. (SCHOPENHAUER, 2005, pp.72-73)

A concepção materialista, ou realista, nega a esfera do sujeito no qual toda a organização, senão a criação, da matéria conforme a conhecemos se dá, por meio das formas inatas apontadas por Kant e admitidas por Schopenhauer. Os sistemas materialistas ou negam completamente o sujeito ou o entendem como mera consequência do objeto, jamais como sua causa. Tais concepções, segundo Schopenhauer, foram abraçadas por “Tales e os jônicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno e os materialistas franceses”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 71)

Mas se Schopenhauer admite que a existência de todo o mundo é dependente de um olho que se abriu para contemplá-lo¹⁸, como explicar, então, que esse olho seja a resultante de uma lenta evolução material, desde formas inferiores? Ora, se o mundo só existe em função do olho que o vê, como é possível que, ao mesmo tempo, o olho só exista em função de uma lenta evolução material anterior a esse olho? Não haveria aí matéria (objeto) independente de uma observação (sujeito)?

¹⁶ Em introdução ao “Sobre o Fundamento da Moral”. Martins Fontes, 2001

¹⁷ Schopenhauer mostrou grande interesse, ao contrário de outros filósofos, pelas ciências físicas e biológicas, que o instrumentalizou para muitas de suas assertivas. Frequentou durante quatro anos, em Gottingen e em Berlim, os cursos de Anatomia de Hempel e Blumenbach; de Astronomia, de Bode; de Naturalismo, de Lichtenstein; e de Fisiologia, de Horkel e Rosenthal. Alain Roger (2001) informa que o nome de Schopenhauer foi conhecido primeiramente por meio das revistas científicas! Contudo, Schopenhauer não poupou críticas às ciências...

¹⁸ “... o mundo a cercá-lo existe apenas com representação, isto é, tão somente em relação a outrem, aquele que representa...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43)

...a lei da causalidade e a consideração e investigação da natureza que dela se seguem conduzem-nos à assunção segura de que (...) qualquer estado da matéria mais completamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes do homem, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por conseqüência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse se abrir. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 75)

O cérebro, no qual a representação se dá, é a um só tempo causa e efeito da natureza. Trata-se “...de duas visões contraditórias pelas quais somos, de fato, conduzidos, com igual necessidade”; estas visões díspares são, na opinião do próprio filósofo, “uma ANTINOMIA da nossa faculdade do conhecer.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 76).

Opostamente à corrente materialista vista anteriormente, temos o idealismo solipsista de Fichte, também criticado por Schopenhauer. Como é possível, pergunta-se, admitir que o princípio da razão, identificado com o sujeito, possa deduzir o objeto progressivamente, se este princípio, conforme já houvera demonstrado Kant, não é uma *veritas aeterna*, existindo independentemente, acima e além do mundo, mas apenas goza de existência relativa, condicionada ao fenômeno percebido? Esse princípio, apenas forma que organiza sensações, não toca a coisa-em-si, a única realidade absoluta. O indivíduo que conhece, submetido ao princípio racional, carece de realidade absoluta e não é a coisa-em-si, por isso não pode, sendo ele próprio fenômeno, originar objetos.

Quando o sujeito é dado, também é dado de imediato o objeto, e vice-versa. Portanto, não se pode chegar nem do objeto ao sujeito, nem deste àquele, com se seguissemos do fundamento à sua conseqüência. (...) O princípio de razão, pois, nada mais é senão a forma universal do objeto enquanto tal, portanto, já pressupõe o objeto, logo, não vale antes e exteriormente a ele, como se pudesse produzi-lo e engendrará-lo segundo a sua legalidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 78-80).

Sendo o cérebro a central onde esse sujeito representa para si mesmo o mundo; sendo este mesmo cérebro a matriz do que chamamos de razão, então esta não pode ser o fundamento último e necessário do mundo. Juntamente com a apreensão intuitiva apareceu no ser humano uma segunda capacidade, ausente nos animais: a reflexão racional. O que é captado, ou nascido intuitivamente, portanto mais próximo da coisa-em-si – embora não seja ela – é trabalhado pela razão: daí nasce a ciência, obra do homem. O que Kant chamou de conceitos é, para Schopenhauer, igualmente representação, só que uma forma secundária de representação. Podemos dizer que os conceitos são *representações de representações*. A intuição empírica re-trabalhada e re-interpretada. “A diferença capital entre todas as nossas representações é a entre intuitivas e abstratas. Estas últimas constituem apenas UMA classe de representações, os conceitos – que são sobre a face da terra propriedade exclusiva do homem,

cuja capacidade para formulá-los os distingue dos animais – e, desde sempre, foi nomeada RAZÃO.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 47)

Este novo tipo de consciência remete o homem ao futuro e ao passado, coisa ausente nos animais. Um tipo de consciência que é “reflexo abstrato do todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão”, o que faz o homem muito mais instrumentalizado para o sofrimento do que os animais. “Os animais vivem exclusivamente do presente; já ele [o homem] vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles [os animais] satisfazem as necessidades do momento; já ele [homem] vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. (...) Eis porque o homem executa planos ponderados e age conforme máximas, sem observância do meio que o cerca e das impressões causais do momento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 76).

Ora, por mais rico que seja o universo construído *in abstracto* pelo homem, não passa de uma função secundária do entendimento. Portanto, Schopenhauer concebe como entendimento a capacidade de todos os animais, incluindo o homem, representarem o mundo. Só que no homem ao entendimento soma-se a razão, a capacidade de se abstrair dos objetos imediatos e fabricar *conceitos*. É nisso que o homem sofre e goza com mais agudeza do que os animais, que só vivem o presente. A razão é, pois, um aumento da força da consciência no homem.

É assim que todos os povos, todas as épocas e todas as línguas compreenderam o conceito de razão como a faculdade de representações gerais, abstratas e não intuitivas, chamadas *conceitos*¹⁹, que são designados e fixados por palavras. É apenas esta faculdade que põe os homens à frente dos animais. Pois estas representações abstratas, conceitos (‘Begriffe’), quer dizer, somas (‘Inbegriffe’) de várias coisas individuais, *condicionam* a linguagem, por meio desta o modo de *pensar*²⁰, por meio deste a *consciência*²¹, não apenas do presente, que os animais também possuem, mas do passado e do futuro e, por aí, também a lembrança nítida, a reflexão, a precaução, a intenção, o agir planejado de muitos, o Estado, as indústrias, as artes, ciências, religiões e filosofias... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 58).

É importante ressaltar que o homem, a despeito da razão, não difere em essência dos animais. Ambos são constituídos radicalmente do mesmo *em si* fundamental. Sua natureza última é absolutamente a mesma. “... o essencial e o principal é o mesmo no animal e no homem, e aquilo que os distingue não está no primário, no princípio, no arcaico, no ser íntimo, no âmago de ambos os fenômenos...”. Homem e animal distinguem-se apenas “no secundário, no intelecto, no grau de força do conhecimento, que no homem (...) é incomparavelmente mais alto.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 178). Enfim, os animais, segundo o filósofo, também representam o mundo, mas de forma primária e intuitiva, sem esse tipo de representação mais elaborada, que são os conceitos.

¹⁹ Grifo do autor

²⁰ Idem

²¹ Idem

...todos os animais possuem entendimento, mesmo os mais imperfeitos, pois todos conhecem objetos, e esse conhecimento determina, como motivo, os seus movimentos. O entendimento é o mesmo em todos os animais e homens, possui em toda a parte a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais. Porém, o grau de sua agudeza e a extensão de sua esfera cognitiva são extremamente diversos, variados e se escalonam de maneira múltipla... (SCHOPENHAUER, 2005, p.64).

Encerrando esta discussão a respeito da representação, é importante destacar que o corpo, ele próprio, é representação segundo Schopenhauer. A cognoscibilidade, a intuição do mundo, se dá em cada um primeiramente por meio do corpo, por isso o filósofo vai chamá-lo de *objeto imediato*. Contudo, a partir do momento em que a coisa-em-si objetiva-se nos demais objetos apreendidos pela intuição, só pode ser conhecida mediatamente. Em outras palavras, para o homem o corpo é o ponto de partida do conhecimento. Vimos anteriormente que causa e efeito, a efetividade, origem da matéria, existem apenas para o entendimento. Este é uma forma a priori propiciada pela atividade cerebral, o correlato subjetivo do fazer-efeito da matéria. No entanto, o próprio entendimento parte de algo anterior a ele, no caso, a nossa sensação dos sentidos, ou seja, as mudanças imediatas, internas, do próprio corpo. Assim, o conhecimento imediato do corpo, em nós, é anterior às próprias estruturas do entendimento (tempo, espaço, causalidade) e, por conseguinte, da racionalidade. Neste caso o corpo antecede a representação dele mesmo!

Assim, curiosamente, apesar dessa sensação de corporeidade anteceder o entendimento, o corpo *como objeto*, com dimensão, densidade, limite etc. só vai ser notado, ou intuído no espaço, “de maneira mediata, pelo uso da lei da causalidade na ação de uma de suas partes sobre as outras, logo, na medida em que o olho vê o corpo, que a mão o toca.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 63-64). É por isso que o corpo *em si* nunca é conhecido tal como é, apenas mediante nossa própria representação. Em outras palavras, a *imagem* que temos do nosso corpo é mera representação e não corresponde à coisa-em-si, contudo, a essência radical do corpo é a coisa-em-si, ainda que nunca seja conhecida em sua verdadeira natureza por meio da razão, resultado de nosso aparato neurológico.

Talvez com uma analogia consigamos compreender melhor o que Schopenhauer quer dizer com esta teoria sobre o corpo. Se pedirmos para alguém olhar-se em um espelho e solicitarmos que nos diga o que enxerga, responderá que é a si mesmo, seu corpo físico. Schopenhauer corrigiria a observação, dizendo que o que se vê não é o corpo, apenas a imagem dele trabalhada pelo cérebro do observador. Assim, não há como conhecer o corpo em sua essência radical, usando a razão; e sendo esta própria outro tipo de representação, abstrata, mais elaborada, conclui-se que não se pode conhecer absolutamente o íntimo de coisa alguma! “O princípio da razão explica as ligações dos fenômenos, não os fenômenos

mesmos.” Por conseguinte, o *em si* do mundo permanece intocado e não é jamais acessado pela razão humana; “...não se pode alcançá-lo a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam os objetos, representações entre si, que são as figuras do princípio da razão.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 137-155).

Assim, vive o homem permanentemente imerso em um mundo fabricado por si mesmo, um mundo ilusório em nada correspondendo, radicalmente, à coisa-em-si. Schopenhauer refere-se a esse mundo, percebido por nós, com adjetivos como *Schein*, *Zauber*, *Schleier* e *Traum* - “aparência”, “encanto”, “véu” e “sonho”. O mundo como representação é inessencial, inconsistente, etéreo. Em verdade, podemos afirmar que o que é onírico para Schopenhauer não é o mundo *em si*, mas a nossa representação do mesmo. Nessa perspectiva, o mundo não passa de sonho mesmo. “Não seria toda vida um sonho? (...) há um critério seguro para distinguir o sonho da realidade? A alegação de que o sonho possui vivacidade e clareza menores que a intuição efetiva não merece ser levada em conta, pois ninguém teve ainda ambos presentes para poder efetuar a comparação, mas se pôde apenas comparar a LEMBRANÇA do sonho com a realidade presente.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 59).

Não há, pois, esperança para o homem de obter conhecimento autêntico acerca da natureza do mundo e de si mesmo? Estará ele para sempre condenado, junto com todos os seres, a vagar em uma esfera de permanente ilusão? De acordo com SAINT-MARTIN (1997, p.21), filósofo e místico francês do século XVIII,

Nos Alpes, vede o caçador que é por vezes surpreendido e de repente envolto num mar de espessos vapores, em que ele não pode sequer perceber seus próprios pés nem suas próprias mãos; e em que é obrigado a se deter onde se encontra, por não poder dar um só passo por segurança. O que esse caçador é apenas por acidente e vez por outra, o homem é aqui em baixo continuamente e sem descanso. Seus próprios dias terrestres são esse mar de vapores tenebrosos que o privam de seu sol...

Tratamos até o momento da representação que temos das coisas, não da *coisa-em-si*, que Kant não se atreveu a sondar, ou detalhar. Esta *coisa* que, não submetida ao processo da representação, é, em si mesma, o fundamento último de tudo, o fundamento *puro*, por assim dizer, da existência. O que será ela? Será possível acessá-la por outra via que não a da racionalidade? Se ela não é *dada* à razão, como queria Kant, como, então, concebê-la, e ao próprio homem?

Retomando o problema, conforme delineado por Schopenhauer, percebe-se claramente que qualquer tentativa de decifrar o mundo a partir de fora de nós mesmos, ou daquilo que parece ser externo a nós, é tentativa frustrada. Porque, conforme visto, tudo o que é percebido, tocado, experimentado, enfim, vivenciado pelo homem quando em qualquer outra coisa que

não em si mesmo, é representação. “... não se pode alcançá-lo [o *em si* do mundo] a partir da representação, seguindo o fio condutor das leis que meramente ligam objetos, representações entre si, que são figuras do princípio da razão. Vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue obtêm-se tão somente imagens e nomes.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156)

Resta a razão; fazê-la dobrar por sobre si mesma e analisar-se, tentando desvendar seu mecanismo inerente, por meio da reflexão. Contudo, como já visto, a razão é igualmente representação, e de um tipo ainda mais complexo!, uma vez que toda nossa lógica conceitual é representação de representação. Assim, quer o homem contemple o que pensa estar “fora de si”, o objetivo, quer recorra à sua própria reflexão, o subjetivo, estará preso à representação. “Pois afinal de contas, ninguém vê as coisas como elas são em si, mas como ele é ou julga ser...” (ROHDEN, 1997, p. 86)

Mas, é o homem tão somente sujeito cognoscente? Não é ele nada mais do que um processo reflexivo, a pensar, e representar o mundo? Resume-se ele em mera “cabeça de anjo alada”? (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156) O homem é também *corpo*. Já vimos como a imagem deste é também representação, mas vimos também que a essência radical deste corpo, matriz das sensações, ou afecções dos sentidos, antecede ao próprio entendimento, à própria razão. É *aí* que devemos buscar a porta para “furarmos” a teia de representações que nos mantém em ilusão. Conclusão surpreendente e que distancia Schopenhauer de todos os seus antecessores. A via é, pois, imanente, mas não por meio da razão, mas da *corporificação*!

A essência radical a que nos referimos acima, presente no corpo humano, e que antecede a razão, é atividade, que põe em movimento toda a engrenagem interna e externa, que excita o indivíduo ao movimento, seja abstrato (mental) ou concreto (ações). Essa força íntima que se exterioriza progressivamente, a partir do indivíduo, e culmina em ações físicas, gestos, palavras, atitudes etc. tem nome: VONTADE. “Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe [para o homem] a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156- 157)

E o que é vontade? Entendemo-la, primariamente, como impulso movente, princípio deslocante e demovedor de condição inercial, propulsão, capacidade de/para ação.²² E esta Vontade, que Schopenhauer identifica como a essência radical do homem, nada mais é do que a coisa-em-si de Kant. Schopenhauer identifica a *coisa* e, não bastando, discordará novamente de seu mestre Kant, ao afirmar a cognoscibilidade parcial da mesma.

²² A vontade pode ser considerada como “...o único princípio do MOVIMENTO abstrato eterno ou sua essência animadora”, conforme definiu a orientalista russa Helena P. BLAVATSKY (1998, p. 748).

O homem tem, pois, natureza binária: encerrado em seu corpo, percebe-o ora como representação, “como objeto entre objetos e submetido às leis destes”, ora como aquela essência radical, íntima e percebida imediatamente, fora do princípio da representação, cognominada *Vontade* por Schopenhauer. Para o filósofo, todo ato de Vontade é inseparável da ação corporal. O corpo não tem, assim, uma relação de efeito para causa com a Vontade, mas são “uma única e mesma coisa, dada de duas maneiras diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento.” Visto fora do princípio da representação, o corpo é objeto imediato, intuído a priori em sua essência radical; é, portanto, uma *objetividade* da Vontade, sendo “objetividade” uma expressão que Schopenhauer prefere à *objetividade*, pois entende que “objetividade” reflete melhor a simultaneidade entre a Vontade e o corpo, fato que antecede ao próprio aparecimento do mesmo à intuição do entendimento. “Por isso, em certo sentido, também se pode dizer: a vontade é o conhecimento *a priori*²³ do corpo, e o corpo é o conhecimento *a posteriori*²⁴ da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 157)

Assim, conforme fizemos com a analogia do espelho, para diferenciar o corpo enquanto representação do corpo enquanto essência radical (que agora sabemos ser a Vontade), façamos outra analogia: quando sentimos intimamente nosso corpo, imediata e subjetivamente, estamos em contato com sua essência radical, nossa essência radical, que é Vontade. Mas quando contemplamos nosso corpo, ou o apalpamos, por meio de nossos olhos e mãos, o que já temos é uma representação, filtrada pela maquinaria cerebral. Assim, a imagem e a solidez não são o corpo, mas a sensação íntima, imanente, de corporeidade, o é. “Esse conceito significa o corpo tomado como a matriz da vontade, a qual é sentida na consciência como o núcleo mais íntimo de cada um.” Portanto, experienciamos a coisa-em-si *em nós*, nunca fora de nós. Como já visto anteriormente, a resposta para o enigma do mundo está no indivíduo.²⁵

Esta Vontade, que aparece de modo imediato na consciência do homem, unifica sujeito e objeto, pois tal divisão só aparecerá no processo da representação; a percepção dessa Vontade radical em si oferece, segundo Schopenhauer, não só a chave para decifrar o enigma de si mesmo, mas de toda a natureza e de todos os seres identificados, erroneamente, como “não eu”, “visto que [o homem] também a transmitirá [a Vontade] a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só

²³ Grifo do autor

²⁴ Idem

²⁵ “Em vez de se partir de fora deve-se tentar um mergulho na interioridade, deve-se examinar o íntimo mais profundo de nós mesmos, do corpo humano. Talvez aí se encontre a chave que abrirá a porta dos mistérios...”. (BARBOZA, 1997, p.45-46)

neste último, portanto, só parcialmente, como REPRESENTAÇÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168).

O que isto quer dizer mais especificamente? O homem pode, conforme visto, apreender-se imediata e mediadamente, no primeiro caso pela sensação corporal que se exterioriza gradativamente em motivação, ação, atos etc., ou seja, pela sua essência radical (Vontade); no segundo caso, quando conceitualiza a respeito de si mesmo, quando, pelos dados fornecidos pelos sentidos, constrói, racionalmente, sua concepção de mundo e de si mesmo (representação). Uma vez que tudo aquilo que é percebido “de fora para dentro” sofre a filtragem das estruturas do entendimento e é, portanto, representação, por esse processo não se pode dizer se o que vemos (homens, animais, minerais etc.) existem ou não. Por outro lado, se lembrarmos que em nós a Vontade se dá imediatamente, sem sofrer representação, podemos supor, analogicamente, que esta Vontade é também o substrato, ou núcleo, de todos os fenômenos existentes que nos aparecem apenas como representação. Assim, estes fenômenos (homens, animais, minerais etc.) também são reais, não conforme os apreendemos, mas em sua essência íntima. Por conclusão, a Vontade, a coisa-em-si de Kant, é universal. O indivíduo investigador, portanto,

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, que aparece nas afinidades eletiva dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade (...) 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. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168)

Schopenhauer concebe esta Vontade universal, única coisa existente realmente, como se afirmando gradativamente, chegando, no homem, ao seu grau máximo de afirmação, ou *objetividade*. “Este [o homem] (...) não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre os seus fenômenos, isto é, o mais nítido (...) imediatamente iluminado pelo conhecimento...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169). Devido às estruturas do entendimento inatas em si, especialmente tempo e espaço, o homem representa de forma plural o que é uno em essência. Em outras palavras, há somente uma força²⁶ existente, que ao ser submetida à maquinaria cerebral do homem dá origem à miríade de objetos que observamos, aparentemente sem conexão entre si. Schopenhauer chama de *principium individuationis*, “princípio de individuação” ao tempo e espaço, proque nestes é possível a pluralidade; concluindo, assim,

²⁶ Schopenhauer remete o conceito de força ao conceito de Vontade, pois entende ambos os conceitos como semelhantes. Prefere, contudo, o termo Vontade por ser “...algo infinitamente mais bem conhecido (...) que unicamente nos é conhecido de maneira imediata e completa...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 171)

que a Vontade nela mesma, enquanto coisa-em-si, está fora do domínio da razão e de suas estruturas de representação.

...o que no fenômeno, no objeto, é condicionado por tempo, espaço e causalidade, na medida em que só pode ser representado por meio deles, vale dizer, PLURALIDADE pela coexistência e sucessão, MUDANÇA E DURAÇÃO pela lei da causalidade, matéria representável sob a pressuposição da causalidade, por fim, tudo o que é representado apenas por meio deles, - tudo isso em sua completude não é essencial ao QUE ali aparece, ao QUE entrou na forma da representação, mas pertence tão-somente a essa forma mesma. Ao contrário, aquilo que no fenômeno não é condicionado por tempo, espaço e causalidade, nem é remissível a eles, muito menos explanável a partir deles, é justamente aquilo pelo qual o que aparece, a coisa-em-si, dá sinal de si imediatamente. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 180)

Aqui temos uma antinomia na filosofia schopenhauriana. A partir do momento em que ela preconiza a universalidade da Vontade; afirma o homem como uma *objetidade* – a mais alta - da Vontade; quando identifica nele, no seu corpo, sua essência radical, como sendo a própria Vontade, não seria o cérebro humano, responsável pela representação, também parte da Vontade? Caso afirmativo, suas formas inatas, tempo, espaço e causalidade, não deveriam ser formas da Vontade? Não seria a representação um tipo de visão míope da própria Vontade? A própria Vontade transformada? Naturalmente, Schopenhauer é taxativo quando a separar as formas do entendimento, que originam a representação, daquilo que entra nelas, conforme vimos na citação acima. Aliás, é estranho conceber que a Vontade “entre” nas formas da representação, já que tudo é ela mesma.... Diríamos que o vapor d’água deixou de ser água porque se sublimou? Ou continua sendo água em outro estado?

Para melhor compreendermos o até aqui exposto, observemos a figura abaixo:

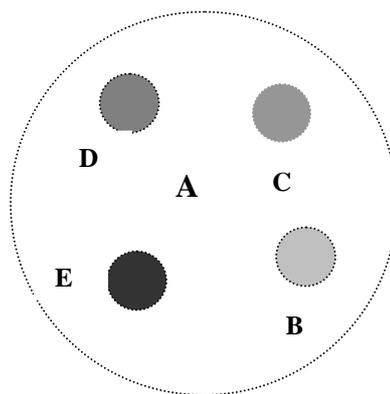


FIGURA 2

O círculo maior “A” é um símbolo para a Vontade universal e oni-abrangente. Ainda que algo universal não possa ser representado por um sinal gráfico, haja vista que todo sinal encerra *em si e por si* uma limitação, cremos que o círculo é a melhor grafia – ainda que finita

- para o que vem a ser infinito. Em nossa grafia o segmento de reta que forma a circunferência de “A” está pontilhado, indicando com isto que não significa limitação, mas, sim, ausência de fronteiras. Em “B” temos um primeiro nível de objetividade de “A”, ainda pouco nítido; “C” e “D” simbolizam níveis progressivamente mais altos de objetividade de “A”, por isso estão, respectivamente, com grau de nitidez maior. Poderíamos muito bem conceber “B” como o reino mineral, “C” o vegetal e “D” o animal. Finalmente em “E” temos o grau mais alto de objetividade da Vontade, ou de “A” - o homem. É importante observar que os pequenos círculos “B”, “C”, “D” e “E” também estão pontilhados, indicando com isso que não têm existência autônoma, mas, sim, que são apenas graus diferentes de “A”. Logo, “B” + “C” + “D” + “E” = “A”. Por conseguinte, só existe “A” em níveis diferentes de afirmação de sua própria essência!

Agora dediquemos nossa atenção para a próxima figura:

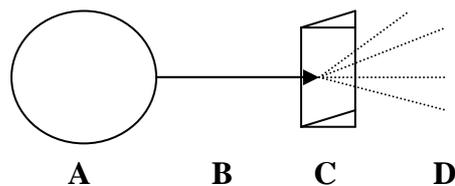


FIGURA 3

Aqui por “A” entendemos, como na primeira figura, a Vontade una, indivisa, anterior à razão e ilimitada. Em “B” temos uma projeção dessa Vontade, qual um feixe de luz, objetivando-se em um ser humano.²⁷ Em “C” temos um prisma, que neste caso representa o cérebro humano. O feixe de luz ao atingir o prisma, como sabemos, refrata a luz em inúmeras cores. Da mesma forma, a Vontade sob o princípio da representação – princípio este fruto da complexa atividade cerebral – é interpretada pelo homem como multifacetada. O cérebro interpreta a *unidade* como *multiplicidade* – são os vários fenômenos percebidos pelo homem, uma vez que nele estão as formas do entendimento: tempo, espaço e causalidade. Já em “D” temos a representação propriamente dita: a luz simples e branca, “B” (a Vontade), é percebida por “C”, o cérebro, como multifacetada, é vista como vários raios coloridos. É importante notar que o segmento de reta “B”, projeção da própria Vontade, não é o mesmo após passar pelo cérebro, “C”, surgindo como representação, “D”. Por isso os vários raios, em “D”, estão pontilhados, para caracterizar a natureza inessencial da representação e diferenciá-la da

²⁷ Esta projeção ocorre, na verdade, dentro do próprio círculo “A”, como na Figura 1, mas para uma facilidade expositiva optamos por representar este processo, no homem, deste modo.

Vontade. Preservamos aqui esta dicotomia, ou antinomia entre Vontade e representação, na qual Schopenhauer insiste. Portanto, graças à atividade cerebral temos a visão fragmentada do mundo, a pluralidade.

Faz-se necessário compreender agora a natureza da Vontade, da coisa-em-si, conforme vista por Schopenhauer. Dissemos que o filósofo a entende como algo uno. Isto não quer dizer, de modo algum, uma unidade formada pela *soma de suas partes*, mas, sim, uma única essência simples, indivisa, apreendida como múltipla apenas pelas formas do entendimento, como já exaustivamente comentado. Uma *essência-força* coesa e sempre a mesma em toda parte; completa em si mesma e também completa, ou plena, em cada uma das suas manifestações, ou objetividades, materiais. Queremos com isso dizer que o “centro”, ou geratriz da Vontade, não se encontra em algum lugar, mas está em toda parte. Em cada uma de suas objetividades – seja a pedra, a árvore, o animal ou o homem – está a Vontade completa, não apenas uma parte dela. Conforme vimos na Figura 1, supomos ser o círculo o melhor sinal para simbolizar a Vontade de Schopenhauer; porém, um círculo *cujo centro está em toda parte e a circunferência em parte alguma*.²⁸

A Vontade, pois, pode ser apreendida *in totum* em qualquer de seus fenômenos, seja um grão de areia ou um floco de neve. Considerando o homem como uma objetividade da Vontade, sabemos que esta está, então, inteira no homem e não há, pois, necessidade de vagar pelo universo da representação, estudando suas “partes”, a fim de se conhecer o todo.

...um postulado (...) essencial (...) é a unidade do todo em si mesmo e nas suas inúmeras manifestações.²⁹ O todo é um e está na origem do que é, para o homem, o visível e o invisível, o finito e o infinito. Cada expressão ou manifestação do todo permanece para sempre o todo ele mesmo. A divisão e a multiplicação *aparentes* são somente a interpretação parcial e irreal de um todo eterno, para sempre semelhante a ele mesmo. Em última análise, a individualidade humana nada mais é do que o todo avaliando-se a si próprio em um dos seus componentes...³⁰ (BERNARD, 1974, p. 154)

Agora temos condição de entender melhor o que Schopenhauer quer dizer quanto ao todo ser aniquilado se apenas uma de suas partes o for. “A Vontade se manifesta no todo e completamente tanto em UM carvalho quanto em milhões. (...) Por isso também se poderia afirmar que, *se per impossible* um único ser, mesmo o mais ínfimo, fosse completamente aniquilado, com ele teria de sucumbir o mundo inteiro.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190)

Se nos remetermos à Figura 1, na qual explicamos os graus de nitidez, ou objetividade, da Vontade, teremos uma noção exata disso, pois, como vimos, as objetividades da Vontade no mineral, na planta, no animal e no homem não têm existência autônoma, mas são a própria

²⁸ Expressão atribuída a Nicolau de Cusa.

²⁹ Grifo nosso

³⁰ Idem

Vontade em graus diferentes de manifestação. “Não envolve contradição afirmar que o Infinito está finitamente no finito, uma vez que essa limitação não vem da essência do Infinito, mas sim da sua *existência*³¹; o Infinito em si continua infinito, quando imanente no finito.” (ROHDEN, p. 55, 1985) Schopenhauer forma uma concepção monista da Vontade.

Quando falamos em movimento perpétuo da Vontade, queremos significar, com Schopenhauer, que a mesma não é extática, mas *actus purus*. A Vontade, em seus diversos graus de objetividade, luta por graus mais nítidos. Mesmo quando atinge o mais alto grau de objetividade conhecido, o homem, ainda assim a Vontade continua em perpétua atividade discordante, pois Vontade ativa é *conflito, discórdia, luta sem trégua*, em todos os seus níveis. “Portanto, do conflito dos seus 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*³².” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209).

Schopenhauer não vê fundamentação para a Vontade. Ela é, em si mesma, ausência de fundamento, justamente por não estar submetida à causalidade. Os fenômenos da Vontade são remissíveis a causas, mas ela própria não. Além disso, se ela está fora dos princípios da razão, é em si *irracional*. Não há propósito a não ser seu perpétuo, e automático, movimento *autofágico*. Sim, autofágico, na medida em que, em sua luta por maiores objetividades, só pode consegui-lo destruindo a si mesma e, em si mesma, repondo novas objetividades, em um movimento incessante. Trata-se de um movimento *insaciável*. Isso é entendido como *vontade de vida* pelo filósofo de Dantzig, justamente porque existir, se afirmar, em novos e diferentes graus de objetividade, é a natureza mesma da Vontade. Manifestação *ad eternum* é sua essência. “Tal conflito, portanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. (...) a vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 211).

Observemos a figura abaixo:

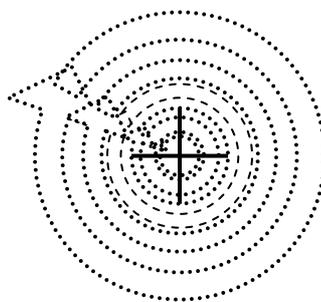


FIGURA 4

³¹ Grifo do autor.

³² “A serpente precisa devorar outra serpente para e tornar dragão.”

Por esta figura concebemos a Vontade em perpétuo movimento autofágico, devorando-se a si mesma, e promovendo-se a novas formas de objetividade. Essa contínua auto-determinação e eterna reposição mantém escravizados todos os fenômenos da Vontade. Trata-se de vontade *ativa*, daí o sinal de “mais” (+) no interior da figura. “...em todos os lugares as diversas forças naturais e formas orgânicas disputam entre si matéria, na qual querem entrar em cena, na medida em que cada uma possui tão-somente aquilo que usurpou da outra, e, com isso, perpetua-se uma luta contínua de vida e de morte...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 398).

Voltemos agora nossa atenção para a próxima figura:



FIGURA 5

O símbolo acima se chama “Ouroboros” e é uma figura tradicional da alquimia medieval. A serpente mordendo a própria cauda simboliza o ciclo de evolução fechado sobre si mesmo. Nele temos expressas as idéias de *movimento*, *continuidade*, *autofagia*, *autofecundação* e *eterno retorno*. O símbolo evoca, ainda, a perpétua roda das existências, condenada a jamais repousar. “A serpente está enrolada sobre si mesma, de tal modo que sua cabeça (vazio-atrativo-passivo) procura continuamente devorar sua cauda (pleno-ativo-repulsivo), a qual foge num eterno movimento. Eis a expressão da força.” (PAPUS, p.138-140). Trata-se de outro excelente símbolo para figurar a Vontade *ativa*.

Um exemplo, já célebre na literatura schopenhauriana, do conflito inerente à Vontade, é o que filósofo fornece em “O Mundo...” acerca da formiga *bulldog-ant*, da Austrália, que, se cortada ao meio, inicia-se imediatamente uma luta entre a cabeça e a cauda. Em verdade, temos na natureza, em todos os níveis, símbolos para a brutalidade do existir. Qualquer estudioso de Biologia poderá narrar casos espantosos da luta vegetal e animal pela sobrevivência. No reino das forças mais sutis (gravidade, eletricidade etc.) tudo é conflito, embate, luta. Desde “quando o ímã impõe ao ferro a magneticidade” até quando “o galvanismo domina as afinidades eletivas, decompõe as mais estáveis ligações, suprime tão inteiramente as leis químicas que o ácido de um sal decomposto no pólo negativo tem de se dirigir ao pólo positivo sem se combinar com os alcalinos que atravessa...”; ou ainda, no reino

mineral, quando “... quase toda incrustação é a imagem do conflito da Vontade neste grau tão elementar de sua objetivação...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 212). Talvez o exemplo mais direto seja quando levantamos um dos braços, ou ambos, e o mantemos indefinidamente nesta posição: trava-se uma luta entre a gravidade e a posição inercial do braço. Não há, enfim, descanso no mundo; não há paz.

Vejam agora como esse conflito da Vontade consigo mesma se manifesta no mundo do homem, pois no reino humano esse sofrimento todo se manifesta “ da maneira mais clara e terrível, quando o homem se torna o lobo do homem.” (SCHOPENHAUER, p. 212, 2005). Em outras palavras, é no reino humano que a autofagia da Vontade será transformada em verdadeira *crueldade*, chegando a níveis odiosos e inacreditáveis, tornando a vida um peso constante e a felicidade um breve respiro entre uma incessante tormenta. Sim, o homem é, para Schopenhauer, um perpétuo escravo sofredor, cuja essência profunda é um demônio natural pronto a se manifestar, desde que tenha oportunidade; e oportunidade não falta numa vida em que a Vontade em forma humana projeta uma ânsia constante por todo tipo de objeto, seja amor, ou ódio; reconhecimento ou desprezo; bens materiais ou emocionais... Tão logo os conseguimos, quedamo-nos insatisfeitos, rumo a novos querereres. A essência do homem é Vontade autofágica e incansável.

Se considerarmos a própria estrutura mental do homem, ainda ali, subjetivamente, teremos um rico exemplo de autofagia perpétua. O homem, mesmo inerte fisicamente, não está em repouso. Sua mente projeta torvelinhos de pensamentos, que anulam-se e repõem-se progressivamente, numa procissão perene. Esta vida mental, humana, consiste

...de uma série de estados de consciência em variação contínua, de condições alternantes de pensamento e sentimento. Em uma ocasião estão vividamente despertos, em outra, estão deprimidos, quietos; ora estão alegres, ora mórbidos; ora efusivos e após, retraídos; ora sérios, depois indiferentes. (...) Estão o tempo todo apenas submetidos a esta variabilidade, persistente apenas em sua diversidade.” (BESANT, 1992, p.39).

Nem subjetiva, nem objetivamente tem o homem paz e satisfação. Seja submetido aos princípios da razão, seja em sua essência mesma, está o homem condenado a sofrer e transmitir este sofrimento a outros. A essência humana é devoradora e não admite qualquer estabilidade, mental ou física. “Ah! Como poderíamos conhecer essa paz! Não existe uma só alegria humana, que digo, um só movimento do homem que não tenha a cegueira por base e gemidos por resultados.” (SAINT-MARTIN, 1997, p. 19)

É numa vida cuja essência é perpétua discórdia em que se move o gênero humano, num “mundo (...) tão faminto (...) na figura de inumeráveis milhões de seres vivos (...) aterrorizados e maltratados, que em sua totalidade conseguem existir momentaneamente

apenas um devorando ao outro.” Para o filósofo de Dantzig a humanidade é “essencialmente errada e absurda; assim qualquer um possui em si algo moralmente mau, e mesmo o melhor e mais nobre caráter nos surpreenderá ocasionalmente com traços isolados de maldade.” Este é o homem, pois “justamente por força deste seu componente mau³³, deste princípio mau, foi obrigado a tornar-se homem.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 240-251).

Se a Vontade encontra no homem o ápice da sua objetividade, será nele que assistiremos a discórdia da vontade com mais intensidade.

O homem no fundo é um animal selvagem terrível. Nós o conhecemos unicamente no estado subjugado e domesticado, denominado civilização: por isto nos assustam as eventuais erupções de sua natureza. Porém, onde e quando a trava e a cadeia jurídica se rompem, e se instaura a anarquia, se revela o que ele é. Entremetidos, quem deseja se esclarecer a respeito também sem uma tal oportunidade, pode colher a comprovação do que o homem não deve crueldade e intransigência a nenhum tigre ou hiena a partir de centenas de relatos antigos e modernos. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 252)

Com esta definição pouco lisonjeira da espécie humana, Schopenhauer acrescenta que, se quisermos nos surpreender ainda mais com o que o homem é capaz, basta correr os olhos pelas “páginas mais negras nas atas criminais da humanidade”, ou seja, basta que façamos uma pesquisa cuidadosa da própria história humana, olhando, principalmente, para os registros jurídicos e criminais, pois “em cada um se aninha um egoísmo colossal, a ultrapassar com maior facilidade os limites impostos pelo direito (...)”. Contudo, ao egoísmo ainda se alia “um estoque existente de ódio, ira, inveja, raiva, maldade, reunidos, como o veneno no receptáculo do dente da cobra, aguardando apenas a oportunidade para vir à tona, para então qual demônio libertado bramir com fúria e devastação.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 253)

Pensamos ser emblemático desse estado de malvadez, quanto às ações do homem uma vez liberto dos *freios* do Direito ou das leis, o que se segue. Trata-se de um documento da *Comissão Internacional de Juristas*, órgão consultivo da ONU com sede em Genebra, composta de juizes, advogados e professores de Direito do mundo todo, com fins a vigiar os acontecimentos globais e clamar por justiça quando qualquer violação sistemática do império da lei se verifique, em qualquer parte do globo.

Entre 1959 e 1960 a Comissão publicou o documento intitulado “A Questão do Tibet e o Império da Lei”, resumindo, após exaustiva investigação, os resultados da invasão da China comunista ao pacífico e religioso Tibet³⁴; invasão considerada, desde então, ilegal. Eis um resumo dos horrores que o relatório levantou, segundo o XIV Dalai Lama, Tenzin Gyatso, líder político e espiritual do povo tibetano. Certamente, trata-se de uma das páginas mais negras da história humana conhecida:

³³ Grifo nosso

³⁴ A China invadiu o Tibet gradativamente a partir de 1949. Consolidou a invasão em 1959.

Dezenas de milhares de pessoas de nosso povo foram mortas, não só em decorrência de ação militar, mas individualmente e deliberadamente. Mortas sem julgamento, sob a suspeita de se oporem ao comunismo, de acumularem dinheiro, ou simplesmente em virtude de sua posição, ou ainda sem motivo algum. Mas, principalmente e fundamentalmente, foram mortas porque não quiseram renunciar à sua religião. Mortas a tiros, por espancamento, crucificadas, queimadas vivas, afogadas, vivissecionadas, pela fome, estranguladas, enforcadas, escaldadas, enterradas vivas, estripadas e decapitadas. Esses assassinios eram praticados em público. Os conterrâneos, amigos e vizinhos das vítimas eram obrigados a presenciá-los, sendo descritos à comissão por testemunhas oculares. Homens e mulheres foram mortos lentamente, enquanto suas próprias famílias eram forçadas a olhar. Crianças foram, mesmo, obrigadas a atirar sobre seus pais. (...) Além desses assassinios públicos, grande número de tibetanos foi aprisionado ou encurralado e levado a destino ignorado. Muitos morreram em virtude das brutalidades e privações, ou trabalho forçado, e muitos se suicidaram aguilhoados pelo desespero e pela miséria. (...) Milhares de crianças, de quinze anos de idade até alguns dias, foram separadas de seus pais, que nunca mais as tornaram a ver. Os que protestaram foram aprisionados ou mortos. (...) Além desses crimes contra o povo, os chineses destruíram centenas de nossos mosteiros, quer demolindo-os materialmente, quer matando os lamas e enviando os monges para campos de trabalho forçado, ordenando aos monges sob pena de morte a romperem seus votos de celibato [em público] e usando os prédios monásticos e os templos vazios como acampamento militares ou estábulos. (...) Convenceu-se de que os chineses pretendiam destruir os budistas do Tibet. (GYATSO, 1988, p. 161-162)

A que atribuir tanta maldade³⁵, que, longe de se limitar ao instinto defensivo e de sobrevivência, comum aos animais, vai às raias dos sadismo e da crueldade? “...portanto, no coração de cada um repousa um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para bramar com fúria e devastação; na pretensão de prejudicar os outros e mesmo, quando se lhe opõem, de aniquilá-los; daqui se origina todo o prazer guerreiro e combatente...”. Schopenhauer chama este instinto selvagem no âmago do homem de “mal radical”, que, contudo, nada mais é do que “o querer-viver, que amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 255). Sim, nada mais do que o desejo da própria Vontade por mais vida. Esta Vontade

...em todos os graus de seu fenômeno, dos mais baixos [magnetismo, eletricidade, gravidade etc.] ao mais elevado [homem], carece completamente de um fim e alvo últimos; ela sempre se esforça, porque esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 398)

Trata-se de pura disputa por matéria, por vida. Depreende-se daí que mesmo os eventos mais felizes da vida humana estarão destinados à inevitável frustração, porque o homem, como uma objetividade da Vontade, jamais se saciará. O sofrimento, a insatisfação, quando não a maldade mesmo, constituem o seu cerne. Com isso Schopenhauer afirma a *positividade da maldade humana*, em contraposição à *negatividade da bondade humana*. Em outros termos, sendo a luta e a discórdia a essência do homem, é a maldade que possui

³⁵ “Quem deu a este horrível espectro o direito de vagar ao nosso redor desde que nascemos até que morremos? Quem lhe deu o direito de permanecer sempre à nossa porta, conservando-a entreaberta com sua mão invisível, mas não obstante horrível, pronta para entrar no momento oportuno?” (COLLINS, [1995?], p. 13)

existência, ao contrário da bondade, que carece de positividade. Alegria é apenas uma *distensão* momentânea de um retesamento essencial, característica intrínseca ao homem; sim, retesamento que é dor, sofrimento e agonia essenciais à nossa natureza. “Toda a satisfação, ou aquilo que comumente se chama felicidade, é própria e essencialmente falando NEGATIVA, jamais positiva. Não se trata de um contentamento que chega a nós, originariamente, por si mesmo, mas sempre tem de ser a satisfação de um desejo, pois o desejo [Vontade brigando por matéria], isto é, a carência, é a condição de todo o prazer.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 411).

Mas há uma saída para este quadro de horrores em que se resume a vida. É justamente na ética de Schopenhauer que encontraremos um alívio para a tormenta, senão sua solução. É o que examinaremos a partir de agora.

Todo o problema se resume e detectar, claramente, qual é, afinal, o fundamento da moral. Em que ela se assenta em última análise? Vimos nas considerações iniciais que Schopenhauer vê na ética a mais elevada instância da vida. “... pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.206). Suas considerações éticas vão partir do confronto com a apreciação kantiana do mesmo assunto, confronto este que não trataremos aqui, uma vez que, por si só, valeria uma dissertação inteira.

Primeiramente, Schopenhauer separa a ética de qualquer instância racional. Não entende a ética como parte, ou resultante, de uma operação racional. Nesse sentido, não reconhece nenhum apriorismo legislativo inerente ao homem, no qual este possa se basear eticamente. “Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? (...) Quem voz dá o direito de (...) impor uma ética na forma legislativo-imperativa com a única para nós possível? (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23). Para Schopenhauer, não existem leis morais puras a determinar num sentido coercitivo o fazer humano. A única lei que o filósofo vai reconhecer como inerente ao homem é a lei da motivação, “uma forma da lei causal, ou seja, a causalidade mediada pelo conhecimento. (...) Em contrapartida, as leis morais, independentes de regulamentação humana, da instituição estatal ou da doutrina religiosa, não podem ser admitidas como existentes sem prova.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 24).

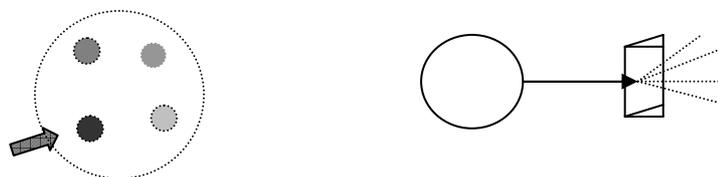
Uma moral prescritiva, baseada na razão, como a kantiana, seria apenas outra forma de representação, sem contato com a coisa-em-si. De fato, a partir do momento em que a razão, em si mesma, é fenômeno, não é possível que ela atinja o âmago do ser. Estaremos lidando tão somente com outra forma de representação. “... o apriorismo do mencionado

conhecimento independente da experiência limita-se, na filosofia teórica, ao mero *fenômeno*³⁶, isto é, à representação do mundo na nossa cabeça”, impossibilitando a esse sistema “... toda a validade no que se refere ao *ser em si das coisas*³⁷, isto é, àquilo que existe independentemente da nossa apreensão.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 39).

Além do mais, ser racional não significa, de modo algum, agir caritativamente ou bondosamente. “Pode-se (...) agir muito racionalmente, portanto refletida, prudente, conseqüente, planejada e metodicamente, seguindo todavia as máximas as mais egoístas, injustas e mesmo perversas. (...) Racional e vicioso podem unir-se bastante bem, e é só pela sua união que se tornam possíveis os crimes maiores e de ampla repercussão.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 61). Schopenhauer também extirpa da moral todo ranço de eudemonismo³⁸, pois podemos agir justamente e ter, como retorno, dissabores.

Como já visto, o homem nada mais é do que uma objetividade da Vontade, e esta é conflito, discórdia em si mesma. Assim, o homem tem um *caráter inato* do qual não poderá jamais se subtrair. Este caráter é imutável. O homem quando age, age motivadamente, pois, em sua exteriorização mediante o princípio da representação, a lei da causalidade opera. Contudo, em essência, o homem, como coisa-em-si, é de natureza imutável. Schopenhauer chama a isso *caráter inteligível*, ou seja, uma acentuação da Vontade, da *Idéia* desta, que, qual “um carimbo em mil selos”, estará marcando para todo sempre o *caráter empírico*, ou seja, aquele que caráter que se manifesta como fenômeno “no tempo e na sucessão dos atos.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94).

Tentemos entender isso melhor, uma vez que a doutrina do caráter inteligível e empírico é basilar para a construção da ética schopenhauriana. Reportemo-nos às figuras 2 e 3, mostradas anteriormente:



Na primeira figura temos a Vontade e suas objetividades progressivas, até o homem. Consideremos agora apenas a pequena esfera negra – indicada pela seta sombreada – que, como antes, simbolizamos como sendo o maior grau de objetividade da Vontade - o homem.

³⁶ Grifo do autor

³⁷ Idem

³⁸ Nisso rende homenagem a Kant, embora entenda que o eudemonismo tenha entrado sub-repticiamente na moral kantiana por meio da doutrina do Soberano Bem.

Naturalmente, ele é, em essência, apenas uma acentuação, ou *condensação*, do círculo maior, da Vontade. Isso é o caráter inteligível. A essência *em si* do homem, fora do princípio da representação, não pode jamais agir diferentemente do que é em essência. Assim, quando age, mesmo sofrendo a representação do mundo e dos seres graças à sua própria estrutura racional, conforme expresso na segunda figura, o faz seguindo a máxima dos escolásticos, lembrada por Schopenhauer: “operari sequitur esse”. Este “operari” é o *caráter empírico*. O que o homem “possa ser de acordo com sua essências em si mesma chama-se *caráter inteligível*”³⁹. O conjunto de seus atos, de acordo com suas manifestação exteriores determinadas pelos motivos [caráter empírico], não poderia acontecer nunca de outro modo, senão de acordo com esse ‘operari sequitur esse’” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 90).

Por isso o que o homem faz é mera projeção do que é. Estabelece-se aí um determinismo moral na filosofia de Schopenhauer, bem como a impossibilidade de conversão ou melhoria do caráter do homem, pois este não pode se furtar do que é em essência. Enfim, o caráter inteligível do homem é o seu *em si* como Vontade, livre e universal, fora do princípio da razão. Seu caráter empírico é o seu agir, submetido ao princípio da razão.

Destarte, toda a marcha empírica da vida de uma pessoa, em todos os seus processos, grandes e pequenos, é necessariamente predeterminado como a de um relógio. (...) a bondade moral de modo algum surge da reflexão, cuja formação depende da cultura espiritual, como que da vontade, cuja constituição é inata e que é incapaz de qualquer melhoramento em-si mesma mediante a cultura. De acordo com o mesmo princípio, deve-se romper imediatamente mesmo com os assim chamados bons amigos, quando revelem caráter perverso, maus ou vulgar, mesmo em relação a insignificâncias, prevenindo assim seus grandes golpes de maldade, apenas à espera da oportunidade para se instaurarem.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 265-267)

À luz destas considerações, como entender a ética?

Schopenhauer reconhece a diferença nos caracteres dos homens, sendo que, embora todos tenham a discórdia como essência íntima, uns são mais propensos a ela (maus) do que outros (menos maus). Isso se dá porque o caráter empírico das pessoas pode variar, de acordo com o indivíduo. Assim, uns resistem mais à sua essência, outros menos... O filósofo não crê, em uma consciência moral autônoma, a determinar a priori o agir do indivíduo. Para ele o “bem agir” que se verifica no mundo, ou, ao menos, aquilo que impede que a humanidade se destrua por inteiro, é, em quase todos os casos, a ordem legal e o desejo de manter o próprio nome em alta estima junto às outras pessoas. “Estes são, portanto, os guardiões da legalidade pública, e quem viveu com olhos abertos concordará que, de longe, deve-se agradecer só às leis a maior parte da integridade nas relações humanas...” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 113).

³⁹ Grifo do autor

Assim, na maioria das vezes agimos considerando o interesse próprio ou por medo. A moral teológica, para Schopenhauer, só funciona em função do medo que impõe (castigos) ou das recompensas que promete (bens). De igual modo, nas situações mais corriqueiras, o bem agir quase nunca se manifesta pelo bem do *outro*, fundamentalmente, mas apenas por interesse próprio (seja consciente ou inconscientemente) ou por medo de punição. As leis estatais, enquanto “meras focinheiras” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 118) impedem que o espetáculo de perversidade humana seja maior e incontrolável.

Por consequência, para o filósofo a maioria das ações pretensamente justas e caritativas não se fundamentam em outra coisa do que no binômio *egoísmo-medo*. Existem, por certo, ações isoladas de puro desinteresse, quando pessoas chegaram a sacrificar a vida e o conforto pelo próximo, sem pensar em qualquer recompensa, mesmo noutra vida. Mas a própria rarefação desses atos, bem com o espanto que sentimos diante delas, “atestam claramente que eles fazem parte das coisas inesperadas e das raras exceções.” Quanto à hipotética consciência moral a priori Schopenhauer, conforme já vimos, nega-lhe existência e vê nas manifestações de *remorso* após uma falta cometida apenas o medo da punição ou do descrédito. “Muitos ficariam admirados se vissem no que se compõem sua consciência moral, que lhes aparece tão imponente: aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume...”. Logo “o conhecimento da corrupção moral do mundo é dificultado pelo fato de que suas manifestações são impiedosas e ocultas pela ordem legal, pela necessidade da honra e mesmo da cordialidade.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 114-117).

Por não acreditar em nenhuma lei moral pura e a priori a orientar o agir humano, bem como por postular o determinismo que sofre as ações do homem, Schopenhauer não faz ética *prescritiva*, mas *descritiva*. Nesse caso, não estabelece nenhum código de moral, porque não crê numa conversão do caráter. Limita-se apenas a diagnosticar o sofrimento do mundo, embora, à sua maneira, aponte uma solução para o mesmo. Isso não implica, entretanto, que não acredite na existência de ações morais autênticas, mas considera que as mesmas só poderão ser estudadas a partir do momento que se exteriorizam, ou seja, pelo lado empírico. “... o fundamento da moral que surge em meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunham em favor dele. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120).

Já estabelecemos, com Schopenhauer, a essência do homem com sendo discórdia. Já vimos que suas ações, mesmo quando vestidas com o manto da probidade, têm, na maioria das vezes, o medo ou o egoísmo como causa. Este último determina o homem mais fortemente ainda, pois “nele assenta-se a luta pela preservação de sua própria manifestação”, ou seja, sendo manifestação de algo mais universal – a Vontade – o que o homem visa,

consciente ou inconscientemente, é perpetuar-se. Daí todo o seu existir estar condicionado pela busca incessante de tudo o que julga ser seu bem-estar, independente se este seja prejudicial a outros. “... cada qual toma-se pelo centro do mundo, relaciona tudo a si próprio e relacionará aquilo que acontece (...) ao *seu* interesse...” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121)

A fundamentação desse egoísmo está no fato de que o homem apreende-se imediatamente, por meio daquela sensação íntima de corporificação – já aludida por nós – e apreende os outros apenas enquanto *imagem*, representação em sua mente – o que é objetivo existe apenas mediatamente, ao contrário do que é subjetivo. Esta é uma explicação suplementar para justificar a crueldade humana, advinda da essência discordante da Vontade em seu mais alto grau de objetividade. De fato, “alguns homens seriam capazes de assassinar um outro só para engraxar suas botas com a gordura dele.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126)

Portanto, maldade e egoísmo são duas potências naturais, que Schopenhauer vai chamar de “potências antimorais”. Haverá, entretanto, uma ação que seja isenta destas potências tão enraizadas, alguma ação que seja completamente livre da mancha de nosso egoísmo e maldade naturais? O único tipo de ação moral autêntica, genuína, é, para o filósofo de Dantzig, aquela que visa o bem-estar e o conforto *do outro* tão completamente que o praticante esqueça-se de si de forma tão intensa, que nem mesmo chegue a considerar se seu gesto lhe trará qualquer tipo de resultado, positivo ou negativo - uma ação que tenha por base o completo e total esquecimento de si mesmo em favor do outro. Só este tipo de ação tem, para Schopenhauer, valor moral. Todas as outras, baseadas em premissas intelectuais, religiosas, estatais etc. não devem ser consideradas como tendo conteúdo moral. “A ausência de uma motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral.*”⁴⁰ (SCHOPENHAUER, 2001, p. 130)

A definição daquilo que leva o homem a agir do modo acima descrito virá a ser o fundamento último da moral schopenhauriana. Qualquer ação que vise, objetiva ou subjetivamente, o próprio agente, não tem valor moral; é egoísta. Assim, mesmo o obedecer a uma suposta lei da própria razão, que comandaria o agir e instaria para que, ao mesmo tempo, este se tornasse uma norma universal, estaria eivada de egoísmo⁴¹, uma vez que a própria razão, o eu, está na origem de semelhante decisão. Assim, quando uma ação visar o bem-estar próprio será nula moralmente. Mas quando há *o outro* colocado como objeto total do agir, aí verifica-se ou uma ação moral, ou anti-moral, dependendo de este agir visar o bem ou o mal alheio. Enfim, uma genuína ação moral só existirá “por meio do fato de que o outro se torne o

⁴⁰ Grifo do autor

⁴¹ A proposta ética de Kant

*fim último*⁴² de minha vontade como eu próprio o sou. Através, portanto, do fato de quero imediatamente *seu*⁴³ bem e de que não quero *seu*⁴⁴ mal, tão diretamente como se fosse o *meu*⁴⁵.” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135)

A única forma de promover uma focalização tão grande no bem estar do outro, bem como na assimilação de seu sofrimento, está em se *identificar com ele*. Aí está a chave da moral schopenhauriana! Mas como se daria esta identificação? É necessário agora nos valermos de toda a teorização até aqui exposta para entendermos esse processo, que comporta a resolução do enigma do mundo.

Vimos que o homem tem natureza binária: é Vontade e representação. Vimos que seu ser real é a Vontade e que a apreensão desta se dá única e imediatamente por meio da própria corporificação. Esse acesso à coisa-em-si, que não passa pelo princípio do entendimento (tempo, espaço, causalidade) pode ser aprofundado, mediante uma sondagem interior mais persistente. Esse dobrar-se sobre si mesmo permite ao homem ir além de sua própria razão e descobrir-se como essência universal. A primeira consequência desta experiência será uma *mudança de fase* na natureza da Vontade. Ora, o que era até aqui Vontade dinâmica e positiva, manifestando-se em diferentes graus de objetividade, lutando por mais vida, por mais matéria, desde formas inferiores até superiores; o que era até aqui pura discórdia pode passar, nesta introversão, a anular seu próprio movimento, em função desta auto-contemplação. Por outro lado, o conhecimento da essência radical, do em si, pode motivar a pessoa a afirmar a Vontade com duplo vigor, fazer “...uma afirmação plena e consciente do querer. É o caso do herói, do conquistador do mundo...” (BARBOZA, 2003, p. 46)

Mas como nosso objetivo é estudar a ética do filósofo, nos interessa o processo que o faz se identificar com todas as criaturas e, dando nascimento à compaixão, e, na seqüência, aprofundando-se em sua introversão, negar a própria vida.

Quando o homem, por uma introversão, não apelando ao princípio do entendimento, mas furtando-se a este, percebe, imediata, e não mediata, por meio de seu corpo, a essência radical da coisa-em-si, pode estender essa essência a todos os demais fenômenos que lhe aparecem unicamente sob a sua representação. A partir daí a noção de “não eu” desaparece e o homem pode se identificar, ou melhor, reconhecer os outros, como sendo parte de si. Vencendo o *principium individuationis* (tempo e espaço) e penetrando em sua essência radical, o homem finalmente compreende que o sofrimento do mundo é seu sofrimento e

⁴² Grifo do autor

⁴³ Idem

⁴⁴ Idem

⁴⁵ Idem

pode, assim, viver a dor do outro. Ele compreende que “o ofensor e o ofendido são unos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 456). Tendo vencido sua representação, o homem

não faz mais diferença egoística entre sua pessoa e de outrem, no entanto, compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios com se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo [ele mesmo] tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes com se fossem seus... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481)

Esta é a base da *ética de compaixão* preconizada por Schopenhauer. A identificação não partiu de uma operação mental, de uma reflexão, muito menos do obedecer a qualquer dever imposto ao homem por premissas inatas e racionais, mas é uma percepção instantânea e isenta de todo raciocínio, uma vivência quase mística, que faz o homem reconhecer-se no outro. É importante, contudo, que nessa identificação mantenhamos a percepção do outro como sendo *ele*, ainda que saibamos que ele e nós somos um. Nos compadecemos *dele*, não *de nós nele*. Do contrário seria uma forma de egoísmo.

Como é possível que o sofrimento que não é *meu*, que não *me* diz respeito, possa, no entanto, levar-me diretamente a agir, com se fosse para mim o meu próprio motivo? (...) só através do fato de que eu sinta esse sofrimento (...) com *meu* e, no entanto, não *em mim*, mas *num outro* (...). Isto pressupõe, porém, que eu tenha me identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não-eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então a situação do outro, sua precisão, sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 162-163).

Em outras palavras, o fato de estarmos no outro, e ele em nós, não significa que auxiliaremos o outro pensando em *nós*, mas apenas *nele*. Vejamos a figura abaixo:

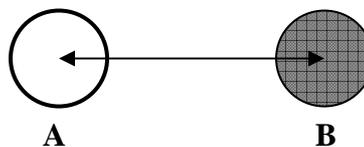


FIGURA 6

Temos na figura o sujeito “A” e o sujeito “B”. O tracejado do círculo que simboliza “A” está mais forte de forma a indicar que é ele quem passa pela experiência da identificação com o todo, e não “B”. A seta de ponta dupla representa que “A” vivenciou, pela experiência interior, *imediate e não mediada pela sua razão*, que ele e “B” são um só. Contudo, apesar deste conhecimento, “A” centra toda a sua atenção em “B” – o que é simbolizado pelo círculo sombreado de “B” - mesmo sabendo que, essencialmente, não existem nem “A” e nem “B”.

Assim, “A”, após ter descoberto sua unidade com “B”, foca sua compaixão apenas em “B”, não pensando mais nele mesmo (“A”).

Isso pode parecer um tanto antinômico, mas é assim que Schopenhauer vê, concordando que “Este processo é (...) misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 163) Contudo, para ele “a compaixão é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata...” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142)

O aprofundamento da experiência chega ao misticismo e é consequência de uma postura ascética. Ela parte de uma renúncia pessoal do querer, do desejar. Parte de uma resignação, de um abandono, a fim de não alimentar mais o desejo insaciável da Vontade. É a única forma, segundo Schopenhauer, de vencer o movimento eterno e dinâmico da Vontade, pois, nesse caso, por meio da experiência interior, ao perceber a unidade de tudo e de todos, a Vontade anula seu próprio movimento. Muda de fase, por assim dizer, de positiva, *ativa*, para negativa, *passiva*. Vivendo esta experiência o homem “torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição. Doravante a Vontade efetua uma viragem diante da vida: fica terrificada em face dos prazeres nos quais reconhece a afirmação desta. O homem, então, atinge o estado de voluntária renúncia, resignação, verdadeira serenidade e completa destituição de Vontade.” (SCHOPENHAUER, 481-482). Aqui da compaixão passamos à ascese total. Temos nesta experiência os santos e místicos de todas as religiões.

As práticas ascéticas são vistas como Schopenhauer como necessárias à manutenção do estado quietivo conquistado, nunca como caminho para ele, como ocorre em algumas religiões.

Quem atingiu um tal patamar ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da vontade – uma tendência natural à volição de todo tipo, porém a refreia intencionalmente (...) Tanto quanto à Vontade mesma, ele mortifica sua visibilidade, a sua objetividade o corpo: alimenta-o de maneira módica (...) pratica o jejum, sim, pratica a castidade, a autopunição, o autoflagelo, a fim de que, por constantes privações e sofrimentos, possa quebrar e mortificar cada vez mais a Vontade, que reconhece e abjura com fonte de sofrimento da própria existência e do mundo. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 485)

Portanto, a experiência da negação da Vontade não só proporciona a identificação com o outro, fazendo nascer a compaixão, mas estimula aquele que a experimenta a uma vida de ascetismo, de forma a aprofundar ainda mais a experiência. Vejamos as figuras abaixo:

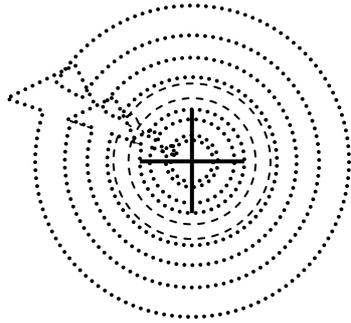


FIGURA 4

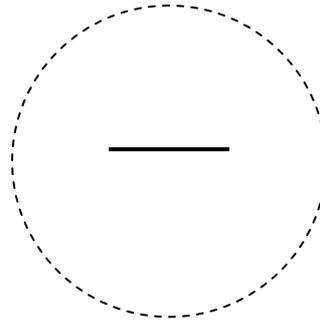


FIGURA 7

A Figura 4, já conhecida, representa a Vontade em sua fase ativa, por meio de um movimento incessante e autofágico, fonte de todo sofrimento do mundo. Já a figura 7 mostra a Vontade em sua fase *negativa*, mediante a experiência da auto-negação. Daí o sinal de menos no interior do círculo simbólico. Trata-se de uma Vontade só, que “mudou de fase”, ou “de sinal”. Assim, aquele que consegue fazer a Vontade contemplar a si mesma, tem a chave da verdadeira ética, da verdadeira compaixão, mediante o reconhecimento da unidade, resolve o sofrimento incessante do mundo, pelo menos em sua objetividade, por meio de uma postura ascética cada vez mais intensa. Podemos ainda comparar, analogicamente, a vontade ativa com uma lanterna movente, a iluminar ambientes exteriores. Ao inverter a luz para si mesma, a lanterna *se ilumina e se conhece*, podendo ou paralisar seu movimento, ou dar-lhe confirmação, em plena consciência de si.

Finalmente, podemos retomar a Figura 2 e completá-la:

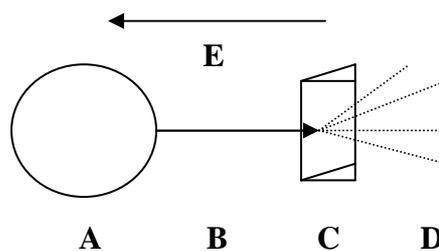


FIGURA 8

Acrescentamos à figura a seta “E”, simbolizando o caminho reverso que pode ser efetuado pelo homem rumo à cognoscibilidade da coisa-em-si (Vontade), caminho esse identificado por Schopenhauer na postura ascética e negativa. Se em “B” temos a Vontade que se afirma no mundo, e sofre representação, em “E” temos sua negação e, por conseguinte, o caminho rumo à libertação de todo sofrimento.

Deixamos propositadamente de abordar neste primeiro capítulo todas as conexões da filosofia de Schopenhauer, principalmente de sua ética, com o hinduísmo, que aparecem em seus livros, pois reservaremos estas conexões, bem como aquelas que nós próprios faremos – que constituem o objetivo maior desta dissertação - para outro capítulo. Nossa intenção aqui foi dar uma panorâmica rápida dos pressupostos gerais da filosofia schopenhauriana, que fundamentam sua ética, e como esta é concebida pelo filósofo. Como se pôde observar, a ética schopenhauriana é impensável sem toda a fundamentação que apresentamos, pois sai, por assim dizer, dela. Contudo, será auspicioso encerrar este capítulo citando uma vez mais o filósofo de Dantzig: “Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no *Veda* e no *Vedanta* pela fórmula erigida *tat twan asi* (tu és isto), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, denominando-se então o *Mahavakya*, o grande verbo.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 258).

CAPÍTULO 2

DA ÍNDIA A SCHOPENHAUER

“A Índia, materialmente pobre durante os dois últimos séculos, ainda possui um lastro inesgotável de riqueza divina. ‘Arranha-céus’ espirituais podem ocasionalmente ser encontrados à beira do caminho...”

Swami Paramahansa Yogananda

Nossa dissertação comporta duas partes principais, a saber: a apresentação da filosofia schopenhauriana, com ênfase na ética - já feita - e as relações que podemos aferir desta com a filosofia hindu – ainda por fazer. Contudo, migrar diretamente da primeira para a segunda seria, ao nosso ver, antididático e prejudicial aos leitores não familiarizados com a herança oriental aqui abordada, sendo que consideramos útil colocar como *entremeio* às duas *vigas* principais de nosso trabalho o presente capítulo, onde apresentaremos uma *contextualização histórica* do hinduísmo, procurando demonstrar - por meio de uma visão geral – como este surgiu, suas principais escolas ou correntes de pensamento e como se deu sua penetração gradativa no Ocidente, culminando com o que pudemos levantar sobre quando e como Schopenhauer tomou contato com o mesmo. Sentimos que nosso trabalho não estaria completo sem este *interregno*, que, longe de ser inútil, completará a documentação posta ante os olhos do leitor.

Conseqüentemente, este capítulo de nossa pesquisa é mais histórico do que filosófico. Ainda que a filosofia possa comportar uma história no sentido escatológico, não é, como nunca foi, nossa intenção *fazer história* nesta pesquisa. Apenas consideramos que a história tem aqui o lugar que lhe cabe, necessário, mas longe de ser o principal.

Como o hinduísmo não possui coesão teológica, no sentido de que não comporta uma diretriz única e normativa para todos os praticantes, seja por meio de apenas um livro principal, ou de apenas um mestre-fundador, a exemplo do Cristianismo e do Islamismo, mas, contrariamente, enfeixa centenas de escolas, cada qual com livros e tratados; comporta sistemas e subsistemas, abrangendo uma miríade de fundadores e sábios, *gurus*, e sucessão discipular, *parampara*; sem falar nos eruditos comentadores, *pandits*, ser-nos-ia impossível, mesmo numa visão panorâmica, aprofundar conceitos de todas as escolas, ou mesmo relacioná-las todas. Por outro lado, apresentar, no escopo deste capítulo, apenas os conceitos que podem ter ligação com a ética de Schopenhauer, independente de suas matrizes geradoras, não seria apropriado, pois nesse caso teríamos uma coleção de conceitos soltos sem esclarecermos de onde, de que ramo, escola ou sub-escola do hinduísmo foram hauridos.

Considerando, ainda, que temos não uma, mas *várias filosofias hindus*, por vezes contraditórias e até opostas, reunidas sob o nome genérico de *hinduísmo*, decidimos, ante o

dilema, apresentar neste capítulo as principais escolas e correntes do hinduísmo, sem descermos nas filigranas dos conceitos abrigados pelas mesmas, o que seria, espacialmente, impensável (e que daria ensejo a várias dissertações). Não obstante, no próximo capítulo, o último e definitivo de nossa pesquisa, quando cruzaremos a ética schopenhaueriana com o hinduísmo, pinçaremos do vasto cipoal doutrinário deste *somente os conceitos que puderem, de alguma forma, se relacionar com Schopenhauer*, ou que foram invocados direta ou indiretamente por ele, sendo que, na oportunidade, situaremos a que escola, mestre e/ou sucessão discipular o(s) conceito(s) invocado(s) pertence(m). Não vemos como agir de outra forma para tornar o trabalho exequível e, ao mesmo tempo, fugir da superficialidade.

Não infira-se do que dissemos nos parágrafos anteriores que o hinduísmo se resume em merca coletânea de conceitos religiosos, sem aprofundamentos filosóficos adequados. Nada mais falso. Compreende o hinduísmo alguns dos maiores vãos filosóficos feitos por homens de gênio. De sistemas monistas a dualistas, passando por correntes panteístas e panenteístas, comportando, ainda, escolas materialistas e sensualistas, encontraremos no hinduísmo as especulações da filosofia ocidental, de origem grega, com outras roupagens.

Muitos pensadores não consideram o saber dos orientais, anterior às especulações gregas iniciadas com os pré-socráticos, como saber filosófico, apenas mitológico e/ou religioso. Em outras palavras, negam aos orientais o uso da racionalidade na construção de seus sistemas. É a postura adotada, por exemplo, por Marilena Chauí (2001), quando sustenta que apesar dos gregos terem dívidas com os orientais, inovaram tão radicalmente o conhecimento recebido, que criaram a impressão de originalidade. A autora fala⁴⁶ das muitas viagens dos gregos, que os colocaram em contato com outros povos, mas jamais citando o intenso tráfico entre a Grécia e a Índia, o que é estranho.

Desde o final do século XIX da nossa era e durante o nosso século, estudos históricos, arqueológicos, lingüísticos, literários e artísticos corrigiram os exageros das duas teses, isto é, tanto da redução da Filosofia à sua origem oriental quanto o ‘milagre grego’. Retirados os exageros do orientalismo, percebe-se que, de fato, a Filosofia tem dívidas com a sabedoria dos orientais, não só porque as viagens colocaram os gregos em contato com outros povos (sobretudo os egípcios, persas, babilônios, assírios e caldeus), mas porque os dois maiores formadores da cultura grega, Homero e Hesíodo, encontraram nos mitos e nas religiões orientais, bem como nas culturas que precederam a grega, os elementos para elaborar a mitologia grega, que, depois, seria transformada racionalmente pelos filósofos [gregos]. (CHAUÍ, 2001, p. 27)

Em contraposição, temos em Mário Ferreira dos Santos (1958) uma revolta ante a divisória colocada por muitos entre o que é saber filosófico e o que não é.

Costuma-se dizer que a filosofia ‘nasceu na Grécia’; e como nós, ocidentais, julgamo-nos não só herdeiros, mas descendentes dos gregos, orgulhamo-nos dessa origem. (...) Egípcios, hindus,

⁴⁶ Convite à Filosofia. 12.ed. São Paulo: Ática, 2001

mesopotâmicos etc. não têm pensamento filosófico e sim, e apenas, religioso. Admitia-se essa afirmativa quando era quase total o desconhecimento do pensamento filosófico de outros povos. A filosofia não ‘nasce’ aqui nem ali, com exclusividade, mas onde o homem pensa sobre os grandes porquês, as primeiras e últimas causas, invade com o pensamento, e apenas com ele, através das configurações do imanente (que é o campo exclusivo da ciência), o transcendente, para afirmá-lo ou negá-lo, não importa, construindo juízos de valor ao captar as significações mais profundas das coisas, buscando a ‘collatio’ que as conxiona, etc. E se tal se der em outro planeta, por outro ser inteligente, lá também *há* filosofia, como haverá matemática, onde qualquer ser inteligente especular sobre números, etc. Negar-se que filosofaram e filosofam os outros povos é apenas evidenciar ignorância, que ainda poderia ficar bem no século passado, não, porém, neste dos conhecimentos obtidos no sector (sic) da história e da arqueologia e no conhecimento das obras filosóficas (...) Os gregos eram de grande plasticidade (...) Sofreram influências comprovadas na matemática, na ciência, na técnica, na música, na arte, na religião, no ritual, no direito, em tudo. *Menos na filosofia*. Aqui não! Aqui os gregos, deliberada e decididamente, renunciando à sua natural plasticidade, tomaram a decisão irrevogável e inabalável de não se deixarem influenciar! Que tenha a sua peculiaridade o pensamento filosófico grego ninguém o nega, mas como *essência*, a filosofia é uma só.” (DOS SANTOS, 1958, p. 13-15)

De nossa parte, concordamos com dos Santos quanto à univocidade da filosofia, embora mantenhamos no âmbito desta pesquisa a díade *filosofia oriental / filosofia ocidental*, para fins didáticos. Além disso, de acordo com nossa experiência pessoal sobre o saber dos orientais, somos realmente partidários da tese de que a racionalidade filosófica se fez presente entre eles, sobretudo entre os indianos, em época bastante anterior às especulações clássicas dos gregos. E alicerçaremos bem esta opinião. No que tange aos teóricos indianos temos concepções que fulguram em arroubos especulativos dignos de admiração, com o acréscimo de que muitas de suas escolas comportam uma seção prática, se podemos chamar assim, capaz de fazer o filósofo *experienciar* aquilo que filosofa, deixando de ser apenas um teórico, mas se transformando em um *prático*. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

Negar, pois, o estatuto de filosofia às escolas orientais de pensamento, anteriores às gregas, apenas porque muitas delas, não todas, vinculam suas especulações a uma ascese espiritualista, parece-nos muito duvidoso. Sendo assim, teríamos que ejetar da filosofia ocidental toda a patrística, dada a carga de espiritualidade e religiosidade de que é composta.

Nesse assunto, cremos que ninguém é mais autorizado a opinar do que aquele que conheceu o Oriente em *primeira mão*, imergindo por décadas em seus hábitos, tradições, culturas e filosofias, a fim de retirar um conhecimento válido. Se este alguém for ocidental seu mérito aumenta, uma vez que teremos uma visão mais isenta. No que tange à Índia, dos grandes orientalistas ocidentais que dela se ocuparam, pouquíssimos a conheceram nas condições acima relatadas; muitos eram religiosos com propósito missionário, como os jesuítas, cuja visão trazida do Oriente muitas vezes foi, exceções feitas, viciadas, quando não preconceituosas ao extremo...⁴⁷ Destes citaremos alguns na seqüência, uma vez que formam parte da história do amplexo entre a Índia e o Ocidente.

⁴⁷ Embora não se refira à Índia, o exemplo a seguir é significativo. Os depoimentos dos padres lazaristas (vicentinos) Huc e Gabet a respeito do Tibet no século XIX (chegaram a Lhasa em 1844) são de causar riso em

Entre os ocidentais que reconheceram a importância da Índia em face ao Ocidente, começaremos por invocar o testemunho daquela que foi e ainda é, em nossa concepção, o maior dos orientistas ocidentais, já citado no primeiro capítulo e que será um dos eruditos conclamados no decorrer deste estudo: Helena Petrovna Blavatsky. “Cientista, poeta, pintora, filósofa, escritora, educadora (...) Ninguém desafiou como ela os preconceitos religiosos do século dezenove, o charlatanismo espiritualista e a pomposidade intelectual.” (WEINZWEIG apud CRANSTON, 1994, p.16). Blavatsky, fundadora da Sociedade Teosófica, foi...

...mais que qualquer outro, responsável pelo despertar da filosofia oriental na Europa e nas três Américas no século XIX. Influenciou, de forma direta, pessoas como Albert Einstein⁴⁸, Thomas Edison, Camille Flammarion, William Crookes, Mohandas K. Gandhi, Nicholas Roerich, George W. Russell, James Joyce, T. S. Eliot, H. G. Wells, Wassily Kandinsky, Paul Gauguin etc. Sua influência pela ressurreição da filosofia indiana na própria Índia, então dominada pelos ingleses, foi decisiva.

Esta pensadora, cuja coroa de charlatã não lhe foi recusada pelo dogmatismo religioso e científico do século retrasado⁴⁹, viveu anos na Índia, além de viajar por todo o próximo, médio e extremo Oriente⁵⁰, numa época em que as dificuldades de locomoção eram marcantes. A sede de sua Sociedade Teosófica foi implantada em *Adyar*, Índia, lá estando ainda hoje. Sua importância para o soerguimento da cultura indiana é inegável.⁵¹ Em uma época de dominação inglesa⁵², quando inúmeros indianos voltavam as costas para suas próprias filosofias ancestrais – influenciados pelos missionários cristãos e pelo modo de vida ocidental disseminado pela Inglaterra - Blavatsky teve a coragem de levantar a voz em defesa da antiga terra dos *aryas*.

Devemos consignar aqui que a Sociedade Teosófica teve papel preponderante na libertação da Índia. Gandhi, em sua mocidade na Inglaterra, encontrou Blavatsky

quem tenha algum conhecimento, por pouco que seja, do Lamaísmo. Para os bons padres o conhecimento profundo dos lamas tibetanos vinha de fonte bem determinada: *Satã*...

⁴⁸ A sobrinha de Einstein afirmou que uma cópia da obra-prima de Blavatsky, *A Doutrina Secreta*, estava sempre sobre a mesa de trabalho de seu tio. Segundo Sylvia Cranston (1994), é provável que tenha sido o cientista americano Robert Milikan quem apresentou o pensamento teosófico a Einstein.

⁴⁹ A Sociedade de Pesquisas Psíquicas de Londres a condenou por charlatanismo em 1885 por meio do relatório de Richard Hodgson. Em 1986, 101 anos após, a mesma Sociedade emitiu um novo relatório sobre o caso, desta vez inocentando completamente a teósofa russa, reconhecendo que o relatório de 1885, de Hodgson, estava crivado de tendenciosidade, parcialidade e falta de provas conclusivas. A absolvição tardia, como no caso de Galileu, não deixa de ser hipócrita, ainda que bem-vinda.

⁵⁰ Foi a primeira mulher ocidental a ter permissão a residir no Tibet, estudando em inúmeros mosteiros, em especial em *Tashilumpo* de *Shigatze*, então residência oficial do Panchen Lama. Esteve também em Lhasa. Blavatsky antecedeu a grande exploradora do Tibet Alexandra David-Neel.

⁵¹ “Quando, anos atrás, percorríamos pela primeira vez o Oriente, explorando os recessos de seus santuários (...) travamos contato com certos homens dotados de tão misteriosos poderes e de tão profundos conhecimentos que podemos, verdadeiramente, designá-los como os sábios do Oriente. (...) Em nossos estudos aprendemos que os mistérios não são mistérios. Nomes e lugares que para a mente ocidental têm apenas uma significação derivada das fábulas orientais, tornaram-se realidades. Reverentemente, adentramos em espírito o templo de Ísis.” (BLAVATSKY, 2002, 67-68)

⁵² Foi a batalha de Plassey, em 1757, que deixou a Índia sob domínio inglês.

pessoalmente e foi através de um dos livros da teosofa que despertou para a importância da cultura de seu próprio país. Em sua autobiografia⁵³ diz-nos: “Levaram-me um dia à Loja Blavatsky e apresentaram-me à Sra. Blavatsky (...) lembro-me de ter lido (...) *A Chave da Teosofia*⁵⁴ (...) Esta leitura estimulou em mim o desejo de familiarizar-me com as obras sobre hinduísmo, e libertou-me da noção ilusória, difundida por missionários [cristãos], de que o hinduísmo era apenas um amontoado de superstições.” (GANDHI, 1964, p. 86)

A Sociedade Teosófica teve, ainda, uma ação central nos primeiros anos da Índia livre. Gandhi narrou a seu biógrafo, Louis Fischer, que, quando da fundação do Congresso Nacional Indiano, “No começo os principais congressistas eram teosofistas.” (GANDHI apud CRANSTON, 1994. p. 217)⁵⁵ Em reconhecimento ao que a Sociedade Teosófica fez pela Índia, em 1975 o governo daquele país emitiu um selo especial em comemoração ao centésimo aniversário de fundação da S.T.

Vejamos, então, o que Blavatsky tem a nos dizer sobre o hinduísmo. Em *Ísis Sem Véu*⁵⁶, uma de suas monumentais obras, assegura que...

... os antigos hindus criaram, desde o princípio, Filosofia Metafísica e Filosofia Positiva. A primeira ensinada na escola védica, cujo fundador foi *Vyâsa*; a segunda ensinada na escola *sankyâ*, cujo fundador foi *Kapila*. (...) Fixaram o calendário, inventaram o zodíaco, calcularam a precessão dos equinócios, descobriram as leis gerais dos movimentos. Observaram e predisseram os eclipses. (...) Inventaram o sistema decimal, a álgebra, os cálculos diferencial, integral e infinitesimal. Descobriram também a Geometria e a Trigonometria, e nessas ciências descobriram e provaram teoremas *que só foram descobertos na Europa nos séculos XVII e XVIII*⁵⁷(...) Na Física descobriram a hidrostática (...) calcularam a velocidade da luz, fixaram de maneira positiva as leis que ela obedece em sua reflexão (...) conheciam e calcularam a força do vapor. (...) Na Química (...) sabiam como preparar os ácidos sulfúrico, nítrico e muriático; os óxidos de cobre, ferro, chumbo, estanho e zinco; os sulfuretos de zinco e ferro; os carbonetos de ferro, chumbo e soda; o nitrato de prata e a pólvora. (...) Na Medicina (...) não é ocioso assinalar que os médicos árabes, que gozavam de uma merecida celebridade na Idade Média – Averrois, entre outros – falam constantemente dos médicos hindus, considerando-os como mestres dos gregos e de si próprios. (...) Construíram a mais extraordinária língua do mundo – o Sânscrito -, que deu origem à maior parte dos idiomas do Oriente e dos países indo-europeus... (BLAVATSKY, 1973, p. 287-288)

A erudita russa ainda prossegue, tabulando a precedência dos indianos nos campos da farmacologia, da cirurgia, da poesia, da música e da arquitetura⁵⁸. O porquê disso tudo ser

⁵³ “Minha vida e minha experiência com a verdade”. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1964, 677p.

⁵⁴ Grifo do autor.

⁵⁵ Jawarharlal Nehru, considerado o “braço direito” de Gandhi, e o primeiro governante da Índia livre, também teve, a exemplo do *Mahatma*, a paixão pelo hinduísmo despertada pela Teosofia. “A religião hindu (...) subiu na minha estima (...) Tornei-me membro da Sociedade Teosófica aos treze anos, e a própria sra. Besant [sucessora de Blavatsky] realizou a cerimônia de iniciação.” (apud CRANSTON, 1994, p. 219).

⁵⁶ *Ísis sem véu: uma chave-mestra para os mistérios da ciência e da teologia antigas e modernas*. São Paulo: Pensamento, 1973, 4v.

⁵⁷ Grifo da autora

⁵⁸ Muito do que a autora expõe em *Ísis Sem Véu*, escrito no século XIX, está vindo novamente a lume por pesquisadores hodiernos. Em “Diálogos Com Cientistas e Sábios” WEBER (1986, p. 9) diz: “Educador americano que viveu muitos anos na Índia (...), Kunz [Fritz] relata como, ao primeiro contato com a

ainda tão pouco conhecido é caso para pesquisas. Já o célebre orientalista e filólogo germânico Friedrich Max Muller, de renome mundial ainda hoje⁵⁹, lamentava-se no século XIX:

Não foram os *Vedas* também escarnecidos e repudiados, e havidos como uma ‘falsificação moderna’, não faz ainda cinquenta anos? Não houve um tempo em que o sânscrito foi declarado filho do grego, e um dialeto derivado dessa língua, segundo Lemprière e outros eruditos? Até 1820 (...) os livros sagrados dos brâmanes, dos magos e dos budistas eram desconhecidos; duvidava-se mesmo da sua existência, e não havia um só erudito que pudesse traduzir uma linha dos *Vedas*... e hoje está provado que os *Vedas* pertencem à mais remota antiguidade; sendo sua conservação quase uma maravilha. (MULLER apud BLAVATSKY, 1978, p. 61)

Em acréscimo ao depoimento anterior de Blavatsky, já espantoso em si, temos o do antropólogo francês Louis Jacolliot (1978), Cônsul da França em Calcutá na época de Napoleão III. Jacolliot viveu anos na Índia, absorvendo profundamente a cultura do país. Chegou a ser presidente da Corte de Justiça em Chandranagar e traduziu numerosos hinos védicos diretamente do Tâmil, um dos dialetos indianos. Segundo ele, estudar a Índia é seguir a humanidade até suas origens. Jacolliot produziu nada menos do que 21 livros sobre a cultura indiana, praticamente inencontráveis hoje, o que é pena.⁶⁰ Entre outras coisas, afirma:

revolucionária equação de Einstein, $e=mc^2$, em 1922, na Índia, reconheceu imediatamente que ‘ali estavam os antigos darshanas da Índia (...) em roupa moderna’”. Além disso, recentemente foi lançado nos EUA o vídeo “Scientific Verification of Vedic Knowledge”, do qual citamos: “Um vasto número de declarações e matérias presentes nas antigas literatura védicas estão em concordância com modernas descobertas científicas (...) elas [as literaturas védicas] revelam um alto desenvolvimento em conteúdo científico...” (DEVAVISION, 2006) Pesquisas contemporâneas reúnem mais provas do que Blavatsky sustenta em sua citação. No que tange à astronomia e à matemática dos antigos indianos, “...o conhecimento científico dos *rishis* [sábios] era muito grande: o *Kaushitaki Brahmana* consigna fenômenos astronômicos exatos, indicando que, em 3100 antes de Cristo, os hindus estavam muito adiantados em astronomia... (...) Um artigo na revista *East-West*, de fevereiro de 1934, assim se referiu ao *Jyotish*, ou conjunto de tratados védicos de astronomia. ‘Contem a tradição científica que manteve a Índia na vanguarda de todas as nações da antiguidade (...) *Brahma Gupta* é um tratado astronômico que estuda fenômenos como o movimento heliocêntrico dos planetas em nosso sistema solar, a obliquidade da eclíptica, a forma esférica da Terra, a luz refletida da Lua (...) a presença de estrelas fixas na Via Láctea, a lei da gravitação, e outros fatos científicos que só vieram à luz, para o mundo ocidental, no tempo de Copérnico e Newton.’ Os chamados ‘algarismos arábicos’, de valor incalculável para o desenvolvimento da matemática no Ocidente, chegaram à Europa no século 9, trazidos pelos árabes, mas originários da Índia, onde aquele sistema de notação fora formulado na antiguidade.” (YOGANANDA, 1999, p. 161). Outras fontes reúnem provas suplementares do que Blavatsky sustenta, contudo é-nos impossível listá-las todas, devido ao espaço e ao fato de, em fazendo isso, transformar nossa dissertação em uma pesquisa à parte. Acerca do conhecimento científico precursor dos antigos hindus, recomendamos especialmente a leitura de SEAL, Brajendranath: “Positive sciences of the ancient hindus”. 2ed. India: Motilal Banars, 1991; CHANDRA RAY, Prafulla. “A history of hindu chemistry”. Kolkata: Somnath Bal, [1999?], 2v. ; no Brasil consultar CHILDRESS, David Hatcher. “A Incrível Tecnologia dos Antigos”. São Paulo: ed. Aleph, 2005

⁵⁹ Seu *Sacred Books of the East* (Livros Sagrados do Leste) foi iniciado em 1875 e concluído com 51 volumes! Constitui uma mina de informações sobre a filosofia oriental.

⁶⁰ Aliás, Jacolliot foi o primeiro escritor ocidental a fazer referência a *Agharta*, capital do mítico reino budista de *Shambala*, o qual é uma noção central no budismo tibetano e no qual se calca o complexo ritual de *Kalachakra* (Roda do Tempo), que só pode ser celebrado pelo Dalai Lama. Interessante é notar que o reino de *Shambala* e sua capital *Agharta* inspiraram o escritor americano James Hilton em sua obra “Horizonte Perdido”, dando nascimento ao conhecido *Shangrilá* e, por consequência, à corrida de muitos ocidentais ao Oriente.

Fídias e Praxíteles estudaram na Ásia as obras-primas de *Daouthia*, *Râmana* e *Aryavosta*. Platão desaparece diante de *Jaimini* e *Veda-Vyasa*... Aristóteles empalidece diante do *Pûrva-Mîmânsâ* e do *Uttara-Mîmânsâ*, em que se descobrem todos os sistemas de filosofia que agora nos ocupamos em reeditar, desde o Espiritualismo de Sócrates e sua escola, o Ceticismo de Pirro, Montaigne e Kant, até o Positivismo de Littré.⁶¹ (JACOLLIOT apud BLAVATSKY, 1978, p. 290)

Em contato com um brâmane na Índia, Jacolliot ouviu o surpreendente comentário: “Vocês [ocidentais] estudaram a natureza física, e vocês obtiveram, através das leis da natureza, maravilhosos resultados – vapor, eletricidade etc. (...) nós estudamos as forças intelectuais, descobrimos suas leis, e obtemos, por fazê-las atuar isoladamente ou em harmonia com a matéria, fenômenos ainda mais surpreendentes que os de vocês.” (JACOLLIOT apud MACLELLAN, 1999, p. 59).

No início do século XX outro ocidental, o inglês Paul Brunton, dirigiu-se à Índia disposto a encontrar os misteriosos *yogues*. Foi ele quem despertou, uma vez mais, o desejo do Ocidente por novas informações a respeito da Índia. Seu memorável e biográfico livro, “A Índia Secreta”⁶², relata sua longa e difícil jornada desbravando uma Índia proibida aos ocidentais. De cético europeu se transformou em um dos mais importantes estudiosos do Oriente. Brunton, entre muitos encontros com *yogues* e sábios, relata uma dessas conversas na obra supramencionada, a qual consignamos aqui:

-Não pode ser! O senhor pretende seriamente que essa filosofia tenha o Ocidente progressista recebido do Oriente atrasado? Mas, isto não é possível, senhor!

-Por que impossível? Releia Apuleio e veja como Pitágoras se dirigiu à Índia, onde foi instruído pelos Brâmanes (...) Um Oriente atrasado? (...) Há milhares de anos nossos sábios debruçaram-se sobre os mais intrincados problemas da metafísica, num tempo em que os seus patrícios [europeus] nem imaginavam a existência desses problemas. (BRUNTON, [1992?], p.20)

Brunton ainda é enfático ao afirmar, na mesma obra, que “O turista ocidental que *visita*⁶³ as grandes cidades da Índia (...) embarca satisfeito ao virar as costas para uma civilização que julga (...) atrasada; mas, um dia, outros virão que ao invés de explorar ruínas esboroadas (...) dos reis mortos, irão ver os sábios bem vivos, capazes de lhes revelar a fonte de sabedoria desconhecida em nossas universidades.” (BRUNTON, [1992?], p.14)

Novamente temos, nestas duas passagens, colhidas *in situ* por Brunton, a questão da precedência da filosofia oriental sobre a ocidental, o que veio a reforçar, em data posterior, as

⁶¹ “Max Muller [foi um dos primeiros que] sustentou a surpreendente semelhança entre a linguagem de Platão e a dos *Upanishads*; sua tese *A República* reafirma idéias hindus. Plotino revela grande influência do pensamento *Sankya* e da concepção budista do *nirvana*. As fábulas de Esopo são a versão grega das estórias (sic) do *Panchatantra*, a mais velha coleção de fábulas e contos folclóricos da Índia.” (YOGANANDA, 1995, p. 76)

⁶² São Paulo: Pensamento, [1992?], 297p.

⁶³ Grifo do autor

posições de Blavatsky e Jacolliot. Já E. W. Hopkins, outro orientalista ocidental do início do século XX, assegura-nos que

*Antes do sexto século anterior à era cristã, todas as idéias religiosas e filosóficas de Pitágoras eram correntes na Índia.*⁶⁴ Se tivessem havido um ou dois casos destes apenas, poderiam ser postos fora de cálculo, com simples coincidências acidentais, mas há tantas destas coincidências, que o seu grande número exclui qualquer suposição de acasos (...) a Escola Eleática parece não ser mais que um reflexo das *Upanishads*. Talvez não foi na Grécia que as doutrinas de Anaximandro e Heráclito foram conhecidas. (...) *O Neoplatonismo e o Gnosticismo Cristão devem muito à Índia.*⁶⁵ As idéias gnósticas relativas à pluralidade dos céus e dos mundos espirituais provêm diretamente de fontes hindus. A alma e a luz eram unidas no sistema *Sânquia*, antes de vir a sê-lo na Grécia, e quando ali apareceram unidas, *a causa foi emprestada da Índia.*⁶⁶ As famosas ‘Três *Gunas*’ da filosofia *Sânquia* reapareceram nas ‘três classes’ dos gnósticos.” (HOPKINS apud RAMACHARACA, 1978 , pp. 11-12)

Um orientalista ocidental mais próximo de nós (metade do século XX), e mais conhecido do vulgo, de renome no meio acadêmico contemporâneo, Heinrich Zimmer⁶⁷, após décadas de estudos é categórico ao afirmar que

A filosofia indiana, assim como a ocidental, fala-nos da estrutura e das potências mensuráveis da psique, analisa as faculdades intelectuais do homem e as operações de sua mente, avalia várias teorias do entendimento humano, estabelece os métodos e leis da lógica, classifica os sentidos e estuda o processo pelos quais apreendemos, assimilamos, interpretamos e compreendemos as experiências.. Os filósofos hindus, como os do Ocidente, discorrem acerca dos valores éticos e critérios morais. Estudam também os traços visíveis da existência fenomênica, criticando os dados da experiência externa e obtendo conclusões sobre os princípios que serviram de base. Em resumo, a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental – em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais – foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical na natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior mas também da sua própria existência; uma compreensão tão completa quanto possível que, ao ser coroada de êxito, leva a uma total conversão ou renascimento.⁶⁸ (ZIMMER, 2003, p.21)

Os depoimentos até aqui listados, todos de estudiosos ocidentais e não orientais, apenas corroboram o que afirmamos no início, a saber: que o pensamento indiano não só merece o estatuto de filosofia, como classicamente compreendemos o termo, ou seja, como exercício intelectual e intelectivo, reflexão lógica e coerente, mas ainda mais: antecede as especulações filosóficas ocidentais. Poderíamos estender depoimentos por mais algumas páginas, mas cremos que são suficientes os apresentados, para corroborar nossa convicção,

⁶⁴ Idem

⁶⁵ Idem

⁶⁶ Idem

⁶⁷ Seu livro “Filosofias da Índia”, São Paulo: Palas Athena, 2005, é hoje um clássico, muito utilizado dentro e fora das Universidades

⁶⁸ Aqui temos um apoio à noção de que o filósofo oriental é um *prático*, ou técnico, em comparação com o ocidental. A seção prática da filosofia oriental é de grande riqueza; o *yoga* é um dos mecanismos, talvez o principal, aplicados pelos filósofos orientais a fim de comprovar por experiência direta o que a mente antes especulou.

apresentada no início, de que um estudo acurado da filosofia indiana é suficiente para contestar a posição de que a mesma não vai além do mitológico-religioso⁶⁹.

Assim, procuremos onde quisermos nos arquivos da História e descobriremos que não existe nenhum fragmento de filosofia moderna – newtoniana, cartesiana, huxleiana ou qualquer outra – que não tenha extraído nada da mina oriental. Mesmo o Positivismo e o Nilismo têm seu protótipo na porção exotérica da filosofia de *Kapila*, como o observou judiciosamente Max Muller. Foi a inspiração dos sábios hindus que impregnou os mistérios do *Prajna Pâramitâ* (a sabedoria perfeita); as suas mãos acalentaram o primeiro ancestral dessa frágil mas buliçosa criança que batizamos de CIÊNCIA MODERNA. (BLAVATSKY, 1979, p. 179)

Blavatsky vai ao ponto de afirmar que a filosofia dos idealistas alemães não passa de plágio de um aspecto da filosofia hindu! “Essa mesma filosofia da irrealidade das coisas mundanas e da ilusão dos sentidos – cuja substância foi inteiramente plagiada em nossos tempos pelos metafísicos alemães - forma a base da filosofia de *Kapila* e *Vyâsa*, e pode ser encontrada na exposição de Gautama Buddha das ‘quatro verdades’, os dogmas cardeais de sua doutrina.” (BLAVATSKY, 1978, p. 294). A russa tem razão quanto à precedência indiana sobre o conteúdo de algumas teses dos idealistas referendados. É só comparar os sistemas e encontraremos semelhanças surpreendentes. Aliás, esta pesquisa demonstrará algumas delas, no que tange a Schopenhauer. Contudo, a suposição de plágio... daria uma dissertação à parte!

Evidentemente, seria reducionista, para não dizer desarrozado, acreditar na simples assimilação do conhecimento indiano pelo grego, sem alterações, privando a filosofia grega de qualquer traço de originalidade. Pensamos que se a influência indiana sobre a grega é inconteste, podendo mesmo ser verificada, como fizeram muitos autores (dentre os quais citamos alguns) - chegando, em alguns momentos, a surpreendentes semelhanças (e mesmo identidade em alguns elementos) - os filósofos gregos tem seu construto teórico assentado num modelo grego, não indiano. “... seria simplificar demais as coisas acreditar numa integração, sem deformação [preferimos “adaptação”], das teorias indianas na filosofia grega. O pensamento grego segue primordialmente o modelo grego. (...) Apesar disso, as influências (...) são inegáveis.” (GUINOT, 2005, pp. 118-119)

O preconceito que a filosofia oriental ainda sofre em alguns meios acadêmicos ocidentais interdita um exame acurado da mesma, do qual só poderíamos tirar, em matéria de conhecimento, vantagens, não só quanto aos méritos do pensamento oriental, mas quanto à nossa própria filosofia ocidental.

⁶⁹ O só estudo das sub-escolas originadas pelo budismo espanta pelas proposições lógicas, racionais e psicológicas profundas. Confira-se, em especial, os sistemas das escolas realistas do início do budismo, como a *Vatsiputriya* e a *Sautrantika*, e as do período posterior, como a *Yogacharya* e a *Madhyamika*.

Durante séculos as Faculdades de Filosofia tiveram nos seus programas curriculares unicamente conteúdos da produção filosófica ocidental, alegando que fora desse marco geográfico não encontrávamos uma atividade de busca racional isenta capaz de extrair do mundo real princípios de validação universal. Obviamente essa atitude etno e eurocêntrica refletia a percepção da realidade afirmada na Europa até o século XIX, cujas características eram absoluta, estática e excludente. O desenvolvimento da antropologia, da sociologia do conhecimento e dos meios de comunicação permitiram o contato com outras culturas e modalidades de viver e estar no mundo. A abertura deste novo cenário de diversidade de saberes levantou dúvidas sobre aquelas certezas, e revelou que todo o conhecimento sobre a realidade é fruto de uma percepção, e esta não pode acontecer de fora de uma perspectiva histórico cultural, social, sexual e existencial do próprio sujeito que a percebe. Apenas a título de exemplo, tanto o sistema Vedanta quanto o budismo já reconheciam, cada um à sua maneira, a presença de um passado que se atualiza e recria formando padrões de pensamento que interditam a percepção da realidade como ela é. (DISKIN, 2003, p. 9)

É a Schopenhauer que caberá a missão, e o mérito, como veremos, de chamar a atenção das academias ocidentais para o pensamento hindu.

Tendo estabelecido com as considerações anteriores a importância da Índia, seja no campo filosófico ou em outros, vejamos agora como se deu a formação do hinduísmo propriamente dito e sua gradativa penetração no Ocidente, até Schopenhauer.

Ao hinduísmo, como hoje o conhecemos, precedeu o *vedismo*. Já o período anterior ao védico é ainda pouco conhecido pelos historiadores. Sabe-se, com certeza, mediante escavações arqueológicas feitas na metade do século XX, que entre 5000 e 3000 a.C habitava no Vale do Indo uma civilização autóctone e sensivelmente adiantada, que habitava as cidades de *Mohenjo Dharo* e *Harapa*⁷⁰: tratava-se dos *drávidas* ou *daysus*. De pele escura, traços negróides (semelhante aos egípcios das dinastias faraônicas) e baixa estatura, já possuíam casas com água encanada, tubulação de esgoto, ruas pavimentadas, piscinas públicas e escrita própria, o que ainda surpreende os arqueólogos, dada a época remota. Em seu apogeu calcula-se que ambas as cidades reuniam cerca de 200 mil almas.

O sistema de crença dravidiano, pelo pouco que se pôde concluir, resumia-se, ao que parece, em ritos de fertilidade, tendo a imagem do falo sido encontrada em vários objetos. No entanto, há selos e estátuas, do que aparentam ser divindades, sentadas na tradicional “posição de lótus”, *padmasana*, uma das mais utilizadas para meditação no *yoga*, o que fez com que alguns estudiosos vissem nessas imagens o que seria o antecessor do deus *Shiva* do período védico - considerado o pai do *yoga* - ou mesmo do próprio *yoga*⁷¹, que tradicionalmente é tido como de criação posterior.

O período védico, propriamente dito, surge com a invasão dos arianos. Sabe-se que estes eram um povo bélico, de pele clara e alta estatura, proveniente do planalto da Ásia central, onde hoje fica o deserto de Gobi. A causa da migração dos arianos à Índia ainda é controversa, mas data-se o acontecimento por volta de 2000 a.C. A invasão extinguiu a cultura dravidiana e deu lugar ao vedismo. O *Rig Veda*, aliás, relata os combates entre os

⁷⁰ Ambas as cidades foram descobertas entre 1922 e 1950.

⁷¹ É a tese do professor brasileiro de *yoga* De Rose, criador da Uni-Yôga; tese da qual não compartilhamos...

arianos e um povo negróide de baixa estatura, o que permite supor que se tratavam dos dravidianos autóctones.

A história reconhece apenas o vedismo, ou religião dos Vedas, implantado pelos arianos, como o início do período histórico e religioso da Índia. Aliás, o nome “Índia”, segundo o orientalista brasileiro Murillo Nunes de Azevedo (1987), provém da corruptela do vocábulo *Shindu*, nome de um rio ao nordeste do estado indiano de Punjab. Diz-se que os persas chamavam os povos residentes próximos ao rio Shindu de *hindu*. Já para Yogananda (1999), o nome *hindu* foi cunhado pelos gregos que atacaram o noroeste da Índia, sob ordens de Alexandre, o Grande, chamando o povo das margens do rio Indo de *indos*, ou *hindus*. Os indianos antigos cognominavam o continente que habitavam, ainda de acordo com Azevedo, de *Jambudvipa* (continente da árvore Jambu) ou *Bharatavarsa* (a terra dos filhos de Bharata⁷²). Contudo, a Índia, ainda na antiguidade, era designada freqüentemente, em alguns tratados, como *Aryavarta* (terra dos *aryas*, ou arianos).

O *vedismo* é também chamado de *brahmanismo*, em função dos *brahmanes*, pessoas cultas e espiritualizadas, algumas delas sacerdotes, que se situavam no ápice de uma hierarquia que lentamente foi formada no seio da sociedade ariana. As outras classes, em ordem hierárquica decrescente, eram: os *kshátryas* - reis, políticos e militares; os *váishyas* - comerciantes e produtores; os *sudras* - trabalhadores. Estas quatro classes eram chamadas de *varnas*, termo que significa “cor”. Estas classes indianas antigas, que comportavam intercâmbios ou mudança de status, se degeneraram ao longo da história no bem conhecido, e rígido, sistema de castas, cuja opressão ainda é um desastre para a Índia. Acima de todas elas, contudo, sempre se situou os *sannyasins*, os anacoretas que renunciaram à vida material em prol da libertação espiritual.

O conteúdo filosófico do *vedismo* é supremamente rico e se situa entre as produções mais antigas da humanidade. Falamos dos *Vedas* (donde o nome *vedismo*). Os pesquisadores dividem-se em relação à origem deste saber. Uns optam pela tese da absorção e adaptação parcial pelo *vedismo* das crenças do povo conquistado, os dravidianos, bem como das crenças de outros povos, ainda que num grau menor, com os quais os arianos tiveram contato antes e depois da invasão ao continente indiano. É a tese da maioria dos orientalistas ocidentais. Já outros pesquisadores, dentre os quais alguns *pandits* indianos, sustentam uma pureza conceitual do *vedismo* além de toda contaminação alienígena. Contudo, é unanimemente imputada ao *vedismo* uma antiguidade prodigiosa, variando as datas conforme os autores.

⁷² Um personagem do épico *Bhagavad-Gita*

Compilados [os *Vedas*] em sua forma definitiva por *Veda Vyâsa* (...) os próprios *brâhmanes* unanimemente lhes dão uma antiguidade de 3100 anos antes da era cristã, época de *Vyasa*. (...) sua antiguidade é suficientemente provada pelo fato de que foram escritos numa forma tão antiga de sânscrito, tão diferente do sânscrito atualmente em uso, que não existe outra obra semelhante na literatura desta irmã mais velha de todas as línguas conhecidas (...) Somente os mais instruídos dos *panditas*⁷³ podem ler os *Vedas* em sua forma original. (BLAVATSKY, 1995, p.734)

Independentemente da controvérsia das datas, *vexata quaestio*, é comumente aceito, tanto pelos estudiosos ocidentais quanto pelos orientais, que a composição dos *Vedas* foi obra de vários pensadores em épocas diferentes, os quais os indianos chamam de *rishis*, sábios. *Veda Vyasa*, citado por Blavatsky, é conhecido e aceito como tendo sido o grande compilador, não o criador, tradicional dos *Vedas*. Aparece em um dos textos dos *Vedas*, o *Mahabharata*, com o nome de Krishna Dwaipayana.

Paramahansa Yogananda (1999), o primeiro guru indiano a residir no Ocidente (EUA) por mais de 30 anos⁷⁴, autoridade na literatura sacra e filosófica de seu país, afirma que

...durante milênios, as 100.000 estrofes dos *Vedas* não foram escritas, mas transmitidas oralmente pelos sacerdotes brâmanes. O papel e a pedra estão sujeitos aos efeitos destrutivos do tempo. Os *Vedas* perduraram através das eras porque os *rishis* compreendiam a superioridade da mente sobre a matéria como o meio apropriado de transmissão. O que pode ser melhor do que as 'loucas do coração?' Observando a ordem especial (*anupurvi*) em que as palavras védicas ocorrem e auxiliados pelas regras fonéticas de combinação de sons (*sandhi*) e de ligação entre letras (*sanatana*), e ainda provando por certos processos matemáticos a exatidão dos textos memorizados, os brâmanes preservaram incomparavelmente, desde obscura antiguidade, a pureza original dos *Vedas*. Cada sílaba (*akshara*) de uma palavra védica é dotada de significação e de eficácia." (YOGANANDA, 1999, p.83)

Os *Vedas* dividem-se em quatro ramos, a saber: *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* e *Atharva Veda* (branco e negro), sendo que cada ramo é formado por um conjunto prodigioso de textos, perfazendo milhares de páginas.⁷⁵ Abaixo reproduzimos um quadro com a classificação oferecida pelo orientalista brasileiro Carlos Alberto TINOCO (1996, p. 73), o qual, por sua vez, se baseou na tabulação constante na obra de Heinrich Zimmer, já citado:

⁷³ Eruditos e comentadores

⁷⁴ Em 1920 representou a Índia no Congresso Internacional dos Liberais Religiosos, ocorrido em Boston.

⁷⁵ "Dos quatro antigos *Vedas*, subsistem mais de 100 livros canônicos. Em seu *Journal*, Emerson rende tributo ao pensamento védico: 'É sublime como o calor da noite, e como um calmo oceano. Contém todo o sentimento religioso, todas as grandes éticas que gozam da intimidade das mentes poéticas e nobres (...) Inútil é pôr de lado este livro; se me confio aos bosques ou a um barco no lago, a Natureza me converte logo num brâmane: pobreza eterna, equilíbrio perpétuo, poder insondável, silêncio imperturbável (...)' (YOGANANDA, 1999, p.43)

| Textos Védicos | Data de Elaboração (provável) |
|-------------------------------|--------------------------------------|
| <i>Samhitas</i> | 1300 a.C a 1100 a.C |
| <i>Brahmanas</i> | 872 a.C a 772 a.C |
| <i>Aranyakas</i> | 900 a.C a 600 a.C |
| <i>Upanishads</i> (primeiras) | 800 a.C a 200 a.C |
| <i>Sutras</i> | 500 a.C a 500 a.C |
| <i>Mahabharata</i> | 400 a.C a 400 a.C |
| <i>Ramayana</i> | 274 a.C a 400 d.C |
| <i>Ramayana</i> | 274 a.C a 237 d.C |
| <i>Puranas</i> | 350 d.C e depois |
| <i>Os Tantras</i> | 527 d.C e depois |

TABELA 1

Novamente, lembramos que a questão das datas é controversa e para outros autores elas recuam ainda mais no tempo. “Em geral, todo tratado filosófico indiano compreende concepções anteriores à data de sua redação e, com frequência, muitíssimo antigas. Se encontramos em um texto filosófico uma nova interpretação, não se pode dizer que ela não tenha sido considerada anteriormente.” (ELIADE, 1997, p. 23) Esta citação vale tanto para o vedismo como para o posterior hinduísmo.

Passaremos agora em revista textos componentes dos *Vedas*, citados na página anterior.

Os *Samhitas* são de elaboração remota e consistem em hinos dedicados ao panteão védico, além de comportarem fórmulas diversas. Os *Brahmanas* contêm instruções rituais para uso dos sacerdotes. São comentários e interpretações de partes dos *Vedas*. Os *Aranyakas* são textos filosóficos também cognominados “textos das florestas”, por terem sido compilados por *rishis* que viviam nas florestas. Consideram a ritualística dos *Samhitas* desnecessária e enfatizam o aprofundamento da meditação no Eu. As *Upanishads* são, talvez, os mais esotéricos dos textos, abrangendo questões como o absoluto, a origem do homem e do universo. Consideradas o *summum bonnum* do pensamento védico, foram compostas em datas diversas e, segundo alguns autores, totalizam 108 textos de variadas extensões. Estão espalhadas por vários *Vedas*. De acordo com DURANT (1957, p. 120), “Com exceção dos fragmentos de *Ptah-hotep*, constituem [as *Upanishads*] o mais velho documento filosófico e psicológico da espécie humana; um sutil e paciente esforço para compreender o espírito e o mundo, e suas relações. Idéias velhas como Homero e novas como Kant.” Nas *Upanishads* está a célebre expressão *Tat Twan Asi*, “Isso és Tu”, que segundo DE AZEVEDO (1987, p.

28), pode ser entendida como “a equação fundamental do ser humano”. O impacto das *Upanishads* sobre Schopenhauer é bem conhecido e será por nós abordado posteriormente.

Os *Sutras* são textos menores que versam sobre temas como gramática, astronomia, astrologia, ética, leis sociais etc. Quanto ao *Mahabharata*, talvez seja o texto védico mais conhecido e admirado. Maior poema épico do mundo, com mais de 90.000 versos, sendo oito vezes maior que a *Ilíada e a Odisséia* juntas, descreve uma batalha envolvendo duas facções rivais. Todo o texto é simbólico e comporta múltiplas interpretações psicológicas, filosóficas e esotéricas. Dentro do *Mahabharata* está a *Bhagavad-Gita*, “a Canção do Senhor”, provavelmente o livro mais amado da Índia e um dos mais importantes da literatura religiosa e metafísica mundial.⁷⁶ Também conhecido com *Gitopnishad*, nele aparece *Krishna* instruindo seu discípulo *Arjuna*, numa conversação de raro teor metafísico. A *Gita* vem inspirando gerações, não só de indianos, mas de pessoas ao redor do globo.⁷⁷ O *Ramayana* é o segundo épico da Índia. Com 24.000 dísticos apresenta a história de *Rama* e seu combate contra o demônio *Ravana*. Da mesma forma que o *Mahabharata*, possui vários níveis de leitura e interpretação.

Os *Puranas* são textos longos de conteúdo mitológico e genealógico, onde aparecem, ainda, inúmeras práticas espirituais. Alguns autores vêm neles relatos históricos, referindo-se a tempos ainda mais antigos do que a época de sua composição, narrando epopéias de civilizações desaparecidas e pré-históricas. Os principais são em número de 22, sendo que se considerarmos os secundários este número poderá dobrar. No Ocidente o mais conhecido é o *Bhagavat Purana*, ou *Srimad Bhagavad*. Os *Tantras* alcançaram renome no Ocidente, mas sua verdadeira natureza ainda é pouco conhecida. Tratam do despertar das faculdades psíquicas, *siddhis*, ou poderes interiores do homem, além de conter exortações éticas. O tantrismo continua a se desenvolver ainda hoje e penetra em todos os “poros” do hinduísmo pós-védico.

Os *Samhitas*, os *Brahmanas*, os *Aranyakas e as Upanishads* são classificados pelos indianos como *srutis*, ou textos que foram ouvidos, revelados, por meio da clarividência e meditação profunda dos diversos *rishis*. Os textos védicos restantes são considerados *smitris*, ou seja, foram lembrados, não provindo de revelação direta, mas perpetuados de geração em geração. É importante, ainda, assinalar que os vários textos védicos comentam-se, interpenetram-se de certa forma, aprofundando-se mutuamente.

⁷⁶ “Para mim, a *Gita* tornou-se o guia infalível de toda a minha conduta, o dicionário ao qual eu recorria todos os dias. Assim como me utilizava de um dicionário de inglês para procurar o significado das palavras que me escapavam, voltava-me para êsse (sic) dicionário do comportamento para nêlo (sic) encontrar a solução pronta dos meus aborrecimentos e das minhas provações.” (GANDHI, 1964, p. 336)

⁷⁷ Entre elas destacam-se, no Ocidente, Ralph Waldo Emerson, Walt Whitman, Aldoux Huxley, Wilhelm von Humboldt, Henry Thoreau, Goethe e, é claro, Schopenhauer.

O *vedismo* se perpetua ainda hoje por meio do hinduísmo, que lhe sucedeu. Este é o desdobramento daquele, na linha temporal. Com o hinduísmo vemos surgir novas escolas filosóficas que criaram sistemas filosóficos inéditos e novas leituras dos que já existiam, com comentários e práticas próprias para alcançar a sabedoria. Algumas destas escolas enfatizam a importância de partes dos *Vedas*, outras promovem uma releitura destes; outras ainda os negam totalmente. Considera-se que foi no século 6 a.C que se iniciou a transição do *vedismo* rumo ao hinduísmo. Na época, muitos sacerdotes védicos apropriaram-se do *Vedismo*, transformando-o em fonte de renda e prestígio pessoal, oprimindo o povo. Fazia-se necessária uma renovação do pensamento indiano.

Podemos, pois, dividir esse período fecundo da filosofia indiana em duas grandes vertentes, nascidas, como vimos, a partir de 6 a.C. A primeira, que chamaremos de *heterodoxa*, compreende sistemas que questionaram o passado védico e venerável. A segunda, que denominaremos de *ortodoxa renovada*, engloba sistemas que reabilitaram o passado védico, ainda que sob uma nova luz. Começamos pela vertente heterodoxa. Inscrevem-se nela o budismo, o jainismo; as escolas *Carvaca* e *Ajvika*; e as doutrinas de Ajita Kesakambala, Sanjaia Velatthiputa, Purana Kassapa e Pakudha Kaccayana. Por razões óbvias não poderemos detalhar todas estas correntes, limitando-nos à sua apresentação superficial.

O budismo, fundado por Siddharta Gautama, o *Buddha*, foi uma reação à ortodoxia extremada de algumas correntes védicas. Preocupa-se com as faculdades discriminatórias do homem e com a sutilização da percepção por meio de várias práticas interiores. Nega, contudo, um eu permanente e uma alma eterna no homem, mas admite o *karma* e a reencarnação como forças cegas, que devem ser sustadas. O budismo é considerado mais uma psicologia do que uma religião e atualmente goza de grande disseminação no Ocidente, sobretudo no Brasil.⁷⁸ O jainismo, fundado por Vardhamana Mahavir, sustenta que nada vem a ser verdade a não ser sob um ponto de vista específico; sob outro ponto de vista, toda verdade torna-se falsidade. Assim, todos os juízos são limitados. Como o budismo, não admite um Deus criador, embora aceite a dualidade espírito-matéria e a ação inexorável do *karma*. De extremado ascetismo, os jainistas são também profundamente pacifistas. Aliás, foi nessa escola que Gandhi buscou inspiração para sua cruzada pessoal contra a dominação inglesa, uma vez que o conceito de *ahimsa*, não violência, é a pedra angular da doutrina jaina.⁷⁹

⁷⁸ Possui várias escolas, sendo que no Brasil as mais difundidas, atualmente, são as de origem japonesa, como o *Zen*, e as de origem tibetana, ou budismo *Vajrayana*, das quais o Dalai Lama é o chefe supremo.

⁷⁹ Os jainas concebem que todo o cosmo está animado. Por conseguinte, devemos cuidar em não destruir nenhuma expressão da vida. Monges jainas são vistos ainda hoje na Índia com uma gaze leve na boca, a fim de impedir que, inadvertidamente, engulam algum inseto.

A escola *Carvaca* era cética, ateuísta e alguns estudiosos encontram nela o prenúncio do que viria a ser, milênios séculos depois, o materialismo histórico de Marx, Engels e do Positivismo. Os *carvakas* sustentavam que só o que é sensorialmente percebido pelo homem tem existência real. Deus, vida após a morte, alma e outros conceitos semelhantes são verdades propaladas por ignorantes, baseados nos obsoletos Vedas. Esta escola não tem um fundador específico. A escola *Ajvika*, criada por Maskarin Gosala, propagava um fatalismo extremado. Para ela a evolução humana é completamente predeterminada e cumpre um ciclo de 8.400.000 eons⁸⁰. O conceito de *nirvana*, ainda que deformado, se fazia presente nesta doutrina.

A doutrina de Ajita Kesakambala sustentava que toda as coisas eram formadas pelos quatro elementos fundamentais: terra, água, fogo e ar. Assim como os *carvaka*, é um caminho de materialismo extremado. Já a filosofia de Sanjaia Velatthiputa era de caráter niilista e cética. Muitos dos discípulos desta corrente uniram-se ao budismo, para grande desgosto do fundador. Purana Kassapa se concentrou em negar a lei do *karma*, conforme exposta nos Vedas e no budismo, rejeitando, igualmente, todos os conceitos de moralidade e conduta social baseada em códigos. Por fim, a corrente criada por Pakudha Kaccayana admitia a existência de fatores espirituais no homem, bem como dos quatro elementos formativos da existência material. A meta desta escola era promover a paz da alma e a estabilidade da consciência acima de todas as coisas.

Cada corrente heterodoxa assinalada acima comporta grande complexidade doutrinária e riqueza conceitual, além de textos próprios. Algumas, como o jainismo e o budismo, sobreviveram aos séculos e se transformaram em religiões poderosas. As demais, até onde sabemos, estão extintas. O pensamento heterodoxo desta época, segundo DE AZEVEDO (1987, p.131), surgiu principalmente porque “...o ritualismo e as cerimônias purificadoras prescritas nos antigos livros foram perdendo sua significação original para transformar-se numa simples repetição de fórmulas vãs.”

O que chamamos de pensamento “ortodoxo renovado” foi uma contra-reação aos heterodoxos. Resgatando a importância dos Vedas, criaram uma vasta rede teórica de fecundidade admirável. São seis as escolas de filosofia ortodoxa, conhecidas na Índia como os “*Seis Darshanas*”, ou “Seis Pontos de Vista”, a saber: escola *Nyaya*, escola *Vaisesika*, escola *Mimansa*, escola *Vedanta*, escola *Samkhya* e escola *Yoga*. Da mesma forma que fizemos com as correntes heterodoxas, apresentaremos estas sumariamente.

A escola *Nyaya*, analítica e não especulativa, fundada por Gautama (não confundir com o *Buddha*) sustenta que o absoluto é atingível pelo pensamento lógico. Prioriza o debate.

⁸⁰ Unidade cronoestratigráfica, que divide os períodos geológicos.

Segundo ela, o que percebemos é uma realidade filtrada pela nossa mente, uma tese que Kant e Schopenhauer sustentariam muito depois. A escola *Vaisesika* defende que tudo é formado por seis elementos, combinados em proporções várias. É uma escola atomística e seu fundador, Kanada, era chamado de “o comedor de átomos”. “Embora a ‘teoria atômica’ moderna seja em geral considerada um novo progresso científico, ela foi brilhantemente exposta, há muitíssimos anos, por Kanada. O termo sânscrito *anus* traduz-se corretamente como ‘átomo’, na posterior aceção literal grega de ‘não cortado’ ou indivisível.” (YOGANANDA, 1999, p. 78-79)

A escola *Mimansa*, criada por Jaimini, subdivide-se em duas linhas de pensamento, *Uttara Mimansa* e *Purva-Mimansa*. Para TINOCO (1999, p. 109), “é uma espécie de ciência escolástica sacerdotal que define os cânones ortodoxos da liturgia do *brahmanismo*.” Alguns pesquisadores encontram semelhanças entre a *Purva-Mimansa* e a Suma Teológica de Santo Tomás, o que é confirmado por Zimmer.⁸¹

A escola *Vedanta* é, junto com a escola *Yoga*, a mais prestigiada das seis. *Vedanta* significa “fim dos Vedas” e foca-se especialmente na metafísica das *Upanishads*, que estão colocados na parte final dos *Vedas*. De profunda penetração filosófica, esta escola retoma, além das *Upanishads*, outras partes dos *Vedas*, sob interpretações variadas. Fundada por Badarayana, subdivide-se em cinco sub-escolas, com criadores diversos. São elas: *Kevaladvaita*, *Vichistadvaita*, *Dvaitadvaita*, *Dvaita* e *Suddhavaita*.

A escola *Samkhya* comporta duas correntes fundadoras: pré-clássica e clássica. A primeira atribui-se a Kapila, que viveu na época da redação dos *Vedas*. Portanto, esta escola funda raízes no *Vedismo*. A segunda corrente surgiu com Ishvara Krishna, que nasceu muito posteriormente, provavelmente no século IV a.C. Esta escola é considerada agnóstica e abarca um sistema de cosmologia bastante complexo, analisando profundamente a natureza humana e as melhores vias para se atingir a libertação.

Finalmente, temos a escola *Yoga*, a mais conhecida das seis escolas. De autoria de Patanjali, preocupa-se com o despertar das faculdades psíquicas superiores do ser humano, conduzindo-o, por meio de várias experiências interiores, propiciadas por elaborados exercícios (físicos e psíquicos), além dos estudos teóricos, à libertação final, ou iluminação. Esta escola possui inúmeros textos. O *Yoga*, na verdade, não foi criado por Patanjali, pois já está mencionado nos antigos *Vedas*, notadamente no *Mahabharata* (*Bhagavad-Gita* especificamente), *Upanishads* (*Katra*, *Maitri* e *Svetasvatara*) e nos *Samhitas*. Assim, o *Yoga*

⁸¹ “O método do *Purvamimansa-Sutra* [texto exponencial da escola *Mimansa*] assemelha-se um tanto ao da escolástica *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino.” (ZIMMER, 2003, p. 432)

divide-se em pré-clássico (anterior a Patanjali) e clássico (codificado por Patanjali). Outras correntes absorveram as técnicas do yoga com o tempo. O budismo é um exemplo.

Da mesma forma que as escolas heterodoxas, as ortodoxas renovadas comentam-se mutuamente, concordam, refutam-se, mas, de forma geral, complementam-se. Considerando proximidades conceituais, são tradicionalmente agrupadas assim:

| | |
|---|---|
| { | <i>Niaya</i> - Lógica |
| { | <i>Vaisesika</i> – Filosofia Natural / Atomismo |
| | |
| { | <i>Samkhya</i> - Cosmologia |
| { | <i>Yoga</i> – Técnicas para união mental com o Universo |
| | |
| { | <i>Mimansa</i> - Meditação |
| { | <i>Vedanta</i> – Metafísica |

Consideramos aqui *hinduísmo* tanto as escolas heterodoxas como as ortodoxas, contudo, sistemas como o budismo e o jainismo adquiriram dimensão própria e reivindicam completa autonomia. Além disso, convencionou-se chamar de *hinduísmo* apenas as Seis *Darshanas*, que se colocam na esteira do *Vedismo*. Abaixo um gráfico nos ajudará a compreender melhor a matéria até aqui exposta:

| DRAVIDISMO | VEDISMO | HINDUÍSMO |
|--------------------|---|--|
| 5000 a.C... | 3000 a.C... | 600 a.C... |
| (pouco se sabe) | Os quatro Vedas: (comportam inúmeros textos) | Oito escolas heterodoxas: (comportam inúmeros textos e refutam o Vedismo) Seis escolas ortodoxas: (comportam inúmeros textos e retomam o Vedismo) |

TABELA 2

Vejamos agora como o hinduísmo penetrou no Ocidente. Esta inserção remonta à época da Grécia clássica, com destaque às incursões bélicas de Alexandre Magno a vários territórios estrangeiros. Os indianos eram chamados pelos gregos antigos de *gimnosofistas*, que, segundo BLAVATSKY (1995, p.734), era “...o nome dado pelos escritores gregos para

designar uma classe de mendigos nus ou ‘vestidos de ar’; ascetas da Índia sumamente instruídos e dotados de grandes poderes místicos. É fácil reconhecer nestes gimnosofistas os antigos *âranyakas*, hindus, os inteligentes *yoguis* e filósofos ascetas...”

Acerca de Pitágoras, cuja escola é por vezes considerada a “avó” das escolas filosóficas gregas, BLAVATSKY (1978, p. 107) sustenta que

A Harmonia e a uniformidade matemática de dupla evolução – espiritual e física – foram elucidadas exclusivamente nos números universais de Pitágoras, que construiu seu sistema inteiramente com base na chamada ‘fala métrica’ dos Vedas hindus. Foi só recentemente que um dos mais zelosos eruditos sanscritistas, Martin Haug, empreendeu a tradução do *Atareya-Brâhmana* do *Rig Veda* (...) estas explicações estabelecem, incontestavelmente, a identidade entre os sistemas pitagórico e brahmânico.

A estada de Pitágoras em países orientais é certa, segundo testemunhos de escritores antigos, dentre eles Apuleio. HIGINS apud GEBRAN (1986, p. 24) é mais enfático ao afirmar que, “Na Índia (...) [Pitágoras] foi discípulo e depois iniciado pelos eruditos brâmanes de Elora e de Elefanta⁸². O nome de Pitágoras conserva-se, ainda, na lembrança dos brâmanes como sendo *Yavanchârya*, ou Mestre Jônio.”⁸³

Muitos estudiosos apontam a Índia como destino certo de outros renomados filósofos gregos, além de Pitágoras. HOPKINS apud RAMACHARACA (1978, p. 12), sustenta que “Tanto Thales (sic) como Parmênides foram recebidos por sábios hindus que ensinaram coisa igual...” Em verdade, em *Taxila*, hoje sítio arqueológico situado no Paquistão (outrora Índia) podemos ver as ruínas do que foi provavelmente a primeira universidade do mundo, a célebre Universidade de *Takshashila*, que no século V a.C. era um florescente centro de aprendizado védico e budista. “A cidade universitária de Taxila era o centro de especialização procurado por estudiosos gregos da antiguidade. Muitos gregos passaram a morar na Índia...” (YOGANANDA, 1999, p. 76).⁸⁴

Mas, sem dúvida alguma, o episódio mais emblemático do intercâmbio filosófico entre a Índia e a Grécia foi o encontro de Alexandre, o Grande, com um *yogue* indiano, fato assinalado por historiadores gregos e repetido por *Swami*⁸⁵ Yogananda (1999), cuja tradução do diálogo entre o *yogue* e os soldados de Alexandre, registrado fielmente pelos gregos e

⁸² Duas regiões célebres do país.

⁸³ A doutrina da metempsicose ou da reencarnação sustentada por Pitágoras tem incontestavelmente influência hindu.

⁸⁴ Alexandre, o Grande, chegou a invadir o local mais tarde (326 a.C) recebendo a submissão do então Rei Ambhi.

⁸⁵ *Swami* significa “aquele que se uniu ao seu ser”. Título dado aos sábios indianos, com o sentido de “Mestre”.

traduzido ao inglês por J. W. McCrindle, é surpreendente! Por isso não resistimos ao desejo e consigná-lo aqui, *in totum*⁸⁶:

Relatos interessantes foram minuciosamente registrados pelos historiadores, gregos e outros, que acompanharam Alexandre em sua expedição à Índia ou seguiram-no depois. As narrativas de Arriano, Diodoros, Plutarco e do geógrafo Estrabão, traduzidas ao inglês pelo Dr. J. W. McCrindle, lançaram um raio de luz na história da antiga Índia. O aspecto mais admirável da fracassada invasão de Alexandre foi o profundo interesse que demonstrou pela filosofia hindu e pelos iogues e homens santos que ocasionalmente conheceu e cuja companhia buscava ansiosamente. Pouco depois de chegar (...) a Taxila, no norte da Índia, enviou Onesikritos (discípulo da escola helênica de Diógenes) à procura de um grande *sanyasi* de Taxila, *Dandamis*. – Salve, ó mestre dos brâmanes! O filho do poderoso Deus Zeus, Alexandre, Soberano Senhor de todos os homens, solicita sua presença. Se consentir, ele o recompensará com grandes dádivas, se recusar, ele lhe cortará a cabeça! – O iogue recebeu com calma o convite bastante compulsório e ‘nem mesmo levantou a cabeça de seu leito de folhas’. – Eu também sou filho de Zeus se Alexandre o é. Nada quero de Alexandre, pois estou contente com o que tenho, enquanto vejo que ele perambula com seus homens, por mares e terras, sem nenhum proveito, e nunca põe fim às suas andanças. Vá e diga a Alexandre que Deus, o Supremo Rei, jamais é o autor de erros insolentes, mas o Criador da luz, da paz, da vida, da água, do corpo humano, das almas. Ele recebe todos os homens quando a morte os liberta e não estão mais sujeitos às doenças. Somente Ele é o Deus de minhas homenagens, que abomina a carnificina e que não incita guerras. Alexandre não é nenhum Deus, uma vez que terá que provar o gosto da morte. Como pode alguém como ele ser o senhor do mundo quando ainda não conseguiu se instalar no trono do domínio do universo inteiro? Nem entrou vivo ainda na região dos mortos, nem mesmo conhece o percurso do sol sobre as vastas regiões da Terra. A maioria das nações nem ouviu o seu nome! Os presentes que Alexandre promete são inúteis para mim. O que eu aprecio e tem real valor são as árvores, que constituem o meu abrigo; plantas viçosas que me fornecem o alimento diário e água que me sacia a sede. Posses acumuladas com preocupação e ansiedade tendem a revelar-se ruinosas aos que afligem tantos homens não iluminados. Quanto a mim, deito-me sobre folhas na selva e nada possuindo para guardar, fecho os olhos em sono tranqüilo; ao passo que, se tivesse algo de valor mundano, a carga baniria o sono. O solo fornece tudo o de que necessito, como a mãe que amamenta o filho. Vou onde quero, não sobrecarregado por preocupações materiais. Se Alexandre cortasse minha cabeça, não conseguiria destruir também minha alma. Minha cabeça, então silenciosa, e meu corpo, como um traje rasgado, permanecerão na terra, de onde seus elementos foram tirados. Então eu, tornando-me Espírito, ascenderei a Deus. Ele nos enclausurou na carne e nos colocou na terra para verificar se, aqui em baixo, viveríamos em obediência aos Seus mandamentos; e Ele nos exigirá, ao partirmos daqui, a prestação de contas de nossas vidas. Ele é o Juiz de todo o mal praticado; o gemido do oprimido ordena a punção do opressor. Que Alexandre aterrorize com ameaças os homens que ambicionam riquezas e temem a morte. Contra os brâmanes suas armas são inofensivas. Vá, então, e diga isto a Alexandre: - *Dandamis* não precisa de nada seu e por isso não irá até você, e se quiser alguma coisa de *Dandamis*, que você venha até ele. – Onesikritos transmitiu devidamente a mensagem; Alexandre ouviu-a com muita atenção e sentiu mais forte do que nunca, o desejo de ver *Dandamis*; que apesar de velho e nu, era o único oponente em quem ele, o conquistador de muitas nações, havia encontrado alguém à altura.” (YOGANANDA, 1999, p. 419-421)

O resultado da humilhação sofrida por Alexandre Magno, por parte de um asceta nu em “um leito de folhas”, foi que o discípulo de Aristóteles importou da Índia outro yogue, como seu tutor. “Contam os gregos que um desses filósofos ou yoguis causou tanta admiração ao imperador [Alexandre] que este resolveu levá-lo no seu projectado (sic) regresso à Macedônia...” Tratava-se de Swami Kalyana, cujo nome ganhou “...devido à expressão com a qual saudava quem encontrava, dizendo ‘*Kalyana!*’, isto é, ‘Salve, possa a sorte ser-vo

⁸⁶ Tradução portuguesa propiciada pela edição do livro de Yogananda em nosso idioma, “Autobiografia de um Yogue”, ed. SRF, 1999. Para conferir a tradução original de McCrindle, do grego, visitar o sítio <http://www.kevincarmody.com/vedic/dandamis.main.html>

favorável!''' (JAIN, 2006). Já os gregos, na impossibilidade de pronunciar seu nome, o conheciam como *Kalanos*.

É interessante notar que os ascetas completamente nus, como Dandamis, ainda existem na Índia, embora seja raro encontrá-los. Preferem as cavernas do Himalaia como refúgio para meditação e detestam qualquer tipo de publicidade. Contudo, alguns se deixaram conhecer por raros ocidentais, que lhes granjearam a confiança. São também conhecidos pelo nome de *digambaras*, ou seja, “os que não tem nenhuma roupa além do espaço.” Contudo, nem todos os grandes yogues adotam tal estilo de vida. Pode-se encontrar mestres vivendo nas cidades indianas, vestidos à moda oriental ou, mais raramente, ocidental.⁸⁷

Após Alexandre, o Grande, temos uma intensa troca entre Grécia e Índia. Influências mútuas que deixaram novos traços na história.

Entre 300 e 290 a.C, Megástenes passou algum tempo em *Pataliputra* [Índia] (...) Ele escreveu profusamente sobre a civilização e a religião indiana. Essa obra, infelizmente perdida, serviu de base para a reflexão de vários autores, como Diodoro ou Estrabão. (...) Príncipes indo-gregos se estabeleceram em *Bactriana*⁸⁸ e por diversas vezes invadiram o vale do Indo. Um deles, Menandro (para os gregos) ou *Milinda* (para os indianos), tornou-se uma celebridade do budismo⁸⁹, como personagem central do *Milinda-Panha* (Perguntas de *Milinda*). (GUINOT, 2005, pp. 118-119)

Depois deste período houve um hiato de alguns séculos até que o Ocidente ouvisse falar novamente na Índia, em seus *yogues* e *pandits*. Coube ao veneziano Marco Polo o mérito da nova divulgação. As viagens que fez ao Oriente, no final da Idade Média, permaneceram por muito tempo, por meio dos relatos delas oriundos, uma das raras fontes de informação no Ocidente sobre a outra parte do globo. É verdade que Polo se notabilizou mais pelas relações íntimas que manteve com *Kublai Kan*, ou o *Grande Kan*, dando, em suas narrativas, mais relevo à cultura chinesa. Contudo, pela pena de seu amanuense, Rusticiano, temos informações, ainda que poucas, sobre a Índia e os seus *yogues*. “Há entre os nativos da região [Índia], uma classe especialmente dedicada à vida religiosa (...) que leva (...) vida extremamente austera. Andam completamente nus (...) Não tiram a vida a criatura alguma, nem mesmo a uma mosca, uma pulga ou um piolho...” (RUSTICIANO, 1954, p. 232). Pela descrição, provavelmente o célebre viajante italiano encontrou *yogues digambaras*, os misteriosos homens “vestidos de ar”. Foi o suficiente para despertar o interesse da Europa.

Na Idade Média ainda encontramos, como fonte de informação sobre a Índia, Frei Jordanus e seu livro *Mirabilia Descript*, e o mercador florentino Filippo Sassetti, que

⁸⁷ Sri Yukteswar, Sri Aurobindo, Ramakrishna Paramahansa, Lahiri Mahasaya e Swami Yogananda são alguns dos exemplos mais conhecidos no Ocidente de yogues integrados às cidades.

⁸⁸ Nome dado pelos antigos gregos à região localizada entre a cordilheira do Hindu Kuch e o Amu Dária.

⁸⁹ De fato, o Rei *Milinda* é uma personagem marcante da historiografia budista, sendo considerado convertido ao budismo.

comparou o sânscrito com o grego e o latim. Após Polo, Jordanus e Sasseti foi preciso esperar pelo século XVII e pelas missões católicas e protestantes ao Oriente, para que mais informações sobre pátria do ganges, ainda que eivadas de preconceito, afluíssem ao Ocidente. Entramos aqui no trabalho dos missionários cristãos e em sua *missio in partibus infidelium*. Missionários como Francisco Xavier, Rodolfo Acquaviva, Mateus Ricci, Alexandre de Rhodes, João de Brito⁹⁰ e Roberto de Nobili focaram especialmente à Índia para seus trabalhos de conversão. Nobili, da Companhia de Jesus, foi quem mais se destacou dentre todos. LALIGA (2003) informa que a impressão que os indianos causaram nos ocidentais daquela época, os europeus, não foi ditosa: “A primeira impressão foi de um povo marcado de superstições e costumes desonestos...”.

É necessário, uma vez mais, considerar que os dados obtidos pelos missionários foram matizados pela crença dos mesmos, a qual estava longe de ser simpática à religião asiática. De fato, se fosse de outra forma não haveria necessidade de *conversão*...

Se nos lembrarmos de que a maior parte daquelas tentativas (...) de interpretar as filosofias hindus, foi feita por homens que viveram na Índia como missionários cristãos e cujo dever era desacreditar as crenças nativas nas mentes do povo hindu, na esperança de converter este povo ao credo dos missionários, compreenderemos como tais tentativas hão de estar propensas a erro. (RAMACHARACA, 1978, p. 14)⁹¹

Em adendo a Ramacharaca, é o próprio Mohandas Gandhi, pai da Índia livre, quem nos reforça a informação, em sua já citada autobiografia. “Naquele tempo [final do século XIX] via-se com freqüência missionários cristãos, postados num canto da rua próxima do liceu, perorar, cobrindo de injúrias os hindus e os seus deuses. Eu não podia suportá-los.” (GANDHI, 1964, p. 45)

Mais importante para nosso tema é a criação da *Royal Asiatic Society* em 1823, seguida depois pela França, que criou em 1898 a *École Française de l'Est Extrême*. A R.A.S. foi impulsionada por Henry Colebrooke, que estabeleceu em Calcutá um centro para se estudar *in situ* a filosofia e cultura indianas. Os trabalhos da R.A.S. não tardaram para se fazer conhecidos em várias partes da Europa. Em conexão com ela, temos duas personagens marcantes para a afirmação do orientalismo no Ocidente.

Sir William Jones, orientalista proficiente em sânscrito, bengali e persa, traduziu o Bhagavad-Gitã em 1784, em colaboração com *pandits* hindus. A obra atingiu alguns meios da Europa. Na França, o principal precursor dos estudos orientalistas foi Abraham Hyacinthe

⁹⁰ Posteriormente alçado a santo pela Igreja Católica.

⁹¹ É preciso, contudo, render homenagem ao trabalho efetuado no século XX pelo padre beneditino francês Jules Monchanin, que estabeleceu na Índia um centro católico de *integração* com a cultura indiana. Seu único, e raro, livro, “Eremitas do Saccidananda”, ed. Itatiaia, 1959, é um testemunho dignificante disso.

Anquetil-Duperron⁹², que traduziu 54 das 108 *Upanishads* entre 1786 e 1802. Temos um registro do entusiasmo que a tradução de Duperron acarretou na França. Louis Claude de SAINT MARTIN (1997, p. 22), cognominado “filósofo desconhecido”, místico francês do século XVIII, no prefácio de sua última obra, “*O Ministério do Homem-Espírito*”⁹³, afirma:

Pode ser até que não esteja longe o tempo em que os europeus encarem com ardor questões que a maioria dentre eles encara com desconfiança e até com desprezo. Seu edifício científico não é sólido o bastante para não dever sofrer algumas alterações; (...) As riquezas literárias da Ásia também virão em seu auxílio. Quando eles virem os numerosos tesouros que a literatura hindu começa a nos oferecer, quando percorrerem tudo o que nos prometem as pesquisas asiáticas da sociedade de Calcutá⁹⁴; o *Mahabharat* [sic], coletânea de dezesseis poemas épicos, contendo 100.000 estâncias sobre mitologia, a religião e a moral dos indianos, bem com sua história; o *Oupnekhat*, traduzido por M. Anquetil⁹⁵ e que contém excertos dos *Vedas* etc. Eles poderão ficar surpresos com as relações que perceberão entre as opiniões orientais e ocidentais...⁹⁶

As relações a que se refere L.C. de Saint Martin seriam pouco mais tarde percebidas por ninguém menos que Arthur Schopenhauer em relação ao seu próprio pensamento! Em 1819 o filósofo de Dantzig teve acesso à tradução de Duperron, que tomou o nome de *Oupnekhat, Id Est Secretum Legendum*⁹⁷. Fascinado com o que descobrira, diz:

Cada linha mostra a sua firmeza! Definida e completamente harmoniosa em seu sentido! Transcendem de cada sentença pensamentos profundos, originais, sublimes. Do conjunto, emana um elevado, santo e ardente espírito! Em todo o mundo não há um estudo (...) tão benéfico e elevado como o das *Upanishads*. Têm sido o consolo da minha vida, e serão o consolo da minha morte. (apud TINOCO, 1996, p. 91-92)

As louvações ao pensamento indiano se estendem por toda a obra de Schopenhauer e, por conseqüência, a projeção que o hinduísmo ganhou com o filósofo foi ainda maior do que já vinha recebendo por parte do público. Com o amplo reconhecimento que a filosofia de Schopenhauer conseguiria com o tempo, até fora da Europa, junto a um público mais vasto – filósofos, cientistas, professores, leigos etc. – a cultura indiana foi espargida mais amplamente, fazendo de Schopenhauer “o primeiro filósofo indo-europeu da história.” (ROGER, 2001, p. XXXII)

Aliás, o próprio Henrich Zimmer, célebre orientalista ocidental, já citado neste capítulo, conta-nos que em seu tempo de estudante nenhum professor se ocupava, em sua Universidade, da filosofia indiana, com exceção de “... um solitário entusiasta, *discípulo de*

⁹² Duperron já havia ganhado notoriedade pela tradução do *Zend Avesta*, livro sagrado do Zoroastrismo.

⁹³ Publicada em 1802 na França. No Brasil em 1997 pela ed. AMORC

⁹⁴ Saint Martin refere-se à Royal Asiatic Society, já mencionada

⁹⁵ Duperron.

⁹⁶ Novo testemunho sobre a contigüidade de muitas noções filosóficas ocidentais com as orientais.

⁹⁷ Estrasburgo, 1801-1802.

Schopenhauer⁹⁸, o velho Paul Deussen⁹⁹, que regularmente dava aulas sobre filosofias da Índia.” (ZIMMER, 2003, p. 34) Novamente, aqui temos a importância de Schopenhauer para a introdução dos estudos hindus no reticente meio acadêmico.

É interessante lembrar que as *Upanishads* lidas por Schopenhauer foram traduzidas do persa para o latim, e não diretamente do sânscrito. Podemos nos admirar do esforço de nosso insigne pessimista ao estudar uma *tradução de tradução*, e dela retirar dados que se aproximam da significação original. De acordo com TINOCO (1996, p. 92) “...a tradução da coletânea Oupnek’hat [sic] do persa para o latim é difícil de ser lida e Schopenhauer necessitou de um verdadeiro insight para perceber o núcleo principal ou a essência do texto em latim”.

Conforme afirmamos nas considerações iniciais desta dissertação, é comumente aceito que Schopenhauer leu apenas as *Upanishads*, mas em suas obras temos provas inequívocas de que o filósofo teve acesso a outros textos do hinduísmo. Chegou o momento de comprovar o que afirmamos. Isto será feito facilmente citando algumas passagens de “O Mundo...”, tão somente.¹⁰⁰

No primeiro capítulo do livro, intitulado “*Do mundo como representação - primeira consideração – a representação submetida ao princípio de razão: o objeto da experiência da ciência*”, temos à página 49 uma citação de um dos livros sagrados dos hindus, discorrendo a respeito de *maya*, o véu de ilusão que os hinduístas afirmam esconder, ou deformar, a verdadeira identidade das coisas. No final da citação do livro hindu, Schopenhauer glosa: “Tais comparações são encontradas, repetidas, em inúmeras passagens dos *Vedas* e dos *Puranas*.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49). Ora, primeiramente, para que o filósofo possa afirmar que as comparações (entre o mundo empírico e *maya*) são encontradas “repetidas, em inúmeras passagens...”, denota que o mesmo leu não apenas um excerto, mas uma parte substancial da obra. Do contrário não poderia usar as palavras “repetidas” e “inúmeras passagens”. Porém, o que é mais interessante é que ele dá a fonte de sua leitura, qual seja, os *Vedas* e os *Puranas*. Ainda que admitamos que por *Vedas* Schopenhauer refira-se às *Upanishads*, cuja tradução de Duperron caiu-lhe em mãos, – considerando que, de fato, as *Upanishads* fazem parte dos *Vedas* – não pode subsistir dúvida quando ele cita os *Puranas*, pois estes, embora também façam parte dos *Vedas*, são livros distintos das *Upanishads*! Como vimos na tabulação de H. Zimmer, adaptada por A. Tinoco, com respeito aos diferentes textos constante nos quatro *Vedas*, os *Puranas* são separados das *Upanishads*, tendo autonomia

⁹⁸ Grifo nosso

⁹⁹ Grande orientalista, fundador e primeiro presidente da Sociedade Schopenhauer da Alemanha

¹⁰⁰ As páginas citadas serão, todas, as da tradução da obra para o português do Brasil, por Jair Barboza.

conceitual, portanto. Não bastando, são de redação bem posterior, mais de mil anos à frente das *Upanishads*. São, portanto, textos distintos. Schopenhauer teve acesso a todos os 22 *Puranas*? É difícil saber, mas sua afirmação não deixa dúvidas de que leu pelo menos um deles.

Na página 60, ainda no primeiro capítulo de ‘O Mundo...’, novamente o filósofo afirma: “os *Vedas* e *Puranas* não sabem de comparação melhor para todo conhecimento do mundo efetivo, que eles chamam manto de Maia...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 60). As explicações do parágrafo anterior aplicam-se aqui.

Contudo, o exemplo mais marcante que encontramos em “O Mundo...”, de que Schopenhauer teve acesso a outros textos indianos além das *Upanishads*, está no quarto e último capítulo da obra, “*Do Mundo com vontade – segunda consideração – alcançando o conhecimento de si, afirmação ou negação da Vontade de vida.*” À página 368 diz o filósofo: “No *Bhagavad-Gita* Krishna coloca seu noviço, Arjuna, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (parecido a Xerxes) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368) Aqui, novamente, não podem subsistir dúvidas. A *Bhagavad-Gita*, como vimos, faz parte do épico monumental *Mahabharata*, e ambos – este sendo o livro-mãe e aquele uma de suas partes - são obras distintas dos *Upanishads*, sendo, como no caso dos *Puranas*, de redação posterior. Além disso, *Krishna* e *Arjuna* não são personagens dos *Upanishads*, mas da *Bhagavad-Gita*. Assim, como textualmente afirma, Schopenhauer leu a *Gita*! Ou parte dela...

Por meio das citações precedentes temos a prova de que Schopenhauer teve acesso a, pelo menos, duas obras a mais do que as *Upanishads*, não limitando suas pesquisas a este. É interessante destacar que o filósofo deu tanta importância ao hinduísmo, que critica os orientalistas ocidentais que interpretaram as crenças asiáticas sob um prisma preconceituoso. “É divertida (...) a suficiência tranquilamente risonha com que alguns servos filosofastros alemães¹⁰¹, como também muitos orientalistas de alfabeto, contemplam do alto de seu judaísmo racionalista o *brahmanismo* e o budismo. A tais senhorios quero francamente recomendar um engajamento na comédia de macacos da feira de Frankfurt; isto se os descendentes de Hanumam¹⁰² tolerarem a sua presença.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 264). Também aos missionários cristãos o pessimista de Dantzig não poupa críticas. “Comparando agora tais cânticos [da liturgia védica] com nossos livros de canto [da liturgia cristã], não nos surpreendemos porque os missionários anglicanos realizam negócios deploráveis no Ganges,

¹⁰¹ Provável crítica a Hegel, seu inimigo, o qual considerava o pensamento hindu como estando na infância da humanidade...

¹⁰² O deus-macaco da mitologia védica. Amigo e servo de Rama.

e não conseguem aceso aos *Brâmanes* com suas conferências...” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 261-262)

Mas como Schopenhauer obteve seus conhecimentos hindus? Este é um ponto complexo. De fato, “O Mundo...” surgiu em 1818, antes da fundação da *Royal Asiatic Society* e da *École Française de l'Est Extreme*! Isso nos coloca a questão de saber se existia outra fonte de propagação do hinduísmo na Europa em época anterior ao lançamento de “O Mundo...”. Schopenhauer, lembramos, iniciou a preparação de sua magna obra aos 15 anos, publicando seu manuscrito aos 30. Ora, precisamos inferir disso que as informações orientais a que teve acesso deveriam estar disponíveis na Europa entre 1803 e 1818, ou mesmo antes. É nesta janela temporal que precisamos localizar as fontes indianas de Schopenhauer.

Ora, o orientalista ocidental mais antigo a traduzir uma obra oriental para divulgação no Ocidente foi, como já visto, Sir William Jones, que apresentou o Bhagavad-Gita à Europa em 1784. Pesquisando um pouco mais, descobrimos que Sir Jones foi também o fundador de uma entidade que não só antecedeu a *Royal Asiatic Society* e a *École Française de l'Est Extreme*, como se igualou a ambas em importância. Trata-se da *Asiatic Society of Bengal*, criada em 1784, justamente no ano em que a *Gita* de Jones apareceu, o que nos permite concluir que foi publicada sob os auspícios da A.S.B. Não bastando, esta entidade focalizou suas traduções nas línguas alemã e francesa. O mais importante para nossa pesquisa é que a A.S.B. divulgava os conhecimentos orientais principalmente através de um jornal, publicado na Europa, que tomou o nome de *Asiatic Researches*.

Qual a probabilidade do jovem Schopenhauer, concomitantemente com a arquitetura de “O Mundo...” ter tido acesso ao *Asiatic Researches* e, quem sabe, a outras obras propiciadas pela A.S.B.? Total! Urs App, pesquisador de Schopenhauer, em uma introdução a um livro que reúne notas e excertos do filósofo¹⁰³, nos informa que

... with the kind help of the current curator of the Schopenhauer archive, Mr. J Stolberg, I discovered almost fifty pages tightly writtennotes about Ásia from the ethnography course! (...) 45 pages of netaly written notes by Schopenhauer realted to volume 1 to 9 the *Asiatic Researches*. (...) As the trecord of public library at Dresden (...) Schopenhauer has borrowed volumes 1,2,4,5,6,7,8,9 and 10 in sucession... (APP, 1998, pp 12-13)

App prossegue falando acerca do estudo acurado que Schopenhauer fez do *Asiatic Researches*, transcrevendo, em momento posterior, as notas do filósofo aos jornais estudados, as quais estão eivadas de glosas sobre hinduísmo. Quando a segunda edição de “O Mundo...”,

¹⁰³ 79. *Notes and Excerts by Schopenhauer*. In. KONINGSHAUSEN, Verlag; NEUMANN. “Schopenhauer - Jahrbuch”. Gemany: Wurzburg, 1997, 222p.

apareceu, em 1859, 40 anos após a primeira edição e um anos antes da morte do filósofo¹⁰⁴, entre as várias notas e ajustes feitos, Schopenhauer cita, finalmente, a fonte de suas pesquisas orientais de outrora. Está em uma nota de pé de página da última versão de “O Mundo...”, quarto capítulo, onde o filósofo sumariza algumas de suas leituras indianas: “Cf. por exemplo *Oupnek’hat*, studio Anquetil du Perron (...) *Mythologie des Indous par Mad. De Polier* (...) *Asiatisches Magazin*, de Kaplroth (...) também *Bhagavad-Gita* ou *Diálogo entre Krishna e Arjuna* (...) Ainda *Institutes of Hindu-Law, or the Ordinances of Menu*, do sânscrito por Wm. Jones, tradução alemã por Huttner (...) por fim, várias passagens do *Asiatic Researches*.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 492).

A citação traz, além do jornal *Asiatic Researches*, outras fontes, que podem ter sido, a exemplo do material da A.S.B., lidas na época da primeira redação de “O Mundo...”. Isso volta a corroborar o que demonstramos anteriormente, que Schopenhauer teve acesso a mais textos do que somente as *Upanishads*. Notamos ainda que há referência à tradução de Sir William Jones do *Bhagavad-Gita*, o qual, como já visto, saiu já em 1784. A nota de Schopenhauer termina com a significativa declaração: “Nos últimos quarenta anos a literatura indiana cresceu de uma tal maneira na Europa que, se tentasse agora completar esta nota à primeira edição, encheria muitas páginas.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 492). Ora, a extensão do interesse, bem como do conhecimento oriental de Schopenhauer, transparece em apenas uma de suas inúmeras notas ao *Asiatic Researches*. Referindo-se ao volume quatro do jornal, publicado em 1807, temos o seguinte comentário do filósofo: “The Metaphysics and Logic of the Brahmins, comprised in their 6 filosofical Sastras¹⁰⁵ & explained by numerous glosses & coments, have never yet been accessible to Europeans: but, by the help of the Sanskrit language we now may read the works of the Saugatus, Bauddhas, Arhatas, Jainas¹⁰⁶, & others heterodox philosophers...” (SCHOPENHAUER apud APP, 1998, p 16)

O que apresentamos nos parece definitivo, pois temos, enfim, a comprovação de que o filósofo teve acesso a vários informes, e mesmo obras, sobre hinduísmo, publicadas na Europa, cujo fluxo deu origem à sociedades de difusão da cultura indiana posteriores à A.S.B., das quais as principais citamos aqui.

Antes de encerrarmos este capítulo, há mais um ponto a ser considerado: que papel teve, afinal, o hinduísmo junto à ética de Schopenhauer e, de modo geral, em toda a sua

¹⁰⁴ Morreu em 21 de setembro de 1860.

¹⁰⁵ Refere-se, com toda a probabilidade, aos Seis *Darshanas*, ou as seis escolas de filosofia ortodoxa, que ele chama de *Sastras*. *Shashtra* é um termo que significa “livro sagrado” e compreende as quatro classes de escrituras védicas, por nós já contempladas: *smitris*, *srutis*, *puranas* e *tantras*.

¹⁰⁶ Aqui Schopenhauer junta termos budistas que designam estágios de iluminação (*Arhats*, *Buddhas*...), referindo-se a filósofos do budismo, e a seguidores do jainismo, acertando ao imputar a ambos o epíteto de “heterodoxos”.

filosofia? Dada a época em que o filósofo tomou contato com as tradições hindus – exatamente durante a formação de sua filosofia, que estrearia com “O Mundo...” –, considerando ainda suas anotações marginais às edições do *Asiatic Researches*, consideramos que em alguns momentos o hinduísmo exerceu tanto o papel de inspirador como o de validador do próprio pensamento do filósofo! Nisto concordamos inteiramente com ANGUELOV (2004) quando, em relação a este assunto, diz que “O mais provável é [Schopenhauer] ter encontrado uma impressão muito completa de sua própria intuição fundadora.” Nessa linha de pensamento preserva-se a originalidade do construto do filósofo, sem, contudo, negar a possibilidade [para nós certa] de uma influência do hinduísmo sobre Schopenhauer. “Ele não apresenta a sua leitura dos *Upanishads*¹⁰⁷ com um sentimento de premente necessidade de retorno à fonte inesgotável, mas apenas como uma das muitas condições que apóiam a elaboração de seu pensamento.” (ANGUELOV, 2004). De todo modo, este é um ponto delicado para o qual talvez nunca tenhamos uma resposta definitiva.

Tendo cumprido a meta a que nos propusemos no escopo deste capítulo, qual seja, a de dar uma visão geral da filosofia indiana, com suas principais escolas, bem como vislumbrar a chegada do hinduísmo ao Ocidente, até desembocar em Schopenhauer, bem como tendo prospectado as fontes orientais do filósofo, podemos oscilar novamente, com muito prazer, da história para a filosofia. Nossa meta, no próximo capítulo, será estudar e aferir as ligações da ética schopenhauriana com os conceitos indianos, pertencentes a não importa que escola ou período, que permitirem uma aproximação. Encontraremos, certamente, assonâncias, mas também dissonâncias.

¹⁰⁷ Entenda-se o hinduísmo.

CAPÍTULO 3

O FILÓSOFO E O *SWAMI*

“Aum asato ma sad gamaya, tamaso ma jyotir gamaya, mrityor ma aamritaam gamaya”

(Aum, conduza-me da ignorância para a verdade, das trevas para a luz, da morte para a imortalidade.)

Brihadaranyaka Upanishad, 1.3.28

Chegou o momento de procedermos ao cruzamento dos dados obtidos na pesquisa que realizamos por entre as veredas de Schopenhauer e do hinduísmo, cruzamento este que se constitui, de fato, o objetivo maior desta pesquisa. Contudo, não julgamos adequado iniciarmos (e concluirmos) a pesquisa apenas com este capítulo, sem passar pelos dois anteriores, da mesma forma que não se recomenda iniciar o deslocamento de um automóvel pela terceira marcha. Uma “terraplenagem” teórica se fez necessário para chegarmos até aqui.

A amplitude dos temas enfocados - a ética de Schopenhauer (desdobramento final de todo o seu pensamento, que se alicerça em conceitos anteriores de sua filosofia) e o hinduísmo (sistema que reúne várias escolas e correntes) – pareceu não deixar margem para uma delimitação temática mais efetiva. Contudo, julgamos encontrar uma saída no plano de trabalho que adotamos para esta parte da pesquisa, qual seja: procederemos a uma circunscrição das linhas cardeais que fundam a ética do filósofo, relacionando-as, ao mesmo tempo, com conceitos do hinduísmo que permitem uma relação acerca de suas confluências e divergências.

Uma vez que oferecemos uma visão geral nos capítulos 1 e 2 tanto da filosofia schopenhauriana como do hinduísmo, podemos agora, finalmente, estreitar as volutas teóricas de nossa espiral hipotética. De fato, no presente capítulo pretendemos elevar o estudo realizado nos capítulos anteriores a mais um nível, o conclusivo.

Vimos no primeiro capítulo Kant como sendo decisivo para o pensamento de Schopenhauer. Os conceitos da metafísica de Kant forneceram os “tijolos”, o “cimento” e a “cal” para Schopenhauer, o qual acrescentou mais alguns elementos, transformando o resultado final. A “casa” prevista por Kant tomou outra forma nas mãos de Schopenhauer... Se para melhor ou pior, nunca foi nossa intenção julgar. Certamente, se o pensador de Dantzig considerou a leitura de Kant uma propedêutica ao seu sistema, viu sua própria obra como uma melhoria, uma correção do magnífico trabalho de Kant.

O efeito que eles [os escritos de Kant] provocam nos espíritos (...) é de fato comparável (...) à operação de catarata em um cego. ...o meu objetivo aqui [em sua obra principal, “O Mundo...”] é o de colocar nas mãos daqueles que obtiveram sucesso na operação um par de óculos de catarata, para cujo uso a operação mesma é a condição mais necessária. – Contudo, por mais que o meu ponto de partida seja o

que o grande Kant realizou, o estudo sério de seus escritos fez-me descobrir erros significativos neles, os quais tive de separar e expor como repreensíveis, para assim poder pressupor e empregar, purificado deles, o verdadeiro e maravilhoso de sua doutrina. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 22)

Somos de opinião que foi justamente na filosofia das planícies gangeanas, no hinduísmo, que Schopenhauer pensou encontrar a correção necessária ao pensamento de Kant, por isso a louvação entusiástica que procedeu às teorias dos hindus. Considerou, mesmo, a familiaridade com elas uma condição para uma melhor compreensão de sua obra.

Mas se, além disso [Kant e Platão], iniciou-se [o leitor] no pensamento dos VEDAS (cujo acesso permitido pelo *Upanixade* (sic) aos meus olhos, é a grande vantagem¹⁰⁸ que este século ainda jovem tem a mostrar aos anteriores, pois penso que a influência da literatura sânscrita¹⁰⁹ não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV), se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana¹¹⁰, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. (SCHOPENHAUER, 2005, p 23)

Novas citações, neste capítulo, reforçarão nossa idéia de que Schopenhauer considerava as noções indianas (aquelas às quais teve acesso, e da forma como as compreendeu) um reforço, ou sustentação, ao seu pensamento.

Vejamos agora que pontos cardeais da ética de Schopenhauer podemos isolar e relacionar ao hinduísmo. Em nossa opinião, três “linhas de força” aparecem para formar a ética schopenhauriana, formando um “triângulo ético”.

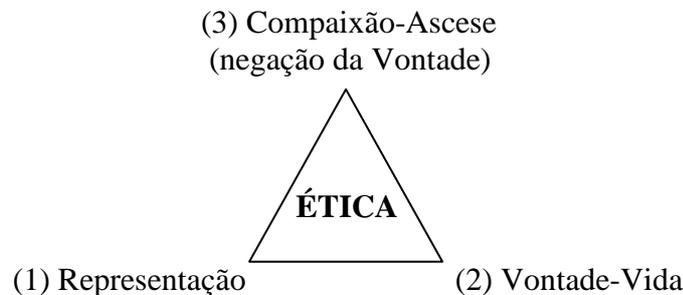


FIGURA 9

Estes três conceitos comportam progressão teórica, como indicado na numeração da figura e conforme ficou claro no primeiro capítulo do trabalho. A ética schopenhauriana é inseparável desses conceitos; é formada por eles e depende deles.

¹⁰⁸ No capítulo anterior vimos que Schopenhauer não restringiu sua leitura às *Upanishads*, mas teve acesso a outros textos indianos. É importante, pois, não enxergar seus elogios à filosofia indiana como concernentes somente às *Upanishads*, mas em relação a um acervo mais amplo.

¹⁰⁹ Um apoio ao comentário anterior

¹¹⁰ Idem

Vamos então considerar estes três conceitos - sempre ligados ao seu desdobramento ético - em relação ao hinduísmo. O primeiro que analisaremos será o da representação. É com ele que faremos a primeira intersecção desta pesquisa entre Ocidente e Oriente, entre Schopenhauer e hinduísmo. Já no início de “O Mundo...” o filósofo trata de relacioná-lo com o pensamento hindu:

O mundo é representação. (...) O quão cedo esta verdade fundamental foi conhecida pelos sábios da Índia, na medida em que aparece como o princípio básico da filosofia védica atribuída a VYASA (...) Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é' (...) Aqui, de fato, é trazido bastante próximo de nós o parentesco íntimo entre vida e sonho. (...) Os *Vedas* e os *Puranas* não sabem de comparação melhor para todo o conhecimento do mundo efetivo, que eles chamam manto de Maia (...) Por fim, esse conhecimento [da essência radical do mundo] no indivíduo purificado e enobrecido pelo sofrimento mesmo, atinge o ponto no qual o fenômeno, o véu de Maia, não mais o ilude. Ele vê através do fenômeno, do *principium individuationis*, com o que expira também o egoísmo nele baseado. (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 44-49-60-333)

Schopenhauer associa *maya* à representação. Como vimos no primeiro capítulo do trabalho, a ética do filósofo se assenta fortemente nesse conceito, que ele associa à *maya* hindu, porque é a representação que permite que a multiplicidade impressione o homem, fazendo-o crer separado dos outros seres, dando origem, assim, ao egoísmo, antítese da compaixão, a virtude mais celebrada pelo autor. É pela representação do cérebro que a Vontade aparece múltipla ao homem.

Schopenhauer considera ilusão o mundo tal como ele nos aparece sob o jugo do entendimento, considerado pela maquinaria cerebral do homem. Lembremo-nos da antinomia para a qual chamamos atenção no primeiro capítulo, qual seja: se a Vontade é una e é tudo, o cérebro, que origina a ilusão da pluralidade, também deveria ser parte da Vontade; portanto a pluralidade deveria ser a própria Vontade. Contudo, Schopenhauer separa as formas do entendimento – tempos, espaço e causalidade - genitoras da representação, da Vontade em si. Em Schopenhauer a ilusão procede do funcionamento cerebral.

Recordemos a figura 3 do primeiro capítulo de nosso trabalho, a saber:

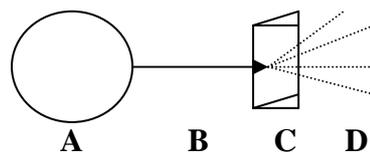


FIGURA 3

Vimos que em “C” temos o cérebro humano, que qual um prisma que fragmenta a luz, fragmenta a percepção da Vontade única, “A”-“B”, dando origem à multiplicidade ilusória, ao

mundo fenomênico e plural, “D”. Devemos ainda recordar que para Schopenhauer sujeito e objeto não surgem numa relação de causa e efeito, mas *simultaneamente*. “...guardemo-nos do grande mal entendido de que (...) existe uma relação de causa e efeito entre sujeito e objeto. (...) o objeto (...) já pressupõe sempre o sujeito: por isso entre os dois não pode haver relação alguma de fundamento e consequência.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 56). *Natureza naturante e natureza naturada*, para usar duas expressões que Espinoza imortalizou, aplicam-se, respectivamente, à coisa-em-si (Vontade) e ao fenômeno (mundo). O mundo enquanto uma representação das formas do entendimento não tem consistência, embora pareça real ao observador.

Consideremos agora a noção de *maya*. Trata-se de uma noção vital para várias escolas do hinduísmo. Vemo-la aparecer já no antigo *Vedismo*, em especial na *Bhagavad-Gita* e nas *Upanishads*, e principalmente em uma das seis escolas da filosofia ortodoxa hindu: a escola *Vedanta* de *Badarayana*. Sem dúvida é esta a que mais utiliza o conceito. Esta escola se subdivide em cinco sub-escolas, a saber: *Kevaladvaita*, *Vichistadvaita*, *Dvaitadvaita*, *Dvaita* e *Suddhadvaita*. É a primeira sub-escola, a *Kevaladvaita*, fundada por Shankara, a que mais permite aproximação com o pensamento de Schopenhauer¹¹¹, conforme ficará claro na seqüência. “Çankara (sic) recolhendo a dupla herança da ontologia, realista e monista a um tempo, dos *Upanishads* e, idealista – através de *Gaudapada* (...) dá, enfim, à *maya* seu estatuto metafísico: categoria de ilusão.” (MONCHANIN; LE SAUX, 1959, p.106) Por isso nos deteremos na escola de Shankara.

Como a *Vedanta* procede a uma releitura das *Upanishads* e da *Bhagavad-Gita*, e como a noção de *maya* que está presente em ambas as escrituras (de acordo com a leitura da escola *Kevaladvaita*) também permite contato com Schopenhauer, faremos a aproximação da “representação” com *maya* de acordo com a leitura das três: da *Vedanta*, da *Gita* e das *Upanishads*

A palavra *maya* quer dizer, literalmente, “a partir de mim”¹¹², significando uma ação de urdidura, de tecimento, no sentido de que o poder cósmico, uno, pode aparecer de outra forma, diferente da sua essência natural, ante os olhos do homem. A palavra em sânscrito que significa “ilusão” é *moha*, contudo *maya* passou a ser, com o tempo, universalmente aceita como tendo o significado literal de *moha*.

¹¹¹ Aliás, é a mais aceita e respeitada, tanto na Índia como fora dela. “A força das concepções e dos paradoxos do Vedanta *advaita* na vida e na história da consciência hindu, e mesmo hoje na civilização da Índia moderna, é simplesmente incomensurável. Como disse Richard Gerbe: ‘Quase todos os hindus educados na Índia moderna, exceto os que abraçaram idéias européias, são adeptos do Vedanta; e 75% deles aceitam a interpretação de Sankara [fundador do *Kevaladvaita*]’ (ZIMMER, 2003, p. 319)

¹¹² *Ma* - mim; *Ya* - de

A escola *Kevaladvaita* pretende mostrar que só *Brahman* é real e que todo o mundo fenomênico, incluindo o homem individual, com seu ego, *ahamkara*, são irrealis. Shankara se apóia nos antigos Vedas, em especial nas *Upanishads* – que ele comentou extensivamente – para apontar a irrealidade (*maya*) do mundo fenomênico. O conceito de *maya* está presente em muitas *Upanishads*, contudo nem sempre aparece literalmente, estando subentendido. Dentre as muitas passagens *upanishadicas* que falam de *maya*, citamos:

‘Verdadeiramente, os mundos dos *Asuras* são envolvidos por cegueira e sombras’ (*Isha Upanishad, Mantra 3*) ‘Não existe aquela segunda coisa...’ (*Brhadaranyaka Upanishad, IV, 3, 23*) (...) ‘Só há um, que é sem segundo’ (*Chandogya Upanishad, IV, 2,1*) (...) ‘O Um sozinho é real, por isso não existe multiplicidade no universo’ (*Adhyatman Upanishad, 63*). ‘Deve-se star atento para que a matéria (*Prakriti*) é *maya* e que o Supremo Ser é o Senhor de *maya*’ (*Svetasvatara Upanishad, IV, 10*) ‘Ele (*Brahman*) cria o universo através do poder de *maya*. Novamente imerso na sua criação, *Brahman*, encarnado com *Jiva*, é enredado na teia de *maya*’ (...) (*Svetasvatara Upanishad IV, 9*) Agora, pois, segue-se a descrição de *Brahman*: não é isto, não é isto’ (*Brhadaranyaka Upanishad, II, 3,6*) (apud TINOCO, 1996)

Vimos na citação a declaração apofática da *Brhadaranyaka Upanishad*, “não é isto, não é isto” (em sânscrito, *neti, neti*), de grande significação para entendermos o conceito de *maya*. A sentença aponta para o fato de que tudo o que vemos, percebemos, tocamos, sentimos, enfim, tudo o que é captado pelo homem não é *Brahman*, é apenas ilusão. Se não podemos afirmar *Brahman* intelectualmente, dizer o que é, podemos, contudo, dizer o que não é. Sri Ramakrishna, um dos sábios, *rishis*, modernos da Índia¹¹³, o qual harmonizou em seu ensinamento diferentes correntes do hinduísmo, e cujo método de ensino calcava-se principalmente em parábolas, conta-nos uma para clarificar a noção do *neti, neti*.

A Vedanta faz uma analogia para explicar tal fato. O dono de uma casa está dormindo num quarto escuro e uma pessoa bate à porta para encontrá-lo. Toca no divã e diz: ‘Não, não é ele’. Toca na janela e diz: ‘Não, não é ele’. Toca na porta e diz: Não, não é ele’. Tal processo é chamado na Vedanta ‘*Neti, neti*’, ‘Isto não, isto não’. Por fim toca o corpo do dono da casa e exclama: ‘Aqui está!’ Em outras palavras, está consciente da ‘existência’ do senhor. Ele o encontrou...” (RAMAKRISHNA, 1994, p. 143)

Por um processo de exclusão chega-se, por meio de uma via imanente, ao *atman*, o Eu essencial e eterno do homem, profundamente envolvido em camadas de ignorância, *avidya*. Daí a necessidade de discernimento, *viveka*, e de meditação, *dyana*, para se chegar à essência radical de tudo e libertar-se da ilusória agitação fenomênica.

Estabelece a Escola Advaita ortodoxa a identidade substancial (...) a unidade de essência entre o Universo e *Brahma*, ensinando, porém, que a consciência de tal unidade excede o poder de expressão da inteligência discursiva, de modo que estará prejudicada, pela contradição nos termos, qualquer

¹¹³ Respeitado e citado recorrentemente pela maioria dos grandes orientalistas ocidentais, como Max Muller, Paul Brunton, Paul Deussen, Henrich Zimmer etc.

proposição afirmativa ou negativa (...) Net, Net, Net – Não, Não, Não – é o que de mais seguro se pode formular, quanto ao Inominado. (XAVIER, 1972, p. 17)

Para a *Vedanta Kevaladvaita* o homem não é em essência ilusão, mas tampouco é um ente individual. Trata-se do próprio *Brahman* manifestado, donde a poderosa fórmula ontológica do *Chandogya Upanishad* (VI,1), *tat twan asi*, ou seja, “isso és tu!” Declaração muito invocada por Schopenhauer e tornada a “pedra de toque” de sua ética. “Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no Veda e no Vedanta pela fórmula erigida *tat twan asi* (tu és isto), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal...” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 258). O filósofo também retoma o dístico vedântico em outro momento, dizendo que

A exposição direta, encontrada nos *Vedas*, *fruto do mais elevado conhecimento e sabedoria humanos*¹¹⁴, cujo núcleo finalmente nos chegou // (sic) via *Upanixade* (sic) como o mais valioso presente deste século XIX, é realizada de diversas formas, mas em especial fazendo desfilar em sucessão, diante do noviço, todos os seres do mundo, vivos ou não vivos, e sobre cada um deles é pronunciada a palavra tornada fórmula e, com tal, chamada *Mahavakya*: (...) *tat twam asi*, “isso és tu”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 454)

Mas de onde vem *maya* de acordo com a Vedanta? Provém ela do próprio *Brahman*, o Ser, *Sat*, único, que tudo é e em tudo está. Contudo, *maya* não é *Brahman*. Isto parece paradoxal, mas a Vedanta de Shankara insiste nesta concepção. Para que possamos entendê-la melhor, contemplemos a figura abaixo:

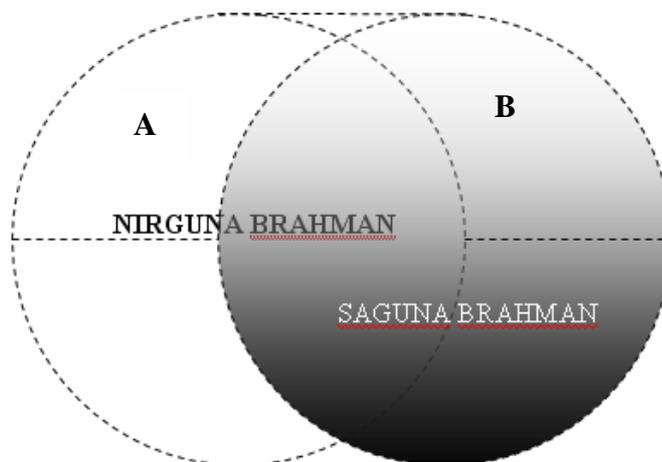


FIGURA 10

¹¹⁴ Grifo nosso

Só existe um único Ser, *Sat*, chamado *Brahman* e expresso pelo círculo “A”. Contudo, o Ser único comporta dois aspectos em si mesmo, embora um não seja causa e outro não seja efeito. Estes dois aspectos chamam-se, no primeiro caso, *Nirguna Brahman*, o Ser único, incondicionado, sem atributos, formas, nomes, qualidades etc. um ser simples e indiviso; no segundo caso, “B”, temos *Saguna Brahman*, que aparece com atributos, nomes, formas, qualidades, enfim, diferenciado, fragmentado. Este segundo aspecto é *maya*, projeção cósmica do próprio *Brahman*, que tanto pode enredar e escravizar, quanto libertar, caso seja compreendido.¹¹⁵ “*Maya*, a misteriosa ilusão de *Brahman*, cria as ondas e apresenta o universo múltiplo, cheio de formas, cores, sons.” (TINOCO, 1996, p. 120).

O homem é um aspecto condicionado do próprio *Brahman*, que precisa tomar consciência de sua origem incondicionada e universal, *Nirguna*. Com vimos anteriormente, pelo discernimento e pela meditação sobre a origem do seu próprio ser o homem pode superar *maya*, que segundo a *Vedanta* é o ego humano, *ahamkara* (literalmente ‘eu faço’); *ahamkara* é a causa do dualismo aparente entre o homem e sua essência, entre homem e os demais fenômenos da criação, entre o homem e o seu semelhante. Eis a origem do egoísmo. É *ahamkara* que coloca os seres humanos sob a teia da diferenciação. Assim, o homem supõe ser uma entidade autônoma, quando é apenas um aspecto, uma “condensação” de *Nirguna Brahman*.

O Diretor Cósmico escreveu os roteiros de Seus próprios filmes e convocou enormes elencos para os cenários dos séculos. Da cabina da projeção da eternidade, Ele envia Seus raios de luz através dos filmes das eras sucessivas, e as cenas se projetam na tela do espaço. Exatamente como as imagens cinematográficas parecem reais, mas são apenas combinações de luz e sombra, assim também a variedade universal é uma aparência ilusória. Os planetas, com suas incontáveis formas de vida, nada mais são do que imagens num filme cósmico. Temporariamente verdadeiras aos cinco sentidos do homem, as cenas transitórias são projetadas na tela da consciência humana pelo infinito raio criador. O público de um cinema pode olhar para cima e ver que as imagens na tela aparecem com o auxílio de um feixe de luz sem imagens. Do mesmo modo, o colorido drama universal deriva da branca e única luz da Fonte Cósmica. Com engenhosidade incontável, Deus encena ‘superproduções’ para diversão de Seus filhos, fazendo-os simultaneamente atores e espectadores de Seu cinema planetário.” (YOGANANDA, 1999, p. 302)

Essas “superproduções” são chamadas em sânscrito de *lila*, ou “jogo divino”. Da mesma forma que o jogador que joga não se mistura com o jogo, permanecendo distinto dele, *Nirguna Brahman* “joga” por meio de si mesmo, em *Saguna Brahman*, não estando, porém, condicionado pelo jogo. Aqui temos o conceito de *duplex veritas*, ou seja, dois níveis de verdade. Num nível inferior de compreensão *Saguna Brahman* e *maya* afirmam-se, sendo, contudo, ilusórios num nível superior de realização. É como dizer que o medo que a criança

¹¹⁵ É em *Saguna Brahman* que surge a concepção da *Trimuti*, ou a trindade indiana, tendo *Brahma* como criador, *Vishnu* como preservador e *Shiva* como destruidor. Abordaremos este conceito mais adiante, neste capítulo.

sente pelo bicho papão é perfeitamente real e justificado, para o nível de compreensão dela, sendo considerado sem sentido e pura ilusão quando a criança cresce em conhecimento. “A superma *maya*, de onde nasce todo este Universo, que é *Parameshashakti* (o Poder do supremo Senhor), é *avidya* [ignorância] que existe desde o princípio...” (SHANKARA, 1992, p. 51)

Em se tratando do grande poema épico *Bhagavad Gita*, *maya* é compreendida, segundo a leitura que faz Shankara do épico, da mesma forma apresentada anteriormente. “Embora Eu seja não nascido e Meu corpo transcendental jamais se deteriore, e embora eu seja o senhor de todas as entidades vivas, mesmo assim (...) Eu apareço sob Minha transcendental forma original: *ajo ’pi sann avyayatma / bhutanam ishvaro ’pi san / prakritim svam adhisthay / sambhavamy atma-mayaya*” (BHAGAVAD-GITA, 1995, p. 213). Novamente ocorre o conceito de *maya* como uma projeção da essência radical, que na *Gita* é representada pelo personagem *Krishna*. O termo *atma-mayaya* significa literalmente “minha energia interna”, em outras palavras, “um aspecto de Mim mesmo”. Outro belíssimo exemplo na *Gita* sobre a concepção de *maya*, disponível em uma nossa outra tradução da obra, diz: “Difícil, ó príncipe, é romper o mágico véu que *Maya* teceu em torno de todas as coisas e que encobre a minha face; mas quem me enxerga em tudo e sem reserva e se entrega a mim, esse supera as limitações de *Maya*: *daivi hy esa guna-mayi / mama maya duratyaya / mam Eva ye prapadyante / mayam etam tarani te.*” (BHAGAVAD-GITA, 1989, p.79). Por fim, numa explicação mais elaborada do verso, Rohden, tradutor desta outra edição da *Gita*, nos diz que

Maya é a natureza visível, que é *maha-ya* (grande afirmação, uma grande revelação de *Brahman*), mas que para os profanos [ignorantes] se converte em “ilusão”. Se *Maya* é ilusão ou revelação, isto não depende de *Maya*, mas sim do homem que a contempla, com ignorância ou com sapiência. Neste sentido, diz a filosofia oriental que a Natureza é como a teia da aranha, que tanto **revela** como **vela** (encobre) a aranha – assim como *Maya* revela *Brahman*, mas ao mesmo tempo o vela; a natureza manifesta e oculta a Deus. (ROHDEN, 1989, p.79)

Entrelacemos agora as concepções hindus com as de Schopenhauer, relativas à *maya* e à representação, e vejamos o que podemos aferir em termos de confluências e divergências. Para a *Kevaladvaita* de Shankara é a própria essência eterna e indivisa que cria a fantasmagoria universal, por meio de seu aspecto “ilusório-real” chamado *Saguna*. O ego humano, *ahamkara*, é projeção do próprio *Brahman* e é autor da ilusão. O cérebro físico não passa de suporte para a manifestação do intangível ego, que é, não obstante, ele próprio *mayavico*, ilusório, tendo que ser dissolvido para que a realidade apareça tal como é em si mesma. Quanto isto ocorre só sobra *Brahman* em seu aspecto incondicionado, *Nirguna*.

Estas noções são tão abstratas que causaram embaraço a inúmeros leitores superficiais do hinduísmo. Tentemos uma exemplificação. Um cosmonauta ao se evadir da Terra tem a sensação de que sua nave dirige-se “para cima”, rumo ao céu, em uma trajetória ascendente. Toda a vida terrestre do cosmonauta foi condicionada pelo conceito de “em cima” e “em baixo”, sabendo ele diferenciar bem as duas condições em relação ao seu corpo físico e em relação ao planeta no qual vive. Acima, o céu; abaixo, a terra. Contudo, ao sair de seu planeta o cosmonauta nota que conceitos como “cima”, “baixo”, “direita”, “esquerda” são falsos, ou melhor, imprecisos; inexistem em relação ao infinito espaço sideral, sendo que são corretos apenas em nível relativo, quando se está na Terra. A maior prova disso é que no solo lunar o cosmonauta vê a Terra nascendo, ligeiramente “acima” do horizonte lunar, quando da Terra a impressão que se tem é contrária: vê-se a Lua “acima”, no “céu”. Pois bem, *Nirguna Brahman* é o espaço sideral, infinito, informe, sem dimensões definidas. Esta é a realidade final. As noções dimensionais e localizadoras que temos enquanto habitantes da Terra são *Saguna Brahman*.

O homem “sobre a Terra” ilude-se em função do raio limitado de sua percepção, calcada no que se apresenta à sua vista, mas uma vez liberto do planeta conhece a realidade final, pois sua visão se amplifica. A visão limitada do homem enquanto ente terrestre é o ego ilusório, *ahamkara*, que nasce de *Saguna Brahman*, das percepções equivocadas. Devemos dizer ainda que, em nosso exemplo, o espaço sideral, *Nirguna Brahman*, longe de ser inconsciência pura, é consciência pura, una, em contraste com a mente humana, *ahamkara*, limitada e ilusória.

Em Schopenhauer, como já visto, é o cérebro físico, material, o qual não é integrante da Vontade indivisa e universal, que cria a representação, a qual Schopenhauer relaciona à *maya*. “O conhecimento aparece representado pelo cérebro (...) Com esse meio de ajuda (...) surge de um só golpe o MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO com todas as suas formas: objeto e sujeito, tempo e espaço, pluralidade e causalidade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 215). Trata-se de uma atividade fisiológica.¹¹⁶

Se ouvirmos o que Swami Rama - um sábio que viveu décadas da primeira metade do século XX retirado em cavernas do Himalaia, adepto da *Kevaladvaita* - diz em sua biografia¹¹⁷, ficaremos espantados: “Quem está livre dos condicionamentos da mente”¹¹⁸ conhece o passado, o presente e o futuro igualmente. Esses condicionamentos chamam-se

¹¹⁶ A representação passa a ser em Schopenhauer “... uma complexa atividade fisiológica no cérebro (...) ao fim da qual se tem consciência de uma imagem.” (BARBOZA, 1997, p. 30).

¹¹⁷ “Vivendo com os mestres do Himalaia”: experiências espirituais de Swami Rama. São Paulo: Pensamento, 1978, 432p.

¹¹⁸ Grifo nosso.

*tempo, espaço e causação*¹¹⁹.” (RAMA, 1978, p. 328) Ora, essas palavras poderiam caber perfeitamente na boca de Schopenhauer! É improvável que volumes da obra do filósofo de Dantzig tenham chegado às geleiras onde vivia Swami Rama, semi-nu, em estrito mutismo e sem conhecer outra língua que não o hindi e o sânscrito. Por isso é auspicioso encontrarmos, por parte de uma personagem tão singular e autêntica, uma confluência, para não dizer identidade, com algumas doutrinas de Schopenhauer, e um reforço da tese de que este ou se inspirou (o que alguns defendem) ou concebeu independentemente (o que ele defende) as verdades indianas.

Mas na *Kevaladvaita* tempo, espaço e causação, ou causalidade, não são propiciados pelo cérebro físico, como para Schopenhauer, mas provenientes do próprio *Brahman*, em seu aspecto *Saguna*, projetado em um ilusório *ahamkara* (eu intangível) o qual se acredita autônomo e separado de todos: daí o egoísmo e a falta de compaixão. Temos aí um distanciamento entre Schopenhauer e a *Kevaladvaita*. Para ilustrar melhor este ponto, retomemos a figura 9 e a completemos:

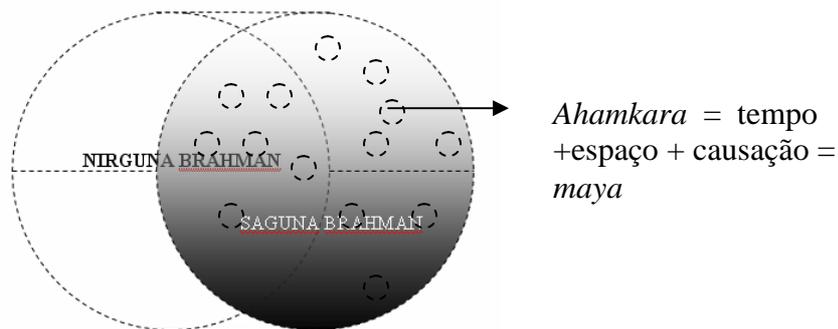


FIGURA 11

Na figura acima temos, na esfera de *Saguna Brahman*, aspecto ilusório do *Brahman* real (*Nirguna*), pequenos círculos que representam o eu humano, *ahamkara*, que origina *maya* por meio de tempo, espaço e causação. A linha dos pequenos círculos está tracejada, para reforçar o conceito de que não gozam de autonomia existencial, sendo apenas o próprio *Brahman*. Só a brancura imaculada do círculo de *Nirguna Brahman*, incondicionado, infinito, uno, é real. “O que *é*¹²⁰, *sat*, é o esplendor do ser que brilha através do homem ou da mulher (...) O que *não é*¹²¹, *asat*, é aquilo que uma vez não foi e logo não será, quer dizer, mero fenômeno que aparece aos órgãos dos sentidos..” (ZIMMER, 2003, p. 130) Há proximidade aqui com a concepção de Schopenhauer, no que tange ao fato de o ilusório, o fenomênico, ser

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Grifo do autor

¹²¹ Idem

produzido pelos órgãos dos sentidos e também com o fato de em Schopenhauer *maya* ser uma manifestação da própria coisa-em-si, sem, contudo, confundir-se com ela. Em outras palavras, nele a representação é manifestação, espelho da Vontade, como na Vedanta de Shankara é a própria coisa-em-si, *Brahman*, que produz *maya*.

A duplicidade na unidade que Schopenhauer imputa ao mundo, visto como Vontade e como representação, encontra grande eco na duplicidade de *Brahman*. Tanto em Schopenhauer como na Vedanta *kevaladvaita*, a essência radical de tudo comporta dois tratamentos; pode aparecer tanto sob um aspecto real como sob um falso. Portanto, Vontade além da representação = Nirguna Brahman; Vontade sob o princípio da representação = *Saguna Brahman*. A discordância conceitual situa-se apenas no *como* a ilusão é construída.

Essa noção de duplicidade foi eficientemente explicada por Swami Durga Chaitanya Bharati, sábio vedantino contemporâneo, da escola de Shankara: “A realidade *Prativâsika* [um termo para *Saguna Brahman*] é um fato enquanto permanecer o erro, tanto assim que o paciente correrá em direção à miragem da água para matar a sede, do mesmo modo que o prazer e a dor sentidos em sonho são fatos reais enquanto durar o sonho” (BHARATI, 1948, p.11-12) Em Schopenhauer temos a mesma noção. “... o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal de si como causalidade pura, é perfeitamente real, sendo no todo aquilo que anuncia de si...”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 57). Em outras palavras, o mundo da representação, *Saguna Brahman*, pode ser considerado real, enquanto durar a representação. *Duplex veritas...*

Deste ponto podemos iniciar o exame da segunda linha de força da ética schopenhauriana em relação ao hinduísmo: Vontade-Vida. Vontade e vida saio vistas como uma só por Schopenhauer, ambas estão inextricavelmente ligadas. “...e como o que a Vontade sempre quer é a vida, precisamente porque este *nada é senão a exposição daquele querer*¹²² para a representação (...) é tão somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos ‘a Vontade’, dizemos ‘a Vontade de vida’”. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358). As duas são, pois, uma e mesma coisa.

No primeiro capítulo deste estudo tivemos oportunidade de ver como Schopenhauer concebe a essência radical do mundo. Uma essência final que antecede a razão. É o *em si* do mundo, que só pode ser apreendido pela via imanente, pela introspecção, pela sensação não-racionalizada da corporeidade. Lembremos que o corpo animal-humano constitui a chave de acesso à essência do mundo – conclusão que distancia Schopenhauer para sempre de Kant, que não admitia acesso ao *em si*. Eis a Vontade, força íntima que se exterioriza progressivamente, em graus mais nítidos de objetividade, até o homem. “Esta, e tão-somente

¹²² Grifo nosso

esta [a Vontade] fornece-lhe [para o homem] a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 156- 157).

A apreensão dessa Vontade radical nos permite desvendar não só o enigma de nós mesmos, mas de toda a natureza e de todos os seres identificados, equivocadamente, como “não eu”, “visto que [o homem] também a transmitirá [a Vontade] a todos aqueles fenômenos que não lhe são dados, como o seu próprio, em conhecimento imediato e mediato, mas só neste último, portanto, só parcialmente, como REPRESENTAÇÃO” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168). Eis a célebre conclusão analógica. A Vontade é, pois, universal, atividade única e una, indiferenciada, podendo ser concebida *in totum* em qualquer de seus fenômenos, seja uma cabeça de alfinete ou uma cabeça de elefante. “A essência em si (...) está presente no todo e indivisa em cada coisa da natureza...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 190). A diferenciação está tão somente na ação da maquinaria cerebral, com suas formas de tempo, espaço e causalidade¹²³, móveis do *principium individuationis*, que faz o homem ignorante considerar-se separado dos outros.

O *actus purus* é a essência radical da Vontade, bem como sua não-fundamentação. “O esforço da matéria, conseqüentemente, pode ser travado, jamais concluído, ou satisfeito. (...) Esse eterno vira-a-ser, fluxo sem fim, pertence à manifestação da essência da Vontade (...) que não está submetida ao princípio das figuras do princípio da razão, ou seja, é sem fundamento.”” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 199-231).

Retomemos a figura 4 do capítulo 1:

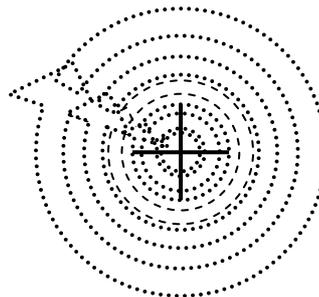


FIGURA 4

A figura ilustra o movimento perpétuo e autofágico da Vontade, bem como sua falta de fundamentação em alguma base estável. A noção de vida, em Schopenhauer, aparece aqui. Vida é simplesmente vontade ativa, em luta, discórdia infinita, o que se traduz, no homem, em seus anseios nunca saciados completamente. “Portanto, do conflito dos seus fenômenos mais

¹²³ Cf. Figura 2 do Capítulo 1 e representada neste.

baixos resultam os mais elevados, que devoram a todos (...) Por isso, vale aqui a lei: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco*¹²⁴.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 209). A Vontade são as espécies e indivíduos (em diferentes níveis de objetivação) lutando pela matéria. “... tudo isso se assenta no fato de a Vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma Vontade faminta. Daí a caça, a angústia, o sofrimento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 218) Não há paz no mundo.

Vimos no primeiro capítulo como todas estas noções são fundamentais para a ética do filósofo, pois originam o movimento de negação da Vontade e compaixão, de que trataremos mais adiante em comparação com o hinduísmo. Mas agora vejamos que noções do pensamento indiano podem ser aproximadas e confrontadas com o binômio Vontade-Vida de Schopenhauer.

Reservamos para este momento uma citação-chave, por assim dizer, de Schopenhauer, onde ele faz a associação da Vontade-Vida com uma noção extremamente importante de duas célebres escolas de filosofia indiana.

Pode-se, teoricamente, tomar três extremos da vida humana e os considerar com elementos da vida humana real. Primeiramente, o querer violento, as grandes paixões (*Raja-Guna*) que aparecem nos grandes caracteres históricos descritos em épicos e dramas (...) Segundo, o puro conhecer, a apreensão das Idéias pela liberação do conhecimento a serviço da Vontade; a vida do gênio (*Satua-Guna*). Por fim (...) a grande letargia da Vontade e o conhecimento a ela associado, o anelar vazio, tédio petrificante (*Tama-Guna*). (SCHOPENHAUER, 2005, p. 413-414)

Schopenhauer refere-se à *triguna sattva, rajas e tamas*, conceito vedântico apropriado pela escola *Samkhya*, de Kapila, assimilado mais tarde pela escola *Yoga*, de Patanjali. As escolas *Samkhya* e *Yoga* fazem parte do que chamamos no segundo capítulo deste trabalho de “movimento ortodoxo renovado” do hinduísmo, sendo consideradas, dada sua proximidade conceitual, “gêmeas”. A diferença é que, grosso modo, a *Samkhya* é considerada por muitos como agnóstica, enquanto a *Yoga* é vista como teísta.¹²⁵ Contudo, é freqüente serem citadas como um sistema só, qual seja, o sistema *Samkhya-Yoga*.

Como veremos, a Vontade-Vida de Schopenhauer encontra aproximação com estas duas escolas, sendo que será com elas que faremos a intersecção nesta parte da pesquisa. Contudo, invocaremos também conceitos da escola *Vedanta* e mesmo do antigo *Vedismo*, pois há certa assonância com eles também.

Primeiramente, em sânscrito “vontade” chama-se *ichchhâ*, que encontra aproximação com o termo *ichatva*, o “poder de criar” ou “de fazer surgir”, sendo que as variantes *ichchhâ-*

¹²⁴ “A serpente precisa devorar outra serpente para e tornar dragão.”

¹²⁵ Nem todos os *pandits*, eruditos indianos, estão de acordo com esta diferenciação.

sagti e *ichma*¹²⁶ significam, respectivamente, “poder da vontade” e “desejo. De acordo com o sistema *Samkhya-Yoga* o universo está assentado em uma energia dicotômica formada por duas forças: *purusha*, as mônadas vitais, e *prakriti*, matéria. Enquanto *purusha* é consciente, porém inativa, composta por inúmeras mônadas, *prakriti*, raiz da matéria, é inconsciente, porém una. Toda a existência deriva destes dois princípios irmãos, não-causados e que não se determinam, embora coexistam. *Prakriti*, a matéria, em efusões descendentes, de objetivação progressiva, origina o universo material diferenciado e manifestado, *jagat*. Neste processo descendente *prakriti* dá origem, em primeiro lugar, a *mahat*, uma condensação primária de força, que por sua vez origina *ahamkara*, o eu, o sentimento de “eu sou eu”, o egoísmo. Lembremos que este é para Schopenhauer uma espécie de “mãe de todos os vícios”, a antítese da compaixão e do sentimento de unidade. *Ahamkara* traz em si três sub-forças, ou *gunas*: *sattva*, *rajas* e *tamas*, que originalmente encontravam-se equilibradas no seio da *prakriti*, mas que agora vão predominar diferentemente, conforme o indivíduo presente na no universo físico, *jagat*. O universo físico surge, portanto, de uma transformação de um princípio perceptivo, *ahamkara*, ainda que de origem material. Para a *Samkhya-Yoga* a própria mente, condicionada, é matéria, em estado sutil.

É aqui que Schopenhauer utiliza o conceito dos *gunas* para tentar explicar a diferença de mentalidade na vida humana. Abrindo um parênteses em nossa exposição, Schopenhauer entrou em contato com textos da escola *Samkhya-Yoga*. Isto é mais uma comprovação (se ainda precisássemos) de que o filósofo abarcou uma gama bem maior do hinduísmo em vez de ter sido leitor apenas das *Upanishads*... “Entre a ética dos gregos e a ética dos hindus há um claro contraste. Em um caso o objetivo da ética é capacitar o homem a levar uma vida feliz; no outro, é libertá-lo totalmente da vida, como é diretamente/ contundentemente afirmado nas primeiras palavras do *Sankhya Karika*¹²⁷” (SCHOPENHAUER, 2007)

Vimos no segundo capítulo que *Ishwara Krishna* é considerado o renovador do pensamento *Samkhya*, instaurando-o como uma das seis escolas de filosofia indiana do período ortodoxo renovado. Ora, o *Samkhya Karika*, citado por Schopenhauer, é de autoria de *Ishwara Krishna*, sendo um dos mais importantes e mais respeitados textos da escola *Samkhya*! Esta citação é de fundamental importância e a retomaremos mais tarde, quando tratarmos do ascetismo ético. Mas voltemos à nossa exposição.

Um novo gráfico vai os ajudar a ilustrar os conceitos da escola *Samkhya-Yoga*, até aqui expostos:

¹²⁶ Esta palavra é epíteto de *kama*, mais conhecida no Ocidente.

¹²⁷ *Karika* significa “tratado”. Neste caso, “tratado da escola *Samkhya*”.

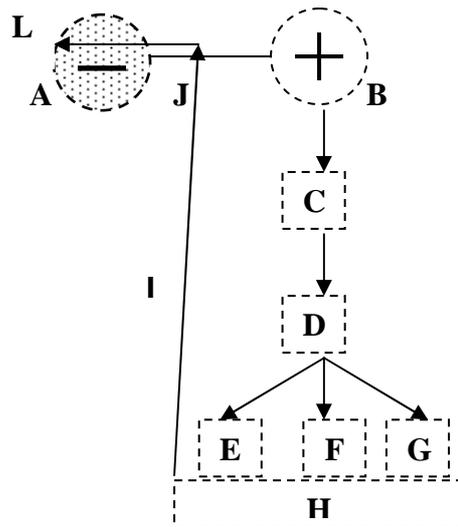


FIGURA 12

Reportando-nos ao desenho acima, encontraremos a energia dupla formativa de tudo: *purusha* (A) e *prakriti* (B). A primeira é entendida como *essência*, a segunda como *substância*. *Purusha* comporta mônadas vitais (simbolizadas pelos vários pontinhos dentro do círculo), que são a pura consciência não-condicionada de cada ente, sendo que existem tantas mônadas quantos entes no mundo. Embora *purusha*, consciência pura e essencial, seja independente de *prakriti*, a matéria, liga-se a esta, estando nela em germe. *Prakriti* apresenta uma primeira condensação em *mahat* (C), o qual forma *ahamkara* (D) que, por sua vez manifesta o *triguna*: *sattva*, (E), *rajas*, (F) e *tamas* (G). Estes dão origem a *jagat* (H), o universo material e fragmentado. Assim, para esta escola dualista, espírito e matéria são absolutamente reais, não havendo ilusão quanto a isto. A matéria é formada de um princípio mental, porém material e condicionado, *ahamkara*, que encobre a consciência pura e livre das inúmeras mônadas de *purusha* a ela associadas. Contudo, por um processo discriminativo, *viveka* (I) pode-se “quebrar” a ligação entre *purusha* e *prakriti* (J), separando nossa mônada individual dos processos mentais turbulentos da mente material, *ahamkara* e seus três *gunas*. O resultado é a liberação, ou *moksha*¹²⁸ (L), a experiência da mente verdadeira e incondicionada. É a vitória sobre o egoísmo, uma vez que transcende *ahamkara*.

Em síntese: *prakriti* é matéria inconsciente e agitada, positiva portanto, que carrega o germe de *purusha*, a verdadeira consciência repousada, negativa. A mente ordinária é só matéria em agitação, vinda do ego material *ahamkara*, fonte do egoísmo e do senso de separação, formador do universo visível. É substância, não essência. A verdadeira mente

¹²⁸ Palavra da *Samkhya* que equivale a outras de sentido parecido, de outras escolas, como *nirvana*.

consciente e essencial é negativa, pacífica e livre. Libertando-se de *prakriti* só resta *purusha*. Esta libertação vem

... tão só quando a mente é levada à sua condição de repouso. Então percebe-se a mônada vital (*purusha*) sem o obscurecimento causado pelas qualidades da matéria agitada (*prakriti*), e, neste estado, repentina e simplesmente, se revela sua natureza secreta. É vista em repouso sempre, tal qual é na realidade: isolada dos processos naturais que têm lugar continuamente a seu redor, na substância mental, nos sentidos, nos órgãos de ação do mundo exterior animado. (ZIMMER, 2003, p.216)

Em adendo a Zimmer citamos Blavatsky, já nossa conhecida, que explica que a matéria, *prakriti*, é “sempre ativa e sujeita a contínuas mudanças e modificações, diferenciando-se neste ponto do *Purusha* (...) que permanece sempre inativo e imutável, como mero espectador...” (BLAVATSKY, 1995, p. 192).

Uma parábola védica assimilada pela escola *Samkhya*, muito citada, resume toda a nossa laboriosa explicação. Conta a história que dois pássaros irmãos estão, lado a lado, em cima de um galho. Um canta agitada (*prakriti*), enquanto o outro, silencioso, só o contempla (*purusha*). Este, um dia, resolve deixar o irmão e voar rumo ao céu (*moksha*, a libertação).¹²⁹

Neste ponto já estamos em condições de cruzar o conceito Vontade-Vida, de Schopenhauer, com a *Samkhya-Yoga*. Começamos pelos *gunas sattva, rajás, e tamás*, invocado pelo próprio Schopenhauer. Como dissemos anteriormente, os *gunas* são ainda não-manifestados. (letra “C” do nosso gráfico). A partir do momento em que *prakriti* se transforma em *mahat* e, posteriormente, em *ahamkara*, raiz do egoísmo, há um desequilíbrio nos *gunas*, que vão predominar conforme a pessoa, ou a mônada, na matéria densa, *jagat*. O *guna sattva* “...é leve, fluído, brilhante ou esclarecedor. Sua natureza é a felicidade.” O *guna rajás* “...produz atividade, movimento e inquietude e caracteriza-se por avareza, ambição desmedida ira (...) e desejo de dominar os outros”. Já o *guna tamás* tem como característica “...inércia, passividade, indolência, lassitude e negatividade.” (BHASKARANANDA 2005, pp.. 136-137). Nada está livre dos *gunas*, exceto o *purusha*.

Reportando-nos à citação de Schopenhauer, vemos que ele considerou o *guna sattva* como característica do gênio, o puro conhecer; viu o *guna rajás* como violência, paixão; e, finalmente, enxergou o *guna tamás* como letargia, tédio. Sua compreensão desta noção da

¹²⁹ Eis a parábola em sua língua original: “*Dva suparna sayuja sakhaya samanam vrksam parisa-svajate tayor anyah pippalam svadv atty anasnann anyo abhicakasiti*” (apud ZIMMER, 2003, p. 266) Há uma variação da parábola no *Svetasvatara Upanishad* (IV, 6): “Dois pássaros sempre unidos e conhecidos pelo mesmo nome, juntos estão empoleirados na mesma árvore. Um deles come os frutos doces [atividade / *Saguna Brahman maya*]; o outro, apenas observa [passividade / *Nirguna Brahman / moksha*], sem nada comer. (apud TINOCO, 1996, p. 305)

escola *Samkhya-Yoga* é, praticamente, correta, e Schopenhauer a relaciona à sua ética. Aliás, sua citação dos *gunas* aparece justamente no livro quatro de “O Mundo...”, a parte da obra dedicada à ética. O filósofo usa os *gunas* para apoiar sua visão da afirmação da Vontade, quando esta, ativa e sem descanso, em movimento perpétuo, impede a ascese e a visão da “realidade de fundo” da vida, visão que propiciaria o nascimento da compaixão, a noção do “eu sou ele”. Os *gunas rajas* e *tamas* estão, para Schopenhauer, relacionados a experiências negativas, próprias da Vontade afirmada. Mas ele relaciona o *guna sattva* ao gênio, o qual “...perde de vista o conhecimento da concatenação das coisas ao negligenciar o conhecimento das relações conforme o princípio da razão, para ver e procurar nas coisas apenas suas Idéias e captar a sua essência...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 264). Se considerarmos que o gênio, para o filósofo, pode, ainda que por breves instantes, negar a Vontade e, de certa forma, atingir um nível de êxtase inferior somente ao do asceta, podemos dizer que Schopenhauer compreendeu bem esta noção muito usada na *Samkhya-Yoga*, porque os obstáculos, *kleshas*, à libertação de *prakriti* são muitos, ou seja, na *Samkhya-Yoga* a libertação é atingida justamente pelo reforço da qualidade *sattva* em nosso ser. “Esse é o *guna* que facilita a iluminação, por isso o primeiro objetivo ensinado no *Yoga-Sutra* de Patanjali é aumentar o caudal de *sattva*, a fim de purgar gradualmente a natureza humana do *rajas* e do *tamas*. (ZIMMER, 2003, p. 217). Schopenhauer, contudo, não admite que o homem possa ter uma condição inerente à sua natureza a qual se constitui de pura felicidade, *sattva* – aliás, ele excluiu, por iniciativa própria, ou por desconhecimento, essa característica de *sattva* na sua citação.

Quanto aos *gunas* é suficiente. Agora tratemos das relações entre a noção de vida em Schopenhauer e no hinduísmo. Para este a vida manifestada é formada essencialmente de sofrimento e aflição. “A dor é o dado inicial de toda filosofia indiana...”¹³⁰ (ELIADE, 2004, p. 43). O objetivo de todas as escolas do hinduísmo é livrar o homem da dor, cada escola propondo técnicas específicas para isso. A vida, tanto na matéria como fora dela, é aflição¹³¹, daí a célebre comparação com uma roda em perpétuo movimento, condicionando o homem a viver, morrer, renascer... sem nunca encontrar satisfação verdadeira. Esta roda chama-se *samsara*, “...as vicissitudes do mundo, da vida e da morte; o processo do mundo.” (BLAVATSKY, 1996, p. 601), que encontra eco na roda de *Íxion* do pensamento grego... Se nos reportarmos à figura 3, símbolo da afirmação da Vontade, teremos uma identidade absoluta, neste ponto, entre Schopenhauer e o hinduísmo! Se para aquele a vida é uma roda de aflições sem fim, não é outra a concepção indiana. Schopenhauer mesmo diz:

¹³⁰ Não podemos deixar de recordar aqui a primeira Nobre Verdade do Buddha: “Toda vida e sofrimento.” O budismo nasceu no seio do hinduísmo, tendo captado inúmeros conceitos deste, como *karma*, *samsara*, *maya*, *nirvana* etc.

¹³¹ Para o hinduísmo os estados pós-morte podem ser igualmente ilusórios e insatisfatórios.

Eis *Sansara*, e tudo em seu interior o anuncia, o mundo dos homens, em que moralmente dominam a maldade e a infâmia, intelectualmente a incapacidade e a estupidez, em medidas assustadoras (...) “Isto é *Sansara*: o mundo do prazer e do desejo, e portanto do nascimento, da doença, da velhice, da morte: este é o mundo que não deveria ser. E isto aqui é a população de *Sansara*. O que melhor podeis esperar?” Quero prescrever a cada um que repita isto quatro vezes por dia, conscientemente. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 258-287).

O termo *klesha*, muito usado na Índia e aqui já invocado, denota aflição, dor e desgosto. Os *kleshas* são vistos como obstáculos à realização de nossa essência verdadeira, bem como integrantes do *samsara*. Segundo a escola *Yoga*, estes obstáculos, ou *kleshas*, são em número de cinco, a saber: ignorância, *avidya*; a sensação de “eu sou eu”, *asmita*; apego, *raga*; aversão, *dvesa* e... APEGO À VIDA, *abhinivesa*. Ora, eis outra notável identidade de pensamento entre Schopenhauer e a escola *Yoga* de Patanjali, sobretudo no que tange à *asmita*, o contrário do *tat twan asi*, e *abhinivesa*, o apego ao viver. “A motivação fundamental, tanto do homem como do animal, é o *egoísmo* (...) O *egoísmo* é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria. (...) cada qual toma-se pelo centro do mundo...” (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 120-121).

Patanjali em seu *yoga-sutra* (II, 15) escreve: “Tudo é dor, tudo é efêmero” (*sarvam duhkham, sarvam anityam*). Para o hinduísmo a “... condição humana é votada à dor eterna enquanto determinada, como toda condição, pelo *karman* (...) (ELIADE, 2004, p. 27). Ou seja, o curso da vida de um ente é determinado e voltado ao sofrimento pelo menos enquanto o *karma*, a lei de causa e efeito, continuar a impulsionar a roda de *samsara*. Por seu turno, diz Schopenhauer: “... o curso de vida de cada um é totalmente determinado de A a Z, sendo que um é incomparavelmente mais feliz, nobre e digno, em todas as determinações, subjetivas com objetivas, do que outro; o que conduz (...) à hipótese, existente no brahmanismo e no budismo, de que tanto as condições subjetivas como as objetivas, sob as quais cada um nasce, são consequência moral de uma existência anterior.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 272). Temos outra consonância notável de conceitos. Aqui o filósofo admite a palingenesia, associando ao giro ininterrupto da Vontade. A roda de *samsara* é citada por Patanjali no mesmo *yoga-sutra* (II, 12,13): “O depósito das ações tem suas raízes nos obstáculos e é experimentado tanto na vida visível quanto na invisível. Permanecendo as raízes, permanece a vivência (kármica) que vai determinar o renascimento, a vida e as experiências...” (PATANJALI, 1982, p. 29).

Para finalizar a intersecção do item Vontade-Vida com a escola *Samkhya-Yoga*, retomemos a figura 9. Na *Samkhya-Yoga* temos duas causas formativas do todo, *purusha* e

prakriti, sendo a primeira super-consciente, beatífica, não condicionada e passiva, formada de várias mônadas individuais; a segunda, *prakriti*, é atividade pura, porém inconsciente, sendo uma substância única, ou seja, não comporta mônadas. Em Schopenhauer só há uma substância universal, a Vontade, a qual, porém, pode comportar duas fases, ativa e passiva, afirmada ou negada. Em sua fase ativa, autofágica e inconsciente, dando origem à toda disputa no mundo, esta Vontade aproxima-se da noção de *prakriti*, matéria inconsciente, ativa, turbilhonada, confusa, origem de uma segunda mente, condicionada, *ahamkara*, causa da dor e da aflição. KRISHNANANDA (2004), um proeminente *swami* hindu que estudou Schopenhauer, parece concordar:

Schopenhauer's Will is more like the *Mula-Prakriti* (...), which is essentially unconscious activity, rather than Reality whose essential nature is consciousness. Individual consciousness which expresses itself in the intellect is defined by the constitution of *Prakriti* whose representation in the intellect. (...) But (...) *Prakriti* is not Reality, and consciousness is not the expression of *Prakriti*. Consciousness is the essence of Reality which is beyond *Prakriti*.

Mas a Vontade de Schopenhauer também pode se tornar iluminada mediante a consciência de si mesma, originando uma mudança de fase: a paralisação de sua atividade e sua auto-contemplação. Assim, a Vontade negada é consoante com a noção de *purusha*, excetuando a noção monádica de *purusha* – considerando a escola *Samkhya-Yoga* - que não é uma, mas plural; a Vontade de Schopenhauer, por seu turno, permanece una, negada ou afirmada. Aqui podemos apontar outra diferença interessante entre Schopenhauer e o hinduísmo. Para aquele a Vontade é ativa ou passiva, consciente ou inconsciente, não comportando as duas fases ao mesmo tempo. Ou se está numa fase, ou em outra. Já no hinduísmo consciência e inconsciência coexistem ao mesmo tempo: *purusha* e *prakriti*, *Nirguna* e *Saguna Brahman* são concomitantes. O homem que se debate em *maya*, sofrendo e causando sofrimento, já desfruta de super-consciência beatífica, em um nível superior de sua natureza: o *atma*. Em outras palavras, *Nirguna Brahman* não está em discórdia consigo mesmo por comportar o aspecto *Saguna* e ativo. Toda sua atividade é ilusória, e aí temos outra diferença com Schopenhauer: a Vontade ativa não é ilusória, ela é o *em si*, que pode vir a mudar de fase e, em um segundo momento, tornar-se pacificado.¹³²

Vejam agora como a escola *Vedanta* enxerga o conceito de dor e que relações podemos estabelecer com Schopenhauer. A *Kena Upanishad* (II, IX) diz: “Aquele que está aqui neste mundo é o mesmo que está na outra vida; aquilo que está na outra vida, é o mesmo que está aqui neste mundo. Quem está lá e aqui segue de morte em morte”. A mesma

¹³² Trabalharemos melhor este conceito quando tratarmos da compaixão.

Upanishad (I, VII) ainda diz: “Se *buddhi* está associado à mente distraída e perde sua capacidade de controlar as discriminações, permanecendo sempre impura, então o *Atman* (...) nunca atingirá seu objetivo, permanecendo preso à roda dos nascimentos.” (apud TINOCO, 1996, p. 165) Shankara, da escola *Kevaladvaita*, em sua magistral obra *Viveka-Chundamani*, comentário às escrituras védicas, lamenta-se em um verso: “Como cruzarei o oceano do nascimento e renascimento? Qual é o meu destino, o que significa existir, Oh Senhor (...) alivia as dores procedentes do nascer e do renascer (...) ensina-me como pôr fim à miséria desta existência relativa.” (SHANKARA, 1992, p. 29)

Os adeptos da Vedanta sustentam que *Brahman* gera de seu aspecto *Saguna*, ou ilusório, uma trindade: *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva*, sendo o primeiro responsável pela criação, o segundo pela preservação e o terceiro pela destruição-reconstrução. Esta trindade é conhecida como *Trimurti*. Schopenhauer a cita no quarto livro de “O Mundo...”:

Portanto, nascimento e morte pertencem igualmente à vida e se equilibram como condições recíprocas (...) como pólos de todo o fenômeno da vida. A mais sábia de todas as mitologias, a indiana, exprime isso dando ao Deus que simboliza a destruição e a morte (como *Brama*, o Deus mais pecaminoso e menos elevado da *Trimurti*, simboliza a geração e o nascimento, e *Vishnu* a conservação), *Shiva*, o // atributo do colar de caveiras, e, ao mesmo tempo, o *linga*, símbolo da geração, que aparece como contrapartida da morte. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358)

Cabe observar que o filósofo equivoca-se quanto a este aspecto do hinduísmo. *Brahma* não é o lado “pecaminoso” e mais inferior da *Trimurti*, é justamente o primeiro e, para muitos estudiosos, o mais elevado! Eis um excerto do antigo hinário do *Vedismo*, o *Yajur Veda*: “O senhor soberano é o senhor de todos os mundos! Mais rápido que o pensamento, único e eterno! Nenhum outro deus pode criá-lo, *Brahma* precedeu-os na criação. (...) Basta sua vontade para mover o universo.” (apud CUNHA, [1971?], p. 161) Em verdade, não se pode afirmar que exista uma hierarquia entre os deuses da *Trimurti*, nenhum está “sobre” o outro; são aspectos diferentes, para finalidades diferentes, da mesma energia única.

A citação de Schopenhauer, contudo, será muito útil, pois traz elementos que permitem aproximação muito interessante com o hinduísmo, conforme a visão da Vedanta, a escola agora contemplada. Para que possamos compreender adequadamente todas as noções hindus trabalhadas nesta segunda linha de força da ética schopenhauriana, a Vontade-Vida.

Nirguna Brahman e *Saguna Brahman* já são nossos conhecidos e dispensam explicações. Só o primeiro é real e final: consciência pura, essência¹³³. De acordo com a *Vedanta*, *Nirguna Brahman*, o fim colimado de todos os buscadores, também é conhecido

¹³³ *Brahman*, embora manifestável em incontáveis indivíduos, não é indivíduo, nem individualizável em si mesmo. Ele é essencialmente universal, imutável, alheio a qualquer mudança, aumento ou diminuição. (ROHDEN, 1961, p.215)

pelo termo *Brahman Saccidananda*. Aqueles que se integram a *Nirguna Brahman* experimentam uma sensação tripla: que *Brahman*, o “um sem segundo”, é puro Ser, *Sat*; Consciência pura e não condicionada, *Chit* e felicidade suprema, *Ananda*. A Vedanta associa à *Nirguna Brahman*, ou *Brahman Saccidananda*, o conceito de *Purusha*, porém com a ressalva de que este não é composto de milhares de mônadas, como quer a escola *Samkhya-Yoga*, mas trata-se de uma energia só, homogênea e indivisa. Aqui há total identidade com Schopenhauer, para quem a Vontade, como já várias vezes dito, é una. Do aspecto ilusório condicionado de *Brahman, Saguna*, temos a primeira manifestação com o *Trimurti*: o criador *Brahma*¹³⁴, o preservador *Vishnu* e o destruidor *Shiva*. Os três são hipóstases ilusórias da atividade de *Saguna Brahman*. Dessa trindade nasce a matéria, *prakriti*, e o ego material e condicionado, *ahamkara*, sendo que ambos sofrem influência de *Shiva*, já que este é o aspecto destruidor, separativista, de *Brahman*. Lembremos, novamente, que o egoísmo é visto por Schopenhauer como o principal dos males, pois nasce do conceito ilusório de separação. Esta concepção coaduna-se perfeitamente com a indiana, pois de *ahamkara* surge o universo fragmentado; dele surge *samsara*, a roda ininterrupta da existência. E o motor do *samsara* é o *karma* Schopenhauer, como vimos parágrafos atrás, faz referência ao *karma*...

O *karma* é um ponto de contato com a Vontade ativa de Schopenhauer. É o que mantém a roda de *samsara* girando. Do verbo sânscrito *kri*, “fazer”, significa todo ato volitivo, todo querer, desejar, todo agir e obrar, no plano mental e físico, como produtor de resultados inevitáveis. Um sábio anacoreta do Himalaia, *Swami Uria Baba*, diz que

A lei do *karma* aplica-se a todos, igualmente. Nossas *samskaras* ou impressões latentes criam bolhas de pensamento e se expressam através de nossas palavras e atos. É possível ao aspirante libertar-se delas. Tais lembranças têm um baluarte no leito das *samskaras*. Os que são capazes de queimá-las no fogo da desafeição ou do conhecimento estão livres da servidão criada por elas. É como uma corda queimada que perde o poder de atar, embora pareça ainda uma corda. Quando as impressões latentes, posto que ainda no inconsciente, são queimadas pelo fogo do conhecimento, perdem o poder de germinação e não crescem mais. São como grãos de café torrados. Podemos usá-los para preparar uma xícara de café, mas já não tem o poder de crescer. (BABA apud RAMA, 1978, p. 214)

Os *samskaras*, citados pelo *swami*, são impressões deixadas por todo tipo de ato, destinados a florescer em momento propício. São, grosso modo, germes de propensões. Eles é que formam o *karma* e mantêm a roda da vida girando. Assim, a única solução é anular o *karma* pelo deixar de agir ou agir sem “ataduras”, quebrando a roda de *samsara*.¹³⁵ O *karma*

¹³⁴ “Quando o poema “Brahma”, de Emerson, foi publicado no Atlantic Monthly em 1857, a maioria dos leitores escandalizou-se. Emerson riu ironicamente: - Digam *Jeová* em lugar de *Brahma* e não sentirão perplexidade alguma”. (YOGANANDA, 1999, p.30)

¹³⁵ “O *vedanta* – mais propriamente na escola *advaita-vedanta* – estabelece uma divisão dos resíduos cármicos em três tipos: *sanchita-karma*, *prarabhda-karma* e *agamin-karma*, representando o carma passado, presente e futuro.” (GUINOT, 2005, p. 96)

pode ser relacionado à Vontade-Vida em sua fase ativa, devoradora, desejos postos e repostos, sem nunca encontrar satisfação adequada. Enquanto há desejo há *karma*, não importa se o resultado é bom ou ruim¹³⁶. Alegrias e tristezas, quando partes da vida condicionada, jamais produzem satisfação e apaziguamento verdadeiro. “Eterno vir-a-ser, fluxo sem fim, pertencem à manifestação da essência da Vontade. O mesmo também mostra, por fim, nas aspirações e nos desejos humanos, cujo preenchimento sempre nos acena como o fim último do querer; porém, assim que são alcançados, não mais se parecem os mesmos, logo são esquecidos...” (SCHOPENHAUER, 2005, p.231). É por isso que a expressão “quebrar a roda do *karma/samsara*” é muito utilizada em referência às pessoas que atingiram a iluminação, ou *nirvana*.

Temos a continuação do processo de “descida” e densificação da matéria, *prakriti*, com os *gunas* e, finalmente, o universo visível, *jagat*, noções estas já vistas anteriormente, pelo que não voltaremos a elas.¹³⁷ Apenas chamamos a atenção para que todo este processo, a partir de *Saguna Brahman*, é considerado como ilusório, *maya* pela escola de Shankara¹³⁸, mas visto como real pela escola de Kapila e Patanjali. Como já tratamos deste conceito também, passemos adiante.

Embora reconheça a influência de *Brahma* e *Vishnu*, Schopenhauer quer, citando o *Trimurti*, atribuir importância maior a *Shiva*, como símbolo da autofagia da Vontade. O filósofo de Dantzig enxerga o *Trimurti* como uma alegoria da atividade da Vontade, que cria, mantém e destrói a todo momento. “A Vontade de vida aparece // tanto na morte auto-imposta (*Shiva*), quanto no prazer da conservação pessoal (*Vishnu*) e na volúpia da procriação (*Brahma*). Essa é a significação íntima da UNIDADE DO TRIMURTI.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 504).

Em verdade há aqui um equívoco por parte de Schopenhauer quanto ao papel de *Brahma*, já explicado mais acima, pois embora *Brahma* seja o criador, não é o gerador no sentido de procriação, função que é, em verdade, atribuída a *Shiva*. Mas o filósofo é muito feliz em evocar este aspecto do hinduísmo, relacionando-o à Vontade ativa. *Shiva*, como energia dinâmica de *Brahman*, é, ao nosso ver, ótimo símbolo para a Vontade afirmada. A *prakriti* dinâmica, o *ahamkara*, o *samsara* e o *karma* nascem de *Shiva*. No hinduísmo *Shiva* comporta vários aspectos. O mais famoso deles é o de “bailarino cósmico”, ou *Shiva Nataraja*. A “Dança de Shiva” simboliza a roda da vida, a afirmação destrutiva do viver, o sofrimento da vida manifestada. *Shiva Nataraja* simboliza as mudanças incessantes, a falta de

¹³⁶ “Somos essencialmente seres que querem, não importa o quê: somos desejo infinito, finitamente corporificado.” (BARBOZA, 2003, p.31)

¹³⁷ Vide anexo 1, onde incluímos uma figura representando esta cosmogonia, desde *Nirguna Brahman* até *Jagat*.

¹³⁸ “Tudo o que está abaixo do nível de *Brahman nirguna* ou *Para-Brahma* pertence ao reino de *maya*. (...) O conceito de *maya* inclui, assim, tanto (...) o Criador [*Brahma*] quanto a criação [*samsara*]. Somente o ‘Supra-Ser’ (a Essência Divina) [*Nirguna Brahman*] é Absoluto [sem distinção]” (STOODART, 2005, p28)

fixidez em tudo. Quando *Shiva* dança significa que todo o universo saiu do repouso e tem início mais um ciclo de manifestação ativa, e contraditória, da vida. E o ciclo continua, sem parar: criação, preservação, dissolução, criação...¹³⁹ etc.

Confira-se a ilustração abaixo:

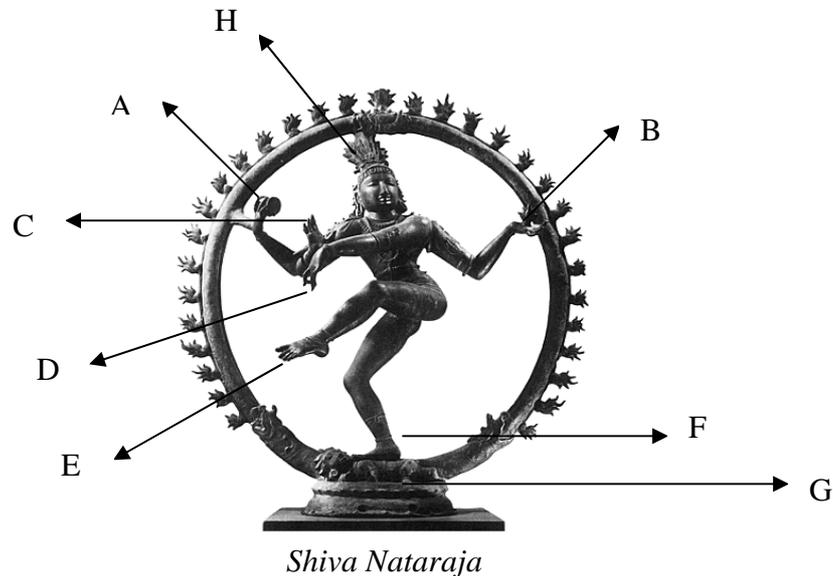


FIGURA 13

Analisemos a figura. Inicialmente, temos suas quatro mãos: na primeira e direita (A) *Shiva* carrega um pequeno tambor em forma de ampulheta, chamado *damaru*, o qual representa o tempo, bem como o caráter cíclico da manifestação, seu ritmo ininterrupto. Na segunda e esquerda mão (B) segura o fogo destruidor/purificador, símbolo da renovação. Com a terceira mão direita (C) *Shiva* faz um gesto, *mudra*, dizendo: “não vos atemorizeis!”, sinal para que não nos desesperemos ante o aspecto aparentemente cruel da vida manifestada. A quarta mão esquerda (D) aponta para o seu pé esquerdo levantado (E), indicando com isso que existe uma via de libertação. Já o pé direito (F) de *Shiva* esmaga um anão-demônio (G), símbolo do “não-saber”, da ignorância, *avidya* ou *ajnana*. A expressão serena de *Shiva* indica sua passividade ante o espetáculo destrutivo que oferece: nem tristeza, nem alegria. Seus cabelos em desalinho (H) são os cabelos mal-cuidados do asceta, que renunciou ao mundo. A estátua toda está circundada por uma aura de chamas, símbolo da manifestação destrutiva.

Tal é a eloqüente figura de *Shiva* em seu aspecto *Nataraja*, o de “bailarino cósmico”. “Misticamente, *Shiva* está no fundo dos nossos corações. (...) Lá se desenrola essa dança constante. O ritmo! O som dos tambores e instrumentos de sopro! O canto verdadeiro,

¹³⁹ “A tradição hindu fala de 108 danças executadas por *Shiva*. No templo de *Chidambaram* [Índia] todas essas danças estão representadas.” (DE AZEVEDO, 1987, p. 70)

frenético.” (DE AZEVEDO, 1987, p. 72). *Shiva*, diga-se de passagem, é o aspecto de *Brahman* mais venerado na Índia. Em segundo lugar vem *Vishnu*. *Brahman*, o primeiro deus, paradoxalmente é o menos representado e o menos venerado.

Brahma e *Vishnu* também são representados antropomorficamente pela iconografia indiana, com seus respectivos acessórios e objetos simbólicos, contudo nos ateremos apenas a *Shiva*, dada a proximidade com os conceitos de Schopenhauer e haja vista que ele valorizou *Shiva* mais do que os outros aspectos da *Trimurti*, o que não é surpreendente! Schopenhauer quer confirmar com *Shiva Nataraja* o aspecto destruição-morte da Vontade ativa. *Shiva* dançando pode mesmo ser relacionado à Vontade afirmada no mundo, como mundo. Contudo, será que Schopenhauer ignorou que *Shiva*, conforme vimos, oferece uma esperança de libertação, como que dizendo que este seu aspecto ativo violento é ilusório? Ilusório ele é, uma vez que descende diretamente de *Saguna Brahman*. Aqui voltamos à dicotomia apresentada no início deste capítulo: tanto para Schopenhauer como para a *Vedanta Kevaladvaita*, o mudo é ilusão, sendo o seu “em-si” realidade; por outro lado, o homem submetido ao princípio da razão, em Schopenhauer, e submetido ao princípio da ignorância, *avidya*, na *Vedanta*, tem o mundo como real, daí o pavor que *Shiva Nataraja* causa nos que o tomam [ele, símbolo do mundo fenomênico] como fim em si mesmo!

Schopenhauer também faz referência na citação ao *lingam*. Trata-se do falo ereto, associado pelo hinduísmo a *Shiva*, simbolizando a atividade positiva da criação, o movimento ou ritmo cósmico. O *lingam* sempre tem sua base numa *yonis*, a vagina, que representa o aspecto passivo da criação. Schopenhauer diz: “O ato da geração forma o nó do mundo, ao afirmar: ‘O querer-viver novamente se afirmou’. Neste sentido lamenta uma permanente expressão brâmane: ‘Ai! Ai! O *lingam* está na *Yoni*’” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 297)

Eis uma foto do *Lingam-Yoni*, ou *Shiva-Lingam*, na Índia:

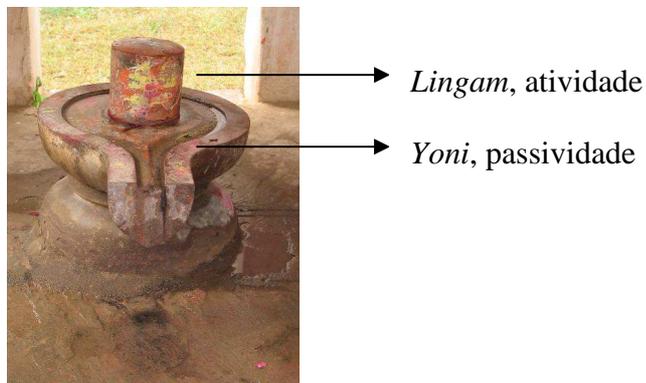


FIGURA 14

O *Shiva-Lingam* é outro símbolo hinduísta que podemos associar ao conceito shopenhauriano Vontade-Vida, como, aliás, o próprio Schopenhauer confirmou nas citações que tivemos oportunidade de transcrever. O símbolo remete ao “querer-viver”, ao jogo da vida. “Se, na percepção do mundo, partimos da coisa-em-si, o querer-viver, encontramos como seu cerne, sua maior concentração, o ato da geração: este então se apresenta como princípio, o ponto de partida: constitui o *punctum saliens*¹⁴⁰ do embrião do mundo e a coisa principal. (...) A evidência da constante existência do querer viver no tempo (...) é o coito...” (SCHOPENHAUER, 2000, pp. 295-296)

Para finalizar o item Vontade-Vida, invoquemos a *Bhagavad-Gita*. O épico, por si só, é um tratado completo sobre a afirmação e a negação da vida. Trata-se de um manual de instruções para que se possa agir no mundo “sem ser do mundo”, não mais estando a ele acorrentado. Nele temos, no início da saga, o arqueiro *Arjuna* prostrado diante de seu Mestre, *Krishna*, desesperado e confuso ante a iminência duma guerra, na qual teria que confrontar amigos e parentes. Ambos estão entre os exércitos inimigos.

Então viu *Arjuna*, nos dois exércitos, homens, homens ligados a ele pelos vínculos de sangue: pais, avós, mestres, primos, filhos, netos, sogros, colegas e outros amigos – todos aramados em guerra contra ele. Com o coração dilacerado de dor e profundamente condoído, assim falou ele: / Ó *Krishna*! Ao reconhecer todos esses homens, que devo matar, sinto meus membros paralisados, a língua ressequida no paladar, o coração a tremer e os cabelos eriçados na cabeça... Falha a força do meu braço... Cai-me por terra o arco que tendera... / Mal me tenho em pé... Ardem-me em febre os membros... Confusos estão os meus pensamentos... A própria vida parece fugir de mim... Nada enxergo diante de mim senão dores e “ais” (...) / Assim dizendo, em pleno campo de batalha, deixou-se *Arjuna* tombar no assento da quadriga, e das mãos lhe caíram arco e flechas, porque trazia o coração repleto de amarguras. (BHAGAVAD-GITA, 1989, p. 23-25)

É nesse exato momento que começa a instrução. *Krishna* paralisa o tempo e toda a atividade ao derredor e inicia, então, seu ensinamento a *Arjuna*. A *Gita* é simbólica. *Krishna* representa o aspecto superior e indestrutível do homem, *Brahman*. *Arjuna* é o homem imerso em *maya*, em ignorância, enxergando tudo sob um prisma fragmentador, sem perceber a natureza unitária das coisas. Daí sua aflição. De acordo com as escolas não-dualistas da Vedanta, sendo a *Kevaladvaita* a principal, e estudiosos independentes – dentre os quais nos colocamos - *Krishna* e *Arjuna* são um só. “Enquanto estava preso, pude estudar o *Gita* mais completamente. (...) dei-me conta que não se tratava de um material histórico, mas que, sob o disfarce de uma guerra material, descrevia o duelo que continuamente se produz nos corações da humanidade, e que a guerra material foi introduzida somente para tornar mais atraente a descrição do duelo interno.” (GANDHI, 1992, pp. 9-11)¹⁴¹ Temos aqui a aflição do homem

¹⁴⁰ Grifo do autor.

¹⁴¹ Isto não significa que *Krishna* não seja um personagem histórico. Embora não se tenha provas conclusivas, a maioria dos estudiosos vê nele um personagem real, que como *Buddha* e *Jesus* tem passagens de sua vida

ante a violência do mundo, noção que guarda aproximação com a Vontade ativa de Schopenhauer. De fato, o próprio Schopenhauer encontra-se neste ponto de vista, quando, referindo-se ao temor da morte, própria ou de terceiros, diz que este temor é infundado. “... nenhuma morte pode lhe amedrontar, pois considera a estes [passado e futuro] como uma miragem vazia e um Véu de *Maia*. Por conseguinte, teria tão pouco temor da morte quanto o sol tem da noite. - No *Bhagavad-Gita Krishna* coloca seu noviço, *Arjuna*, nesse ponto de vista, quando este, cheio de desgosto (...) pela visão dos exércitos prontos para o combate, perde a coragem...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368).

Eis a exortação a que Schopenhauer faz referência, extraída diretamente da *Gita*, quando *Krishna* diz a *Arjuna* :

...estás lamentando aquilo com que não precisas te afligir. Os sábios não lamentam nem os vivos nem os mortos. Nunca houve um tempo em que Eu não existisse, nem tu, nem todos esses reis; e, no futuro, nenhum de nós deixará de existir / *asocyan anvasocas tvam prajna-vadams ca bhasase gatasun agatasums ca nanusocanti panditah. Na tv evaham jatu nasam na twan neme janadhipah na caiva na bhavisyamah sarve vayam atah param.* (BHAGAVAD GITA, 1995, pp.85-86)

Temos, pois, perfeita identidade entre a compreensão de Schopenhauer e a passagem da *Gita* por ele invocada, querendo significar que conhecimento da Vontade como coisa em si obsta qualquer temor do desaparecimento físico, pois o homem sabe que só há uma energia, eterna, que a todo momento retorna ao plano da manifestação em objetividades crescentes. De fato, é esta a noção central que *Krishna* quer transmitir a seu discípulo, sendo que o que é chamado de Vontade em Schopenhauer recebe o nome de *Brahman* (ou *Krishna*) na *Gita*. Aqui novamente lembramos o conceito de palingenesia, admitido por Schopenhauer.

Em todos estes casos vemos um indivíduo certo de ir ao encontro de seu fim pessoal não se preocupar mais com sua própria conservação (...) Poder-se-ia com mais clareza expressar a consciência de que este fim é somente o de um fenômeno, e portanto ele mesmo é um fenômeno, enquanto o verdadeiro ser do que chega ao fim, intocado, persiste no outro (...) como também não é diferente o conhecimento do budismo e do brahmanismo, na medida em que postulam a metempsicose¹⁴². (SCHOPENHAUER, 2000, pp. 206-267).

Com isso encerramos nossa análise do item Vontade-Vida schopenhauriano, em relação ao hinduísmo. É preciso, contudo, fazer a ressalva de que se é possível associar a Vontade ativa com *Saguna Brahman*, como fizemos, precisamos recordar que no hinduísmo *Brahman* assume estatuto de deidade, de uma divindade, noção que não se pode imputar à Vontade de Schopenhauer, vista simplesmente como atividade cega.

envoltas sob a capa da alegoria e do mito, utilizados para fins didáticos. A *Bhagavad Gita* é um dos maiores exemplos desse recurso.

¹⁴² Metempsicose é uma modalidade de reencarnação, em que se admite que o ser humano pode regredir a níveis inferiores, reencarnando em animais, por exemplo. É aceita em muitas escolas do hinduísmo e do budismo.

Passaremos agora à terceira e última linha de força da ética de Schopenhauer: a compaixão, não esquecendo da afirmação do filósofo: “... pois o último cume a que em geral acede o significado da existência é indubitavelmente o ético.” (SCHOPENHAUER, 2001, p.206)

Ao detectar a dor do mundo e tomando consciência de que está intimamente ligado aos outros entes sofredores (incluindo os animais), o homem pode compadecer-se.. Esta detecção íntima não passa pelo princípio da razão, não sendo, pois, uma operação racional. Uma moral prescritiva que fosse baseada na racionalidade seria apenas outro modo de representação, sem contato com a coisa-em-si, com a realidade de fundo. Pela introversão, percebendo imediata, e não mediadamente, por meio de seu corpo, a coisa-em-si, estendendo analogicamente a mesma aos outros, ao homem desaparece a noção de “não eu”, e os outros aparecem como parte de si. Superando o *principium individuationis* e penetrando em sua essência radical, o homem compreende que o sofrimento do mundo é seu sofrimento e pode, assim, viver a dor do outro. Compreende que “o ofensor e o ofendido são unos” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 456).

O homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e ilusório; reconhece imediatamente, sem cálculos [sem a razão], que o Em-si do 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 à toda a natureza, logo ele também não causará tormento a animal algum. (SCHOPENHAUER, 2005, P. 474).

Nessa identificação essencial do eu com o não-eu, aquele deve manter, não obstante, o outro como “outro”, ainda que saiba que ambos são um. Do contrário a compaixão seria egoísmo disfarçado. Esclareça-se que à compaixão segue-se a ascese, sendo a primeira um nível de negação da vontade menos absoluto do que o segundo. Na ascese o significado ético atinge o zênite e há, então, algo como uma fusão do eu com o Cosmo. São raros os que o conseguem.

Numa parte dos antigos *Vedas* há uma pequena história que caracteriza o móbil da compaixão de Schopenhauer. É *Ramakrishna Paramahansa* quem a conta, comentando:

Certa vez Rama perguntou a *Hanuman*: “Como é que você me vê?” *Hanuman* respondeu: *Rama*, enquanto tenho o sentimento do ‘eu’, vejo que Tu és o todo e eu, a parte: Tu és o Amo e eu sou o servo. Mas quando, ó *Rama*, tenho o conhecimento da Verdade, então realizo que Tu és eu e eu sou tu (...) Esta sensação do “eu” é a causa de nossa escravidão. (...) Se colocardes uma vara sobre a superfície de um arroio, parecerá [a água] que está dividida em duas partes, porém, ma realidade, a água é uma. Aparece como duas, devido à vara. A sensação do ‘eu’ pode ser comparada com esta vara. Deixai estas limitações acessórias e a corrente será uma e inteira. (RAMAKRISHNA, 1994, p. 38-133)

Schopenhauer, por sua vez, diz: “Os leitores de minha ética sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância sobre aquela verdade que está expressa no

Veda e no Vedanta pela fórmula erigida *tat twan asi* (tu és isto), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, *denominando-se então o Mahavakya, o grande verbo.*¹⁴³ (SCHOPENHAUER, 2000, p. 258).

Swami Krsnapriyananda Saraswati (2007), monge da Sociedade *Sivananda* no Brasil, explica-nos que nas escrituras védicas (incluindo as *Upanishads*) existe um agrupamento de afirmações que resumem o aspecto fundamental do ensinamento. Dividem-se em três grupos e são conhecidas como *Vidhi-Vakya*, as injunções; *Nishedha-Vakya*, as proibições, e *Siddharthabodha-Vakya* ou *Maha-Vakya*, a última Verdade ou o conhecimento derradeiro. É a estas últimas, *Maha-Vakya*, que Schopenhauer faz, acertadamente, alusão em seu comentário. *Vakya* significa “sentença”, e *maha*, “grande”, donde “Grandes Sentenças”. As *Maha-Vakyas* são:

| Vakya | Tradução | Onde ocorre |
|-------------------------|-----------------------------------|--|
| <i>Tat Tvam Asi</i> | “Isso és tu” | <i>Chandogya Upanishad 6.8.7</i> |
| <i>Aham Brahma Asmi</i> | “Eu sou <i>Brahman</i> ” | <i>Brihadaranyaka Upanishad 1.4.10</i> |
| <i>Prajñanam Brahma</i> | “A Consciência é <i>Brahman</i> ” | <i>Aitareya Upanishad 3.3</i> |
| <i>Ayam Atma Brahma</i> | “Esse Ser é <i>Brahman</i> ” | <i>Mandukya Upanishad 1.2</i> |

TABELA 3

Das quatro *vakyas*, a primeira é considerada a mais importante, visto que origina todas as outras. Para SARASWATI (2007) “O *Tat Tvam Asi* é de grande importância. Ele é chamado de *Upadesha-Vakya* ou *Upanishad-Vakya*. O Guru inicia o discípulo dentro do *Brahma-Jñana*¹⁴⁴ apenas por intermédio deste *Vakya*. (...) Este *Maha-Vakya* desperta-nos os outros três *Vakyas*.”

Não é difícil identificar o porquê de Schopenhauer ter feito do *tat twan asi*¹⁴⁵ a chave de sua ética de compaixão. É a afirmação de uma experiência que rompe a representação da pluralidade que temos do mundo, permitindo que nos identifiquemos com todos os outros. No hinduísmo isto não corresponde a uma apreensão intelectual, mas a um experiência real, vivida por meio de *dyana*, meditação, e outras técnicas elaboradas, sendo que o *Yoga* dispõe

¹⁴³ Grifo nosso

¹⁴⁴ Conhecimento de *Brahma*

¹⁴⁵ Possui várias traduções: “Tu és isto!” (a mais usada), “Isso és tu”, “Vós sois este!”, “Tu é aquele!” etc. O sentido é o mesmo: a unidade do meditador com o universo. Uma sentença védica que aponta para essa noção é *ekam sad vipra bahudha vadanti*, “Apenas Um existe, e os sábios chamam-No por vários nomes”

de uma miríade de exercícios para isso. Esta experiência não depende de operação intelectual, e aí temos mais um ponto de convergência com Schopenhauer.

Patanjali, em seu *Yoga-sutra*, afirma: *Yoga chitta vritti nirodha*, ou seja, “Yoga é a cessação das funções mentais.” (PATANJALI, 1982, p. 19). A exortação é a mesma: diferenciar a mente da consciência. A primeira, *ahamkara*, é a consciência objetiva e fragmentadora, ilusória, material e fracionária, origem do “eu sou eu, e não tu”. Em Schopenhauer é a representação submetida ao princípio da razão que proporciona uma visão limitada e falsa da existência. Já a consciência verdadeira, *chit*, é simplesmente a essência de *Brahman*, cósmica e oni-abrangente. É o “isso és tu”¹⁴⁶.

Schopenhauer não fornece a “receita” para esta percepção integradora entre “eu” e o “resto” - donde nasce sua compaixão - que no hinduísmo é conhecida sob o nome de *samadhi*, literalmente “dirigir juntos”. E não faz pelo simples motivo de sua ética ser descritiva, jamais prescritiva, o que a faria cair no dogmatismo. A experiência de integração, em Schopenhauer, simplesmente acontece, sendo que o caminho para ela não pode, e não deve, ser indicado, o que despotencializaria seu construto teórico. A Vontade, já sendo livre, não necessita de regras que a conduzam a esse mesmo estado de liberdade e identificação. “A compaixão é um fato inegável da consciência humana, é-lhe essencialmente própria e não repousa sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata...” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142)

Muitas escolas do hinduísmo têm sistemas de ética prescritiva, que comportam centenas de regras, injunções, recomendações etc. Aliás, o próprio Schopenhauer sumariza algumas destas regras:

Na ética dos hindus (...) como a encontramos expressa variada e vigorosamente nos *Vedas*, nos *Puranas*, em obras poéticas, // em mitos e lenda de seus santos, bem como em aforismos e regras de vida, vemos *prescritos*: amor ao próximo com total abnegação de qualquer amor-próprio; amor em geral não restrito só ao gênero humano, mas englobando todos os viventes; caridade até o ponto de doar aquilo que foi conquistado com o suor diário; paciência ilimitada em relação a toda ofensa; retribuição de todo mal, por pior que seja, com bondade e amor; resignação voluntária m face de qualquer ignomínia (...) Tais preceitos, cuja origem remonta há mais de quatro milênios, são ainda hoje vividos por indivíduos até o maiores extremos (...) O que permaneceu em prática durante tanto tempo, apesar dos mais duros sacrifícios exigidos, num povo que compreende tantos milhões, // não pode ser uma fantasia arbitrariamente inventada mas tem de possuir o seu fundo na essência da humanidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 492)

Schopenhauer, embora não aceite uma ética prescritiva, considera as regras, como as acima expostas, de utilidade pedagógica, sem contudo aceitar sua competência metafísica. São pedagógicas no sentido em que ilustram as técnicas que o homem arquiteta para confrontar a força que Schopenhauer identifica como Vontade.

¹⁴⁶ *Tat Twan Asi*.

O ascetismo indiano é uma fase preliminar para um segundo nível de vivência espiritual e ética, mais imediato e abrangente. Falando da disciplina da escola *Yoga*, nos diz ZIMMER (2003, p. 221):

O ascetismo é um exercício preliminar para purgar as impurezas que mancham nossa natureza intrínseca. Estas obscurecem toda expressão e experiência, impregnando tudo com os caracteres dos atos anteriormente realizados pelo corpo e pela mente. Tais marcas obscurecedoras são com cicatrizes: foram talhadas pela paixão (*rajas*) e pela inércia espiritual (*tamas*), as duas forças da parte animal de nossa natureza.

São procedimentos para se chegar a um segundo nível o qual podemos identificar com a ética de Schopenhauer, que parte de uma apreensão, de uma percepção imediata de nossa identidade com o outro. Esta segunda fase da ética indiana, que é essencialmente metafísica e não-racional, pode ser definida por duas palavras: *karuna*, “compaixão”, e *samadhi*, “união”, que podemos aproximar dos dois níveis da ética schopenhauriana: compaixão e ascese. De fato, para o filósofo de Dantzig, a compaixão é o sentimento imediato, não-racionalizado, de identidade do “eu” com o “outro”, proporcionando uma apreensão do sofrimento que aflige este outro. Trata-se de um estado superconsciente, no qual, no hinduísmo, o iogue percebe-se como parte do todo cósmico, jamais tendo estado separado de *Brahman*, a única realidade. Percebe-se sendo ele próprio *Brahman*. É desta experiência que saiu a afirmação *tat twan asi!*

Schopenhauer reconhece-se impotente para explicar como exatamente se dá o processo da assunção do sofrimento alheio. “Certamente, este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo. Vemos neste processo a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (...) separa inteiramente um ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o eu.” O filósofo considera que a dor proporciona este acesso compassivo. “Mas aquele que é feliz ou que tem prazer não estimula nossa participação imediata, como o sofredor, o carente e o infeliz o fazem.” (SCHOPENHAUER, 2001, pp. 136-139).

O hinduísmo é mais prolixo quanto a esta experiência de identificação com o outro. Para além da ética prescritiva existe o *samadhi*, uma super-consciência, ou consciência cósmica, que permite que o eu torne-se Eu, ou seja, que o ente que se sentia até então isolado reconheça sua natureza universal, assumindo, assim, a dor do mundo. Os raros *yogues* autênticos que se dispuseram a revelar suas experiências interiores concordam, unanimemente, que as palavras humanas são pobres demais para descrever a experiência de um *samadhi*. Contudo, há um relato já célebre mundialmente, aceito por muitas autoridades, orientais e ocidentais, algumas delas já citadas em nosso trabalho, (Zimmer, Eliade, Tinoco

etc.) que desde o início do século XX vem sendo fonte de pesquisas e inspiração para todos os estudiosos do hinduísmo. Seu autor, Paramahansa Yogananda, já citado no segundo capítulo e neste, foi primeiro *yogue* indiano a residir no Ocidente (EUA) por mais de 30 anos, tendo representado a Índia em 1920 no Congresso Internacional dos Liberais Religiosos, ocorrido em Boston. Seu livro “Autobiografia de um Yogue”¹⁴⁷ tem sido uma bússola para estudantes no mundo todo, por várias gerações, além de fornecer um relato pitoresco da vida na Índia na época em que lá viveu o autor; revela o *modus vivendi* de muitos *yogues* e ascetas, além de conceitos muito importantes sobre o *yoga*. O trecho que citaremos a seguir tem como título “Uma Experiência em Consciência Cósmica”, um dos capítulos do livro de Yogananda. Trata-se de uma experiência de ampliação de consciência (*samadhi*) conferida pelo guru de Yogananda, quando este foi julgado preparado, na época em que era neófito no mosteiro, *ashram*, de seu mestre, Sri Yukteswar Giri, hoje famoso no mundo através de seu discípulo.

Raras vezes *Sri Yukteswar* se expressava por enigmas; fiquei confuso. Ele golpeou meu peito levemente, acima do coração. Meu corpo imobilizou-se como se tivesse raízes; o ar saiu de meus pulmões como se um imã enorme o extraísse. Instantaneamente, a alma e a mente romperam com sua escravidão física e jorraram de cada um dos meus poros como luz perfurante e fluída. A carne parecia morta e, contudo, em minha intensa lucidez, percebi que nunca antes estivera tão plenamente vivo. Meu senso de identidade já não estava mais limitado a um corpo e, sim, englobando os átomos à minha volta. Pessoas em ruas distantes pareciam mover-se suavemente em minha própria e remota periferia. Raízes de plantas e árvores apareciam através de uma tênue transparência do solo; eu distinguia a circulação da seiva. A vizinhança inteira surgia desnuda diante de mim. Minha visão frontal comum havia se transformado em vasta visão esférica que percebia tudo simultaneamente. Pela parte de trás da cabeça, vi homens caminhando na distante Rua Ghat Lane e também notei uma vaca branca aproximando-se preguiçosamente. (...) Todos os objetos à minha vista tremiam e vibravam como um filme acelerado. Meu corpo e o de meu Mestre, o pátio com colunas, eram de vez em quando violentamente agitados até que tudo se fundia num mar luminescente, assim com os cristais de açúcar, mergulhados num copo da água, diluem-se depois de serem sacudidos. A luz unificadora alternava-se com materializações de forma e as metamorfoses revelavam a lei de causa e efeito na criação. Uma alegria oceânica rebentava nas praias serenamente intermináveis de minha alma. (...) Um sentimento de glória crescente dentro de mim começou a envolver cidades, continentes, a Terra, o sistema solar, constelações, as tênues nebulosas e os universos flutuantes. O cosmos inteiro, suavemente luminoso, semelhante a uma cidade vista de alguma distância vista à noite, cintilava dentro da infinitude do meu ser. Para além de seus contornos definidos, a luz ofuscante empalidecia ligeiramente nos confins mais longínquos; ali eu via uma radiação branda, que nunca diminuía. Era indescritivelmente sutil; as figuras dos planetas constituíam-se de uma luz mais densa. A divina dispersão de raios jorrava de uma Fonte Perpétua, resplandecendo em galáxias, transfiguradas com auras inefáveis. Vi, repetidas vezes, os fachos criadores condensarem-se em criações e depois dissolverem-se em lençóis de transparentes chamas. Por reversão rítmica, sextilhões de mundos transformavam-se em brilho diáfano e, em seguida, o fogo se convertia em firmamento. Conheci o centro do empíreo como um ponto de percepção intuitiva em meu coração. Esplendor irradiante partia de meu núcleo para cada parte da estrutura universal. O beatífico *amrita*, néctar da imortalidade, pulsava através de mim, com fluidez de mercúrio. Ouvei ressoar a voz criadora de Deus, *OM*, a vibração do Motor Cósmico. De súbito, o fôlego voltou aos pulmões. Com decepção quase insuportável, constatei que havia perdido minha infinita vastidão. Estava novamente limitado à jaula humilhante do corpo, tão desconfortável para o Espírito. Como filho pródigo, eu fugira do lar macrocósmico e me aprisionara em estreito microcosmo. Meu guru continuava de pé, imóvel diante de mim; inclinei-me, no intento de me prostrar a seus santos pés, em gratidão por haver me concedido a experiência em consciência cósmica que tão apaixonadamente eu buscara. Mas ele me impediu e disse com tranquilidade.: - Você não deve se embriagar demais com o êxtase, Ainda tem muito que fazer no mundo. Venha, vamos varrer a varanda, depois caminharemos ao longo do Ganges. – Fui buscar a vassoura. O Mestre, eu sabia, estava me

¹⁴⁷ Editora SRF, 1999.

ensinando os segredos da vida equilibrada. A alma deve alongar-se sobre os abismos cosmogônicos, enquanto o corpo executa seus deveres diários.” (YOGANANDA, 1999, p. 159-161)¹⁴⁸

Apenas como adendo à citação, devemos dizer que a técnica de golpear o peito, na altura de um centro psíquico, *chakra*, é muito comum em algumas das escolas de *yoga* da Índia, embora a técnica em si jamais tenha vindo a lume, para o público não-iniciado, sendo sigilosa. Yogananda era adepto da *Kevaladvaita* de *Shankara*. Da escola *Samkhya-Yoga* retiramos o seguinte relato, também aceito pela *Kevaladvaita*:

... seguindo a instrução de um ser misericordioso (o guru) que declara: “Tua origem, de fato, é o Homem Primordial (*adipurusa*), aquela mônada vital cósmica e divina que se manifesta por meio da consciência pura e que é espiritualmente onipresente e completa em si mesma; tu és uma parte dela”, uma pessoa inteligente abandona o erro de se supor que é uma manifestação ou produto da *prakriti* e se une ao seu próprio ser intrínseco (*svasvarupam*). Então diz para si: “Uma vez que sou filho de *Brahman*, eu mesmo sou o *Brahman*. Não sou algo diferente de *Brahman* embora esteja preso a esta cadeia de nascimento e morte.” Nesta versão do antigo conto, a imagem segue a fórmula não-dual do Vedanta: “Tu és Aquilo” (*tat twan asi*)... (apud ZIMMER, 2003, p. 225).

Se as práticas ascéticas são, no hinduísmo, preliminares para se chegar a esse estado de integração absoluta, podemos agora entender que Schopenhauer as aprecia como *mantenedoras* deste estado! Em outras palavras, uma vez atingindo a consciência de si mesma e paralisando sua atividade, quem nega o querer em seu princípio de individuação fará de tudo para manter a quietude; daí a utilidade das mortificações.¹⁴⁹ E daí a utilidade do conhecimento abstrato. Mesmo sendo representação, tal conhecimento pode ajudar a impedir a manifestação do mal radical, inato, do homem. “Sem princípios firmemente tomados, seríamos irrevogavelmente abandonado às motivações antiorais, quando elas fossem estimuladas através de impressões externas...” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 144). Então, se para o hinduísmo os preceitos ascéticos teóricos, as práticas retentivas (celibato, jejum, silêncio etc.) são algo a ser observado antes da obtenção do *samadhi*, em Schopenhauer são algo a ser observado depois da experiência de negação do querer!

Ora, quanto à sensação da experiência de ascese, grau máximo da compaixão, tanto em Schopenhauer como no hinduísmo temos a noção de felicidade pura, glória indescritível e consciência absoluta ou megalucidez (lembramos do *Saccidananda* da Vedanta, já abordado). Contudo, precisamos tomar cuidado para não identificar esta alegria beatífica, que é serena, com a pseudo-alegria do homem “do mundo”, alegria que é fugaz e impermanente.

¹⁴⁸ “Isso não é (...) mera inferência, mas um fato positivo da experiência realizada pelos homens chamados Yogin ou Rsi (sic), que (...) têm sido produzidos numa cadeia ininterrupta de sucessão até os nossos dias e cujas experiências e visão podem ser conseguidas por qualquer um, devidamente qualificado, em qualquer país e em qualquer época.” (CHATTERJI, 1973, p.20)

¹⁴⁹ “Por isso se vê aquele que atingiu a negação da Vontade procurando conservar este estado a todo custo, mediante auto-renúncia e uma vida dura...” (BARBOZA, 2003, p.46)

Tal homem, que após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria do mundo¹⁵⁰ que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 495)

Esta descrição coaduna-se perfeitamente com a imagem do asceta indiano realizado! Está ele acima de *maya*, podendo tanto agir no mundo como fora dela, pois está desperto. Compare-se com o que nos diz o *Bhagavad Gita*: “Quem age sem perder o repouso interno, e quem vê atividade na inatividade – esse é um sábio; quer ativo, quer inativo, sempre realiza o seu dever e age corretamente. O seu trabalho é livre da maldição do egoísmo; o seu desejamos de recompensa foi consumido no fogo do conhecimento sagrado...” (BHAGAVAD GITA, 1989, pp. 54-55). Como Schopenhauer a *Gita* diz que a pessoa pode estar no mundo sem, contudo, deixar-se atormentar por ele. Este é o mistério de algumas afirmações do hinduísmo a respeito da “inação na ação”.¹⁵¹

A título de reforço, ouçamos agora Shankara, o fundador da *Kevaladvaita*:

Ele se aproxima de um preceptor espiritual e dele ouve os ensinamentos do *Vedanta*. Posteriormente ele pensa sobre estes ensinamentos e nele medita. Finalmente ele percebe a unicidade de *Brahman* e do ser interno, como está resumido na afirmação védica: ‘Eu sou *Brahman*’; livra-se de *avidya* [ignorância] e do seu efeito (experiência de prazer e dor, e torna-se liberto da dor. Isto é chamado de Liberação... (SHANKARA, 1997, p. 247)

Em Schopenhauer, ao contrário, não teríamos a preparação que Shankara descreve (o *guru*, a reflexão, a meditação) para a obtenção do estado, pois isso seria, para o filósofo, um receituário, logo, um imperativo ético; mas quanto à experiência *em si* há grande identidade conceitual¹⁵².

Outra diferença se impõe: Schopenhauer considera a essência do homem um mal, lembremos do “mal radical”, cuja origem é a própria Vontade ativa, cega e insaciável. A cessação desse mal é o *summum bonnum*, a ascese. Ora, as principais escolas do hinduísmo consideram a essência do homem como alegria, sempre, mesmo enquanto está imerso em *maya*; mesmo quando está praticando a pior das crueldades. Neste caso está o homem agindo por *avidya*, afastando-se de seu ser interno real, o *atman*. Removendo a poeira da ignorância,

¹⁵⁰ Lembremos do calmo sorriso de Buddha.

¹⁵¹ Lao Tzu chama, no *Tao Te King*, de *wu-wei* à atividade na inatividade.

¹⁵² O monge beneditino Bede Griffiths, radicado na Índia e estudioso do hinduísmo, continuador do trabalho de Monchanin – o qual citamos no segundo capítulo - assim resumiu a experiência do *samadhi*, ou “consciência cósmica”: “A experiência é de não-dualidade, de imersão no Ente divino – de Ser, Conhecimento e Alegria Extática.” (GRIFFITHS, 1976, p. 49).

só restará a natureza íntima do homem, beatitude; assim o mal desaparece. Este é uma condição negativa, sendo o bem uma condição positiva. Aqui temos um abismo com Schopenhauer “...denominemo-lo mal radical (...) é o querer viver, que, amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu padecimento causando o dos outros.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 255) Para o filósofo o mal tem estatuto positivo, sendo a bondade negativa.

Para a maioria das escolas do hinduísmo se o mundo é exatamente o que Schopenhauer descreveu, uma tragédia (*Shiva* dançando), isto não é o seu *em si*, que se constitui não de inconsciência, de matéria lutando por mais vida, e sim de pura consciência oceânica não-condicionada, deleite infinito, qual seja, *Brahman* para a *Vedanta* e *Purusha* para a *Samkhya-Yoga*. Matéria lutando por mais vida é tão somente, na *Samkhya-Yoga*, a atividade da *prakriti* inconsciente, e na *Vedanta* é uma *maya de Saguna Brahman*. A consciência, em Schopenhauer, não pode ser relacionada à Vontade até que o homem, como objetividade máxima desta, proporcione o apercebimento do *em si*, paralisando seu movimento deletério. Em Schopenhauer a consciência absoluta só surge quando a Vontade muda de fase; no hinduísmo ela está presente todo o tempo, em germe nos reinos inferiores e no homem ignorante, e ativa no sábio.

Como Schopenhauer insiste na ética além da razão, não prescritiva, mas descritiva, nosso único termo de comparação com o hinduísmo é mesmo a experiência do *samadhi*, já citada, quando o *yogue* descobre-se nos outros, desenvolvendo, assim, grande amor por todas as criaturas. No *Isha Upanishad*, 4, lemos: “O homem que conhece o Atman percebe todos s seres mergulhados nele; percebe também o Atman no interior de todos os seres. Por esta razão, o homem que conhece o Atman não sente aversão por coisa alguma.” (apud TINOCO, 1997, p.135) Para muitas escolas do hinduísmo esse tipo de compaixão sempre vem como resultado de anos, ou vidas¹⁵³, de práticas espirituais.

O termo *viveka*, discriminação, muito recomendado por algumas escolas do hinduísmo para se alcançar a integração com o todo, não se refere a uma operação intelectual ordinária, mas a um processo cognitivo superior, onde a razão não tem participação alguma. Os estados da mente ordinária, *citta-vritti*, precisam ser modificados, senão anulados, a fim de que haja a separação da mente comum – esta sim lógica e racional – da consciência não-condicionada, que é *Purusha* e/ou *Brahman (Nirguna)*. “Naquele que tiver controlado os *vrittis* pela meditação, ocorre uma identificação entre o observador, o objeto observado e o ato da observação, assim como o cristal se identifica com a cor do objeto próximo: *Kshina-vritter-*

¹⁵³ O que é considerado mais comum, já que um vida humana não basta para desfazer todos os nós de *maya*.

abhijatasyeva maner-grahitr-grahana-grahyeshu tatstha-tadanjanata samapattih.” (PATANJALI, 1982, p. 25).

Falando da compaixão, Schopenhauer admite, pois, a experiência de identificação com o todo, e aqui há afinidade com o conceito de *samadhi*, já visto anteriormente.

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem, que este não faz mais diferença egoística entre sua pessoa e de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim não é apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todo os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho. Todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais sabe apenas indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu espírito como se fossem seus. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481)

Esse amor oceânico, descrito por Schopenhauer, aproxima-se das experiências *yóguicas* do *samadhi*. No hinduísmo temos ainda a doutrina hindu dos *avatars*. Estes são considerados encarnações divinas do próprio *Brahman*, que vêm à terra para socorrer uma humanidade perdida em meio ao sofrimento. *Rama*, *Krishna*, *Buddha* são considerados *avatars* de *Vishnu*, que é, com vimos, um dos aspectos de *Brahman*. Em uma famosa passagem da *Bhagavad-Gita* (IV, 7-8) *Krishna* diz: “Toda vez que a ordem morre e a desordem impera, torno a nascer em tempo oportuno (...) Para proteger o bem e destruir o mal, encarno no seio da humanidade, ensinando o caminho que leva à auto-realização.” (BHAGAVAD GITA, 1989, p.53)

Em Schopenhauer é a corporeidade que permite a apreensão imediata da essência do mundo, por ela o puro sujeito cognoscente apreende o *em-si*. Para o hinduísmo, da mesma forma, a percepção do em si se dá introvertendo a atenção par dentro de si mesmo, por uma via imanente, como para Schopenhauer, mas com a fundamental diferença de que a corporeidade, neste caso, é e deve ser transcendida, para se captar a essência imaterial e divina de que compõe o homem, seu *atman*, ou “alma”, perfeita, livre e expressão da alma universal de *Brahman*, ou *Paramatman*, “Super Alma”. De um lado temos uma noção sensória e agnóstica, de outro uma posição puramente espiritual. No caso da escola *Samkhya-Yoga*, que engloba noção menos teísta, *purusha*, como já visto, refere-se ao *Brahman* da *Vedanta*, visto, contudo, como energia consciente independente da matéria inconsciente, *prakriti*. Em ambas as escolas o corpo não dá, por si só, acesso a nada: apenas abriga o *atman*, este, sim, a identidade real do homem e do universo. Por outro lado, tanto para Schopenhauer como para muitas escolas do hinduísmo é preciso “Explicar as coisas pelo homem e não o homem pelas coisas” (SAINT-MARTIN, 2001, p. 22).

Assim como a compaixão é consequência da vitória sobre o princípio de individuação e a pluralidade, a ascese é a compaixão levada às últimas consequências, num movimento de inversão da polaridade da Vontade, qual seja, sua resignação, um transformar o “querer” radical em “não querer”. “Se, portanto, quem ainda se encontra envolvido no *principio individuationis* conhece apenas coisas isoladas e sua relação com a própria pessoa, coisas que renovadamente se tornam MOTIVOS para seu querer, ao contrário, aquele conhecimento do todo e da essência das coisas torna-se QUIETIVO de toda e qualquer volição.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 481-482). Em outras palavras, agora é preciso anular a própria volição, ir às últimas consequências da experiência do *samadhi*. De fato, para algumas escolas hindus, especialmente a de Shankara, existem mais de uma modalidade de *samadhi*; do menos completo ao mais completo.

Entretanto, a prova de que alguém é um mestre só é fornecida pela capacidade de entrar, à vontade, no estado de não-respiração (*sabikalpa samadhi*) e de alcançar a bem-aventurança imutável (*nirbikalpa samadhi*). Os *rishis* salientaram que somente por estas conquistas pode um ser humano demonstrar que dominou *maya*, a ilusão cósmica dualista. Só ele pode afirmar, das profundezas de sua realização, ‘*Ekam sat*’ (‘Só existe um’). (YOGANANDA, 1999, p. 226-227)

A palavra *bikalpa* quer dizer “diferença”, “não-identidade”. *Sabikalpa*, o primeiro nível de *samadhi*, é um estado de identificação, mas não uma imersão completa, um alargamento da consciência universal, como ocorre com *nirbikalpa samadhi*, o estado “sem diferença”. Aqui há, realmente, ascese, completa, total. O yogue une-se definitivamente a *Brahman*. Ora, em Schopenhauer, depois do homem ver a si mesmo em todos os lugares ele “...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 para a ASCESE. (SCHOPENHAUER, p. 2005, p. 482). Se no descobrimento da compaixão, por meio da experiência íntima e não racional, imediata, de identificação com o Universo, o homem passa a amar os outros como a si mesmo (para parafrasear a máxima cristã), agora “... não mais adianta amar aos outros com a si mesmo, por eles fazer tanto, como e fosse para si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias.” (SCHOPENHAUER, p. 2005, p. 482). Eis, finalmente, o ascetismo moral!

Schopenhauer insiste que as práticas ascéticas não são caminho para a ascese, mas um exercício para manter esta, conforme já vimos.

...abstenção completa de alimentação animal; absoluta castidade e renúncia a todo prazer aos que aspiram à verdadeira santidade; despojamento das propriedades, abandono da habitação e dos parentes, profunda e imperturbável solidão absorvida na contemplação silenciosa com voluntária expiação, assim

com a terrível e lenta autopunição para a completa mortificação da Vontade... (SCHOPENHAUER, 2005, p. 493)

E como se dá o ascetismo na Índia? Os ascetas, anacoretas, que se retiraram do mundo são conhecidos lá com o nome de *sannyasin*, literalmente “renunciador”. Schopenhauer conhecia o termo...

O espírito e o sentido interno da genuína vida enclausurada, como a própria ascese, é que nos reconhecemos dignos e capazes de uma existência melhor do que a nossa, e que pretendemos fortalecer e manter esta convicção pelo desprezo em relação às coisas que este mundo oferece, rejeitando todos os seus prazeres como destituídos de valor, e aguardando clara e confiantemente o fim desta vida (...) para algum dia bendizer a hora da morte com a redenção. Os *Saniassis* possuem totalmente a mesma tendência e o mesmo significado... (SCHOPENHAUER, 2000, p. 297).

A palavra *sannyasi* significa, literalmente, “renunciante”. Mas existe na Índia uma classe de asceta, condenada por todos os verdadeiros *yogues*, retirantes ou não, que são adeptos da mortificação da carne – que Schopenhauer louva – chegando ao ponto de se mutilarem. Estes não são *sannyasins* autênticos. Os *sannyasins autênticos* realmente se retiram do mundo, praticando intensos exercícios interiores, que, para o filósofo, lhes permitem fazer a manutenção da negação da Vontade, enquanto para o hinduísmo lhes permitem ampliar o nível de consciência, até a fusão final com *Brahman*. De acordo com *Swami YOGANANDA* (1999, p. 226-227-247)

Chitta vritti nirodha (*Yoga Sutras* I:2), que também se pode traduzir como ‘cessação de todas as modificações da substância mental’. *Chitta* é um termo abrangente para designar o princípio do pensar, que inclui as forças vitais *prânicas*, *manas* (mente ou consciência dos sentidos), *ahamkara* (princípio do ego) e *buddhi* (inteligência intuitiva). *Vritti* (literalmente ‘redemoinho’) refere-se às ondas de pensamento e emoção que incessantemente sobem e descem na consciência do homem. *Nirodha* significa neutralização, cessação, controle. Entretanto, a prova de que alguém é um mestre só é fornecida pela capacidade de entrar, à vontade, no estado de não-respiração (*sabikalpa samadhi*) e de alcançar a bem-aventurança imutável (*nirbikalpa samadhi*). Os *rishis* salientaram que somente por estas conquistas pode um ser humano demonstrar que dominou *maya*, a ilusão cósmica dualista. Só ele pode afirmar, das profundezas de sua realização, *Ekam sat*, “Só existe um”.

Patanjali, em seu *Yoga-sutra*, discorre a respeito das austeridades, *tapas*, necessárias ao *yogue*. *Tapas* é vigorosa auto-disciplina - mental, moral e física. Atitudes como a castidade, *bramacharya* e o silêncio, *mauna*, são fundamentais. Já monges do *Jainismo* são muito associados a extremos de renúncia e muitos deles vivem como *yogues digambaras*, ou “vestidos de ar”¹⁵⁴. Contudo, *yogues* de outras escolas adotam as mesmas posturas ascéticas dos *jainas*. No Himalaia, a “residência oficial”, por assim dizer, do ascetismo hindu, é comum encontrar em um sistema de cavernas *yogues* de várias tradições: do jainismo, da vedanta do budismo etc. “O duro ascetismo dos ‘filósofos nus’ (os ‘gimnosofistas’ que deixaram atônitos

¹⁵⁴ Conforme vimos no segundo capítulo.

os gregos da época de Alexandre) era uma consequência lógica de sua decisão de se desprender deste material morto [a matéria] para assim atingir um estado em que fossem puros, luminosos, perfeitos.” (ZIMMER, 2003, P. 420)

Outro termo interessante de intercessão é quanto ao resultado final da vida ascética. Para Schopenhauer, “Após a nossa consideração ter finalmente chegado ao ponto em que a negação e supressão do querer apresentam-se diante de nossos olhos na figura perfeita da santidade, precisamente se tendo aí a redenção de um mundo cuja existência inteira se apresenta com sofrimento, daí se abriria uma passagem para o NADA vazio.” (SCHOPENHAUER, 2005. pp. 515-516) Contudo, após esta declaração, citada acima, afirma no mesmo livro, na seqüência:

Se todavia, se insistisse absolutamente em adquirir algum conhecimento daquilo que a filosofia só pode exprimir negativamente como negação da Vontade, nada nos restaria senão a remissão ao estado experimentado por todos aqueles que atingiram a perfeita negação da Vontade e que se cataloga com os termos de êxtase, enlevamento, iluminação, união com Deus etc. Tal estado, porém, não é para ser denominado propriamente conhecimento, porque ele não possui mais a forma de sujeito e objeto, e só é acessível àquele que teve a experiência, não podendo ser ulteriormente comunicado. Nós, no entanto (...) temos aqui de nos contentar com o // conhecimento negativo, satisfeitos por ter alcançado o último marco-limite do conhecimento positivo. (...) Nenhuma Vontade, nenhuma representação, nenhum mundo.” (SCHOPENHAUER, 2005, pp. 517-518)

Schopenhauer aqui parece ter deixado a porta aberta para a possibilidade de um “algo” após a negação da Vontade, contentando-se em ter chegado até um certo ponto, até a negação. É o limite da filosofia. Esta última consideração de Schopenhauer é precisamente o que esperam os *yogues* indianos, das várias escolas; seja a reabsorção em *purusha*, mantendo-se como mônada livre, ou a fusão completa com *Brahman*, despersonalizando-se completamente. O Mestre de Sri Ramakrishna, Totapuri, afirmou:

Brahman é única realidade, sempre puro, sempre iluminado, sempre livre, *além dos limites do tempo, espaço e causalidade*.¹⁵⁵ Embora aparentemente separado por nomes e formas, pelo poder inescrutável de *maya*, aquela feiticeira que torna o impossível, possível. *Brahman* é realmente uno e indivisível. Quando o aspirante se funde na beatitude de *samadhi* [Nirvana], *ele não percebe tempo e espaço, ou nome e forma, os filhos de maya*.¹⁵⁶ Tudo o que estiver dentro do domínio de *maya* é irreal. Renuncie a eles. Destrua a prisão de nome e forma e saia fora dela com a força de um leão. Mergulhe funde à procura do Eu e O realize pelo *samadhi* [Nirvana]. Você verá nome e forma esvanecer-se no vazio e o insignificante ego dissolver-se na consciência de *Brahman*. Você realizará sua identidade com *Brahman*. (TOTAPURI, 1994, pp. 36-37)

Esta é uma declaração de um adepto da Vedanta *Kevaladvaita*. Note-se a flagrante relação de contigüidade das sentenças italizadas com a teoria de Schopenhauer sobre as

¹⁵⁵ Grifo nosso

¹⁵⁶ Idem.

formas da razão (tempo, espaço, causalidade). Contudo, o importante aqui é a fase final da experiência, tida como reabsorção em *Brahman*¹⁵⁷.

Schopenhauer considera, pela citação anterior, que a Vontade negada ora dá lugar ao nada, mas parece haver um “algo” inefável, sobre a qual ele não ousa falar, satisfazendo-se com o ponto atingido. Contudo, no parágrafo final do último capítulo de “O Mundo...” o filósofo surpreende o leitor, acostumado às suas louvações ao hinduísmo pelo livro todo, com o seguinte: “E isso é preferível [o nada] a escapar-lhe [do nada] como fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em BRAHMA ou o NIRVANA dos budistas. Antes, reconhecemos para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519).

Como entender essa postura? O tradutor de “O Mundo...” para o português do Brasil, Jair Barboza, é de opinião, em nota de rodapé, que

... parece aqui que Schopenhauer chega em um momento de sua filosofia em que há necessidade de radicalização de seu pensamento, que quer dizer algo com a negação da Vontade que escapa ao próprio brahmanismo e budismo. Com isso, a linguagem fracassa no momento final de sua filosofia, e o que resta é o silêncio, ou seja, o nada. Nada de mundo, nada de linguagem. Silêncio simplesmente. (BARBOZA, 2005, p. 519)

Somos levados a admitir que Schopenhauer realmente se contentou em não descrever o nada da negação da Vontade, não especulando sobre isso. Aqui temos divergência com a escola de Shankara, que postula, como vimos, uma experiência de reabsorção consciente no todo. Com exceção da escola materialista hindu *carvaka*, já extinta, todos os sistemas indianos indicam a consciência, jamais a inconsciência, na experiência de identificação com o todo. Trata-se de consciência cósmica, do cosmos.

A palavra *nirvana*, invocada algumas vezes na obra de Schopenhauer¹⁵⁸, foi, por muito tempo, considerada por alguns eruditos como significando a aniquilação pura e simples, o mergulhar no nada. A dificuldade é tamanha que é difícil achar dois autores que concordem com o significado do termo. Podemos dividi-los, contudo, em duas levas: na primeira estão os que consideram o *Nirvana* como aniquilação final, o mergulho no nada; na segunda estão aqueles que consideram o *Nirvana* como uma aniquilação tão somente do eu material,

¹⁵⁷ Jean Klein, filósofo vedantino ocidental, afirma, referindo-se à experiência, que “la captación simultánea, total, [*samadhi*] es la que provoca la disolución de esta pseudo-entidad [*ahankara*, o ego] e el último conocedor, [*Brahman*] nuestro terreno propio, lo que somos [*atman*].” (KLEIN, 1980, p. 121). Trad. “A captação simultânea, total, é a que provoca a dissolução desta pseudo-entidade no último conhecedor, nosso terreno próprio, o que somos.”

¹⁵⁸ “Schopenhauer, budista ocidental, também cantou a apoteose do nirvana; mas é fácil perceber, nos sub ou super tons de sua filosofia, o amargo pessimismo que lhe inspirou esse protesto contra o mundo e a vida.” (ROHDEN, [1987?] p. 81)

ahamkara, dando lugar à consciência oceânica, *chit*. Para o monge indiano ANANDA apud LEADBEATER (1975, pp. 206-207), falando sobre o nirvana,

...o significado literal da palavra é simplesmente ‘assoprado’ – extinto como o está a chama de uma lamparina quando foi assoprada. Mas vós (...) compreendereis quão grande foi o erro daqueles que o expuseram como equivalente à total aniquilação. A aniquilação é apenas num sentido – a aniquilação do Desejo, da Paixão, da Auto-ilusão. Mas ao tentar expor seu significado em outros termos que não os negativos, deparamos com uma intransponível dificuldade; isto é, que todas as nossas definições positivas devem necessariamente ser em termos de vida que conhecemos, em termos do pensamento humano; ao passo que aqui falamos da Verdade que está além de toda a Vida, da própria meta para a qual tende toda a Vida...

Sri Ramakrishna Paramahansa conta uma singela história para exemplificar o *nirvana* total: “Uma vez uma boneca de sal quis conhecer a profundidade do oceano. Queria contar para os outros quão profunda era a água. Mas tal nunca pode ser feito pois, assim que entrou na água, derreteu-se. Agora, quem estava lá para dizer qual a profundidade do oceano?” (RAMAKRISHNA, 1994, p. 130). Assim, não se trata de um mergulho no nada absoluto, mas a troca de um nível de consciência relativo por outro, total. Trata-se da morte de *ahamkara*, o ego ilusório, e da permanência de *Brahman* ou *Purusha*, a consciência plena; trata-se de um estado de consciência, ainda que unificada, mas não o contrário.¹⁵⁹

Schopenhauer também não concorda com um nada total. “... numa consideração mais acurada, não existe o nada absoluto (...) nem sequer ele é pensável (...) qualquer nada o é apenas quando pensado em relação a algo outro, e pressupõe esta relação, portanto também aquele algo outro.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 516). O nada da Vontade, em Schopenhauer, também pode ser visto, a partir da negativização, como positivo, na medida em que se torna toda a realidade; e o que antes era Vontade positiva, recebe o sinal de negativo. Contudo, trata-se de uma mesma e única Vontade, que mudou de aspecto, ou de sinal.

Tomando com mote a discussão acima, queremos finalizar nossa pesquisa contemplando um último aspecto interessante desta intersecção que promovemos entre a ética de Schopenhauer e o hinduísmo. Em ambas as filosofias, schopenhauriana e hindu (na ótica das escolas abordadas), identificamos ausência de niilismo. O *nihil* absoluto não pode expressar a experiência de identificação com o Cosmos; apenas troca-se de um estado pelo outro; não há exclusão total da experiência, o que se poderia afirmar se a ascese schopenhauriana e o *samadhi* hindu não apenas mudassem o foco, a perspectiva, mas anulassem completamente qualquer possibilidade de experiência! Tanto em Schopenhauer como no hinduísmo *algo* ocorrem, embora seja difícil qualificar o que não pode ser

¹⁵⁹ “A imagem [do nirvana] é tirada duma lâmpada que se apaga ao sopro do vento. Onde está a chama? Deixou de existir. Mas, pode algo deixar de existir realmente? Pode ser aniquilado? Não. A chama continua a existir, mas não como chama – continua a existir como energia cósmica universal, difundida pela imensidade do espaço.” (ROHDEN, [1987?] p. 79)

qualificado (*Nirguna Brahman* é sem atributos, imanifesto e intraduzível, mas nem por isso menos real. Não *ex-siste*, mas *siste*). A Vontade que se contempla não se anula em essência; o que é anulado é seu movimento. A lanterna movente que iluminava vários espaços¹⁶⁰, quando se ilumina e cessa seu movimento, não deixa de continuar sendo lanterna, apenas alterou seu estado. Já a parábola da boneca de sal, de Ramakrishna Paramahansa, colocada anteriormente, exemplifica bem o que tentamos explicar: a boneca não *sumiu*, se transformou no oceano; deixou de ser boneca não para cair no nada; pelo contrário, virou mar.

¹⁶⁰ Nosso exemplo no capítulo 1.

CONCLUSÃO

O trabalho que desenvolvemos, o qual não teve pretensão exegética e soteriológica, visou, conforme colocado nas considerações iniciais, a um inter-seccionamento entre a ética de Schopenhauer e o hinduísmo, aferindo assonâncias e dissonâncias conceituais; além disso, procuramos saber que papel o hinduísmo veio a ocupar no pensamento ético do filósofo e, por conseqüência, que tipo de compreensão Schopenhauer teve da filosofia dos hindus. Agora julgamo-nos prontos para atender essas questões.

No que tange ao cruzamento teórico, observemos o desenho abaixo, inspirado em uma onda eletromagnética:

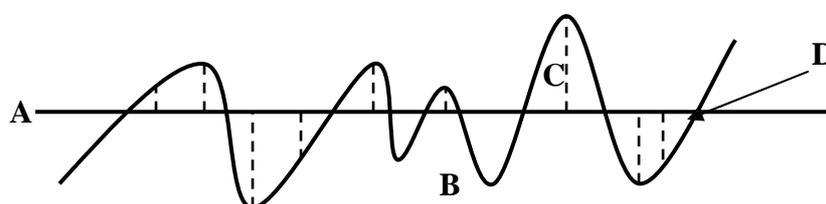


FIGURA 16

O segmento de reta “A” (—) representa o hinduísmo. Lembrando sempre que este nome engloba várias escolas.

A linha sinuosa “B” (~) representa a ética schopenhauriana.

“C” (|) representa graus de amplitude entre “A” e “B”.

Finalmente, “D” (↗) mostra pontos de identidade total entre “A” e “B”.

Quando cruzamos “A” e “B” em nenhum momento pretendemos estabelecer nível hierárquico qualitativo entre ambos. Em outras palavras, nossa comparação não teve por objetivo vislumbrar méritos e deméritos de ambas as filosofias, indiana e schopenhauriana, uma em relação à outra. Schopenhauer nunca pretendeu, até onde sabemos, se “converter” ao hinduísmo e nem reivindicou adesão completa a este, a despeito de suas obras conterem só louvações à filosofia hindu. Schopenhauer era filósofo e assim permaneceu durante toda a vida. Por conseguinte, entendemos que o sábio de Dantzig viu no hinduísmo uma base de sustentação para muitas de suas afirmações, assim como fez em relação a Kant e Platão.

Em verdade, como vimos na pesquisa, o hinduísmo ocupa papel mais do que relevante em relação à ética de Schopenhauer. Isto é demonstrado pela freqüência com que o filósofo se reporta à filosofia indiana, a forma como invocou conceitos hinduístas para balizar seu

construto teórico, sobretudo em relação à sua ética, e a ênfase que deu a estes mesmos conceitos.

Tendo isto bem entendido, pudemos observar que a ética de Schopenhauer, “B”, aproxima-se e afasta-se do hinduísmo “A”, estabelecendo diferentes amplitudes “C”, diferentes graus de aproximação. Em alguns momentos, contudo, pudemos notar identidade conceitual, “D”, entre Schopenhauer e um ou mais aspectos do hinduísmo.

Como “quebramos” a ética do filósofo em três linhas de força, computemos o que aferimos de toda a comparação. Primeiramente, o que achamos notável foi que os graus de aproximação com o hinduísmo revelaram-se em total acordo com a hierarquização dos conceitos, qual seja: primeiro a representação, depois da vontade-vida, vindo por último a compaixão-ascese. Esta hierarquia que adotamos não foi arbitrária, reflete a evolução dos conceitos na magna obra de Schopenhauer, “O Mundo...” Assim, notamos que dentre as três linhas de força da ética schopenhaueriana, o conceito de representação é o que encontra os níveis mais próximos de aproximação com o hinduísmo, estando, em alguns momentos, em total acordo com ele.

A linha vontade-vida vem em segundo lugar. Os conceitos de *gunas samsara*, *karma* e *prakriti* aproximam-se e, por vezes, identificam-se com Schopenhauer. Já o binômio *prakriti-purusha*, bem como a formação monádica de *purusha* (na visão *Samkhya*), afastam-se do que Schopenhauer nos propõe.

Sobre a compaixão-ascese, a aproximação se deu sobretudo, na experiência de identificação com o todo, bem como em seu resultado e na avaliação deste: a anulação do egoísmo e a percepção “do outro em mim”. A compreensão de Schopenhauer dos vários termos sânscritos ligados ao ascetismo e à compaixão indianos também é digna de nota. O grande abismo, contudo, que separa Schopenhauer do hinduísmo, nesta linha de força, é mesmo a questão ao estatuto das práticas ascéticas; para o hinduísmo levam ao *nirvana*, sendo que para Schopenhauer devem entrar em cena *após* a conquista deste, como procedimentos retentivos e mantenedores do estado.

Contudo, pudemos observar que, de modo geral, as aproximações são mais recorrentes que os distanciamentos, as assonâncias mais marcantes que as dissonâncias, e podemos afirmar, após o estudo, que a ética ascética de Schopenhauer exala hinduísmo! O pensamento ético do filósofo foi construído *com* o hinduísmo (junto à leitura que Schopenhauer fazia dele), resguardando, contudo, toda uma independência filosófica. Por exemplo, não podemos deixar de destacar que à espiritualidade da maioria das escolas do hinduísmo Schopenhauer contrapõe um pensamento agnóstico, o que insere notável dissonância entre a filosofia indiana e sua ética. Mas aqui é importante ressaltar que Schopenhauer, malgrado sua admiração pelo

hinduísmo, nunca pretendeu fundir sua filosofia com o mesmo, nem se converter a ele. Schopenhauer não pretendia tornar-se *yogue*, mas permanecer filósofo ocidental, rigoroso e fiel aos seus conceitos.

Outra questão colocada no início do trabalho e para a qual desejávamos mais luz era que tipo de compreensão teve o Schopenhauer do hinduísmo? Devemos dizer que o filósofo surpreende não só pela amplitude de seu conhecimento da filosofia hindu, que, como já exaustivamente dito e demonstrado, excede em muito as *Upanishads*, mas demonstrou ter bom nível de compreensão da abstrusa teorização das escolas indianas, e isto é mais notável se considerarmos a época em que Schopenhauer teve acesso aos textos, a qualidade das traduções e a dificuldade de um europeu penetrar nas intuições orientais.

Com isto pensamos encerrar nossa missão. A seara pela qual nos aventuramos está longe de ter um término, mas esperamos, sinceramente, ter contribuído com um desbravamento inicial, o qual, desejamos, seja aprofundado não só por nós, mas por um número crescente de pesquisadores de Schopenhauer, este homem que afirmou “...que aquilo que é pensado de modo verdadeiro por alguém, ou a sua elucidação de algo obscuro, será em algum momento apreendido por algum espírito pensante, impressionando-o, alegrando-o e consolando-o. A um semelhante espírito que falamos...” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 30).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABHEDÂNANDA, S. **O evangelho de Ramakrishna**. São Paulo: Pensamento, 1994, 224p.
- ÁNGUELOV, Dimíter Yordanóv. **O conceito de vontade em Arthur Schopenhauer e os seus equivalentes na filosofia indiana**. Acesso em 19/10/2004. Disponível em http://www.ipv.pt/millennium/Millennium_6htm
- BARBOZA, Jair. **Schopenhauer**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003, 74p.
- _____. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997, 128p.
- BARBUY, Heraldo. **O problema do ser**. São Paulo, 1950. 99 f. Tese apresentada ao concurso da Cátedra de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo –USP.
- BERNARD, Raymond. **Novas mensagens do sanctum celestial**. Rio de Janeiro: Renes, 1974, 348p.
- BESANT, Annie. **Vida espiritual**. Brasília: Teosófica, 1992, 199p.
- BHAGAVAD GITA. Português. **Bhagavad Gita**. Tradução: Huberto Rohden. São Paulo: Alvorada, 1989, 184p.
- BHAGAVAD-GITA. Português. **O Bhagavad-Gita como ele é: com o texto original em sânscrito, a transliteração latina, os equivalentes em português, a tradução e significados elaborados**. Tradução: A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada / Fundação Bhaktivedanta. 2 ed. Lisboa: BBT, 1995, 968p.
- BHAGAVAD-GITA. Português. **Bhagavad-Gita segundo Gandhi**. Tradução: Mohandas Karamchand Gandhi. São Paulo: Ícone, 1992, 180p.
- BHARATI, Swami Durga Chaitanya. Em defesa da vedanta. **Revista d'o pensamento**, São Paulo, n. 472, p. 10-16, jan. 1948.
- BHASKARANANDA, Swami. **Meditação: a mente e a yoga de Patanjali**. São Paulo: Lótus do Saber, 2005, 264p.
- BLAVATSKY, Helena P. **A doutrina secreta: síntese da ciência, da religião e da filosofia**. São Paulo: Pensamento, 1978, 6v.
- _____. **Ísis sem véu: uma chave-mestra para os mistérios da ciência e da teologia antigas e modernas**. São Paulo: Pensamento, 1978, 4v.
- _____. **Glossário teosófico**. São Paulo: Ground, [1992?], 778p.
- BONNET, Alastair. **How to argue: a student's guide**. England: Person Education, 2001.
- BRUNTON, Paul. **A Índia secreta**. São Paulo: Pensamento, [1992?], 297p.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994, 184p.

CHATTERJI, Jagadish Chandra. **A sabedoria dos vedas**. São Paulo: Pensamento, 1973, 114p.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 12.ed. São Paulo: Ática, 2001, 440p.

COLLINS, Mabel. **Pelas portas de ouro**: seguido do diário de um chela e ensinamentos do mestre. São Paulo: Pensamento, [1996?], 123p.

CRANSTON, Sylvia. **Helena Blavatsky**: a vida e a influência extraordinária da fundadora do movimento teosófico moderno. Brasília: Teosófica, 1994, 678p.

CUNHA, Nelson. C. Y. **Os vedas**: excertos do hinário sagrado dos árias. São Paulo: Aquarius, [1971?], 204p.

ELIADE, Mircea. **Yoga**: imortalidade e liberdade. São Paulo: Palas Athena, 1996, 398p.

DE AZEVEDO, Murillo Nunes. **O pensamento do extremo oriente**: o olho do furacão. São Paulo: Pensamento, 1987, 402p.

DOS SANTOS, Mário Ferreira. **Teoria do conhecimento**: (gnoseologia e criteriologia). 3.ed. São Paulo: Logos, 1958.

DURANT, Will. **História da civilização**: nossa herança oriental.. 2 ed. São Paulo: Nacional, 1957.

GANDHI, Mohandas Karamchand. **Minha vida e minha experiência com a verdade**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1964, 677p.

GEBRAN Ginés. **Pitágoras**. 2 ed. Curitiba: Líbero-técnica, s.d. 187p.

GRIFFITHS, Bede. **Retorno ao centro**: o conhecimento da verdade – o ponto de reconciliação de todas as religiões. São Paulo: Ibrasa, 1992, 164p.

GUINOT, Thierry. **O carma**: ou a causalidade projetiva. AMORC: Curitiba, 2005, 285p.

GYATSO, Tenzin. **Minha terra e meu povo**. São Paulo: Palas Athena, 1988, 232p.

JAIN, Jyoyi Prasad. **O Jainismo**: a mais antiga religião viva. Acesso em 19/09/2006. Disponível em <http://fundacaomaitreya.com/artigo.php?ida=380&p=3>

KANT, Immanuel. **A crítica da razão pura**. Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Nova Cultural, 1996, 397p.

KLEIN, Jean. **La alegria sin objeto**. Madrid: Luis Carcamo, 1980, 164p.

KRISHNANANDA, Swami. **Studies in comparative philosophy**. Acesso em 15/11/2004. Disponível em http://www.swami-krishnananda.org/com/com_scho.html

LALIGA, Lourdes Rensoli. **La filosofia india in Europa**: Arthur Schopenhauer. Acesso em 12/11/2004. Disponível em <http://usuarios.iponet.es/ddt/filosofia.htm>

LEADBEATER, C. W. **Os mestres e a senda**. São Paulo: Pensamento, 1975, 302p.

MACLELLAN, Allan. **O mundo perdido de agharta**: a energia do universo. São Paulo: 1999, 270p.

MONCHANIN, J. ; LE SAUX, H. **Eremitas do saccidânanda**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1959, 229p.

APP, Urs. *Notes and Excerts by Schopenhauer*. In. KONINGSHAUSEN, Verlag; NEUMANN. **Schopenhauer - Jahrbuch**. Gemany: Wurzburg, 1997, 222p.

PAPUS. **Tratado de ciências ocultas**. São Paulo: Três, 1973, 186p.

PATANJALI. Português. **Yoga sutra de Patanjali**. Tradução: De Rose. Rio de Janeiro: 1982, 60p.

RAMACHARACA, Iogue. **As doutrinas esotéricas das filosofias e religiões da Índia**. 2 ed. São Paulo: Pensamento, 1978, 244 p.

RAMA, Swami. **Vivendo com os mestres do himalaia**: experiências espirituais de Swami Rama. São Paulo: Pensamento, 1978, 432p.

ROHDEN, Huberto. **Deus**: colóquio com o Grande Anônimo de mil nomes sobre as angústias do homem e os enigmas do universo. 8 ed. São Paulo: Martin Claret, 1997, 213p.

_____. **O espírito da filosofia oriental**. 4 ed. São Paulo: Alvorada, [1987?], 159p.

_____. **O pensamento filosófico da antiguidade**. 2ed. São Paulo: Freitas Bastos, 1961, 260p.

_____. **Setas para o infinito**. 2 ed. São Paulo: Alvorada, 1985, 218p.

RUSTICIANO. **As viagens de Marco Pólo**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1954, 276p.

SAINT-MARTIN, Louis-Claude de. **O ministério do homem-espírito**. Curitiba: AMORC, 1997, 441p.

SANKARA. **Viveka-Chudamani**. Brasília: Teosófica, 1992, 203p.

SARASWATI, Krsnapriyananda Swami. **Os maha-vakyas**. Acesso em 12/02/2007. Disponível em <http://www.gita.ddns.com.br/pergunta/mahavakya.php>

_____. **Os upanishads e os mahavakyas**. Acesso em 12/02/2007. Disponível em <http://www.gita.ddns.com.br/krsnapriya/escrituras6.php>

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: Unesp, 2005, 695p.

_____ **O mundo como vontade de representação, crítica à filosofia kantiana, parerga e paralipomena.** Coleção “Os Pensadores”, São Paulo: Nova Cultural, 1988, 303p.

_____ **Sobre o fundamento da moral.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 226p.

_____ **Studies in Pessimism.** The University of Adelaide Library: South Australia. Acesso em 19/11/2006. Disponível em <http://etext.library.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/pessimism/complete.html/>

SCIENTIFIC verification of vedic knowledge. EUA: Devavision Productions, 2006. 1 filme (29 min), son, color.

STODDART, William. **O Hinduísmo.** São Paulo: Ibrasa, 2005, 160p.

TINOCO, Carlos Alberto. **As Upanishads.** São Paulo: Ibrasa, 1997, 344p.

_____ **O pensamento védico.** São Paulo: Ibrasa, 1992, 131.

WEBER, Renée. **Diálogos com cientistas e sábios:** a busca da unidade. São Paulo: Cultrix, 1986, 302p.

YOGANANDA, Paramahansa. **Autobiografia de um iogue.** São Paulo: SRF, 1999, 535p.

XAVIER, Raul. **Os Upanichadas:** comentários aos vedas. São Paulo: Livros do Mundo Inteiro, 1972, 87p.

ZIMMER, Henrich. **Filosofias da Índia.** 2.ed. São Paulo: Palas Athena, 2003, 505p.

ANEXO 1

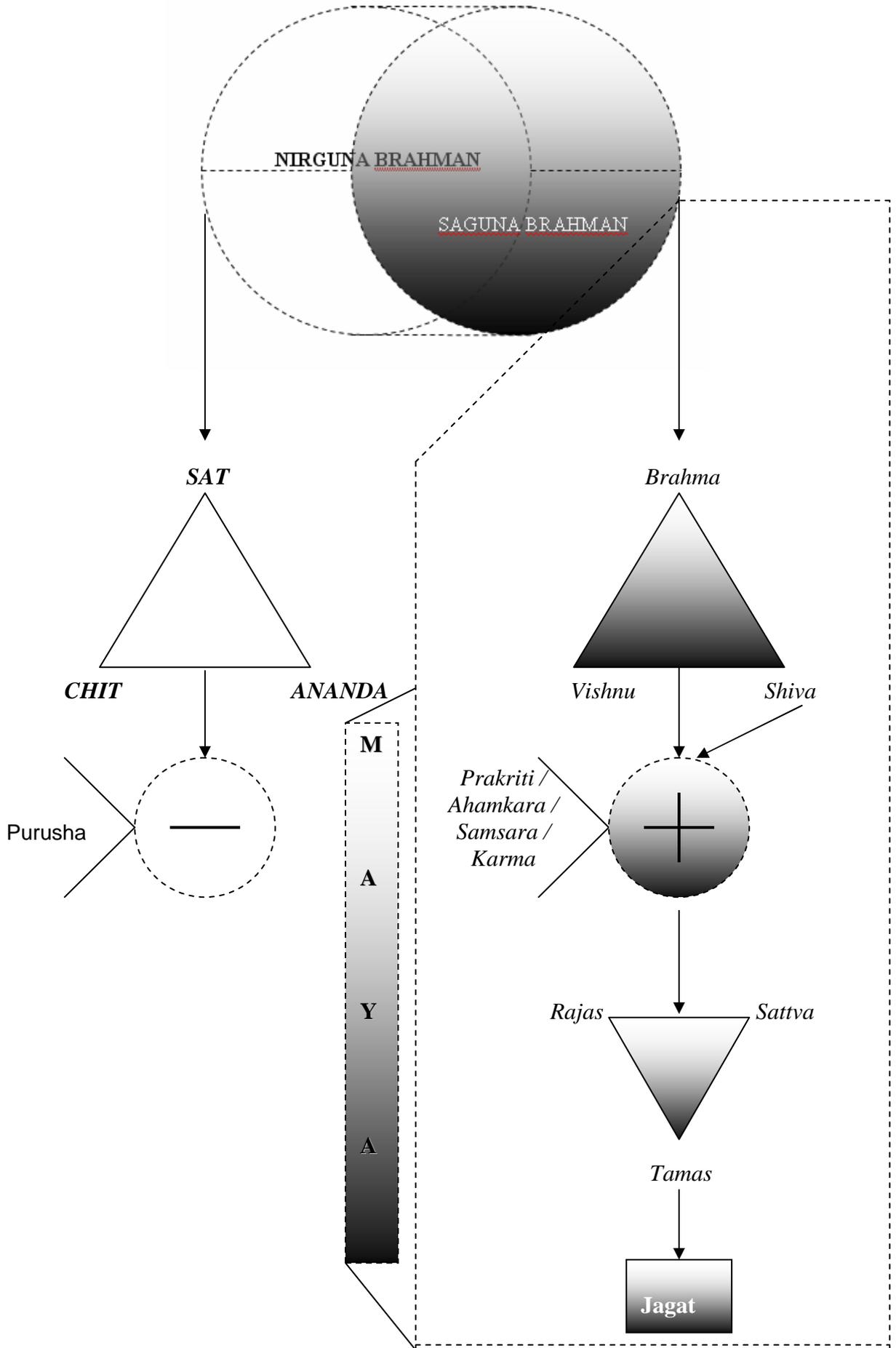


FIGURA 15