

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

ROBERTO PEREIRA VERAS

SCHOPENHAUER E OS UPANISHADS: Vontade e Representação na tradição indiana

JOÃO PESSOA
JUNHO/2015

ROBERTO PEREIRA VERAS

SCHOPENHAUER E OS UPANISHADS: Vontade e Representação na tradição indiana

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões na Universidade Federal da Paraíba - UFPB como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências das Religiões

Orientador: Prof. Dr. Deyve Redyson Melo dos Santos.

João Pessoa - PB
Junho/2015

V476s Veras, Roberto Pereira.
Schopenhauer e os Upanishads: vontade e representação
na tradição indiana / Roberto Pereira Veras.- João Pessoa,
2015.
120f.
Orientador: Deyve Redyson Melos dos Santos
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE
1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860 - crítica e
interpretação. 2. Ciências das religiões. 3. Filosofia sagrada -
hinduísmo. 4. Upanishads. 5. Vontade.

UFPB/BC

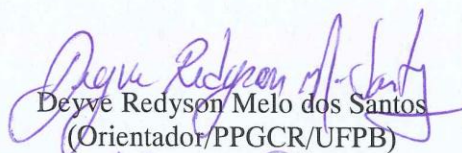
CDU: 279.224(043)

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

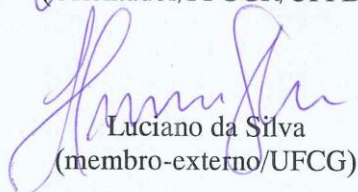
“SCHOPENHAUER E AS UPANISHADS: Vontade e Representação na tradição indiana”

Roberto Pereira Veras

Dissertação apresentada à banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Deyve Redyson Melo dos Santos
(Orientador/PPGCR/UFPB)



Luciano da Silva
(membro-externo/UFCG)



Rodrigo Silva Rosal de Araujo
(membro-externo/PPGFIL/ UFPB)

DEDICATÓRIA

À minha querida mãe Otacília Pereira Veras (*in memoriam*) com todo amor que for possível, ela que sempre me incentivou aos estudos. Sei que não está fisicamente presente, mas se encontrar sempre em minhas lembranças.

À uma pessoa que ainda não sabe ler, mas que foi de suma importância no desenvolvimento dessa pesquisa, cujo insondável fez pousar em minhas mãos transformando a minha vida completamente para melhor.

AGRADECIMENTOS

Ao insondável que proporcionou a realização desta fase em minha vida, dando assistência e sabedoria em minhas decisões.

Aos meus pais Manoel Veras Filho e Otacilia Pereira Veras (*in memoriam*) que me ensinaram a ser uma pessoa sonhadora e objetiva no campo dos estudos através de muito amor e ensinamentos de vida.

Ao meu irmão Dr. Ricardo Pereira Veras que mostrou esse caminho da pesquisa que conseguimos seguir mesmo diante de múltiplos obstáculos que somente nós dois sabemos. Ele foi um grande orientador da vida mesmo morando atualmente do outro lado do país.

Ao meu filho Enio Tchaikovsky Veras, que mesmo tão pequeno, fez toda diferença na produção desta pesquisa, pois mesmo sem saber ler e escrever me proporcionou tanto conhecimento de vida que o universo acadêmico não poderá fornecer. Espero que ele no futuro tenha orgulho de quanto seu pai se esforçou para a realização desta pesquisa.

À minha esposa Alana Evelyn que teve paciência e respeito em minhas ausências conseguindo me dar força nos momentos em que mais precisei. Ela é minha base sólida, minha cúmplice que sempre acreditou na concretização desta pesquisa.

À minha tia Lourdes Pereira e meu primo Fabrício Pereira que generosamente deram a oportunidade de um estudante do interior poder morar na cidade grande. Eles que sempre acreditaram nos meus estudos e sempre confiaram em mim.

Ao meu amigo orientador Dr. Deyve Redyson que foi um anjo que estendeu as mãos e conseguiu-me “tirar da lama”, pois não acreditava mais nos estudos, mas ele confiou em minha forma de fazer ciência e através de muita responsabilidade conseguimos concretizar essa pesquisa, muito obrigado eu jamais irei te esquecer.

À CAPES pelo apoio financeiro que proporcionou uma segurança maior para a realização dessa pesquisa. Sem esse recurso esta pesquisa jamais seria realizada. Espero que ela continue ajudando outros sonhos a serem concretizados assim como fez com o meu.

A todos que fazem o Programa de Pós-graduação em Ciências das Religiões - UFPB que confiaram no graduado em Filosofia dando respeito apoio em todos os momentos desta pesquisa.

Aos meus amigos Gustavo Borborema (catimbó), Jessica, Bruna, Mirinalda, Wellida, Marcelo, Luciano, Beto, Fabiano, Andreia, Mara, Pedro entre outros que compartilharam comigo as angústias e resultados acadêmicos que deixaram nosso vínculo cada vez maior.

Aos meus parentes avôs, avós, tios, tias, primos e primas vivos ou mortos que de alguma forma contribuíram no começo, meio e fim desta pesquisa.

*Na realidade, qualquer religião positiva é a
usurpadora do trono que pertence à Filosofia.
(Arthur Schopenhauer)*

RESUMO

Esta pesquisa tenciona explicitar de maneira sintética um direcionamento filosófico sobre a teoria de Arthur Schopenhauer (1788-1860) com a filosofia sagrada do hinduísmo. Para tanto, iremos analisar de forma hermenêutica-conceitual o tomo I e II de sua obra máxima *O mundo como vontade e representação* de 1819, assim como os *Upanishads: Isha, Kena e Mundaka*. Feito isso, estaremos percebendo quais os elementos e tendências que proporcionaram ao filósofo de Danzig o acesso autêntico da filosofia oriental, bem como a relação existente em seu pensamento que inexoravelmente estabelece uma analogia ainda na juventude como elemento edificante em sua tese máxima acerca da Vontade. Assim decorrendo, perceberemos que a Vontade atua em seus mais variados graus de objetivação estruturando a existência das coisas através de uma pluralidade de estados que resultam na univocidade da essência do ser enquanto coisa-em-si.

Palavras-Chave: Schopenhauer. Upanishads. Vontade.

ABSTRACT

This research tends to explicit the synthetic manner of a philosophical trajectory about Arthur Schopenhauer's theory (1788-1860) with the sacred philosophy of hinduism. Furthermore, we will analyze in a conceptual hermeneutic form of the I and II of his maximum work *the world as will and representation* from 1819, as for *Upanishads: Isha, Kena e Mundaka*. In addition to it, we will conceive which elements and tendencies propose to the philosopher from Danzig the authentic access to the oriental philosophy, as well for the existent relation in his thought that inexorably establish an analogy yet in his youth as a deforce element in his maximum thesis about the will. This way discoursing, we realize that the will acts in its many variety levels of objectivities, strutting the existence of things through the plurality of the states that result in uniqueness essence of the being while thing-into-it.

Keywords: Schopenhauer. Upanishads. Will.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Capítulo I - FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER	17
1.1 Aspectos históricos	17
1.2 Perspectivas filosóficas.....	23
1.3 Influências da filosofia ocidental	31
1.4 Acesso ao conhecimento oriental	42
Capítulo II - REPRESENTAÇÃO E VONTADE	50
2.1 Estrutura do conceito de representação.....	50
2.2 O mundo como representação	58
2.3 O mundo como Vontade	73
2.4 Graus de objetivação da Vontade	80
Capítulo III - SCHOPENHAUER E OS UPANISHADS	90
3.1 Composição dos Upanishads na filosofia de Schopenhauer	91
3.2 Representação na Isha Upanishad	97
3.3 Vontade na Kena Upanishad.....	104
3.4 Vontade e Representação na Mundaka Upanishad.....	110
VISÃO RETROSPECTIVA	115
REFERÊNCIAS	117

INTRODUÇÃO

A luz dimana do oriente? Alguns pensadores acreditavam que o século XIX seria uma época que poderia ser o “renascimento oriental”. “Um anúncio explícito de uma renascença; a profecia de um refluxo de pensamento indiano na Europa.” (DROIT, 2004 p.169) Isso porque o orientalismo foi conteúdo de pesquisa que se mostrou como centro das atenções na modernidade europeia ocidental. Na medida em que as observações no ocidente avançavam, várias interpretações sobre o misticismo oriental se constituíam. De acordo com essa perspectiva, podemos afirmar que o orientalismo foi investigado tardiamente pelos pensadores ocidentais. Muitos livros e artigos foram produzidos, porém todos se direcionam não somente para uma investigação intelectualista, mas para uma localização efetiva no mundo, por exemplo: os periódicos das *Asiatic Researches*¹, referência nas pesquisas orientais. (REDYSON, 2012) Na perspectiva de Said (2007) citado por Redyson (2012, p. 57) “O oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura *material* europeia. O orientalismo expressa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulários, erudição, imagens, doutrinas, burocracias [...]”

Os alemães foram pioneiros no ocidente na análise, estudo e traduções sobre a religião oriental. Com Schopenhauer não foi diferente. Seu contato ainda jovem com os escritos sagrados do oriente proporcionaram uma nova perspectiva de estudo metafísico na modernidade. Além de ser influenciado por Kant e Platão, o filósofo de Danzig toma como ponto de partida os termos místicos e religiosos dos *Upanishads* para a elaboração de parte do seu sistema filosófico.

A filosofia de KANT, portanto, é a única familiaridade íntima e querida para o que aqui será exposto. Se, no entanto, o leitor já frequentou a escola do divino PLATÃO, estará ainda mais preparado e receptivo para me ouvir. Mas se, além disso, iniciou-se no pensamento dos VEDAS, se recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana, então estará preparado da melhor maneira possível para ouvir o que tenho a dizer. Não lhe soará, como a muitos, estranho ou mesmo hostil. Gostaria até de afirmar, caso não soe muito orgulhoso, que cada aforismo isolado e disperso que constitui os Upanishades pode ser traduzido como consequência do pensamento comunicado por mim, embora este, inversamente, não esteja lá de modo algum já contido. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 23 [grifo do autor])

¹ Em 1784 surge na Europa o periódico produzido pela *Sociedade Asiática de Calcutá*, fundada pelo inglês Willian Jones que estudava os modos econômicos, políticos e sociais do oriente. Até hoje as pesquisas continuam. Outras informações podem ser obtidas no site: www.asiaticsocietycal.com

A filosofia kantiana no campo epistemológico proporciona uma estrutura simétrica para a formação do pensamento schopenhaueriano. Isso acontece devido à aceitação das categorias do conhecimento propostas pelo filósofo de Königsberg, sobretudo a estética transcendental. A importância no conhecimento de Platão também é necessária para uma compreensão mais efetiva da proposta metafísica de Schopenhauer, uma vez que o filósofo de Danzig fundamenta suas especulações nesses autores ocidentais e nos *Upanishads*. É nítida a valorização que Schopenhauer faz de alguma das teorias do pensamento oriental. Não foi em vão que, posteriormente, Paul Armand Charlemagne-Larcour o chamaria de um “*budista contemporâneo na Alemanha*” (LACOUR, 1890, p.296-332 [passim])

Schopenhauer analisa em 1811 alguns textos dos *Upanishads* traduzidos do sânscrito para o latim de Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron em 1801-2, diferentemente da tradução do Sultão Mohammed Dara Shikoh em 1656 para o persa. Mesmo observando uma tradução para o latim equivocada, o filósofo alemão através de uma introspecção consegue concatenar o seu sistema filosófico a uma teoria do pensamento oriental.

A imagem do oriente ao mesmo tempo em que é deslumbrante como fonte de sabedoria, é completamente cercada de mistérios e imagens que despertam curiosidades e esquecimentos do ocidente. Com Schopenhauer, os pensamentos dos sábios indianos são reinterpretados numa perspectiva intelectual, uma vez que, os termos orientais estabelecem inspiração conceitual para as noções de *Vontade*² e *Representação* propostas em sua filosofia.

O filósofo alemão na elaboração de sua tese não se satisfaz em comentar o pensamento religioso do oriente, não obstante, ele busca uma relação entre os textos e conceitos antigos da sabedoria oriental. Evidentemente que Schopenhauer concordaria com a concepção do Oriente proporcionada por Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) com o termo “museu filosófico” como podemos observar a seguir:

Entre o Oriente e o Ocidente, assim como entre a criança e o adulto, a relação não é a da ignorância com o saber, da não-filosofia com a filosofia, ela é muito mais sutil, admite, da parte do Oriente, todas as antecipações, todas “permutações”. A unidade do espírito não se realizará por adesão simples e subordinação da não-filosofia à filosofia verdadeira. Ela já existe nas relações laterais de cada cultura com as outras, nos ecos que uma desperta na outra [...] A filosofia ocidental pode aprender com elas (filosofias orientais) a reencontrar a relação com o ser, a opção inicial de que nasceu, a medir as possibilidades para quais nos fechamos tornando-nos

² Utilizaremos nesta pesquisa o conceito de “Vontade” com inicial maiúscula para diferenciarmos o conceito metafísico, como a coisa-em-si kantiana, de “vontade” em minúscula, que será utilizado para a compreensão da mera objetivação desse conceito.

“ocidentais” e, talvez, reabri-las. É por isso que devemos fazer o Oriente comparecer ao museu das filosofias célebres, e, não podendo dar-lhe o espaço que um estudo detalhado exigiria, preferimos as generalidades algumas amostras um tanto precisas, nas quais o leitor discernirá talvez a secreta, a surda contribuição do Oriente à filosofia. (PONTY, 1991, p.152-3)

Iremos investigar como Schopenhauer utiliza os conceitos indianos na elaboração da doutrina da Vontade. Assim procedendo, a obra *O mundo como vontade e representação*³ de 1819 será analisada porque nela estão contida os principais conceitos que nortearão o desenvolvimento de nossa pesquisa. Poderíamos definir a *representação* como uma herança da concepção kantiana acerca das faculdades do conhecimento: (sensibilidade e entendimento), em relação ao que ele chama de mundo das representações. Para Schopenhauer, a representação que aparece em suas formulações é traduzível pelo *fenômeno* kantiano; isto é, as representações são produtos oriundos de nossas faculdades do conhecimento. Contudo, Schopenhauer se distancia do pensamento kantiano deslocando a *casualidade* da faculdade do entendimento para a sensibilidade. “A representação é uma verdade que vale em relação a cada ser que vive e conhece, embora apenas o homem possa trazê-la à consciência refletida e abstrata.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.43)

Podemos relacionar a teoria da *representação* com o conceito indiano de *Maya* encontrado nos *Upanishads*. Assim como o conceito de Vontade enquanto impulso cego presente em todos os *fenômenos*, ela não pode ser acessível à razão em si mesma, mas se mostra pela razão mediante sua *representação*. Podemos entender a Vontade metafísica como uma unidade ontológica, por estar para além das formas de intuição. Não se limitando ao mero desejo particular como pura busca de satisfação. No entanto, a Vontade atinge seus diferentes *graus de objetivação* utilizando-se do concreto como instrumento sensível. Para tanto, pode ser compreendido como a tríade divina da *Trimurti* (Brahma, Visnu e Siva).

A partir desses três conceitos dos *Oupnek'kat*, defende-se a tese de que Schopenhauer foi, de fato, influenciado pelo pensamento oriental durante o período de extrema importância, que é o período da gênese de sua filosofia. Para comprová-la, remonta-se a uma sequência histórica do encontro com Schopenhauer e o Oriente, demarcando os conceitos de representação, compaixão e Vontade de vida, assim como, os conceitos orientais *Maya*, *Tat twam así* e a *trimurti*. (MESQUITA, 2007, p.20 [grifo do autor])

³ Doravante nos referimos a esta obra abreviadamente como [O] *Mundo*.

Assim sendo, analisaremos a gênese do pensamento filosófico schopenhaueriano para entendermos quais foram os principais motivos que levaram o filósofo de Danzig ao estudo milenar da religião oriental. Todavia, podemos compreender essa nova perspectiva filosófica na modernidade como um recurso para o desenvolvimento de uma doutrina de pensamento único. Foi através de seus estudos da ética hindu e, nos escritos do periódico *Asiatic Researches* em 1815-6 que Schopenhauer reunia algumas anotações e pensamentos acerca das reflexões do modo de vida daquela sociedade antiga.

Na medida em que a filosofia de Schopenhauer era constituída o interesse pelos pensamentos orientais eram mais evidentes. Isso porque, em 1851 o filósofo alemão escreve uma carta afirmando que Majer colocou-o no pensamento oriental. Como também afirma Nicholls (1999): “Schopenhauer adquiriu uma cópia dos *Oupnek’hat* do orientalista Friedrich Majer, no final de 1813 [...]”. Para Magee: “foi Friedrich Majer, o orientalista, que introduziu Schopenhauer no hinduísmo e no budismo” (MAGEE, 1997, p.14)

Em contrapartida, para expandir nossa curiosidade com relação às concepções apresentadas durante a história da filosofia podemos nos remeter as considerações propostas por Max Hecker na sua obra *Schopenhauer und die indische Philosophie* (Schopenhauer e filosofia indiana) firmando que a doutrina da Vontade não teve nenhuma influência na sua formação durante o início do pensamento de Schopenhauer. A filosofia schopenhaueriana na sua essência não obteve nenhuma influência do espírito indiano, isso porque foi apenas mais tarde que Schopenhauer familiarizou-se com a especulação indiana, com isso ele estabelece uma conexão com o oriente e seu pensamento. (HECKER, 1897)

Na contemporaneidade, Jair Barboza apresenta uma afirmação semelhante a Hecker em sua obra: *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo* aumentando a problemática a respeito do tema. A doutrina de Schopenhauer se desenvolveu sem recorrer diretamente aos ensinamentos dos sábios da Índia e da China. Entretanto, ao concluir sua obra principal, o filósofo notou as concordâncias entre muitas de suas colocações e as encontradas nos *Upanishads*, no taoísmo e no budismo. (BARBOZA, 1997)

Assim, Keith vai afirmar que “aferir o efeito exato na influência (dos Upanishads) em Schopenhauer seria extremamente difícil, especialmente considerando que ele a conheceu somente por uma versão completamente deturpada.” (KEITH, 1976, p. 599) Poderíamos apontar uma questão na qual Schopenhauer não efetivou suas leituras diretamente do sânscrito, mas em latim, ou seja, poderia existir a possibilidade de uma subversão de termos e conceitos, uma vez que ele não dominava satisfatoriamente os textos originais.

Não obstante, através dessas questões lançadas, iremos apresentar como é possível tamanha singularidade referente aos termos indianos com o pensamento do filósofo alemão. Temos como exemplo nos *Oupnek'hat* o termo *Maya* que aponta uma ligação direta para um dos principais conceitos na filosofia schopenhaueriana que é a *representação*. Em poucas palavras, para os orientais o termo *Maya* seria o véu da ilusão, cujo mesmo não possibilita a visão ampla do mundo no qual vivemos. “Tudo é ilusão, Maia” (OUPNEK’KAT, 1801, vol. I, p. 673 [nossa tradução]). Assim como no *Asiatic Researches* “A substância material é uma mera ilusão; existe apenas um único universo composto por uma substância espiritual” (ASIATIC RESEARCHES, vol. 4, p. 182) Por outro lado, existem outros comentadores que não concordam com esta colocação, por exemplo: “Gough com a noção de que o mundo é versátil, e uma ilusão, cujo todos os caminhos da apreensão do despertar individual são também uma fantasia presente em nossa imaginação, que a aparência de todas as coisas é irreal e tido é sonhador, não parece ser uma doutrina dos textos *Vedantas*”. (GOUGH, 1903, p. 237)

A Trimurti, por sua vez, será o foco principal em nossos estudos, isso porque ela é a possível condição que possibilitou Schopenhauer elaborar o conceito máximo: *Vontade*. No *Asiatic Researches* temos a seguinte definição da Trimurti: “As figuras de Brahma, Visnu e Siva são emblemas da criação, preservação e destruição. Eles se referem a matéria, espaço e tempo” (ASIATIC RESEARCHES, vol.8, p. 39 [nossa tradução]) Assim como a Vontade é composta igualmente de uma tríplice efetivação da realidade como: *criação, preservação e destruição*, a *Trimurti* indiana anteriormente ao filósofo de Danzig defendia essa tese de conservação da essência primeira. Dessa forma, podemos entender que essas figuras fortalecem a elaboração do sistema schopenhaueriano, isso porque na medida em que a Vontade é criadora, ela tende a se materializar nos múltiplos “graus de objetivação da Vontade.”⁴ Para Schopenhauer, a Vontade se apresenta em várias conformidades, isto é, em graus diferentes de clareza, que vão desde o mais inferior, aquele das forças da natureza inorgânica, a mais elevada instância que é o homem, passando pelos mundos vegetal e animal.”(REDYSON, 2009) No entanto, todos os elementos encontrados na natureza se manifestam e se conservam na proliferação da pluralidade de graus de objetivação da Vontade. Ou seja, o singular participa do universal, bem como o uno se prolifera na multiplicidade. Dessa maneira, a Vontade, é esta, a realidade última. Segundo o filósofo

⁴ Podemos apontar na obra [O] *Mundo*, o novo conceito que Schopenhauer usa para assimilar o conceito de IDEIA de Platão. Os “graus de objetivação da Vontade” surgem na página 191, cuja importância é fundamental para compreendermos o sentido da dimensão no qual a Vontade atua, tanto no mundo orgânico como inorgânico. Isso porque, cada grau é fixo e determinado, assim como a IDEIA para Platão.

alemão, a Vontade se mostra como um pêndulo entre a fartura e a escassez, como um círculo interminável de volições. O círculo da Vontade compara-se com a roda de Íxion⁵, alternando entre positividade e negatividade. Em nossa pesquisa também procuraremos quais foram as obras que Schopenhauer estabeleceu contato além dos *Upanishades* para a estruturação filosófica da Vontade. Quais os professores que o influenciaram direta e indiretamente? Queremos identificar na obra [O] *Mundo* os conceitos oriundos da religião oriental.

Em nosso primeiro capítulo, iremos apresentar os principais fundamentos que estabeleceram uma condição para o acesso de Schopenhauer a o mundo filosófico, bem como seu interesse ao pensamento oriental. Seremos introdutórios ao histórico de vida, pois nele conseguimos identificar uma primária noção de acesso a todo um sistema filosófico proposto em sua obra máxima [O] *Mundo*.

No segundo capítulo, tentaremos estabelecer os principais critérios que subjazem a base de seu sistema filosófico, que são os conceitos de Vontade e Representação. Para tanto, iremos compreender como a estrutura de pensar foi desenvolvida, bem como suas discrepâncias entre a duplicidade de perspectivas do mundo que iremos apreciar.

Em nosso último capítulo, abordaremos de maneira hermenêutica-conceitual o pensamento schopenhaueriano e os textos clássicos dos *Upanishads*: *isha*, *kena* e *mundaka*. Na medida em que essa análise for sendo corroborada, saberemos o quanto foi importante para a sofisticação da tese da Vontade, assim como da Representação. Nesse sentido, perceberemos a necessidade implícita dos aspectos orientais na metafísica clássica alemã, bem como a efetivação prática da *Trimurti* nos textos apresentados por Schopenhauer durante sua produção intelectual. Assim, tentaremos neste trabalho compreender a possibilidade da existência de uma explicação que condiz com a real possibilidade de Schopenhauer ter conhecido os ensinamentos orientais, sob uma ótica plenamente introspectiva. Por outro lado, iremos perceber quais textos fizeram uma revolução intelectual nas teorias schopenhauerianas para a elaboração dos conceitos de *Vontade e Representação*.

⁵ Íxion: Na mitologia grega, um tessálio que se casou com Dia, filha de Deioneus ou (Eioneus). Quando seu sogro veio buscar os presentes do casamento prometido, Íxion preparou uma armadilha para fazê-lo cair numa fossa contendo carvão em brasa. Zeus o purificou desse assassinio, mas Íxion, manifestando uma ingratidão imensa, tentou ainda seduzir Hera. Em face desta atitude, Zeus formou uma nuvem - Nefele - com a aparência de Hera, e de sua relação sexual nasceram os centauros, dos quais Íxion se tornou pai. Como punição por seus crimes, ele foi preso no mundo subterrâneo e condenado a girar, atado a uma roda, eternamente. Durante sua obra Schopenhauer cita esse mito para fazer comparação com o conceito de Vontade estabelecido pelo mesmo durante sua obra máxima. Cf. HARVEY, P. *Dicionário Oxford de literatura clássica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998 p. 293.

Capítulo I - FUNDAMENTOS DO PENSAMENTO DE SCHOPENHAUER

1.1 Aspectos históricos

A família Schopenhauer tem descendência holandesa. Johann Schopenhauer fixou-se em Danzig na Prússia conseguindo se estabelecer e prosperar no exercício do comércio. Quando ele falece, a fortuna é acolhida pelo filho Andréas Schopenhauer que continuou os negócios do pai, porém tornou-se colecionador de quadros artísticos. Essa nova empreitada não prospera e a grande fortuna da família começa a ruir, sobrando apenas algumas propriedades rurais. “Andréas Schopenhauer foi salvo da falência pelo casamento com uma holandesa de nome Anne Renate Soermanns, com quem teve quatro filhos: Michael, Karl, Jonhann e Heinrich Floris, este último o pai de Arthur Schopenhauer.” (REDYSON, 2009, p.10)

Anne Rentate Soermanns enlouquece quando seu marido falece. Michael também era doente mental. Karl foi estudar em Göttinger com o dinheiro do pai, mas morre de tuberculose. Restaram apenas os dois filhos mais velhos Jonhann Friedrich e Heinrich Floris, ambos um pouco equilibrados, apesar de problemas nervosos conseguem ter uma qualidade de vida normal, conseguiram enriquecer com o comércio. Heinrich Floris, homem de temperamento raivoso e bastante mal humorado consegue se casar aos 38 anos com Johanna Henriette Trosiener vinte anos mais nova que ele e filha de um dos maiores comerciantes da cidade. “Foi uma união de conveniência entre um rico comerciante e uma jovem ansiosa por ser aceita na sociedade burguesa da época. Ela mesma depois confessaria nunca ter simulado amor ardente pelo esposo, se bem que este parecia não o exigir.” (BARBOZA, 2003, p. 09) Quando ocorre o casamento eles decidem passar lua de mel viajando por toda a Europa, proporcionando um prazer para ele de gastar sua fortuna com uma linda mulher e para ela o deleite de comprar livros de literatura e poesia para o seu futuro promissor.

Arthur Schopenhauer nasceu em 28 de Fevereiro de 1788 em Danzig na Prússia, filho de Johanna Henriette Trosiener e Heinrich Floris Schopenhauer, sua mãe era escritora com relativa expressão e seu pai um rico comerciante. Porém o relacionamento familiar não era muito adequado, pois as desavenças eram percebidas pela divergência de amor entre ambos. “Johanna se dedicava mais à vida mundana, empenhada em fazer contatos diversos ante os vultos importantes de sua época, deixando de lado o marido. Isso marcará o jovem Arthur, espectador de uma desproporcionalidade sentimental entre o pai e a mãe.” (BARBOZA, 1997, p.17) O pai percebia no filho uma possível sucessão no campo dos negócios, por isso determina o nome Arthur, pois esse parece ser inabalável e cosmopolita em

várias línguas ocidentais. Em 1793, Floris deixa Danzig e parte para Hamburgo onde se fixa provisoriamente porque sua antiga cidade passa a ser dominada pela Alemanha, então por questões políticas a família Schopenhauer torna-se cidadão domiciliado sem nunca se naturalizar hamburguês. No ano de 1797, a família viaja à Paris, com um intuito de proporcionar ao filho uma educação completamente inovadora, tornando o jovem Arthur um legítimo francês. Para Schopenhauer, a visão para o rio Sena foram os dias mais felizes de sua vida. “O pai o deixou-o durante dois anos na casa do amigo Gregorie de Blésimaire. O filho de Gregorie, Anthime, foi o primeiro amigo do pequeno Schopenhauer; com ele o garoto brincava, ria e fazia malandragens.” (REDYSON, 2009, p. 11)

Schopenhauer, depois de dois anos na França, quando retorna a Hamburgo não consegue falar o alemão e precisa estudar letras. A família de Arthur nunca se preocupou com sua educação intelectual, pois a finalidade principal seria de praticar o ofício do comércio. Ainda criança, seu pai o colocaria no ofício do comércio possibilitando, um amplo canal probabilístico de conhecer outras regiões da Europa. Em 1800, aos doze anos, seu pai pensando no futuro herdeiro condiciona o jovem rapaz a uma série de viagens em diversos países como: Alemanha, França, Holanda, Inglaterra, Suíça, Áustria entre outras regiões. No ano de 1805 a família se estabelece em Hamburgo e Schopenhauer é obrigado a estudar as técnicas do comércio, pois seria a sucessão da família no ofício dos negócios.

Heinrich, misteriosamente morre em 1806 quando Arthur inicia seus estudos na escola comercial. Um dos motivos apontados é que provavelmente o óbito teria ocorrido devido a prática do suicídio. Isso proporcionou um impasse com Johanna em relação a problemas devido a herança, como também no plano intelectual de sua mãe, cuja suas obras literárias e os romances eram provenientes de casos de amores convenientes e de mulheres descontentes com a vida que tinham com os seus esposos. Johanna, nessa situação, resolve vender os bens que estavam em sua posse e decide morar com sua filha Adele, mas Arthur se desfaz dessa obrigação.

Em 1808, na cidade de Weimar eles estabelecem uma moradia. Ela consegue inaugurar um salão intelectual, cujo objetivo principal era reunir filósofos, cientistas e intelectuais para grandes debates e conferências sobre os mais variados temas. A figura mais esperada – sem dúvidas – era Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) qual exerceria profunda devoção e admiração por parte da mãe de Schopenhauer. Também obteve contato com o orientalista Friedrich Majer, que estimulou os estudos ao pensamento indiano, proporcionando uma interligação que durou por toda vida. Em 1809, Arthur Schopenhauer matricula-se no curso de Medicina na Universidade de Göttingen onde aprenderia a importância das ciências,

bem como o respeito pela natureza. Schopenhauer se encanta pelos estudos da fisiologia, além de anatomia, zoologia, botânica e mineralogia. Lá encontrou amigos de ginásio e começou a escrever diversos apontamentos. No ano seguinte decide optar pelo curso de filosofia por influência direta do grande filósofo renomado, Gotthold Ernst Schulze que o aconselhou a começar a leitura de Platão e Kant. (GARDINER, 1997) Dois anos depois se mudaria para Berlim.

Em 1811, na Universidade de Berlim torna-se aluno dos renomados Friedrich Schleiermacher (1768-1834) e Jonhann Gottlieb Fichte (1762-1814), duas referências filosóficas da época. Mas, a própria natureza de Schopenhauer não estava satisfeita com as conferências sobre o conhecimento da *Doutrina da Ciência* (1797). Eram decepcionantes as exposições sobre as abstrações repetitivas do *Não-Eu* tentando mostrar o mundo pelo viés da intuição intelectual do *Eu*.⁶ “Não lhe agradava a noção de Eu absoluto, vale dizer, de um sujeito incondicionado que se coloca a si mesmo como ponto de partida do conhecimento,

⁶ No modelo filosófico proposto por Jonhann Gottlieb Fichte, podemos perceber que ele participa efetivamente do idealismo alemão e constitui uma teoria consideravelmente uníssona para o ponto de vista da época. Essa corrente filosófica surge como desenvolvimento cultural na Europa, abrangendo não somente pensadores alemães, mas todo um conjunto intelectual a partir do século XVII. Esse fluxo intelectual se fundamenta pelo viés das condições de possibilidades ontológicas, epistemológicas e éticas, que por meio da doutrina das ideias são estabelecidas teorias edificantes que subjazem uma ampla e sofisticada plataforma de acesso ao conhecimento das coisas. A razão estava declarada como unidade fundamental e primordial no processo de construção do conhecimento, tanto quanto no desenvolvimento efetivo do progresso europeu. As problemáticas sociais, políticas e culturais, sobretudo éticas, estavam sendo concluídas pelo âmbito das ideias racionais. Fichte, sendo influenciado pelo pensamento de Kant e Hegel elabora uma sofisticada doutrina que apresenta o *Eu* como forma de acesso as coisas. Em outros termos, caracteriza-se o conceito de *Eu* como único e exclusivamente o fundamento de acesso ao agir, desde que eu tenha consciência do *Eu* de mim mesmo e, conseqüentemente das coisas. “O conceito ou pensamento do eu consiste no agir sobre si próprio eu; e, inversamente, um tal agir sobre si mesmo dá o pensamento do eu, e pura e simplesmente nenhum outro pensamento.” (FICHTE, 1992, p.180) Segundo o filósofo alemão, não podemos partir da separação entre sujeito e objeto, pois esse erro foi percorrido pelos seus antecessores e, descreve uma necessidade de compreensão dantesca. A unificação da consciência, sujeito e objeto por meio da intuição é fundante para a o princípio do pensamento fichteano. Entendemos que “todo objeto chega à consciência única e exclusivamente sob a condição de que eu tenha, também, consciência de mim mesmo, do sujeito que tem consciência. Essa proposição é irrefutável.” (FICHTE, 1992, p.182) Assim, o *Eu*, possuía uma auto-intuição determinado pela consciência. Ela é receptora direta dos objetos que são captados de modo exclusivo pela intuição. “A inteligência intui a si mesma, meramente como inteligência, ou como inteligência pura, e nessa auto-intuição consiste seu ser. Logo, caso possa eventualmente haver, ainda, outro modo de intuição, essa intuição será denominada, com razão, intuição intelectual.” (FICHTE, 1992, p.183) Por meio dessa razão é possível ter consciência do *Eu* e das outras coisas externas. É necessário saber que para Fichte o conhecimento e a atividade de retorno a si mesmo. Portanto, o saber torna-se oriundo daquilo que conseguimos edificar por meio da concentração efetiva do repouso. Isso porque a capacidade de conceituar é proveniente do desempenho do intuir por meio da *determinidade* que atua singularmente que retorna a si, fixando-se persistentemente. O filósofo e teólogo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nasceu em 21 de novembro de 1768 na cidade de Breslau. Estabelece grande parte do seu tempo às pregações que ocorriam na igreja da trindade em Berlim. Também é figura importante no cenário acadêmico dando aulas na Halle na der Saale, foi tradutor das obras de Platão, tendo também influência no idealismo alemão sob a perspectiva idealista da filosofia kantiana e fichteana. Suas principais obras são: *Discurso sobre a religião* de 1799 e *Monólogos* de 1800. Tem um pensamento caracterizado no protestantismo. Segundo o filósofo alemão, a religião não é uma forma de conhecer o mundo, pois a relação que eu necessito ter é apenas de compreensão interna da realidade. Deus é a força total do universo, unidade absoluta da existência. Schleiermacher morre em 12 de Fevereiro de 1834. Schopenhauer não concorda com a doutrina apresentada, pois estaria em contraposição com sua teoria.

num ato produtor da razão, para dela inferir a experiência, isto é, a natureza em geral ou Não-Eu.” (BARBOZA, 1997, p. 20)

No ano de 1813, Schopenhauer abandona Berlim por causa da guerra entre os prussianos e os franceses⁷, assim ele busca abrigo em Rudolstadt, próximo a Weimar, onde sua tese de doutoramento *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*⁸ (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*) foi estruturada e concluída. O título de Doutor pela universidade de Jena é concedido, logo são publicados 500 exemplares sobre a obra que se fundamenta sob a interação do sujeito com o objeto. Sua mãe vai afirmar de maneira pejorativa que esse livro tratava-se de uma receita farmacêutica, por outro lado, Schopenhauer reafirma dizendo que ela somente seria reconhecida por ter sido sua genitora.

No mesmo ano, na cidade de Weimar, Johanna Schopenhauer se estabelece com a fundação do salão literário, e logo consegue receber um respeito intelectual pelo sucesso que havia conquistado pela elaboração de alguns romances. Aquele era um ambiente com poucas produções científicas, assim como, trabalhos extremamente mundanos, essa identificação não dizia respeito aos critérios filosóficos propostos por Schopenhauer em sua teoria. Mas as visitas de Goethe eram bastante proveitosas, uma vez que o renomado pensador conseguiria inspirar o jovem Schopenhauer a tratar sobre a teoria antiwentoniana das cores. O contato era muito proveitoso, e as discussões eram edificantes ao ponto dos desentendimentos com Johanna somarem fixamente. “Schopenhauer frequentemente se reunia com Goethe durante o inverno de 1813-1814, discutindo filosofia em geral, teoria da cor, especificamente, e realização de experiências sobre a cor.” (CARTWRIGHT, 2005, p. 26 [tradução nossa])

⁷ Em 16 de Março de 1813 o rei da Prússia Frederico Guilherme 3º declarou guerra contra Napoleão Bonaparte. O rei prussiano afirmaria que o domínio francês estaria prejudicando o crescimento do país. Isso porque, Napoleão havia conquistado da Espanha à Polônia, bem como escravizado a população para trabalhos forçados, sobretudo como militares em suas progressões no sentido oeste em direção à Rússia. Nesse sentido, a força europeia consegue fortificar-se, mas Napoleão ainda consegue vencer com poucos homens as batalhas em Bautzen, Lutzen e Dresden. Em 19 de outubro de 1813 a revolução francesa chega à cidade de Leipzig e o exército prussiano pretende ajudar com seus combates na Batalha das Nações. Assim, a aliança formada entre austríacos, prussianos e russos comandados pelo príncipe Schwarzenberg tenta obstruir o crescimento de Bonaparte na Europa. Mesmo com uma guerra devastadora o exército francês não consegue avançar e perde a guerra conta a união europeia. “Em outubro de 1813, o imperador Napoleão I entrincheirados na cidade saxã de Leipzig é preparado para um confronto com os seus inimigos para o controle de Alemanha. Quatro exércitos aliados, eventualmente, cercaram o francês durante a épica Batalha das Nações. Napoleão realizou em Leipzig durante quatro dias, até esgotar seu suprimento de munição. Em seguida, ele explorou uma brecha nas linhas aliadas para liderar 70.000 de seus soldados para fora da cidade sitiada. Nas semanas que se seguiram, os exércitos aliados não conseguiram pegar o exército francês, uma vez que se retiraram para o Reino rival. Napoleão escapou do outro lado do Reino no início de novembro, os aliados realizaram um grande conselho de guerra em Frankfurt-am-Main. Estas deliberações terminaram com a decisão de lançar uma invasão completa da França a partir do Mar do Norte para a Suíça.” Cf. LEGGIERE, M. *The Fall of Napoleon*. Volume One: The Allied Invasion of France, 1813-1814. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 13. [nossa tradução]

⁸ Doravante iremos nos referir a esta obra abreviadamente como P.R.

Desse modo, as cores surgem de onde? Para Goethe, é uma formação conjunta entre a luz e a sombra. “Para Goethe o fenômeno primordial estava na natureza, pois sua totalidade se revela no sentido da visão.” (SCHOPENHAUER, 2003, p. 09) Segundo Schopenhauer, as cores são provenientes dos aspectos físicos, isto é, do processamento da retina, uma vez que o mundo é representação de um sujeito pela feição da racionalidade.

Em 1814, Schopenhauer rompe definitivamente os laços familiares, sobretudo com sua mãe que morreria em 1838. Depois de quatro anos o filósofo alemão redige a sua obra principal *O mundo como vontade e representação* (Die Welt als Wille und Vorstellung), que foi bastante criticada. “Finalizou a redação do manuscrito em 1818 e conseguiu que o editor Brockhaus publicasse sua obra. Então iniciou uma viagem de outono pela Itália passando por Florença, Roma, Nápoles e Veneza.” (REDYSON, 2009, p. 14)

Em 1820, conseguiu ser admitido na Universidade de Berlim, pois suas condições financeiras não eram das melhores. Mesmo assim, o filósofo de Danzig busca apresentar um curso intitulado *A Filosofia Inteira*, ou *O Ensino do Mundo e do Espírito Humano* para confrontar Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), que estava sendo referência acadêmica direta naquela época. Para proporcionar uma rivalidade mais concreta contra o filósofo de Stuttgart, as aulas são proferidas no mesmo horário. A grande decepção de Schopenhauer é que as aulas de Hegel possuíam mais de 200 alunos, enquanto a dele apenas 4 quatro alunos. Esse descontentamento era publicamente pronunciado, bem como todos os insultos contra a filosofia apresentada pela doutrina hegeliana.

No ano de 1821, Schopenhauer necessita morar em uma pensão e envolve-se numa desagradável situação. Ele lança uma idosa nas escadarias, com isso ele é processado e precisa pagar 60 *thalers*⁹ anuais, até a morte de Caroline. “Entre 1826 e 1833, [Schopenhauer] empreendeu frequentes viagens, adoeceu por diversas vezes e tentou uma segunda experiência como professor da Universidade de Berlim.” (SCHOPENHAUER, 2000, p. 07 [grifo nosso]) Sua obra continua sendo alvo de críticas, sobretudo publicada nos periódicos *Kleine Bücherschau*. Em 1833, Schopenhauer define moradia em Frankfurt. Ele permanece durante 20 anos até sua morte. Tendo uma vida solitária, o filósofo alemão tem companhia apenas de seu cão denominado de *Atma*¹⁰. Escreve a maioria de suas obras, mas não obtém sucesso, pois

⁹ Antiga moeda alemã originalmente cunhada com prata da mina de Joachimsthal na Boêmia (atual República Tcheca). O nome deu origem ao daler escandinavo e ao dólar norte-americano. C.f. REDYSON, D. *Dossiê Schopenhauer*, São Paulo: Universo Livros, 2009, p. 15.

¹⁰ Aqui podemos caracterizar os primeiros indícios de Schopenhauer com o pensamento oriental. Pois Atma é um termo em “sânscrito” que pode ser traduzido bruscamente como *alma* ou *sopro vital*, que necessariamente está presente em grande parte das coisas existentes no mundo. Iremos nos aprofundar mais adiante, pois é um tema que vai contribuir inexoravelmente no desenvolvimento de nossa pesquisa afrente.

as críticas e as indiferenças contra o sistema hegeliano não eram positivas diante da sociedade.

No ano de 1836, é editado o volume *Sobre a Vontade da Natureza*, que complementaria a obra máxima juntamente com 2 ensaios morais. Em 1839, apresenta a Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências o ensaio *Sobre o Fundamento da Moral* onde é coroado. Em 1844, lança a segunda edição de [O] *Mundo* acrescida do volume de suplementos. O último escrito foi *Parerga e Paralipomena*¹¹ de 1851 com diversos assuntos, a saber: política, ética, metafísica, música, literatura etc. (REDYSON, 2009) Uma obra de tamanho impacto na sociedade intelectual da época, pois ele ganha vários leitores sendo bastante aceita, uma vez que no ano de 1852 o pensamento hegeliano entra em crise. Na última década de sua vida Schopenhauer consegue o esperado sucesso acadêmico. Em 1858, ele renuncia o título de membro titular proferido pela Academia Real de Ciência de Berlim.

Schopenhauer morre em 21 de setembro de 1860 vitimado por uma grave pneumonia com 72 anos. Todavia, o pensamento schopenhaueriano conseguiu ser transmitido por toda Alemanha em seguida pela Europa. Um artigo publicado na Inglaterra por J. Oxenford fez o sistema do filósofo de Danzig ser difundido por várias gerações. Isso é conquistado pelo descredenciamento das teses hegelianas que logo entraram em decadência na academia alemã.

Tentamos fundamentar o princípio linear da filosofia schopenhaueriana através da sucessão cronológica em que nosso autor viveu. Sendo assim, conseguimos demarcar as datas mais importantes, no âmbito historicista, bem como a forma pela qual o filósofo da Danzig estabeleceu sua doutrina. Assim, nesse primeiro momento apresentamos uma abordagem biográfica, sem recursos conceituais, cuja dimensão filosófica se posiciona apenas nos capítulos posteriores.

Portanto, procuramos nessa primeira seção estabelecer apenas uma narração especulativa em forma de dossiê, pois é necessário no primeiro momento que entendamos como foi o processo de compreensão da realidade vivida pelo próprio filósofo. Assim, conseguimos confrontar suas principais datas, bem como uma historiografia para uma maior compreensão dos conceitos e estruturas concatenadas de pensamento que irão surgir. Desse modo, é sabido que a filosofia schopenhaueriana é uníssona ao modo de viver de nosso autor.

¹¹ Originalmente escrito como *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schrifte*, traduzido por *Obras complementares e Questões omitidas - Escritos filosóficos menores*. É uma obra que se apresenta como complemento do [O] *Mundo*. Ela consegue ser bem quista pela comunidade acadêmica, bem como para todos os intelectuais da época. Proporcionou o sucesso que Schopenhauer tanto esperava, tornando-o um pensador do momento. A grandiosidade deste trabalho está inserida em um tratado com mais de 1000 páginas sobre os mais variados temas.

1.2 Perspectivas filosóficas

A doutrina edificada sob a condição filosófica de Arthur Schopenhauer é uma forma bastante abrupta no ponto de vista de seus antecessores. Isso porque apesar de possuir as mesmas bases sólidas do pensamento anterior, o posicionamento filosófico é bastante diverso. Em outros termos mais específicos, as teses schopenhaueriana são uma forma de acesso a realidade das coisas de maneira bastante concreta, cuja similaridade conceitual não implica nos mesmos resultados da tradição. Dessa forma, conseguimos compreender a problemática inserida no contexto intelectual da época, assim como os múltiplos posicionamentos filosóficos e culturais no qual Schopenhauer estava incluso. Podemos identificar o *Romantismo alemão* como uma forma de posicionamento em que a consciência filosófica se mostra através da contraposição entre o *Iluminismo francês*, notadamente gerando uma tendência inovadora na cultura da época. O que seria *aufklärung*¹² [iluminismo]? “Pretensão de ter visão pessoal e direta de Deus ou das realidades transcendentais. Esse termo foi definido por Kant como “uma espécie de democracia baseada em inspirações pessoais que podem diferir, de acordo com a cabeça de cada um””(ABBAGNANO, 2007, p.545) Através de grandes acontecimentos que ocorreram na Europa do século XVIII o anúncio do esclarecimento foi uma corrente bastante difundida e importante no contexto político, econômico e social da cultura intelectual da Alemanha entre outros países.

A corrente iluminista surge através das pessoas esclarecidas. Ela corrobora de maneira absoluta na difusão do conhecimento, isto é, essa elaboração de uma forma de pensamento desconexo ante as múltiplas tendências religiosas, cujo mundo medieval constata

¹² Conforme o dicionário de Abbagnano, podemos afirmar que o Iluminismo (in. *Enlightenment*; fr. *Philosophie des lumières*; ai. *Aufklärung*; it. *Illuminismo*). Linha filosófica caracterizada pelo empenho em estender a razão como crítica e guia a todos os campos da experiência humana. Nesse sentido, Kant escreveu: “O I. é a saída dos homens do estado de *menoridade* devido a eles mesmos. *Menoridade* é a incapacidade de utilizar o próprio intelecto sem a orientação de outro. Essa menoridade será devida a eles mesmos se não for causada por deficiência intelectual, mas por falta de decisão e coragem para utilizar o intelecto como guia. ‘*Sapere aude!* Tem coragem de usar teu intelecto!’ é o lema do I.” (*Was ist Aufklärung?*?, em *Op.*, ed. Cassirer, IV, p. 169)- O I. compreende três aspectos diferentes e conexos: 1º extensão da crítica a toda e qualquer crença e conhecimento, sem exceção; 2º realização de um conhecimento que, por estar aberto à crítica, inclua e organize os instrumentos para sua própria correção; 3º uso efetivo, em todos os campos, do conhecimento assim atingido, com o fim de melhorar a vida privada e social dos homens. Esses três aspectos, ou melhor, compromissos fundamentais, constituem um dos modos recorrentes de entender e praticar a filosofia, cuja expressão já se encontra no período clássico da Grécia antiga (v. FILOSOFIA). O discurso de Péricles em Tucídides (II, 35-46) é a melhor e mais autêntica descrição do I. antigo. Por I. moderno entende-se comumente o período que vai dos últimos decênios do séc. XVII aos últimos decênios do séc. XVIII: esse período muitas vezes é designado simplesmente I. ou século das luzes. Cf. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.534-5. A indicação da página da “*Berlinische Monatsschrift*” refere-se à seguinte nota na frase: “Será aconselhável ratificar posteriormente o vínculo conjugal por meio da religião?” do Sr. Preg. Zöllner: “Que é o Iluminismo?” Esta pergunta, quase tão importante como esta “Que é a Verdade?”, deveria receber uma resposta antes de se começar a esclarecer! E, no entanto, em nenhum lugar a vi ainda respondida” (KANT, 1984, p. 05)

uma uniforme modificação na sociedade da época. Isso porque, o pensamento existente era oriundo da tendência dos séculos obscuros da sociedade conservadora do período mediévico. “Estaria por um lado, o prognóstico do racionalismo e, do outro, a filosofia da história. Assim, estes conceitos surgiram em antagonia às antigas profecias, onde os homens poderiam ser os senhores de seu próprio destino e conhecedor das leis naturais – física e humana.” (MELLO, DONATO, 2011, p.251) A revolução francesa mencionada anteriormente é uma válvula de iniciação *sine qua non* para o período do iluminismo. A força que o homem tem de si mesmo é um elemento intrinsecamente sofisticado e reformulado para a tendência inovadora de uma nova sociedade.

Dessa maneira, o conceito de *Aufklärung* é bastante vasto, embora a unicidade dessa palavra, não obstante, a amplitude em que se encontra a edificação conceitual, poderá ser apresentada de maneira extremamente sofisticada. O – *sapere aude*¹³ –, foi uma condição de possibilidade que podemos denominar como tentativa de saber, ou ousar-se a ter seu próprio conhecimento. Dessa maneira, as condições no século das luzes potencializavam uma retomada da própria condição inerente do homem, que é o saber por si mesmo. Portanto, uma das figuras mais relevantes foi Immanuel Kant (1724-1804), que estabeleceu o conceito de *menoridade* como a forma incapaz do sujeito plenamente racional não conseguir utilizar o saber para devidas orientações, assim, necessitando de outros para o exercício reflexivo. Podemos afirmar que essa deficiência é causada pelo próprio homem que se conforma com a indolência e a falta de comprometimento com a situação vivenciada. Pois a falta de coragem de utilização do intelecto para guia é a causa de todo um processo desconexo de realidades vividas; a saber, a imposição da religiosidade como verdade absoluta.

O esclarecimento é uma maneira na qual podemos fundamentar um tipo de filosofia pautada na racionalidade. Dessa maneira, Kant no dia 3 de Dezembro de 1783 responde a indagação de um pastor luterano que pergunta o que seria esclarecimento. Para o filósofo de Königsberg, o uso da racionalidade de maneira autônoma é capaz de orientar o homem à sair da menoridade que, por sua vez é culpa dele mesmo. A preguiça e a covardia são fundamentais para o homem viver em liberdade, pois há muitos que necessitam de uma tutela alheia (*naturaliter majorennnes*). Comprazem-se à viver na menoridade constantemente, isso porque é mais fácil adquirir uma tutoria para exercer grande parte das atividades intelectuais que necessito para guiar a vida. É tão cômodo ser menor! (KANT, 1984)

¹³ "Ousa saber! ou Atreva-se a saber!" Horácio, *Epistulae* (Épîtres), livro 1, carta 2, verso 40.

Ademais, o contexto que a sociedade europeia vivencia é praticamente um período de inovações multiculturais, cuja base central é o próprio homem que começa a ser autônomo. Em outras palavras, a liberdade que o homem adquiriu para o exercício da reflexão é completamente ampliada numa ótica diversificada de acesso ao conhecer. A religião aos poucos perde espaço para a racionalidade, cujo principal benefício é o alvedrio intelectual.

É portanto difícil para todo homem tomado individualmente livrar-se dessa minoridade que se tornou uma espécie de segunda natureza. Ele se apegou a ela, e é então realmente incapaz de se servir de seu entendimento, pois não deixam que ele o experimente jamais. Preceitos e fórmulas, esses instrumentos mecânicos destinados ao uso racional, ou antes ao mau uso de seus dons naturais, são os entraves desses estado de minoridade que se perpetua. Quem o rejeitasse, no entanto, não efetuaria mais do que um salto incerto por cima do fosso mais estreito que seja, pois ele não tem o hábito de uma tal liberdade de movimento. Assim, são poucos os que conseguiram, pelo exercitar de seu próprio espírito, libertar-se dessa minoridade tendo ao mesmo tempo um andar seguro. [...] Esse Esclarecimento não exige todavia nada mais do que a *liberdade*; e mesmo a mais inofensiva de todas as liberdades, isto é, a de fazer um *uso público* de sua razão em todos os domínios. Mas ouço clamar de todas as partes: não raciocinai! O oficial diz: não raciocinai, mas fazei o exercício! O conselheiro de finanças: não raciocinai, mas pagai! O padre: não raciocinai, mas crede! (Só existe um senhor no mundo que diz: *raciocinai* o quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas *obedecei*!). [...] Quando se pergunta, portanto: vivemos atualmente numa época esclarecida? A resposta é: não, mas numa época de *esclarecimento*. Muito falta ainda para que os homens, no estado atual das coisas, tomados conjuntamente, estejam já num ponto em que possam estar em condições de se servir, em matéria de religião, com segurança e êxito, de seu próprio entendimento sem a tutela de outrem. Mas que, desde já, o campo lhes esteja aberto para mover-se livremente, e que os obstáculos à generalização do Esclarecimento e à saída da minoridade que lhes é auto-imputável sejam cada vez menos numerosos, é o que temos signos evidentes para crer. A esse respeito, é a época do Esclarecimento, ou o século de *Frederico II*. (KANT, 1984, 03-07 [passim])

Portanto, esclarecimento é sinônimo de liberdade. Segundo a resposta do filósofo de Königsberg, o homem está com a liberdade comprometida, ademais, é necessária uma autonomia do entendimento, pois é nele que devemos fundamentar nossa capacidade de pensar. Dessa maneira, o século das luzes gira em torno da potencialidade de *vir-a-ser* uma sociedade esclarecida, porém estaria ocorrendo esse processo continuamente com a população daquela época. A liberdade do homem era basicamente a utilização de razão pública por meio dos próprios interesses, deixando de lado a tutoria da minoria eclesiástica, assim como os grupos políticos com interesse próprio.

Inexoravelmente, a proposta do *Aufklärung* estabeleceu uma concatenação que viabilizava o progresso do pensamento racional, tanto quanto uma elevação de alvitre do

idealismo alemão que é basicamente estabelecido pela forma geral da unidade do pensamento. Com isso, o homem intelectual faz parte do contexto cultural onde se fundamenta a partir de uma pluralidade de aspectos oriundos da razão como ponto de partida do homem.

Podemos afirmar que através da proposta cartesiana a corroboração para o desenvolvimento do idealismo é fundamentada nas bases sólidas do pensamento racional concatenado em estruturas analíticas racionais. Em termos mais específicos, a filosofia cartesiana buscava a subjetividade do sujeito pensante como ponto de partida para uma condição que possibilitasse os critérios de verdade. “Tudo o que percebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (DESCARTES, 1983, p.85-6) Portanto, as práticas utilizadas para o acesso do conhecimento de seus antecessores, pela luz da sensibilidade não poderiam ser segura, pois aquilo que pode entrar em contradição não merece ser absorvido como válido. Através de um ponto seguro é possível estabelecer uma primeira verdade que proporciona uma segurança intrínseca, na qual o sujeito pensante é uma verdade imutável. Por conseguinte, acreditamos que a filosofia cartesiana é um elemento nuclear que colabora incessantemente no modo de pensar ocidental – a saber, no projeto de idealismo filosófico.

Especificamente, o idealismo alemão é uma corrente de pensamento oriunda do século XVII que consegue abranger múltiplas áreas do conhecimento em toda Europa; sobretudo; filosofia, artes, direito, religião etc.¹⁴ Dessa forma, a perspectiva filosófica daquela época estava profundamente sendo modificada pelas questões subsequentes da sociedade europeia. Assim procedendo, o idealismo alemão tem como principal objetivo expandir o conhecimento intelectual em busca de uma fundamentação plenamente teórica do mundo. Em

¹⁴ Idealismo (in. *Idealismi*; fr. *Idéalisme*; ai. *Idealismus*; it. *Idealismo*). Este termo foi introduzido na linguagem filosófica em meados do séc. XVII, inicialmente com referência à doutrina platônica das ideias. Leibniz diz: "O que há de bom nas hipóteses de Epicuro e de Platão, dos maiores materialistas e dos maiores idealistas, reúne-se aqui [na doutrina da harmonia preestabelecida]" (*Op.*, ed. Erdmann, p. 186). Contudo, esse significado do termo, que por vezes é indicado como "I. metafísico", no sentido de ser uma hipótese acerca da natureza da realidade (que consiste em afirmar o caráter espiritual da própria realidade) não teve longa vida. [...] Schopenhauer acreditava expressar a essência do kantismo ao iniciar sua obra *O mundo como vontade e representação* (1819) com a tese: "O mundo é a minha representação." Esta tese, aceita como um princípio evidente do I. romântico, foi compartilhada na filosofia moderna e contemporânea, não só pelas formas desse I. como também pelas várias correntes do criticismo e por algumas correntes do espiritualismo. São idealistas, neste sentido, as doutrinas de Renouvier, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, assim como as de Lotze, Eduard Hartmann, Ravaisson, Hamelin, Martinetti e outros: pensadores que, mesmo se opondo ao I. romântico, têm em comum com ele o pressuposto nosiológico fundamental: a redução do objeto de conhecimento a representação ou idéia. Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 523-4 [passim])

termos mais específicos, o conhecimento é fundamentado nas bases da abstração conceitual. Kant foi um dos precursores a mostrar o exercício da intelectualidade como ponto de partida para o conhecimento dos fenômenos. Segundo o filósofo alemão, o conhecimento não parte dos objetos, todavia, a filosofia promove uma representação das alterações internas do nosso conhecer. O sujeito cognoscível é o ponto de partida elementar para o desenvolvimento da estrutura básica do saber. “Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com estes pressupostos. (KANT, 1994, p. 19-20 [grifo nosso]) Sendo assim, o mundo é proporcionado pelo sujeito transcendental que, por sua vez conhece os fenômenos por meio de suas faculdades cognoscíveis do próprio entendimento. Isso acontece, principalmente, depois da revolução do modo de pensar que a doutrina kantiana estabelece através da transcendentalidade do sujeito. Assim sendo, o problema do idealismo alemão se encontra em aberto até os dias atuais, assim como as múltiplas perspectivas que conseguimos absorver durante a história da filosofia. Isso porque, para o jovem Hegel, o idealismo é uma forma pela qual o sujeito conhece pela unidade da razão. “A primeira ideia é, naturalmente, a representação *de mim mesmo* como de um ser absolutamente livre. Com o ser livre, consciente de si, irrompe de imediato – a partir do nada – um mundo pleno, a *única criação a partir do nada* verdadeira e pensável.” (HEGEL, 2009, p, 03 [grifo do autor])

A forma que Hegel refere-se aos critérios da intelectualidade como forma de elaboração da verdade é baseada na liberdade, isso porque através da escolha deliberada conseguimos estabelecer um ponto *arquimédiano* de consciência de si. Em outros termos, é inegável a discrepância nessa obra em que Hegel apresenta uma valorização da imaginação, bem como das artes para um desenvolvimento sofisticado do distinguir.

Hegel acredita que toda filosofia se sustenta na ideia que o pensamento se posiciona através do sustentáculo idealista de caráter absoluto e subjetivo. Isso porque, esse sistema filosófico tenciona perspectivas plenamente esclarecedoras. Não seria possível chegar ao conceito primordial das coisas, pois se torna inacessível encontrar a pureza do *ser-em-si*. O ser e o nada são homogêneos, pois o ser é pura indeterminabilidade e vazio. Para Hegel (1995, p. 175) “O ser puro constitui o começo, porque é tanto puro pensamento quanto é o imediato indeterminado, simples; ora, o primeiro começo não pode ser algo mediatizado e, além do mais determinado.” Com isso, podemos destacar os elementos metafísicos que de forma abstrata adquirem identidade no sistema do sujeito hegeliano.

Dessa maneira, o filósofo de Stuttgart ao buscar o *Absoluto*¹⁵ como conceito infinito podendo ser comparado a Deus. Isso acontece ao necessitar que o critério de conceitualização abstrato estabeleça como pleno. Para ele, Deus é conceituável como ele pode ser Absoluto. “[...] que toda a filosofia [para Hegel] se fundamenta no idealismo ou retira dele todas as suas bases, adquirindo, assim, um caráter subjetivo e absoluto, ou seja, a proposição de que o finito é o ideal e seus pressupostos estão no ser que esclarece a forma”. (REDYSON, 2011, p. 16) Com isso, a realidade que o idealismo representa para a filosofia do século XVII é uma abissal reformulação na maneira de estrutural no campo epistemológico. O conceito de Absoluto é uma realidade última que o idealismo alemão mostrou como sendo verdade perfeita por si mesmo. Portanto, esse último grau de realidade que por si mesmo é infinito, no qual proporciona uma realidade plenamente ideal, pois se posiciona como conceito base para a compreensão da realidade que depende do sujeito.

Para Hegel, o *Absoluto* é um conceito completo da história da filosofia ocidental, isso porque, a abrangência desse termo é infinitamente acessível no campo epistemológico, tal quanto às várias formas que caracterizam o desenvolvimento do modo de pensar no idealismo.

Por outro lado, a corrente do Romantismo alemão surgiu aproximadamente em 1770 na filosofia proposta pelo jovem Johann Gottfried von Herder (1744-1803), que estava em

¹⁵ Absoluto (in. *Absolute*; fr. *Absolu*; ai. *Absoluto*; it. *Assoluto*). O termo latino *absolutas* (desligado de, destacado de, isto é, livre de toda relação, independente) provavelmente corresponde ao significado do termo grego *kath' auto* (ou *por si*) a propósito do qual diz Aristóteles: "Por si mesmo e *enquanto ele mesmo* é significam a mesma coisa; p. ex.: o ponto e a noção de reta pertencem à linha *por si* porque pertencem à linha enquanto linha" (An. post., I, 4, 73 b 30 ss.). Nesse sentido, essa palavra qualificaria uma determinação que pertence a uma coisa pela própria substância ou essência da coisa, portanto, intrinsecamente. grande voga filosófica desse termo devesse ao Romantismo. Fichte fala de uma "dedução A.", de "atividade A.", de "saber A.", de "reflexão A.", de "Eu A.", para indicar, com esta última expressão, o Eu infinito, criador do mundo. E na segunda fase de sua filosofia, quando procura interpretar o Eu como Deus, usa a palavra de modo tão abusivo que beira o ridículo: "O A. é absolutamente aquilo que é, repousa sobre si e em si mesmo absolutamente", "Ele é o que é absolutamente porque é por si mesmo... porque junto ao A. não permanece nada de estranho, mas esvai-se tudo o que não é o A." (Wissenschaftslehre, 1801, §§ 5 e 8; Werke, II, pp. 12, 16). A mesma exageração dessa palavra acha-se em Schelling, que, assim como Fichte da segunda maneira, emprega, além disso, o substantivo "A." para designar o princípio infinito da realidade, isto é, Deus. O mesmo uso da palavra reaparece em Hegel, para quem, como para Fichte e Schelling, o A. é, ao mesmo tempo, o objeto e o sujeito da filosofia e, embora definido de várias formas, permanece caracterizado pela sua infinidade positiva no sentido de estar além de toda realidade finita e de compreender em si toda realidade finita. O princípio formulado na Fenomenologia (Pref.) de que "o A. é essencialmente o resultado" e de que "só no fim está o que é em verdade" leva Hegel a chamar de Espírito A. os graus últimos da realidade, aqueles em que ela se revela a si mesma como Princípio autoconsciente infinito na religião, na arte e na filosofia. O Romantismo fixou assim o uso dessa palavra tanto como adjetivo quanto como substantivo. Segundo esse uso, a palavra significa "sem restrições", "sem limitações", "sem condições"; e como substantivo significa a Realidade que é desprovida de limites ou condições, a Realidade Suprema, o "Espírito" ou "Deus". Já Leibniz dissera: "O verdadeiro infinito, a rigor, nada mais é que o A." (Nouv. ess. II, 17, § 1). E na realidade esse termo pode ser considerado sinônimo de "Infinito" (v.). Em vista da posição central que a noção de infinito ocupa no Romantismo (v.), entende-se por que esse sinônimo foi acolhido e muito utilizado no período romântico. Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p.14.

contraposição às deliberações autônomas das razão como alternativa de compreensão da realidade. Para ele, a condição vivenciada por outra perspectiva seria a intuitiva por meio da autoconsciência adjacente ao sujeito. “A intuição é o ponto de partida, o reconhecimento primeiro a partir da autoconsciência; a constatação imediata do eu em sua própria atividade de pôr seus objetos e a si mesmo.” (SILVEIRA, 2012, p.115) Isso porque, os critérios de conhecimento estão sendo modificados pela unidade da intuição imediata. O sentimento uníssono pela sensibilidade é o ponto de partida para a corrente *Sturm und Drang* (Ímpeto e Tempestade).

Podemos afirmar que a tradição romântica alemã tem como principal objetivo o rompimento com a modernidade. A desvalorização desse modo de pensar vai de contrapartida a corrente iluminista, uma vez que o iluminismo propusera uma busca plena pela igualdade, fraternidade e felicidade através do bom uso da razão. Os pensadores antecessores ao romantismo estabelecem um critério racional esclarecido, não obstante é factual diante dessa nova corrente uma perspectiva plenamente inovadora de subtrair o homem da zona de conforto da racionalidade direcionando o ser humano para um âmbito da sensibilidade. Assim, a dúvida sobre a razão pura é apresentada em contra posição aos elementos da irracionalidade são cada vez mais valorizados. Isso ocorre como crítica, sobretudo à Hegel e Kant que tentam sistematizar a realidade através de um conjunto de formas idealistas que não podem – a princípio – a serem constatadas de fato. Sabemos que esse tipo de conhecimento é oriundo do corpo. “A imediatez, tirada de sua exclusividade intelectual e meramente formal, abre as portas para novos e mais ousados caminhos. A tentativa aqui é justamente reunir toda a processualidade reconhecida, toda a dinâmica, sob a perspectiva da imediatez.” (SILVEIRA, 2012, p.115)

Todavia, os pensadores se destacam nesse inovador ponto de partida do saber, pois eles apresentam consolos que proporcionam uma estabilidade existencial. A saber, temos as formas da poesia que ultrapassam a realidade corpórea do homem; quando possível, acionam os sentimentos como as frustrações, mas também a felicidade. As múltiplas obras esculturais que apresentam os formatos artísticos podem transportar o indivíduo para outra dimensão diminuindo a dor e o sofrimento por alguns momentos. É o que podemos perceber na estética de Schiller¹⁶ (2002, p. 13) “[...] sempre que contempla um objeto belo, o homem está ao

¹⁶ Johann Christoph Friedrich von Schiller nascido em Marbach am Neckar, 10 de novembro de 1759 morrendo em Weimar, 9 de maio de 1805, sendo um filósofo e poeta contribuinte no Romantismo alemão. É inegável que a obra *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (Série de cartas sobre a educação estética do homem), publicada em 1794 mostrou como a beleza é possível de ser elevar o caráter moral do homem para que ele não proporciona mais tristezas. É também contém uma tese que representa o

mesmo tempo projetando simbolicamente sua própria liberdade nesse objeto. [...] a razão empresta sua autonomia ao mundo sensível e é por isso que se pode afirmar que o belo é liberdade [...]” Em outras palavras, a liberdade é constituída por meio dos caminhos estéticos que o homem consegue percorrer, isso acontece devido a duplicidade de conexões entre a razão e a sensibilidade, na qual ambas estão em caráter igualitário. Em poucas palavras razão e sensação produzem juntas a liberdade lúdica da estética do belo. Assim, a condição racional que antes era empregada como fundamento de todo tipo de conhecimento ora está proporcionando lacunas para a contribuição intuitiva do desenvolvimento artístico pelas vias da sensibilidade.

Nesse sentido, a figura de Schopenhauer torna-se bastante importante para a difusão do modo de pensar intuitivo, pois através dos rompimentos filosóficos de seus antecessores, a reflexão à luz do romantismo torna-se uma maneira de compreensão da realidade tanto individual quanto universal. Dessa maneira, a forma pela qual o filósofo de Danzig percorre o período do Romantismo tão-somente adapta-o a uma forma de pensar diferente aos sistemas racionalistas da época do Iluminismo. Em epítome, o pensamento schopenhaueriano é inovador no aspecto da utilização da razão para a compreensão daquilo que seja superficial, porém a necessidade de aprofundamento do verdadeiro existir somente pode-se íamos apontar por meio dos critérios que subjaz o homem.

Em suma, almejávamos afirmar de maneira panorâmica a pretensão de fundamentar historicamente e filosoficamente a época que Schopenhauer viveu, assim como as influências que o filósofo alemão primordialmente obteve. Assim procedendo, partimos para os temas mais aprofundados da filosofia que o pensador de Danzig percorreu. Nesse aspecto é válido ressaltar a importância investigativa que conseguimos percorrer para uma sólida construção das teses máximas posicionadas na filosofia de Schopenhauer.

entrelaçamento entre razão e sensibilidade sem que exista uma diferença de uma sobre a outra - (impulso lúdico). Nesse sentido, podemos apontar a liberdade do gosto pela arte que é proveniente do próprio estado de liberdade humana. Segundo Schiller, na carta XIV, existem dois tipos de impulsos que originam o homem ante aos aspectos culturais de uma sociedade. Por meio da cultura surgem; faculdades perceptivas e a independência da razão. Sobre esses dois aspectos a realidade do impulso é composta por sensibilidade fundamental e formal. Em termos abrangentes, “O impulso sensível quer que haja modificação [dos fenômenos], que o tempo tenha conteúdo; o impulso formal quer que tempo seja suprimido, que não haja modificação. O impulso que os dois atuam juntos (seja-me permitido chamá-lo de impulso lúdico [do gênio] até que justifique a denominação, este impulso lúdico seria direcionado, portanto, a suprimir o tempo no tempo [tentando universalizá-lo], a ligar o devir ao ser absoluto, a modificação à identidade.” Cf. SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002, p. 74. [grifo nosso]

1.3 Influências da filosofia ocidental

Sabemos que o pensamento schopenhaueriano não surge do nada. É notório que a existência do diálogo com seus antecessores corroborou para uma imensa estrutura de concepções relevantes em suas teses. Desse modo, validamos essas afirmações por uma forma cronológica de conhecimentos que a própria estória do filósofo se mostra no decorrer de sua formação acadêmica até o auge da carreira. Isso se torna relevante, uma vez que para que possamos adequar um sustentáculo epistemológico válido é necessário um elemento nuclear para os mais variados conceitos que proporcionaram na perspectiva ocidental uma solidificação das teses propostas na filosofia de Schopenhauer.

Platão estabelece o conceito de *Ideia* (eidos) que fundamenta grande parte do pensamento ocidental. Sua proposta filosófica abrange uma pluralidade de aspectos cujo sujeito possa imaginar. Ele nasce na Grécia por volta do século VI a.C sendo o maior discípulo de Sócrates. Teremos como principal objetivo entender a influência, bem como o sistema filosófico que fez o jovem Schopenhauer se interessar pela filosofia grega.

Retrocedendo cronologicamente, era por meio dos critérios da sensibilidade que o conhecimento do mundo fundamentava-se no período clássico, sobretudo por Heráclito de Éfeso, (535 a.C. - 475 a.C) que através da realidade transitória das coisas necessariamente sua maneira de ser apreciada. Segundo Heráclito, o caráter mutável da realidade, por meio da tese que já surgira nos mitos arcaicos e, com dimensão filosófica, desde os milesianos. Em Heráclito a noção de fluxo universal torna-se um mote insistentemente glosado: “Isso porque não conseguimos descer duas vezes no mesmo rio, uma vez que novas águas correm sempre sobre si” (D 12). (HERÁCLITO *apud* SOUZA, 1996) Dessa maneira como é possível o acesso ao conhecimento que não seja variável? Para Heráclito, existem dois tipos de saber, o primeiro; quando conhecemos aquilo que nossos sentidos apreendem por meio dos sentidos, em segundo; através dos pensamentos.

A proposta heraclitiana de todas as coisas *virem-a-serem-no-mundo* é abruptamente incongruente com seus sucessores. Isso porque, a proposta do pensamento por meio de um fluxo constante apenas condiciona o indivíduo ao pensamento de maneira instantânea. Temos como exemplo, a realidade explicitada do rio, pois sabemos que toda uma realidade temporal entra em questão, no momento que os critérios da sensibilidade avaliam a potencialidade de conhecimento daquela situação. Ademais, conseguimos perceber que o conhecimento verdadeiro (divino) é oriundo do *Logos*.¹⁷

¹⁷ Logos (gr. ἆ.Ὄ70Ç; lat. *Verbam*). A razão enquanto V- substância ou causa do mundo; 2ª pessoa divina. 1ª A doutrina do F. como substância ou causa do mundo foi defendida pela primeira vez por Heráclito: "Os homens

1- Estes Logos, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido, jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme estes Logos, parece não ter experiência experimentando-se em tais palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa. Os outros homens ignoram o que fazem em estado de vigília, assim como esquecem o que fazem durante o sono. 2 - Por isso, o comum deve ser seguido. Mas, a respeito de o Logos ser comum a todos, o vulgo vive como se cada um tivesse um entendimento particular. 50 - [...] É sábio que os que ouviram, não a mim, mas as minhas palavras (logos), reconheçam que todas as coisas são um. 115 - À alma pertence o Logos que se aumenta a si próprio. (HERÁCLITO, 2010, p. 36-43 [passim])

O conceito de *Logos* apresentado na filosofia heraclitiana é a forma pela qual o universo se direciona em busca da especificidade concreta da realidade. Em outras palavras, o *Logos* é uma fundamentação pontual do elemento majestoso que governa aquilo que é real. Todos têm a possibilidade de acessar a realidade do *Logos*, porém alguns ignoram a sua existência, assim a totalidade pode ser resumida no singular e o contrário é veraz. “Todas as coisas são geradas em concordância com o destino, e as coisas existentes se harmonizam pela transformação dos opostos. [...] O universo é finito e existe um único mundo. [cf. B30]” (BARNES, 124-5 [passim])

Na filosofia dos fluxos opostos é permitida a concepção de realidade inserida não apenas no discurso, mas na praticidade dos elementos das palavras. Nesse sentido, é necessário conhecer a realidade última para os pré-socráticos, sobretudo Heráclito que posicionou uma nova ótica nos filósofos da natureza apresentando o conceito de opostos analisando a realidade por um viés plenamente mutável.

Partido dessa proposta, o conhecimento pelo critério do curso imanente das coisas é inválido pela filosofia de Atenas, pois os critérios de pensamento são renováveis para o campo epistemológico, deixando assim a busca pela realidade última na natureza, a *arché*, em planos posteriores. A filosofia clássica evolui em relação aos pensadores naturalistas.

O projeto da filosofia ateniense, especificamente de Sócrates e Platão, era de posicionar uma relação subjetiva de conhecimento pelo viés dos critérios da racionalidade. Para tanto, Platão sistematiza a princípio os elementos filosóficos, uma vez que seu mestre não deixaria nada escrito. Assim, conseguimos compreender que a proposta do pensamento platônico é utilizar bases racionais para a fundamentação da realidade no plano natural, bem como, ascendendo para uma esfera no campo de ideias inatas. Temos a obra *Fedro* que é

são obtusos com relação ao ser do I... tanto antes quanto depois que ouviram falar dele; e não parecem conhecê-lo, ainda que tudo aconteça segundo o L." (Fr. 1, Diels). O F. é concebido por Heráclito como sendo a própria lei cósmica: "Todas as leis humanas alimentam-se de uma só lei divina: "porque esta domina tudo o que quer, e basta para tudo e prevalece a tudo" (Fr. 114, Diels.) Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 630.

escrita na juventude de Platão, cuja relevância na busca pela sabedoria é constantemente especulada, na qual a dimensão do pensamento cosmológico platônico sobre a imortalidade da alma consegue expandir uma série de considerações acerca do tema. Temos, por exemplo, o mito das almas sendo comparadas com uma força natural e ativa, na qual estaria sendo puxada através de uma parelha alada e conduzida por um cocheiro. Nessa reflexão é possível perceber uma alma universal que consegue reger o universo de maneira inanimada, assim ela se manifesta no universo pelas suas múltiplas formas. Segundo a tese platônica, as almas que não conseguiram evoluir e que não contemplaram a verdade não podem tomar a forma humana. Isso porque a alma humana tem que se exercer utilizando a inteligência. Dessa maneira é preciso está sintonizado com conceito de Ideia, uma vez que ela é a elevação da multiplicidade racional das sensações.

Platão afirma que a alma humana contemplou o Ser verdadeiro (BEM), por isso é possível ser animada. Segundo o filósofo grego, esse tipo de vislumbração nos revela que temos conhecimentos e interesses humanos, uma vez que a nossas transmigrações anteriores absorveram uma pluralidade de conhecimentos anteriores. Feito isso, é sabido que através da reminiscência temos o contato com aquilo que outrora foi apreendido com êxito. Para a teoria do conhecimento platônico possuímos conhecimentos racionais durante toda nossa existência, porém é necessária uma rememoração dos conteúdos que, por ventura estão alojados continuamente em nossa intelectualidade. Em síntese, pouquíssimas almas conseguem recordar a contemplação do sumo bem, portanto permanecem na escuridão da ignorância por outras reencarnações.

Ademais, percebemos a corroboração amiúde do caráter eidético de explicação da realidade máxima proposto pelo filósofo grego em suas teses. Em outras palavras, conseguimos configurar a duplicidade de perspectivas de compreensão da realidade proposta por Platão no âmbito epistemológico exposto em suas teorias. Isso porque, ante uma relação entre sujeito-objeto, visualizamos o destaque dos níveis de conhecimento que, de forma crescente perpassam de graus em modelo de ascese.

Temos como ponto de partida o conhecimento do mundo aparente que é o mundo da sensibilidade. Esta primeira etapa é caracterizada como fundamento do mundo das sombras e das imagens que não podem ser consideradas um conhecimento concreto da realidade suprema. Assim, os caracteres da *suposição* (eikasía) somente possuem dimensões visíveis, isto é, se mostram apenas na unidade das formas básicas do conhecer. Em seguida, a crença (pístis) é uma evolução epistemológica na ascese ao conhecimento, isso porque o grau de compreensão da realidade embora esteja na dimensão visível é distinguida para fornecer

explicitações mais plausíveis, assim como respostas aos problemas que envolvem as crenças (pístis) sobre os seres vivos e as coisas. O *entendimento* (diánóia) é o terceiro nível de acesso a realidade, e o primeiro a ser introduzido no mundo inteligível. A realidade dos entes matemáticos é o critério supramundano que está concatenado com a realidade última da essência. Em outros termos, o direcionamento das unidades matemáticas é estabelecido no campo inteligível que, por sua vez mostram os objetos do conhecimento matemático como mais reais do que os sensíveis. No quarto nível de conhecimento do sujeito está o intelecto (nóesis), que é o elemento da alma mais significativo de compreensão da realidade do *Sumo Bem*. Nessa fase, nossa alma não é mais corrompida por falácias, tão pouco, verdades do mundo aparente. Pelo contrário, as formas reais e divinas que são fornecidas pela verdade essencial do campo idealístico é consideravelmente verdadeiro.

Ademais, a realização dessa contribuição platônica está explicitada na forma pela qual o filósofo ateniense apresenta o recurso de imagens e figuras de linguagem em suas obras. Tais como os mitos, que são elementos utilizados para a fundamentação da cidade ideal. O exemplo de acesso ao conhecimento é o “Mito da Caverna”, em que o sujeito acorrentado em grilhões tenta soltar-se e através de uma ascese consegue sair do fundo da escuridão (ignorância), e contempla o sol como verdade (Bem).

Suponhamos uns homens numa habitação subterrânea em forma de caverna, com uma entrada aberta para a luz, que se estende a todo o comprimento dessa gruta. Estão lá dentro desde a infância, algemados de pernas e pescoços, de tal maneira que só lhes é dado permanecer no mesmo lugar e olhar em frente; são incapazes de voltar a cabeça, por causa dos grilhões; serve-lhes de iluminação um fogo que se queima ao longe, numa eminência, por detrás deles; entre a fogueira e os prisioneiros há um caminho ascendente, ao longo do qual se construiu um pequeno muro, no gênero dos tapumes que os homens dos «robertos» colocam diante do público, para mostrarem as suas habilidades por cima deles. [...] Precisava de se habituar, julgo eu, se quisesse ver o mundo superior. Em primeiro lugar, olharia mais facilmente para as sombras, depois disso, para as imagens dos homens e dos outros objectos, reflectidas na água, e, por último no, para os próprios objectos. A partir de então, seria capaz de contemplar o que há no céu, e o próprio céu, durante a noite, olhando para a luz das estrelas e da Lua, mais facilmente do que se fosse o Sol e o seu brilho de dia. [...] Pois, segundo entendo, no limite do cognoscível é que se avista, a custo, a ideia do Bem; e, uma vez avistada, compreende-se que ela é para todos a causa de quanto há de justo e belo; que, no mundo visível, foi ela que criou a luz, da qual é senhora; e que, no mundo inteligível, é ela a senhora da verdade e da inteligência, e que é preciso vê-la para se ser sensato na vida particular e pública. (REP, LIVRO VII, 514 b - 517c [passim])

Dessa forma, a realidade do projeto cognitivo platônico é de total relevância para o campo filosófico de seus sucessores. Ele torna-se uma referência no conhecimento através do

conceito de *Ideia* e pela duplicidade de realidades existentes. Logo, o Bem; segundo Platão é a forma mais concreta de contemplar a realidade, isso é possível por meio do acesso da cognoscibilidade utilizada pelos recursos da razão.

É inegável que as leituras de Platão contribuíram com o desenvolvimento da filosofia schopenhaueriana. Isso porque, segundo o próprio autor alemão, a definição de compreensão da realidade em forma de duplicidade surge primordialmente ser percebido no sistema epistemológico platônico. Na medida em que ocorre a ascese filosófica, conseguimos estabelecer uma elevação desde o plano das opiniões até o *Sumo Bem* que é o verdadeiro conhecimento.

Em suma, a filosofia a partir do recurso epistemológico platônico adquiriu proporções relevantes, nas quais, o elemento racional consegue abarcar de forma universal as questões sobre o conhecimento das realidades sensíveis e inteligíveis.

Na modernidade, Immanuel Kant (1724-1804) proporciona influência na perspectiva schopenhaueriana, uma vez que o filósofo de Danzig recomenda leituras prévias do filósofo de Königsberg como propedêutica para ascensão à sua filosofia. Nesse aspecto, podemos afirmar que Schopenhauer consegue absorver a filosofia transcendental proposta por Kant. Isso porque o modo de pensar de seus antecessores era marcado por uma imparcialidade entre os racionalistas e empiristas. Os racionalistas possuem a figura de René Descartes (1596-1650) que vai firmar um diálogo com o pensamento clássico aristotélico. Segundo o filósofo francês, o conhecimento não pode estar contido no objeto, isso porque na obra *Meditações Sobre a Filosofia Primeira* de 1641 o autor vai estabelecer uma corroboração diferentemente a proposta empírica aristotélica; não obstante, para o filósofo francês, os sentidos são falhos. “Tudo o que percebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e segundo, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.” (DESCARTES, 1983, p.85-86) A filosofia cartesiana caracteriza-se por inserir uma nova perspectiva sobre os problemas filosóficos de sua época; a questão do conhecimento é um problema discutido a todo instante na filosofia cartesiana. Com isso, ele proporciona uma nova linha do tempo filosófica, isto é, o período da modernidade. O filósofo francês apresenta uma crítica ao período escolástico, no qual, ele tinha sido educado. Seu projeto para a edificação do conhecimento logo vai ganhando forma, as desconstruções dos argumentos incertos vão perdendo credibilidade. “O projeto não é nada menos que a reconstrução do saber, com tudo o que isso implica de crítica e recusa da tradição cultural e dos procedimentos

filosóficos da Escolástica” (SILVA, 1993, p.25) As verdades oriundas de critérios sensitivos não merecem confiabilidade, uma vez que fossem colocados em dúvida por nossa racionalidade. Esse despreendimento empírico é proveniente de um possível diálogo com a filosofia aristotélica que tenta estabelecer o conhecimento do Ser nas próprias coisas.¹⁸

A formação do pensamento cartesiano sofisticou a estrutura epistêmica de seus antecessores e suas teses reformuladas com o passar do tempo. A questão do conhecimento sempre foi um ponto primordial, isso porque sua inquietação diante das teses oriundas da tradição era questionada frequentemente. Dessa forma, todo o sistema cartesiano é sustentado pela dúvida como ponto partida, sendo ela uma espécie de elemento norteador para a chegada de uma verdade puramente aceitável. Por outro lado, outras regras também apresentam uma importância para o desenvolvimento do método cartesiano.

Não sei se deva falar-vos das primeiras meditações que aí realizei. Pois são tão metafísicas e tão pouco comuns, que não serão, talvez, do gosto de todo mundo. E, todavia, a fim de que possa julgar se os fundamentos que escolhi são bastante firmes, vejo-me, de alguma forma, compelido a fala-vos delas. De há muitos observara que, quanto aos costumes, é necessário às vezes seguir opiniões, que sabemos serem muito incertas, tal como se fossem indubitáveis, como já foi dito acima; por desejar então ocupar-me somente com a pesquisa da verdade, pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo que pudesse imaginar a menor dúvida. (DESCARTES, 1983, p, 46)

O projeto cartesiano é fundamentado sobre uma base sólida e rigorosa. Desse modo, para Descartes o conhecer está edificado primeiramente na dúvida hiperbólica. Esse tipo de recurso é utilizado para que tudo aquilo que foi conhecido anteriormente seja colocado em questão. Podemos afirmar que Descartes saiu do senso comum partindo em busca da verdade, rejeitando as propostas do passado, sobretudo as questões já resolvidas pela tradição. Ele cria uma metodologia para o aperfeiçoamento do seu bom senso, logo mais, surge com ceticismo não radical, pois mesmo no plano metafísico ele assume a possibilidade de conhecermos algo. Isso porque podemos colocar tudo em dúvida, mas sabemos que existe um ser pensante. Segundo o filósofo francês, o ponto de partida claro e distinto se sustenta no *Eu pensante* (*Res cogitans*). Descartes, afirmar desconstruir tudo aquilo que já nos enganou pelo menos alguma vez, isto é, nossos sentidos são pioneiros nesse aspecto, sendo ele causador de nossos erros mais comuns.

¹⁸ Segundo Aristóteles, “Julgamos conhecer cientificamente cada coisa, de modo absoluto e não, à maneira sofisticada, por acidente, quando julgamos conhecer a causa e que não pode essa coisa ser de outra maneira” Cf. ARISTÓTELES. *Órganon*. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1987 I, 2, 71b- 9-12.

Faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí. Era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas para baixo todas as coisas, todas **as opiniões em que até então confiara**, recomeçando pelos fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências. [...] Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, seja uma vez, nos enganaram. (DESCARTES, 1999, p. 15-17[grifo do autor] [passim])

Contudo, podemos perceber que para Descartes, o edifício do conhecimento é estruturando por meio de uma eliminação criteriosa daquilo que um dia já foi motivo para o erro. Isso porque, o uso desse método de desconstrução de todo um saber provindo do passado, não se torna mais critério de verdade para o alcance do conhecimento. A verdade agora está no sujeito que duvida de tudo, até mesmo das certezas mais absolutas como as matemáticas. Esse mecanismo metodológico da dúvida hiperbólica, como artifício radical, é utilizado nessa meditação para a remoção de todo conhecimento falso provocado por um erro, ou mais ainda, por uma falsa proposição sensorial, como o engano de nossos sentidos.

A segunda meditação, por sua vez – trata da questão da subjetividade, propondo a seguinte indagação: Ora, como posso duvidar de todas as coisas, sendo assim, afinal, o que é o sujeito? Essa pergunta inicia outra etapa do plano filosófico cartesiano. Isso porque para ele, o mundo pode ser falho, composto de falsos conhecimentos. Porém, o sujeito que é a todo instante enganado e submetido a esse falso conhecimento ainda permanece existindo, ou seja, para Descartes, o mundo pode ser falho, mas para ele, algo ainda permanece verdadeiro. Isto é, ele ainda consegue identificar que existe algo verdadeiro que é o sujeito pensante.

Eu, eu sou, eu, eu existo, isto é certo. [...] Ora, enquanto penso, pois talvez pudesse ocorrer também que, se eu já não tivesse nenhum pensamento, deixasse totalmente de ser. Agora, não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só uma coisa pensante, isto é, ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas, qual coisa? Já disse: coisa pensante. (DESCARTES, 1999, p. 43)

Para Descartes, nessa perspectiva, tudo é duvidoso –, porém eu sei que o meu eu existe. Nesse ponto, o filósofo francês vai declarar: “*Cogito, ergo sum*”- (Penso, logo existo). Por enquanto, essa é a única verdade no plano cartesiano que ele toma como seguro para logo mais surgir a afirmação no campo metafísico – “Eu penso, logo existo”. Com isso, o Eu

pensante é ponto de partida legítimo se considero que é ele a primeira verdade e, através dele, constituo o caminho que me leva a examinar unicamente as representações em si mesmas sem me fiar na crença que o senso comum tem [...]. (SILVA, 1993) Ou seja, aquilo que é imutável, o *cogito*, está na essência do homem, uma vez que, sendo a parte mais íntima do sujeito se encontra estabilizado. É por meio do pensamento que o *Eu* consegue atingir o conhecimento da matéria, sobretudo as manifestações exteriores.

Descartes determina em sua terceira meditação a busca do valor objetivo das ideias, isto é, ele tenta demonstrar a existência de algo superior que propõem o fundamento certificado de verdade para todas as coisas. Segundo ele, tudo que conhecemos foi implantado por uma unidade superior que ordena o universo e, não obstante escreve todo o conhecimento em nossa alma. “Deus é a razão de ser de todas as verdades. [...] o próprio Eu pensante é verdadeiro se e enquanto o penso. Quando atingimos uma garantia absoluta, essa instantaneamente cede lugar à eternidade do verdadeiro garantida pela eternidade de Deus.” (SILVA, 1993, p. 68-69 [passim]) Portanto, para Descartes, o conhecimento está inserido de forma inata no sujeito que enquadra o objeto ante a perspectiva de compreensão da própria realidade.

Diferentemente do modo de pensar cartesiano apresentar o problema, David Hume (1711-1776), no qual a questão do conhecimento aparece como algo oriundo da experiência. Isso porque, a fundamentação da noção das coisas está baseada na experiência intuitiva. Em outros termos, tudo aquilo que o sujeito tem informação se deriva primordialmente de uma relação obtida entre a percepção sensorial do sujeito com o mundo exterior. Em sua obra capital o *Tratado da Natureza Humana* de 1740, Hume apresenta a seguinte questão; como posso fundamentar o acesso aos meus conhecimentos? Sua resposta segue abaixo:

Todas as ideias, especialmente as abstratas, são naturalmente fracas e obscuras: o intelecto as apreende apenas precariamente, elas tendem a se confundir com outras ideias assemelhadas, e mesmo quando algum termo está desprovido de um significado preciso, somos levados a imaginar, quando o empregamos com frequência, que a ele corresponde uma ideia determinada. Ao contrário, todas as impressões, isto é, todas as sensações, tanto as provenientes do exterior como as do interior, são fortes e vívidas; os limites entre elas estão mais precisamente definidos, e não é fácil, além disso, incorrer em qualquer erro ou engano relativamente a elas. (HUME, 2004, p.38-39)

Podemos afirmar que a crítica de Hume para com os idealistas é evidente. Na medida em que as ideias abstratas são puramente fracas. Em outras palavras, identificamos uma ideia apenas no campo imaginário, uma vez que o intelecto não consegue assemelhar grandes

discrepâncias entre ideias quase semelhantes. Entrementes, as impressões merecem, segundo Hume, mais autenticidade na medida em que todas as percepções são fortemente vivenciadas. Podemos afirmar que o conhecimento empírico é passível de erro, porém o conhecimento oriundo do intelecto pode ser mais duvidoso, pois a não concretude do objeto pode direcionar abruptamente a incoerência do sujeito do conhecimento.

O elemento norteador da epistemologia humeniana é a negação da capacidade de estruturação prévia de algum conhecimento, isto é, o saber não pode ser de outra forma senão a efetivação de alguma experiência. Sendo assim, para Hume, a razão não possui noções básicas suficientes para a produção e sustentação de seu próprio conhecimento. Dessa forma, Hume busca através das percepções da mente fundamentar as impressões, assim como suas ideias que podem ser determinadas como *simples* e *compostas*. O primeiro tipo de percepção é passível de um conhecimento corriqueiro que podemos obter através do dia-a-dia. Exemplo: uma chama que arde no corpo. Esse tipo de conhecimento é tão simples que através do recurso da sensibilidade conseguimos sentir o calor de alguma coisa. Por outro lado, o conhecimento composto determina uma junção na qual o recurso intelectual necessita participar temos, por exemplo: a figura de um cavalo alado ou uma montanha de ouro. No primeiro exemplo, preciso conhecer um cavalo, em outro momento algum tipo de asa, pois o agrupamento desses dois conhecimentos empíricos soma-se uma unidade. Da mesma forma ocorre na montanha de ouro (montanha + ouro = montanha de ouro).

As percepções da mente humana se reduzem a dois gêneros distintos, que chamarei de IMPRESSÕES e IDEIAS. A diferença entre estas consiste nos graus de força e vividez com que atingem a mente e penetram em nosso pensamento ou consciência. As percepções que entrem com mais força são chamadas de *impressões*; sob esse termo incluo todas as nossas sensações, paixões e emoções, em sua primeira aparição à alma. Denomino *ideias* as pálidas imagens dessas impressões no pensamento e no raciocínio, como, por exemplo, todas as percepções despertadas pelo presente discurso, excetuando-se igualmente o desprazer ou o desprazer imediato que esse mesmo discurso possa vir a ocasionar. (HUME, 2000, p.25 [grifo do autor])

Por meio desse sistema filosófico, Hume constrói seu ponto de partida para o empirismo, sendo ele um crítico da filosofia cartesiana. São divididas em duas classes: *Impressões* e *Ideias*. A primeira é proveniente da alma, ela é mais completa, uma vez que o grau de intensidade e vividez constituem-se intenso à consciência. Por outro lado, as ideias são imagens que podem ocasionar um conhecimento falho no processo de conhecimento do sujeito. Podemos perceber na formação da estrutura mental do ser humano que as impressões

são: sensoriais, emocionais, e volitivas. A faculdade cognitiva mais importante para Hume torna-se a imaginação. Isso porque ela vai ser a responsável para a associação das ideias simples para complexas. “Esse princípio de união entre as ideias não deve ser considerado uma conexão inseparável - pois isso já foi excluído da imaginação –; tampouco devemos concluir que, sem ele a mente não poderia juntar duas ideias.” (HUME, 2000, p. 34)

Assim, é necessário o auxílio da mente à sensação na produção do conhecimento. Existe também a questão da causalidade na filosofia humeniana, que se opõem diretamente ao hábito. Uma vez que, o conceito de causalidade está diretamente ligado ao efeito, isto é, se demonstra como ligação lógica, assim como uma conjunção fiel que promove uma terceira reação intrínseca partindo consequentemente da causa. Segundo Hume, o princípio mais importante da natureza humana é o hábito. Pois enquanto fator psicológico, podemos garantir que os eventos, nos quais não temos certeza empírica possam vir a acontecer.

Através do empirismo e do racionalismo percebemos suas incongruências em relação à acessibilidade do conhecimento das coisas. Em poucas palavras, para Descartes, o sujeito é que percebe o objeto, e este por meio de ideias inatas oriundas de um Deus veraz, e perfeitamente bom orienta o homem para o acesso verdadeiro do mundo. Por outro lado, o elemento norteador para Hume, por sua vez, encontra-se no conhecimento sensível. Isso porque, para ele a mente humana é uma folha de papel em branco, somente com a experiência sensorial podemos ter acesso ao conhecimento das coisas. Porém, a imaginação na filosofia humeniana se torna de extrema importância, cujo seu papel está na associação de ideias simples formando ideias complexas. Os efeitos do hábito no âmbito epistemológico, sendo essa, uma capacidade psicológica que promove segurança ao crermos que o sol nascerá todos os dias. Essas duas correntes filosóficas contribuíram bastante para o enriquecimento dos conhecimentos filosóficos. Assim como, proporcionaram, sobretudo, uma boa perspectiva para o acesso do conhecimento do mundo exterior ao sujeito.

Em síntese, as considerações sobre o verdadeiro modo de chegar ao conhecimento não pode ser comparado, uma vez que são perspectivas que divergem sobre o mesmo tema, bem como pensamentos que tem pontos de partida opostos. O racionalismo cabe uma estrutura estabelecida. O empirismo de forma cética, afirma que o sujeito tem acesso ao conhecimento por meio da experiência sensível.

Nessa imparcialidade, a filosofia transcendental kantiana se torna um divisor de águas no ocidente. Surge uma revolução no modo de pensar, fundamentando-o criticismo, cuja maior intenção é estabelecer um ponto de partida seguro no processo do conhecimento. Nesse aspecto, conseguimos destacar a elaboração do conceito de sujeito transcendental

kantiano. Em termos mais específicos, esse tipo de doutrina tão-somente ocupa-se em não se preocupar com os objetos, mas com a descoberta das faculdades do conhecimento. Assim sendo, a filosofia explicitada por Kant é considerada uma ruptura com as tradições filosóficas anteriores, pois, segundo ele, agora os conceitos apropriam-se da consciência por meio das categorias de nossa razão.

Dessa maneira, a obra *Crítica da Razão Pura* de 1781/87, tem como principal objetivo fundamentar em bases sólidas o verdadeiro conhecimento das coisas. Em outros termos, para o sistema kantiano, essa crítica representa um julgamento sobre o mundo das aparências e das posições tomadas em sua época, como o dogmatismo e o ceticismo. Por uma crítica obtivemos uma não-crítica de livros ou sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todas as faculdades do conhecimento que se pode aspirar; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação das suas fontes, bem como da extensão e limites; tudo isso, contudo, a partir de princípios. (KANT, 2010)

Ademais, a realidade no âmbito metafísico não era possível de ser analisada racionalmente, pois a verdade transcendente não corrobora amiúde com os aspectos coesos que o sujeito cognoscente fundamenta no aspecto epistemológico. Em outras palavras, a verdade de experiências metafísicas não merecem critérios coerentes de acesso a realidade, pois, segundo as teses kantianas não conhecemos a verdade pura no âmbito lógico-racional.

Nunca posso, portanto, nem sequer para o uso prático necessário da minha razão, *admitir/ Deus, liberdade e imoralidade*, sem ao mesmo tempo recusar à razão especulativa a sua pretensão injusta a intuições transcendentais, porquanto, para as alcançar, teria necessariamente de se servir de princípios que, reportando-se de facto apenas aos objetos de experiência, o converteriam realmente em fenômeno, desta sorte impossibilitando toda a extensão prática da razão pura. (KANT, 2010, p. 27 [grifo do autor])

A realidade na ótica pragmática é submetida aos critérios intuitivos, isso porque primordialmente o sujeito transcendental kantiano é afetado de maneira abrupta na compreensão epistemológica do conhecer. Podemos perceber que a impossibilidade de abranger praticamente os fenômenos metafísicos é uma questão que se encontra em aberto na perspectiva filosófica de seus sucessores. Desse modo, sabemos que o movimento pós-kantiano é deliberadamente realizado para tentar abarcar com ideias plausíveis o acesso às outras realidades do campo supramundano, mais especificamente a compreensão de Deus, liberdade e imortalidade.

Desse modo, aqui nesse ponto investigamos as condições que possibilitaram Schopenhauer de acessar a filosofia ocidental, sobretudo Platão e Kant, cujo próprio filósofo de Danzig afirma em suas obras como sendo condição fundamental para uma propedêutica mais completa da realidade filosófica explicitada por ele na obra [O] *Mundo*. Todavia, sabemos que os problemas metafísicos e gnosiológicos surgem desde o mundo grego e apresentam-se na modernidade como indagações fundamentais. Schopenhauer estabelece suas considerações acerca desses problemas que veremos nos capítulos posteriores, mas não somente o modo de filosofia ocidental é necessário para a edificação do sistema schopenhaueriano. Para tanto, o modo de pensar oriental foi uma grande mola propulsora nas pesquisas do filósofo alemão no qual proporcionaram uma pluralidade de envergaduras conceituais que iremos aprofundar nos capítulos subsequentes.

1.4 Acesso ao conhecimento oriental

O pensamento oriental estava despertando grande interesse na Europa. Grande parte dos intelectuais no período moderno se deslumbrou ao perceber uma nova perspectiva de compreensão da realidade fundamentada nos saberes do oriente. O orientalismo era o centro das atenções naquela época, pois a tradição oriental era discutida em diversos espaços. “A cultura oriental se difunde na Europa a partir da metade de 1700 com as publicações dos textos sobre a cultura indiana e chinesa.” (SOLARI, 2001, p. 01 [tradução nossa])

Podemos afirmar que neste presente capítulo queremos analisaremos a ascensão filosófica que Schopenhauer cronologicamente percorreu. Nesse sentido, iremos fundamentar o início da influência, bem como os escritos preliminares que o filósofo de Danzig acessou. Isso porque, sabemos que a tese de doutoramento de Schopenhauer não apresenta afirmações evidentes sobre o pensamento oriental, porém após alguns anos sua obra máxima [O] *Mundo* é profundamente composta de afirmações e apontamentos referentes a filosofia oriental. Queremos entender se a doutrina de Schopenhauer é uma edificação influenciada dos textos orientais ou apenas torna-se uma demasiada convergência com os escritos antigos, especificamente dos *Upanishads*. Desse modo, iremos investigar que tipo de Oriente Schopenhauer cria no universo filosófico de sua época. Porque a necessidade de adentrar nesse assunto, e quais os textos e figuras intelectuais que proporcionaram essa estruturação intelectual.

Primordialmente, a relação com o pensamento oriental surge por intermédio de Friedrich Majer (1772-1818), um respeitado orientalista que apresenta a realidade do oriente em diversas palestras e cursos de extensão. O filósofo da Universidade de Gotinga, Gottlob

Ernest Schulze (1761–1833), por meio de uma aula de psicologia no inverno de 1810-11 introduz o tema do comportamento dos moradores das Ilhas dos Mares do Sul que através de dietas como práticas diárias no lugar de clima hostil e alimentação escarça o filósofo de Danzig lança a primeira pergunta que temos registro sobre os “que são os hindus.”

Schopenhauer inaugurou sua relação com o Oriente de modo escasso e enigmático, pois a questão proferida não é nada mais do que uma evidência histórica sem maiores consequências. Com essa pergunta, não se sabe o que ele havia lido até o momento sobre a Índia, também se desconhece qual seria a suposta relação entre a dieta dos povos das ilhas distantes do Sul com os povos hindus. Pergunta-se: o que Schopenhauer sabia sobre os costumes alimentares hindus? Qual é a relação entre a dieta hindu e a ética? Longe das possíveis especulações infundadas que essas questões proporcionam, afirma-se apenas que essa é uma evidência histórica sobre a primeira menção que Schopenhauer faz sobre o Oriente. Nada mais e nada menos do que uma pergunta. Pode-se dizer que essa não é uma citação tão fundamental, de cunho filosófico ou religioso, mas apenas uma citação que se torna importante por ser o marco inicial da relação entre Schopenhauer e o Oriente. (MESQUITA, 2007, p.21)

Podemos afirmar que o interesse de Schopenhauer sobre a perspectiva oriental surge a partir dessa indagação? Não podemos afirmar que esse seja o primeiro contato com a ética oriental, uma vez que não sabemos se o jovem filósofo de Danzig apresentava leituras anteriores a aula do professor Schulze. De fato, a realidade mística e religiosa pode ser apresentada como fator incondicional para o aprofundamento de Schopenhauer ao pensamento oriental.

O professor Arnold Heeren (1760-1842), era uma autoridade em estudos sobre o oriente. No verão de 1811 ele ministra uma disciplina chamada: *estudos etnográficos sobre a Índia*, no qual suas pesquisas envolviam a relação étnica entre os povos do extremo oriente. Schopenhauer com 23 anos frequenta essa disciplina estabelecendo de fato concreto o acesso aos textos literários e filosóficos sobre os variados temas da Ásia, assim como dos mais impactantes assuntos que envolvem a cultura, ética e religião daquela parte do mundo. “Essas anotações representam tudo o que Schopenhauer escreveu no curso do Prof. Heeren. Esse material se constitui como uma evidência histórica e é, principalmente, a visão particular de um professor orientalista.” (MESQUITA, 2007, p. 22) Também sabemos que o texto dissertativo de Sir Willian Jones está presente no primeiro volume dos *Asiatic Researches* (1801), cujos ensinamentos do curso foram, sobretudo, baseados nessa relevante pesquisa. O que conseguimos afirmar é que Schopenhauer somente teve acesso ao periódico em idade madura, ou seja, em 1811. Mesmo assim, as contribuições oferecidas pelo professor Heeren

foram de suma importância no desenvolvimento do oriente schopenhaueriano, isso porque diretamente forneceu uma explicação introdutória no curso para os aspectos da “raça humana” [nomenclatura da época] naquela região. Sabemos que mesmo com as críticas proferidas pela grande parte intelectual do ocidente rejeitando uma filosofia oriental Arthur Schopenhauer aprofundou os temas e a pesquisa sobre o ocidente. Segundo Redyson, em sua obra *Schopenhauer e o Budismo*:

Enquanto grande parte do ocidente rejeitava a ideia de uma filosofia oriental e até mesmo desenvolvia uma crítica sem conhecer seus fundamentos, o filósofo ocidental Arthur Schopenhauer (1788-1860) descobriu a importância dos estudos orientais e deles fez uso na extensão de sua obra genuinamente filosófica. Vejamos como Schopenhauer se aproxima do oriente e o interpreta, como, com tantas traduções equivocadas dos textos orientais, conseguiu ter uma ampla visão do pensamento oriental. (REDYSON, 2012, p. 58)

A doutrina filosófica proposta por Schopenhauer é uma forma de compreensão da duplicidade de perspectivas que a realidade e a essência das coisas podem oferecer. Em termos concretos, o conhecimento oriental pode ter contribuído de maneira *sui generis* na fundamentação de sua obra máxima, porém não sabemos ao certo se isto foi concluída. A princípio, o que podemos afirmar é que o acesso às aulas expositivas ainda na graduação em Filosofia foram inexoravelmente relevantes para o início do processo de conhecimento do oriente. Assim procedendo, a realidade das anotações juntamente com as pesquisas, periódicos e obras particulares edificaram o oriente de Schopenhauer. O curso do professor Heerer posiciona Schopenhauer para a gênese de seu pensamento que, aparentemente não apresenta indícios intensos na tese de doutoramento.

Esse curso etnográfico foi o responsável pelo conhecimento oriental obtido por Schopenhauer até 1813. Ele foi de suma importância para despertar o interesse do filósofo de Danzig para as questões das religiões e das “filosofias” asiáticas. Talvez sem as indicações do Prof. Heerer, Schopenhauer não tivesse se apropriado de alguns conceitos que foram importantes na constituição de seu pensar. Por isso, ressalta-se a importância dessa fonte histórica que apresenta o que Schopenhauer conhecia sobre o Oriente até o ano da publicação de sua dissertação de doutorado *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* (1813). (MESQUITA, 2007, p. 26 [grifo do autor])

Outras ocasiões mostram que a vida do filósofo de Danzig estava oscilando o pêndulo para as questões orientais, como por exemplo; a visita entre 1813-14 à residência de Goethe, cuja na mesma ocasião frequentava o editor dos *Asiatisches Magazin* de 1802 e 1811.

“Em 1813, conheci Goethe em Weimar e o orientalista Friedrich Mejer que me introduziu, sem solicitação, na antiguidade indiana, e este teve uma influência sobre mim”. (SCHOPENHAUER *apud* REDYSON, 2012, p. 65-6) As semelhanças não cessam por aqui, na cidade de Desden, Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) começa a estudar a cultura oriental, bem como os textos e a gramática sânscrita. “Schopenhauer recebeu numerosos conselhos deste vizinho especializado no estudo da Índia, leu emprestado livros de sua biblioteca e chegou mesmo a desenvolver um certo grau de sociabilidade com ele.” (SAFRANSKI *apud* REDYSON, 2012, p. 66) Dessa forma, a filosofia schopenhaueriana adquire uma incondicionalidade preponderante ao logo de sua formação acadêmica, isso porque as traduções para o alemão eram questionadas pelo filósofo de Danzig, pois segundo ele, eram mal fundamentadas com diversos erros de tradução. Schopenhauer escolhe os textos do latim, os dois volumes dos *Oupnek'hat* realizados por Abraham Hyancithe Anquetil-Duperron, em 1801-02, traduzidos a partir de uma versão do persa, do sultão Mohammed Dara Shikoh, de 1656. O interesse de Schopenhauer pelo pensamento do indiano se multiplica rapidamente com o passar dos anos. É perceptível a visualização dos conceitos oriundos da literatura indiana.

[...] por volta de 1813-1814 Schopenhauer teria investigado, sobretudo, o pensamento hindu (só teria se aprofundado no pensamento budista a partir de 1818). No primeiro volume de *O Mundo* havia oito referências ao pensamento budista (dentre as quais cinco foram adicionadas em versões tardias daquele volume - 1844 e 1859) e cinquenta ao pensamento hindu (das quais sete foram adicionadas depois). Já no segundo volume (publicado em 1844) haveria ao menos trinta referências ao budismo e quarenta e cinco ao hinduísmo. Isso demonstra o crescente interesse pelas doutrinas budistas a partir de 1818 e o consistente conhecimento do pensamento hindu a partir de 1813 até sua morte em 1860. (FARIAS, 2010, p.76)

Os conceitos que conseguimos perceber no [O] *Mundo* poderão ser reflexos das leituras orientais obtidas na juventude do filósofo alemão? Alguns comentadores afirmam que é apenas uma confirmação de sua doutrina. Por outro lado, existem pesquisadores que discutem essa questão como sendo um fator místico que originalmente influenciou a produção de sua obra capital apenas na maturidade, como o caso de Moira Nicholls, que defende a tese de Schopenhauer após concluir seu doutorado descobre em 1813 os textos indianos. A relação com o pensamento búdico é bastante concreta. Isso ocorre depois do curso que o professor Heeren profere em 1811. Podemos afirmar que a filosofia proposta por Schopenhauer,

además é uma forma de associação das reflexões budistas proposta pelos ensinamentos de Sidharta Gautama.

Schopenhauer também está muito próximo do budismo, mantendo um diálogo de íntima semelhança na ética e na metafísica. A dor que nasce da miséria inerente a vida está sempre presente no cotidiano que sinaliza para Schopenhauer como a maior de todas as expressões do seu pensar, exemplo disso teríamos o significado metafísico de dores do mundo ao qual se alude Schopenhauer. O budismo dá uma grande ênfase ao sofrimento e ao apelo à libertação deste estágio. Segundo o budismo: “O nascimento é doloroso; a velhice é dolorosa; a morte é dolorosa; a tristeza, a lamentação, a dor, o desgosto e o desespero são dolorosos também; a associação com o desagradável é dolorosa... os cinco agregados da personalidade do apego são insatisfatórios e dolorosos”. Para o budismo o sofrimento (*dukkha*) é sofrimento mental e físico, ele refere-se a natureza insatisfatória e à insegurança geral de todos os fenômenos condicionados. Schopenhauer irá observar que no budismo o conceito de sofrer e de dor é relativo aos acontecimentos da vida de cada um, é inerente a toda paixão pelo mundo e sua eternização pelos sentidos. (REDYSON, 2010, p 11)

O sofrimento é a essência da existência para Schopenhauer. Da mesma maneira que o sofrimento é a primeira realidade nas quatro nobres verdades, o elemento que proporciona a dor é o mais importante de ser constatado para uma efetiva mudança de estado de vida. A primeira nobre verdade é que existe o sofrimento (*dukkha*). Em termos mais específicos, podemos afirmar que no budismo, o primeiro fator que deve ser considerado é que o mundo é sofrimento. Para que isso possa ser revertido, devemos perpetrar outro caminho, isto é, buscar as nobres verdades que auxiliam o homem à prática de outras atividades que não prejudiquem a si mesmo, e ao outro. Segundo o pensamento de Dalai Lama (2010, p.37 *apud* REDYSON, 2012, p. 107) “A primeira nobre verdade é a verdade do sofrimento, o fato de que nossa felicidade esta constantemente acabando. Tudo que nós temos está sujeito à impermanência. Nada dentro do que comumente acreditamos ser real é permanente.” Todas as coisas que temos apego, ira e ignorância geram algum tipo de sofrimento.

A proposta que [O] *Mundo* apresenta aos seus leitores é que a realidade não é somente aquela apresentada pelo sujeito cognoscente, não obstante essa realidade é fruto apenas de uma representação superficial da configuração de nossas faculdades do conhecimento. Assim procedendo, a doutrina da Vontade nos potencializa a descobrir a realidade implícita no mundo que existe de forma hostil ante a realidade do homem que sofre a todo instante.

Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão [da Vontade] por um obstáculo, posto entre ela e seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcançamento do fim. [...] queremos considerar na EXISTÊNCIA HUMANA o destino secreto e essencial da Vontade. Todos irão facilmente reencontrar O MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais fracos; e assim nos convence suficientemente de como, em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO. (SCHOPENHAUER, 2005, § 56, p. 399-400 [grifo do autor])

Dessa forma, o sofrimento está intrínseco a existência do ser que vive. Em poucas palavras, podemos determinar o sofrimento como uma condição essencial da realidade dos seres vivos, a única diferença é que a intensidade do sofrer pode variar conforme a vida dos animais. A realidade no budismo não é distinta, pois o caminho para a tentativa de eliminação do sofrimento é apresentado de maneira sábia. “Schopenhauer invoca em sua adolescência em suas linha de caderno “Quando tinha dezessete anos antes de me aplicar aos estudos percebi uma calamidade na vida assim como o Buda”” (ARAMAYO, 2001, p. 36 [nossa tradução])

O filósofo de Danzig estava preocupado na aproximação com o pensamento oriental. Pois através dessas obras ele construía argumentos plausíveis sobre variados temas das obras críticas ao cristianismo, o judaísmo e o islamismo. Sobre o hinduísmo e o budismo terce comentários favoráveis e tenta alcançar o núcleo com certa devoção. Como podemos afirmar que Schopenhauer aceitava a realidade implícita no budismo sem que ele não teve diante de si determinado integrante de alguma tradição budista para afirmar a excelência da verdade búdica? O que sabemos é que Schopenhauer estabelece esses conhecimentos; a princípio, pelo viés da predisposição, ou seja, pelo próprio interesse pessoal. Para Giuseppe de Lorenzo, a filosofia de Schopenhauer sofreu uma influência direta dos conceitos budistas em seu pensamento, isso porque existe uma grande semelhança com as ideias do Buda. Abelsen insiste que a doutrina do budismo influenciou Schopenhauer na juventude e em grande parte de seu pensamento estava nortado pela doutrina de Buda. (REDYSON, 2012)

Dessa maneira, as evidências apontam para o aprofundamento de Schopenhauer as tradições budistas em sua época. Essa influência é percebida em diversos momentos históricos e filosóficos, bem como no decorrer da formação acadêmica. A relação com o budismo é compreendida, sobretudo depois do acesso aos *Asiatick Reseasches* e *Asiatik Magaine* logo após a defesa da tese Doutorado em 1813.

Em contraposição as informações convictas ao acesso de Schopenhauer ao oriente, a filosofia proposta por Hegel, seu contemporâneo, é subversivamente reversa aos movimentos e pesquisas orientalistas na Europa moderna. Isso porque, segundo Hegel, tudo que for do

oriente deve ser excluído da filosofia. Qual o motivo dessa fundamentação contra o oriente? Sabemos que a relação entre a filosofia hegeliana e o cristianismo é avassaladora, porém a negação de uma existência de reflexão oriunda do mundo indiano era totalmente negativa aos olhos da filosofia proposta por Hegel. “[...] é um pensamento totalmente geral, abstrato, que como tal não faz parte verdadeiramente da história da filosofia. [...] O pensamento lá mostrava-se completamente abstrato, substancial sem progresso, sem evolução [...]”. (HEGEL *apud* MARTINS, 2005, p. 213) Isso ocorre devido o centro da filosofia hegeliana ser baseada na perspectiva historicista, ou seja, a busca pelo *Espírito Absoluto* como uma evolução contínua, que, por sua vez, perpetua e compatibiliza a doutrina metafísica em harmonia. Sendo o pensamento oriental mais antigo e arcaico, o desenvolvimento do pensamento indiano necessariamente devia ultrapassar os gregos e, portanto, perder seu alicerce de fundamentação do saber ocidental, juntamente com toda a historicidade tradicional do mundo clássico. “Hegel parece ter lido certo número de descrições sobre a Índia para de lá selecionar os fatos mais negativos e chocantes, e apresenta-los como típicos e representativos do povo e da cultura da Índia” (MARTINS, 2005, p. 240)

A negação da cultura oriental é uma convicção apresentada por Hegel em suas teses. Para o filósofo de Stuttgart, o oriente ainda não conheceu um Deus, pois a relação com as múltiplas divindades existentes é de caráter profano. Segundo ele, a profanação dos deuses era constantemente estabelecida, assim, o desgaste ante as divindades ainda não tinha completamente sido conscientizada pela subjetividade. Em contrapartida, a religião cristã era o mais sofisticado grupo de acesso à realidade divina.

Hegel apresenta essa proposta entre uma análise histórica em torno das religiões, sobretudo orientais. Podê-lo-íamos afirmar que as religiões que compõem o oriente são baseadas na moralidade exterior, uma vez que não teriam atingido o aspecto da verdade divina. Isso porque, o espírito não se encontra de maneira elevada, passando assim a ser apenas espiritualidade natural. Em termos mais específicos, podemos apontar que Deus ainda não foi conhecido como uma fundamentação universalmente compatível, a saber: o Deus cristão.

A filosofia da história do oriente é caracterizada como uma forma de conhecimento enciclopédico sobre diversas regiões que atingiram uma determinada formação cultural através de crenças e costumes. Podemos apresentar as religiões do hinduísmo e budismo entre outros que foram descritos por Hegel como uma população que ainda não conhece o Espírito Absoluto a não ser o cristianismo. Na Índia, o sistema hegeliano conduz a crítica ao universo religioso sobre uma visão deturpada da realidade existente naquela região. “Todas as

manifestações de um povo [indiano], em uma época, estão organicamente ligadas e exprimem o estágio atingindo o Espírito naquela situação.” (TINÔCO, 2005, p. 209) No caso da religiosidade grega pode-se afirmar que é superior, segundo o filósofo de Stuttgart, à religião indiana. Para Hegel, no budismo (2008, p.146) “O absoluto é o Espírito. Porém a compreensão [o budismo] dele depende essencialmente da forma determinada na qual ele é concebido.” Percebemos que as religiões orientais não se conciliam com o cristianismo, pois a realidade cristã compõe-se de elementos reveladores, causando assim uma descredibilidade das religiões “inferiores.” O Deus do cristianismo, por sua vez, estabelece critérios de subjetividade infinita como a própria liberdade. “No Cristianismo, Deus se manifesta como espírito, ou seja, como subjetividade infinita e, portanto, como liberdade, pois liberdade é o movimento de autopossuir-se.” (OLIVEIRA, 2013, p. 287-288) Por conseguinte, Deus é a própria liberdade subjetiva que se apresenta na forma do Espírito Absoluto. Ou seja, nada possui maior grandiosidade senão o Deus que apresenta o mistério revelado para os seus filhos, isto é, a verdade. Esse tipo de afirmação somente poderá ser encontrado no cristianismo.

Portanto, constatamos algumas evidências que corroboram de maneira concreta do acesso de Schopenhauer ao pensamento oriental, diferentemente da filosofia hegeliana. Nesse trabalho apresentamos algumas considerações de relevantes pesquisadores no tema. De nossa parte, analisamos amplamente as considerações filosóficas e históricas que proporcionaram uma introdução a filosofia schopenhaueriana, bem como a época no qual o filósofo estava inserido, tanto quanto os reflexos com a filosofia hegeliana que estava no ápice naquele momento. Nessa primeira ocasião, nosso trabalho posicionou uma pluralidade de perspectivas de compreensão do contexto entre o oriente e o ocidente. Até aqui conseguimos resguardar conceitos e estruturas filosóficas abstratas do sistema filosófico de Schopenhauer, porém não poderemos mais avançar na pesquisa sem esses elementos fundamentais. Propusemos estabelecer um diálogo comparativo hermenêutico entre obras fundamentais sobre o avanço da Índia à Europa que surgirá mais enraizado nos capítulos subsequentes.

Capítulo II - REPRESENTAÇÃO E VONTADE

2.1 Estrutura do conceito de representação

Nesse respectivo capítulo atentaremos a explicitar o fundamento do conceito de representação via a pluralidade de amplos sentidos que a história da filosofia mostrou sob uma perspectiva plenamente racional e estruturada nas bases do conhecimento abstrato.¹⁹ Sabemos que o termo representação não surge do nada, é uma palavra que possui uma ascendência latina que significa *repraesentare*, ou seja, “tornar presente”. Desse modo, esse recurso linguístico é utilizado sobre as mais variadas formas de compreensão da realidade filosófica. Assim, iremos proporcionar uma apreensão mais concreta da filosofia proposta por Schopenhauer, pois sua doutrina relaciona-se congruentemente com os aspectos apresentados na representação, uma vez que o filósofo alemão propõe uma forma de entender a realidade sob uma ótica inovadora.

O conceito de representação é perpetuado durante a história da filosofia com diferentes planos. Isso porque, o desenvolvimento da palavra “repraesentare” começa nos séculos XIII e XIV, quando se afirma que o papa e os cardeais *representam* a pessoa de Cristo e dos apóstolos. Outro exemplo é o dos juristas medievais que começaram a usar o termo para personificar a vida coletiva. Com isso, uma comunidade seria uma *persona non vera sed*

¹⁹Representação (lat. *Repraesentatio*, in. *Repyesentation*; fr. *Représentation*; ai. *Vorstellung*; it. *Rappresentazione*). Vocábulo de origem medieval que indica *imagem* (v.) ou *idéia* ([v.] no 2º sentido), ou ambas as coisas. O uso desse termo foi sugerido aos escolásticos pelo conceito de conhecimento como “semelhança” cio objeto. “Representar algo” — dizia S. Tomás de Ajuino — “significa conter a semelhança da coisa” (*De ver*, q. 7, a. 5). Mas foi principalmente no fim da escolástica que esse termo passou a ser mais usado, às vezes para indicar o significado das palavras. (Cf., p. ex., GRAZIANO DI ASCOLI, *Perihermenias*, 2.) Ockham distinguia três significados fundamentais: “Representar tem vários sentidos. Em primeiro lugar, designa-se com este termo aquilo por meio do qual se conhece algo; nesse sentido, o conhecimento é representativo, e representar significa ser aquilo com que se conhece alguma coisa. Em segundo lugar, por representar entende-se conhecer alguma coisa, após cujo conhecimento conhece-se outra coisa; nesse sentido, a imagem representa aquilo de que é imagem, no ato de lembrar. Em terceiro lugar, por representar entende-se causar o conhecimento do mesmo modo como o objeto causa o conhecimento” (*Qiiodl.*, IV, q. 3). No primeiro caso, a R. é a *ideia* no sentido mais geral; no segundo, é a *imagem*; no terceiro, é o próprio *objeto*. Esses são, na realidade, todos os possíveis significados do termo, que voltou a ter importância com a noção cartesiana de ideia como “quadro” ou “imagem” da coisa (*Aiéd.*, III) e foi difundido sobretudo por Leibniz, para quem a mônada era uma R. do universo (*Monad.*, § 60). Inspirado nessa doutrina, Wolff introduziu o termo *Vorstellung*, para indicar a *ideia* cartesiana, no uso filosófico da língua alemã (*Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, 1719, I, §§ 220, 232, etc). Deve-se a Wolff a difusão do uso desse termo nas outras línguas européias. Kant estabeleceu seu significado generalíssimo, considerando-o gênero de todos os atos ou manifestações cognitivas, independentemente de sua natureza de quadro ou semelhança (*Crít. R. Pura*, Dialética, livro I, seq. I), e foi desse modo que o termo passou a ser usado em filosofia. Hamilton defendia o uso dessa palavra também em inglês (*Lectures on Logic*, 2ª ed., 1966, I, p. 126). Mas neste sentido, os problemas inerentes à R. são os mesmos que inerem ao conhecimento em geral (v. CONHECIMENTO) e a realidade que constitui o termo objetivo do conhecimento (v. REALIDADE), OU, em outra direção, os concernentes à relação entre as palavras e os objetos significados (quanto a isso. v. SIGNO; SIGNIFICADO) . Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 853-4 [Sic]

repraesentata. A partir deste momento, o termo *representação*, passa a significar também “retratar”, “figurar” ou “delinear”. O termo passa a ser aplicado a objetos inanimados que “ocupam o lugar de” ou correspondem a “algo ou alguém”. Além disso, significa “produzir uma peça”. Na teoria política, o conceito de *representação* é encontrado pela primeira vez em 1651, em *O Leviatã* de Thomas Hobbes. Em meados do século XVIII, um escritor familiarizado com o direito romano e com o pensamento eclesiástico alegórico podia argumentar que o magistrado *representa* a imagem de todo o Estado. A *representação* de tipo alegórico ou imagético, que é oriunda de metáforas cristãs, é aplicada a um magistrado secular. O advento da palavra “represent” no *Oxford English Dictionary* ocorre possivelmente no final do século XIV. A partir daí, a palavra “*repraesentare*” passa a ser utilizada cada vez mais de acordo com os desenvolvimentos de ideias representativas na teoria política e o desenvolvimento das instituições. (SANTOS, 2011).

Porém, no campo da filosofia nosso interesse é perceber a gênese da fundamentação deste conceito que possui uma particularidade referencial a doutrina filosófica de Arthur Schopenhauer. Sendo assim, podemos explicitar esse ponto arquimediano no período escolástico, especificamente com Tomás de Aquino (1225-1274), cuja forma representativa era conter a semelhança das coisas. Em certo modo, reconfigurando os argumentos no âmbito religioso, o filósofo siciliano apresenta o homem como reflexo das ações divinas. Em outras palavras, para Tomás de Aquino, a figura representativa de Deus seria o homem, pois a estrutura humana era imagem e semelhança divina. “Portanto, dentre todas as criaturas a mais sublimes [homens] são chamadas, por participação, deuses. Por outro lado, muito menos as outras criaturas podem ser chamadas de semelhantes a Deus.” (AQUINO, 2001, p.125 [grifo nosso] [tradução nossa]) Nesse aspecto, conseguimos observar que os critérios de compreensão da realidade por meio da perspectiva racional utilizando-se o referencial retratado mostra a importância do conceito de representação como forma de comparação subjetiva com Deus. Em outros termos, a filosofia avança significativamente na relação do sujeito conhecedor de uma unidade *onipotente* como reflexo para a existência sua essência. Portanto, para Tomás de Aquino, a representação de Deus como sendo perfeito mostra que nenhuma criatura pode ser comparada com Deus.

Dessa maneira, a unidade de representação é utilizada com frequência com o passar do tempo através de obras e estruturas literárias que corroboram com o desenvolvimento conceitual desse termo. Ainda no período escolástico, para o filósofo inglês Guilherme Ockham (1288-1347), o conceito de representação possui uma tripartite compreensão que podemos resumir como forma de que todo conhecimento é representativo, pois somente

conseguimos fixar algo à luz da racionalidade estabelecendo o puro conhecer das coisas. Por isso que a imagem de alguma coisa necessariamente representa aquela coisa. Por fim, na última formação lógica gnosiológica o filósofo da patrística mostra que a representação causa o conhecimento idêntico da mesma fonte representativa. “Abstrair, portanto, torna-se uma operação de destemporalização, que ocorre quando o intelecto quebra a cadeia causal que une um termo apreendido intuitivamente à sua causa.” (GUERIZOLI, 2011, p. 155) Assim, o recurso intelectual é para Ockham uma fonte de conhecimento que pode ter duas perspectivas, a saber: *intuitiva* e *abstrata*. A primeira forma é pautada na regularidade do acesso epistemológico pelo viés da perceptividade, ou seja, pela intuição empírica. Por outro lado, a forma epistemológica de saber é a abstrata que tem sua essência na realidade intrínseca no intelecto. Portanto, o conhecimento intuitivo e o abstrativo não diferem pelo fato de que o conhecimento abstrativo pode concernir indiferentemente a uma coisa existente ou não existente, presente ou ausente, ao passo que o conhecimento intuitivo diz respeito somente a uma coisa realmente existente e presente. (SANTOS, 2004, p.102) Os reflexos das representações estabelecem um critério de validade aos espelhos que são oriundos da sensibilidade, pois o movimento intelectual que proporciona a lembrança das coisas pode ser chamado de conhecimentos representativos por meio das abstrações.

Ademais, conseguimos encontrar outra evolução no modo de pensar o conceito de representação, não obstante de seus antecessores a filosofia apresentada por René Descartes que mencionamos anteriormente por meio das estruturas epistemológicas do pensamento. Segundo o filósofo francês, é necessário ter um ponto indubitável que propicie uma certeza de algo existente, ou seja, uma certeza absoluta que podemos afirmar como um ser que pensa. Necessariamente essa estrutura de pensar existe para si e para o mundo exterior, isto é, as figuras de pensamento que o sujeito subjetivamente consegue pensar é, de fato, uma realidade solipsista no sentido de ser apenas no universo intelectual do ser pensante. Para tanto, é realizado exercícios reflexivos para o acúmulo de certezas que outrora jamais foram motivos falsos no critério real do conhecimento. Portanto, a ideia de alguma coisa é real na medida em que o sujeito do conhecimento consegue avaliar livre de pré-conceitos estabelecidos antes de sua disposição cognitiva de maneira intelectual. Em outros termos mais específicos –, o sujeito pensante é proporcionalmente relevante ante as formas de ideias que pode apresentar. “O sujeito tem uma função pelo menos ordenadora do conhecimento. É ele a sede da certeza de todos os objetos. Subjetivismo não significa, obviamente, que a mente de cada um detenha os critérios que orientarão o conhecimento.” (SILVA, 2004, p.08) Consequentemente, o sujeito é o que possibilita o acesso ao mundo da representação. Mas onde fica este mundo?

No sujeito que pensa. Isso ocorre devido ao subjetivismo cartesiano apresentar uma fundamentação epistemológica baseada no sujeito. “O conhecimento não pode ser imediatamente uma relação entre o sujeito e o mundo externo porque este deixou de funcionar como princípio de conhecimento.” (SILVA, 2004, p.09) Pois, através do pensamento metodicamente conduzido por vias seguras e indubitáveis o sujeito do conhecimento é precedente ao mundo exterior. Em termos mais concretos, o ser pensante é autônomo na escolha dos métodos e das relações que propiciam o acesso do mundo exterior ao sujeito.

Não obstante, percebemos a hegemonia do sujeito que pensa. Essa relação com o mundo exterior é basicamente submetida para a depuração e, conseqüentemente formatação dos conteúdos representativos da realidade uma vez vivida. Nesse sentido, a fonte gnosiológica das imagens – isto é – representações, estão na mente. Isso porque o recurso imagético oriundo das experiências é abstraída pelo viés da cognição, que por sua vez, remontam de forma cinematográfica dos acontecimentos oriundos dos amiúdes fatos da vida do sujeito pensante. “[...] representação é todo e qualquer conteúdo presente na mente. [...] tudo aquilo que o espírito representa já foi alguma vez objeto de percepção, pois nada poderia está presente na mente sem que tivesse estado antes nos sentidos.” (SILVA, 2004, p. 09 [passim]) Como Descartes seria um idealista afirmando que os critérios da representatividade do subjetivismo partem de um ponto sensível? A partir do domínio do idealismo a forma intelectual torna-se um princípio axiomático. A realidade sensível pode ser enganadora, porém a intelectual não poderá ser questionada, uma vez que parte do puro sujeito do conhecer. “Por isso dizemos que a filosofia cartesiana parte da representação enquanto puro conteúdo mental, e não tomada como reflexo de um mundo cuja realidade não se questionaria.” (SILVA, 2004, p. 10) Para tanto, o filósofo francês estabelece uma metodologia que propicia edificar as estruturas do conhecimento por meio de bases mais resistentes, não obstante diferentes dos seus antecessores. É necessário que a reformulação do conhecimento ocorra diante do complexo movimento entre sujeito-objeto, no qual o sujeito intelectual prevalece e, assim consegue apreender *in locu* o objeto à ser representado.

Podemos afirmar que a filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) é sucessora da evolução do conceito de representação na história da filosofia. Isso porque a composição desse conceito [representação] é um reflexo da *Mônada*²⁰ como unidade simples

²⁰ Mônada (lat. *Monas*; in. *Monad*; fr. *Monade*-, ai. *Monade*, it. *Monade*). Por ter significado diferente de *Unidade* (v.), esse termo designa uma unidade real inextensa, portanto espiritual. Giordano Bruno foi o primeiro a empregar esse termo nesse sentido, concebendo a M. como o *minim*, como unidade indivisível que constitui o

que é indissolúvel e insubstituível. Em outras palavras, esse conceito é atribuído aos elementos que se explicitam de acordo com a fragmentação de múltiplas parcelas, mas a unidade prevalece no seu todo. Basicamente conseguimos visualizar de maneira coerente uma proporção, para o filósofo de Leipzig, em que a representação pode ser visualizada por meio da mônada. A estrutura do universo leibniziano é composta por unidades infinitamente perfeitas, cuja própria existência é enclausurada em si mesma. “Uma das noções tencionadas a partir da Mônada é a de seu fechamento. Trancada em si, como uma caixa preta inviolável, que contém em seu interior todas as coordenadas do ser e da existência do ente [...]” (BONNEAU, 2006, p.20) A Mônada é autônoma ao ponto de está inserida no mundo físico e não corromper a sua essência. Portanto, para Leibniz as existências de substâncias espirituais que regem o universo podem conceituar-se como Mônadas.

Ademais, a proporcionalidade desse aspecto apresentado pelo filósofo alemão pode ser afirmado como uma pluralidade de unidades que formam os universos mônádicos por meio de estruturas verdadeiras e perfeitas, no qual, somente Deus pode criá-la ou anulá-la. Isso porque elas não possuem extensão, sendo entidades mentais suscetíveis de percepções e estados apetitivos, embora cada uma delas seja auto-suficiente e se desenvolva sem qualquer relação com outras mônadas. Sua auto-suficiência é frequentemente enfatizada na afirmação de que as mônadas “não têm janelas”. Os fundamentos da doutrina encontram-se na tese segundo o qual as relações têm de ser explicadas em última instância pela natureza categorial, não-relacional, das coisas. (BLACKBURN, 1997) Dessa forma, os sistemas harmônicos

elemento de todas as coisas (*De mínimo*, 1591; *De Monade*, 159 D. O termo foi retomado no mesmo sentido pelos neoplatônicos ingleses, especialmente por H. More, que elaborou o conceito das “M. físicas”, inextensas, portanto espirituais, como componentes da natureza (*Enchiridion Metaphysicum*, 1679, 1, 9, 3). A partir de 1696, Leibniz lançou mão desse termo para designar a substância espiritual enquanto componente simples do universo. Segundo Leibniz, a M. é um átomo espiritual, uma substância desprovida de partes e de extensão, portanto indivisível. Como tal, não pode desagregar-se e é eterna; só Deus pode criá-la ou anulá-la. Cada M. é diferente das outras, pois não existem na natureza dois seres perfeitamente iguais (v. IDENTIDADE DOS INDIVISÍVEIS). Toda M. constitui um ponto de vista sobre o mundo, sendo, portanto, todo o mundo de determinado ponto de vista (*Monad.*, 1714, § 57). As atividades fundamentais da M. são a percepção e a apetição, mas as M. têm infinitos graus de clareza e distinção-, as providas de memória constituem as almas dos animais, e as providas de razão constituem os espíritos humanos. Mas a matéria também é constituída por M., ao menos a matéria *segunda*, já que a matéria primeira é a simples potência passiva ou força inercial (*Op.*, ecl. Gerhardt, III, pp. 260-61). A totalidade das M. é o universo. Deus é “a unidade primitiva ou substância simples originária; todas as M., criadas ou derivadas, são suas produções e nascem, por assim dizer, por fulguração contínua da divindade, de momento em momento” (*Monada.*, § 47). As características dessa doutrina de Leibniz reaparecem sempre que os filósofos recorrem ao conceito de M., e estão substancialmente presentes nas doutrinas metafísicas do espiritualismo contemporâneo. Atente-se para o sabor leibniziano do seguinte trecho de Husserl: “A constituição do mundo objetivo comporta essencialmente uma harmonia de M., mais precisamente uma constituição harmoniosa particular em cada M. e, por conseguinte, uma gênese que se realiza harmoniosamente nas M. particulares” (*Cart Med.*, § 49) (v. ESPIRITUALISMO). Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 680-1 [Sic]

proposto pelas estruturas espirituais fixas que se diferem de outrem se mostram como fundamento *sui generis* para a elaboração do *Repraesentatio Mundi* leibnizeano.

Assim sucedendo, o propósito de Cristian Wolff (1679-1754) de expandir o conceito de representação foi de suma importância na história da filosofia ocidental. Isso porque o filósofo alemão inspirado por Leibniz propôs o termo *Vorstellung* para homogeneizar a ideia proposta ainda por Descartes sobre o idealismo subjetivista. Assim sendo, Wolff mostrou que a representação é uma unidade oriunda dos elementos racionais, bem como uma forma de compreensão da realidade pelo soslaio da ideia. Seu pensamento racionalista é caracterizado por tentar unir as premissas do racionalismo ontológico juntamente com o empirismo de sua gnosiologia. Dessa maneira, o filósofo alemão consegue desenvolver seu próprio método sintetizando os conteúdos filosóficos da tradição escolástica associando-os com métodos provenientes da matemática. O recurso herdado por Leibniz, porém mais sofisticado é o *Princípio da Razão Suficiente*²¹, no qual todas as coisas existem por uma razão de existir. Em outras palavras, podemos compreender que o pensamentos de Leibniz e Wolff se sustentam a partir da seguinte afirmação: “*Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit* (Nada é sem uma razão pela qual é)” (SCHOPENHAUER, *apud* SILVA, 2010, p. 19)

Durante a história da filosofia, o *Princípio da Razão Suficiente* foi explicitado com bastante ênfase por Leibniz no século XVII para consideráveis tentativas de resolução dos problemas metafísicos e teológicos da época. Para ele, este princípio surge como fundamento de toda a esfera de fatos, ou seja, põem-se como princípio de ações tanto físicas como espirituais. Segundo École (1990, p. 146) “Os antecedentes da formulação do Princípio da Razão Suficiente, que poderíamos reportar inclusive aos gregos. Mas observa que o próprio Wolff de bom grado sublinhava ter sido Leibniz quem primeiramente falou abertamente dele” Sendo assim, o princípio se constitui a partir de que nada pode ser verdadeiro ou existente sem que haja uma razão suficiente, que seja assim, ou de outra maneira. Dessa forma, o *Princípio*

²¹ Princípio da razão suficiente: Princípio habitualmente associado a Leibniz (para quem era fundamental), embora esteja presente na fase inicial do pensamento medieval, sobretudo em Abelardo. É por vezes descrito como princípio segundo o qual nada pode ser como é sem que haja uma razão para isso. No entanto, essa razão que um ser onipotente e perfeito teria tido para atualizar uma possibilidade em vez de outra. A doutrina relacional do espaço, de Leibniz é uma das consequências do princípio, já que se o espaço fosse uma caixa infinita não existiria qualquer razão para que o mundo estivesse num ponto e não em outro, e Deus, ao colocá-lo num certo ponto, violaria o princípio. Em Abelardo, como em Leibniz, o princípio acaba por reforçar o reconhecimento de que o mundo atual é o melhor dos mundos possíveis, já que qualquer outro mundo seria inconsistente com o poder criador que atualiza possibilidades. Cf. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murchio... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 313. Princípio da razão suficiente: Emprestado da tradição leibniziana, o princípio da razão suficiente toma, em Schopenhauer, um significado e uma função nova de inspiração kantiana. É a forma de que o objeto, de modo universal aparece como fenômeno. (M, p. 38), o princípio constitui que tudo é representação. Composto de três instâncias, o tempo, o espaço e a causalidade, e a versão unificada e simplificada do transcendentalismo kantiano. Cf. ROGER, A. *Le Vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses, 1999. p. 42-43 [nossa tradução].

de Razão Suficiente ante a história da filosofia apresentou-se como ponto fundamental de sustentação racionalista para o problema epistemológico. Tanto para Leibniz quanto para Wolff, o *Princípio de Razão Suficiente* teve importância fundamental em suas teorias, isso porque ambos utilizavam o princípio para sustentar suas discussões voltadas para referidas questões tanto na ciência quanto na teologia. (SILVA, 2010)

Também com Christian Wolff no século XVII, o princípio foi utilizado de maneira assídua na conclusão de premissas que tratavam sobre as realidades físicas e metafísicas daquela época. Segundo a filosofia wolffiana, seria possível através desse conceito a elaboração de respostas para a compreensão racional na provação da existência de Deus, imortalidade e outros consolos metafísicos naquele período. “O Princípio de Razão Suficiente surge como fundamento de toda esfera dos fatos, isto é, põe-se como fundamento tanto da realidade material como da realidade espiritual.” (SENEDA, 2007, p. 128) Temos que compreender a importância desse recurso filosófico que proporcionou múltiplos avanços ao campo da filosofia nos últimos séculos. Assim, o princípio que afirma a certeza de que tudo existe por alguma forma de ser é concatenando de maneira lógico-racional para que uma sucessão de argumentos fortifique a perspectiva intrínseca entre realidade e verdade nas proposições.

Para o filósofo de Danzig, o principal objetivo era apresentar de forma ampla os critérios do conhecimento. Como sabemos, a questão do conhecimento tem sua forma mais concreta no período moderno, sobretudo com Descartes, mencionado anteriormente devido a importância do seu método. Dessa forma, a principal problemática que envolvia a filosofia era de como legitimar racionalmente nossas afirmações sobre o mundo exterior ao nosso corpo. Schopenhauer problematiza esse tema por meio das *representações*; isto é, ele não procura compreender o sujeito como algo separado do restante da natureza, uma vez que o homem possui categorias *a priori* que conseguem enquadrar a realidade fora de si mesmo. Nesse aspecto, conseguimos entender o problema do conhecimento na filosofia proposta por Schopenhauer, não obstante a visualização em que existe a afinidade entre a correlação do homem (sujeito) e a natureza (objeto).

Podemos dizer que a relação entre homem (sujeito) e as demais manifestações presentes na natureza (objetos), como o problema para o conhecimento, é substituída pelo problema da representação, cujo escopo coordena a totalidade do mundo como fenômeno. É esse conceito de representação que indica o núcleo do problema do conhecimento na filosofia de Schopenhauer [...] o problema da representação é inerente ao problema da consciência, que expressa a finitude de todo o possível. Como a representação é o problema central, o que a esclarece em seus primeiros

índices é o princípio de razão. Porque ele expressa a forma abstrata a priori de todas as possíveis relações entre o sujeito e objeto que se manifestam por meio da consciência do sujeito. (SILVA, 2010, p.32 [grifo do autor])

Percebemos que a problemática da representação está intrínseca na consciência, isso porque é constituída por nossas faculdades gerais do conhecimento (sensibilidade, entendimento e razão) que iremos tratar posteriormente. O que podemos adiantar é que elas são responsáveis pelo enquadramento do mundo (objetos), assim como a regularização de cada objeto, isto é, *representações*.

No verbete do *Dicionário de Filosofia* (MORA, 2001), o termo representação é utilizado sempre quando referirmos a vários tipos de apreensão do objeto pela forma da intencionalidade. A palavra representação tem dois sentidos: *Darstellung* é representação no âmbito epistemológico, coisa que Kant inverte, segundo o psicólogo Toulmin. A representação enquanto *Vostellung* é subjetivamente mental, puramente psicológico. Na esfera epistemológica, a representação pode ser entendida como: 1) representação como conteúdo mental no sentido subjetivo e privado. 2) representação como aquilo que se representa no ato de representar, ou seja, como objeto intencional de semelhante ato. Alguns ideólogos, como Kant afirmavam que a representação (fenômenos) era atribuída por forma intuitiva ou conceitual através das estruturas do sujeito. Para Schopenhauer, os objetos são manifestações da Vontade, no âmbito de graus de compreensão da realidade do mundo natural.

O conceito de representação é apresentado em um dos verbetes do *Le vocabulaire de Schopenhauer* de 1999, como sendo uma forma de equivalência do fenômeno kantiano. Ele é sujeito a três condições de espaço, de tempo e de causalidade que referem-se ao entendimento em forma de princípio da razão suficiente. A esta representação fenomênica se opõe a Vontade metafísica, que corresponde a “coisa-em-si” de Kant, onde Schopenhauer reclama explicitamente, que não quer que a “sombra continue” *E um grande mérito de Kant, de ter distinguido o fenômeno da coisa-em-si* (M, p.677), mesmo se ele não vai longe o suficiente na determinação deste último. A doutrina schopenhaueriana nos revela, portanto, por sua vez, o “idealismo transcendental” (M. p.677), cujo Kant lançou suas bases. Assim o pensamento proposto por Schopenhauer estabelece um ponto de partida na filosofia kantiana assim como sua propedêutica havia explicitado no início de sua obra. (ROGER, 1999 [grifo do autor][nossa tradução])

No verbete do *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy* o conceito de representação aparece como um central termo de ofício da filosofia de Schopenhauer, sendo um termo muito adotado por Immanuel Kant. Em alemão o termo “Vostellung”, que

literalmente se refere a “algo colocado antes” é dificultado a transliteração que é equivalente ao simples inglês. Schopenhauer usa “ideia” a tradução que Kant usa com o termo “Vostellung”, e a muito para ser referido em favor da tradução. Em particular, a ouvir do passado **René Descartes**, **Jonh Locke**, e **George Berkeley**, cada qual usando a “ideia” de referência a qualquer item do qual estamos conscientes que aparece a captura de Schopenhauer afirma que qualquer objeto é subjetivo a Vostellung. Além disso, afirmou abrindo na primeira linha do [O] *Mundo*, “*O mundo é minha Representação*” É uma verdade encontrada, disse ele, nas reflexões céticas de Descartes, e uma forma positiva para Berkeley. Contemporâneos tradutores de Kant e Schopenhauer tendem a utilizar o termo “Representação” para Vostellung, evitando confusões. Schopenhauer tem traduzido “ideia” por *idee* um termo de especial significado para Schopenhauer na concepção das ideias platônicas. Embora, no seu sentido mais amplo a representação é qualquer objeto da subjetivo, Schopenhauer distingue também intuitiva e abstrata representações. Representações intuitivas constituem toda a nossa experiência do mundo externo. Representações abstratas, que ele também chamados de “representações de representações,” são conceitos, que são formulado pela nossa faculdade da razão, que os constrói a partir intuitiva representações. Desde Schopenhauer acreditava que não humano animais não têm essa faculdade, ele argumentou que os seres humanos têm uma classe de representações não possuída por animais não-humanos. (CARTWRIGHT, 2005, [grifo do autor] [nossa tradução]) Para Descartes, a representação é uma perspectiva abordada em toda história da filosofia. Em Schopenhauer não é diferente. A seguir adentraremos em sua obra de caráter legítimo para a investigação desse conceito chave em sua filosofia.

2.2 O mundo como representação

Schopenhauer, no seu primeiro capítulo “Do mundo como representação” inicia sua obra com a seguinte afirmação: “O mundo é minha representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43) Para o filósofo de Danzig, o sujeito possui condições que possibilitam o acesso cognitivo do conhecimento; esses pressupostos são relevantes para a produção intelectual das *representações* (fenômenos). Desse modo, o mundo como representação tem como pré-requisito um sujeito cognoscente, cujo principal objetivo é condicionar a realidade no âmbito formal da transcendentalidade.

A representação é o foco primordial em sua proposta filosófica, isso porque, é com ela que o filósofo alemão pretende compreender o problema do conhecimento humano sobre uma perspectiva plenamente teórico-abstrata, assim como Immanuel Kant havia procedido.

Portanto, fica a cabo do Princípio de Razão Suficiente expressar a finitude de tudo aquilo que pode ser tratado como representação, a saber, a totalidade do mundo tanto nos aspectos físicos como abstratos. Sabemos que a compatibilidade com a filosofia kantiana é rompida no decorrer do amadurecimento filosófico. Para que possamos compreender a filosofia de Schopenhauer é necessário iniciarmos uma investigação acerca de sua propedêutica apresentada na tese de doutorado P.R. Sendo este trabalho assumido por ele mesmo como pré-requisito para a compreensão de sua obra máxima [O] *Mundo*.

[...] Antes do livro, leia-se a sua introdução, embora esta não esteja contida nela, mas foi publicada cinco anos antes, com o título *Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente*, um ensaio filosófico. Sem familiaridade com essa introdução e propedêutica é completamente impossível a compreensão propriamente dita do presente escrito; o conteúdo daquele ensaio é sempre pressuposto aqui como incluído na obra. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 21)

Assim sendo, o P.R.S. baseia-se na seguinte formulação “nada existe sem uma razão de ser”, portanto tudo é explicável por meio de quatro raízes suficientemente capacitadas para responder a realidade das coisas. Em outros termos, tudo existe através de uma razão, pois nada existe sem uma razão de ser. A coisa é através de sua causa. 1) *Raiz do Princípio de Razão Suficiente do Devir* (causalidade) –, A primeira raiz, aplica-se as representações intuitivas; elas surgem do entendimento = lei da causalidade, ou seja, mudança de estado da matéria. 1 - *Causa* - Mudanças físicas, químicas e orgânicas/ Exemplo: queima de algum objeto. 2 - *Excitação* - Resposta ao extinto externo/ Exemplo: plantas. 3 - *Motivação* - Lei de causalidade nos animais através da representação que ele vai apresentar. Podemos perceber que nesse primeiro princípio a transitoriedade temporal é crucial no desenvolvimento causal das representações no campo físico, isto é, somente através da mudança é possível constatar uma evolução na perspectiva vir-a-ser dos objetos. Isso porque a *Causa*, *Excitação* e *Motivação* acontecem por meio da diferença entre eles, bem como pela necessidade de manifestação causal.

Nesta mencionada classe de objetos para o sujeito, aparece do devir, o princípio de razão suficiente como lei de causalidade que chamo esta de princípio de razão suficiente do devir *principium rationis sufficientis fiendi*. Todos os objetos que entram a forma da representação geral de um complexo que constitui a realidade sensível estão ligados uns aos outros, por obra dos diversos estados que poderem afetar, e, portanto e a direção do transcurso do tempo. Diz o princípio o seguinte: quando um ou vários objetos se apresentam e um novo estado, deve haver precedido outro estado anterior, o qual segue regularmente, isto é, sempre, este novo estado e que

agora se apresenta. Tal processo se chama sucessão, e o primeiro estado chama causa, e o segundo efeito. (SCHOPENHAUER, 1911, p.34 [grifo do autor][nossa tradução])

A necessidade de compreensão da realidade a luz da primeira raiz é fundamental para o desenvolvimento do conceito de representação proporcionado posteriormente pelo filósofo alemão. Nessa primeira raiz, a verdade se apresenta de maneira *a priori*, pois a evidência é constatada por meio das nossas representações. Portanto, classe dos objetos oriundos da sensibilidade mostram categorias acessíveis de compreensão racional sob o viés do princípio do devir. Essa realidade empírica surge através do tempo e espaço, que juntas e puras formam a realidade, isto é matéria. Todo estado físico deve ter uma fundamentação, logo, conseguimos perceber que um novo estado sempre sucede o anterior, então temos uma relação entre causa e efeito. 2) *Raiz do Princípio de Razão Suficiente do Conhecer* (conhecimento) –, É a segunda raiz do conhecimento, dela conseguimos atribuir sua aplicação aos conceitos de representações abstratas (o porque das coisas); provenientes da razão. É aqui a fundamentação dos conceitos que estabelecem essencialmente a discrepância entre homens e animais. Isso porque os animais irracionais carecem de estruturas cognitivas para o acesso às representações conceituais, pois não possuem, segundo o jovem Schopenhauer as faculdades do entendimento, lembranças da memória, bem como recursos para compreender o passado e futuro. Para o filósofo de Danzig, os conceitos são unidades de representações de outras representações. Dessa forma, conseguimos perceber que a representação são unidades mentais que possuem natureza própria a partir da elaboração de lembranças oriundas de caráter secundário. Temos como exemplo a figura de um cavalo, cuja dimensão é fundamentada com bases universais, porém a unidade representativa específica é apresentada de maneira particular aos próprios critérios de reprodução intelectual.

Uma vez que só os seres humanos são capazes de receber as representações consideradas, neste capítulo, e como tudo que faz a vida tão diferente da dos animais, com tão grande vantagem para ele, está enraizada em um sentido, na sua capacidade de tais representações, isto é, obviamente, e, indiscutivelmente, que razão sempre foi elogiado como um privilégio do homem, e tudo o que em todos os tempos e todos os povos, foi levado para demonstração ou função da razão, *o λόγος, λογικον, λογιστικον, ratio, ragione, raison, razão*, parte palpável do conhecimento abstrato discursiva, reflexivo, vinculado à palavras e mediata, mas não imediato, intuitivo, sensível, que são também herança dos animais. [...] Cícero equivale relação e oratio (De offic., I, 16), com razão, e descreve-o como quae dicendo, discendo, communicando, disceptando, indicando, ao Comité de Conciliação homines *inter* se, etc Também em De nat. deo., II, 7: provedor rationem, et pluribus se placet verbis, mentem, *consilium, cogitationem, prudentiam*.

Também em *De legib. Ratio, qua una Beluis praestamus, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus, aliquid concludimus*. Nesse sentido, eles têm falado todos os filósofos, em todos os tempos, da razão, para Kant, o que tem sido considerado como a faculdade de princípios e as consequências; escolha a não ser concordar que, para definir esse. Assim, tem dado origem a muitas interpretações torcidas de filósofos posteriores. (SCHOPENHAUER, 1911, p. 88 [nossa tradução] [grifo do autor])

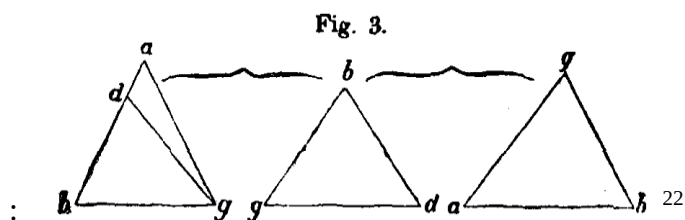
Durante o desenvolvimento humano, o critério racional foi motivo de autonomia para a condição privilegiada do ser pensante. Não obstante, através do intelecto o destaque entre os outros seres era percebido quantitativamente durante a história da humanidade. Para Schopenhauer, na modernidade não seria diferente, os critérios racionais desenvolvem uma ampla vantagem para aqueles que não possuem atributos reflexivos para auto conservação. O conjunto de faculdades cognitivas é o alicerce para uma nova perspectiva de vida para a sociedade. Consequentemente, a raiz que determina o pensamento de maneira racional e abstrata é o conhecimento como forma essencial para o conjunto de reproduções conceituais produzidas pelos critérios da razão.

3) *Raiz do Princípio de Razão Suficiente do Ser* (determinações matemáticas e geométricas) –, Por meio dessa raiz conseguimos observar a validade das relações entre *tempo* e *espaço*, enquanto intuições puras *a priori* de qualquer experiência. Ela rege as representações puras na forma interior e exterior ao intelecto. Nessa raiz Schopenhauer está congruente com as teorias kantianas sobre a cognoscibilidade do sujeito transcendental. A intuição pura é proveniente das formas de acesso ao conhecimento do mundo físico e abstrato. Em outras palavras, a realidade inserida na perspectiva transcendental é concatenada em princípios de razão do puro conhecer, a saber: espaço e tempo. Dessa forma, o conhecimento matemático, sobretudo o geométrico mostra a veracidade do conhecimento enquanto puro conhecer da intuição intelectual.

A natureza do espaço e do tempo implica que cada uma de suas partes está em relação com outra, de modo que cada uma delas está determinada e condicionada pela outra. No espaço, esta relação se chama *lugar*, e em tempo, *sucessão*. Estas se relações são características distintas essencialmente de todas as demais relações possíveis de nossas representações, porque na razão na inteligência percebemos por meio de meros conceitos: única e somente a pura intuição *a priori* nos faz inteligível, pois abaixo e acima, a direita e a esquerda atrás e afrente, no se faz inteligível por meros conceitos. Kant disse, em consonância com o isto, que a diferencia entre o desafio entre a mão esquerda e a direita, nos podemos compreender nisso por meio da intuição. Veja bem: esta lei, segundo na qual as partes do espaço e do tempo se condicionam umas as outras, a denomino

de princípio de razão suficiente de Ser, *principium rationis sufficientis essendi*. E vemos no parágrafo 15 um exemplo desta relação e o nexos entre os lados de um ângulo de um triângulo, e ali se demonstra que estas relações completamente distintas de uma causa e efeito do princípio é consequência, por que aqui se pode falar a condição fundamental *ratio essendi*. Compreensível por si mesmo que é exatamente de tal princípio de que se pode alegar o princípio do conhecimento, como é exatamente a lei de causalidade, e seu empenho em um determinado caso, e o princípio de conhecimento de efeito, pelo qual desaparece e ninguém de certo modo diferencia entre a razão de ser, de devir e de conhecer. Em muitos casos, aquilo que, segundo uma forma de nosso princípio, é consequência, segundo outra forma, é razão; assim é muito a pequeno o princípio de causa e efeito. Por exemplo: a subida de uma coluna termométrica e, com ajuda da lei de causalidade efeito de aumento de calor; segundo o princípio de razão do conhecer, é princípio, princípio de aumentar o calor, como também de juízo que expressa esta ideia. (SCHOPENHAUER, 1911, p. 101-2 [grifo do autor] [nossa tradução])

. Desse modo, o requisito primordial para o desenvolvimento das representações dessa raiz é a essência do *tempo* e *espaço* enquanto condições *a priori* de toda experiência. Apenas a nossa razão, para o filósofo de Danzig é responsável pela inteligência que, por sua vez fundamenta todo o conjunto de nossas representações abstratas. A matemática é resultado desse tipo de conhecimento exterior a nossa percepção, pois através do recurso intelectual é possível representarmos em nossa mente um quadrado com bases análogas como está abaixo.



4) *Raiz do Princípio de Razão Suficiente do Agir* (Ação Motivada) –, Esta é a última raiz no qual possui a realidade mais íntima do homem. É por meio do agir que conseguimos estabelecer uma perspectiva mística da realidade. Em outros termos, o sujeito da volição o *Eu*, *Eu quero* e *Eu posso*, estão no ponto crucial da relação entre o *Eu* e *Não outro*. Assim, o sujeito da volição (querer), apenas está desejando na sensibilidade interna do tempo. Nesse ponto, a consciência do sujeito pode ter relação com as decisões que devemos tomar com relação a alguma coisa, isto é, vivenciamos nossas próprias determinações, assim como nosso querer. Portanto é necessário que haja uma constituição que solidifique o (por quê?) de querer

²² Uma das figuras retiradas do exemplo sob os ângulos do triângulo apresentado por Schopenhauer na tese de doutoramento comprovando a autenticidade da verdade da razão enquanto fundamento da terceira raiz do princípio da razão suficiente.

algo, para tanto, é afirmado que existe a lei de motivação, cuja base demonstra ser aplicada na medida em que determinada operação de volição é acionada para um fim particular. Assim, o *Agir* é legitimado na *lei de motivação*, cuja referência está implícita no ato de vontade como sendo oriundo de alguma motivação.

O assunto do conhecimento não pode ser conhecido, isto é, não pode ser, representação, como é demonstrado; mas como temos não só um conhecimento de nós mesmos fora (na intuição sensível), mas também interior e toda a ciência, de acordo com a sua essência, é um conhecido e conhecedor e o conhecido no conhecedor não somos nós, mas o volente, o Assunto da vontade, a vontade. [...] Pelo contrário, onde falamos sobre o assunto, são regras conhecimento não aplicáveis do objeto, e nos dá uma real identificação, imediata do conhecedor com volente objeto, isto é, o sujeito e o objeto. O incompreensível para entender o que essa identidade, ele me chamou a κατ' ἐξοχήν milagre. Bem como o correlato subjetivo da primeira classe de representações é inteligência; segundo, a razão, e a terceira, pura sensibilidade, por isso vemos que esta quarta classe é o sentido interno, ou autoconsciência em geral. (SCHOPENHAUER, 1911, p. 111-12 [nossa tradução] [grifo do autor])

Precisamente porque o sujeito da vontade é dado imediatamente na consciência, não você pode definir ou descrever o que o querem: em vez disso, ele é o mais imediato de todo nosso conhecimento que, pelas suas vertentes imediata atividade luz sobre tudo outra mais conhecimento consequente. Em todas as decisões dos outros e pedimos em nossa se por que isso acontece, nós assumimos que os precederam algo que são, por conseguinte, já que chamamos razão, e mais precisamente, a razão em questão. Sem isso, o ato seria tão incompreensível como o movimento de um cadáver, sem qualquer choque ou impulso. Por conseguinte, o objeto é entre as causas, e já foi estudada e caracterizada entre eles como a terceira forma de causalidade, parágrafo 20; causalidade, mas, em geral, é apenas forma do princípio da razão na primeira classe de objetos, ou a percepção fora do mundo objetivo. Ele nos mostra isso como as mudanças de um ao outro, com o resultado de que as condições de processo externo. Dentro do referido processo é segredo para nós, pois estamos sempre fora. Vemos bem que esta causa é anterior a qualquer mudança, mas não podemos perceber como trabalhar dentro, o que acontece lá. Assim, vemos os efeitos produzidos mecânico, físico, químico, bem como a excitação provocada pelas respectivas causas, por isso não podemos entender o processo, mas o principal de que continua a ser um mistério para nós: às vezes nós atribuímos a propriedades dos corpos; outros, as forças naturais; outros, a força vital, que são tantas *qualitates occultae*. Nem a entender melhor o movimento e ações de animais e homens, ou nós entendê-los, de forma obscura para fora de suas causas (motivos), se não fosse por nós livre de inspeção do interior deste processo. De fato, sabemos por experiência feita dentro de nós, para que este processo é um ato de vontade, que é produzido pela razão, que consiste de uma simples ideia. O modo de ação da razão é conhecido por nós, não só como as causas externas, fora ou imediatamente, mas sabemos que o modo de trabalho interno, e assim, imediatamente. Aqui estamos, por assim dizer, entre as prateleiras, e ver uma maneira dirigir a maneira de trabalhar da causa para produzir o efeito, porque aqui sabemos outra forma;

Por conseguinte, caso contrário. E, portanto, segue-se a seguinte proposição importante: a motivação é causalidade visto de dentro. Este, então, retratado aqui estamos em uma maneira completamente diferente, em um meio diferente, outro processo cognitivo: portanto, é uma forma especial e característica do nosso princípio, que aparece como o princípio da razão suficiente ato, *principium rationis sufficientis agendi*; em suma, como a lei da motivação. (SCHOPENHAUER, 1911, p.112-13 [nossa tradução] [grifo do autor])

A raiz do *Agir* é caracterizada por elementos místicos no qual o ato da vontade se manifesta. Esse ato é, a princípio, um modo imediato de força que consegue manifestar o processo por meio da razão, que conseqüentemente poderá constituir uma ideia. Nesse sentido, a última raiz, forma uma representação do ato imediato baseando-se na lei de motivação, uma vez que a necessidade receptiva do sujeito do querer é o princípio de razão individual. Para Schopenhauer, o sujeito da vontade é o dado imediato da consciência. Portanto, essa raiz proporciona o entendimento sobre aquilo feito pelos mais variados motivos do querer do *Eu* enquanto consciência movida por uma lei de motivação.²³

Desse modo, o objetivo principal da filosofia schopenhaueriana era mostrar que as relações entre sujeito e objeto ganharam uma nova perspectiva, pois o *polo objeto* passa a ser especificado em classes distintas. Podemos compreender que Schopenhauer destaca o mundo da representação como sendo oriundo da relação abstrata entre o sujeito-objeto. A ausência de qualquer um desses elementos implica na impossibilidade do conhecimento. Assim procedendo, conseguimos apresentar as consonâncias e discrepâncias entre os sistemas

²³ Neste ponto poderíamos iniciar uma explanação sobre a problemática da liberdade no pensamento Schopenhaueriano, isso porque ante as tripartites formas de compreensão da liberdade que são elas: a física, a intelectual e a moral, conseguimos identificar a necessidade que o sujeito possui de acessar o próprio *querer* de maneira individual. O primeiro tipo de liberdade é física que consiste na potência de agir sem que nenhum obstáculo seja capaz de travar determinada atitude; o segundo tipo de liberdade, a intelectual é aquela que Aristóteles identifica com as palavras voluntário e involuntário; o terceiro tipo de liberdade, a moral é composta por definições expressas dos desejos. Em outras palavras é a presunção de uma cadeia de ações determinadas por uma sucessão de volições correspondentes. 1º - A liberdade física consiste na ausência de qualquer obstáculo de natureza material. E precisamente nesse sentido que se costuma dizer: um céu livre (desanuviado), um horizonte livre, o ar livre, a eletricidade livre, o livre curso de um rio (quando não seja mais entravado por montanhas ou cataratas), etc. Entretanto, quase sempre, no nosso pensamento, a ideia de liberdade é um atributo dos seres do reino animal, cujo caráter particular reside no fato de que os seus movimentos emanam da vontade, dizendo-se *livre* quando nenhum obstáculo material se opõem à sua execução. 2º - A liberdade intelectual – aquela que Aristóteles entende significar com as palavras: o voluntário e o involuntário reflexos –, é considerada aqui somente para apresentar a lista completa das subdivisões da ideia de liberdade, atribuindo-lhe o segundo lugar, porquanto essa, dada a sua natureza, está mais próxima da liberdade física do que a liberdade moral. 3º - Em seguida, passarei, todavia, ao exame da terceira espécie de liberdade, a liberdade moral, que constitui, exprimindo-nos com uma propriedade rigorosa, o livre arbítrio, tema sobre o qual versa a questão proposta pela Academia Real. SCHOPENHAUER, A. *O livre-Arbítrio*. Tradução de Lohengrin de Oliveira. São Paulo: Edições e Publicações Brasil Editora, 1952, p. 24-27 [passim] [grifo do autor]

filosóficos respectivamente de Schopenhauer e Kant para uma maior compreensão do processo epistemológico em ambas as partes.

Por influência das características da estética transcendental, o filósofo de Danzig fundamenta sua teoria do conhecimento notadamente no *tempo* e *espaço* em formas puras *a priori*, assim como Kant havia procedido. Nessa concordância, Schopenhauer estabelece o mesmo modelo filosófico na organização da sensibilidade como primeira instância de acesso ao conhecimento. Porém, segundo ele, o entendimento seu funda na categoria de *causalidade*. Assim sendo, o filósofo alemão fornece sua própria teoria que estrutura o conhecimento do mundo enquanto representação. Para que possamos compreender sua contribuição filosófica iremos nos remeter ao fundador desse projeto epistemológico do sujeito transcendental proposto por Kant.

A filosofia kantiana constitui uma condição que possibilita de um ponto de vista lógico a verdadeira condição para a compreensão da realidade. “A filosofia de Kant, como a de Descartes, parte de uma teoria do conhecimento. É, antes de mais nada, uma teoria do conhecimento. Segundo Kant, o conhecimento é constituído por juízos.” (ZILLES, 1991, p.46)

A obra que trata dos juízos é chamada de *Prolegômenos* a toda metafísica que se apresente como ciência é um de Immanuel Kant publicado em 1783. Essa data é importante porque sabemos que sua obra magna, *Crítica da Razão Pura* tem a primeira edição em 1781, e a segunda em 1787. Diante da receptividade desta obra Kant escreveu os *Prolegômenos* mudando o método de exposição de analíticos para sintéticos, buscando assim atingir um público mais amplo em suas pretensões de estabelecer uma ciência metafísica. Os *Prolegômenos* são, pois, como que uma explicação da *Crítica*, com as mesmas questões tratadas de forma menos detalhada, mas não menos brilhante. Isso porque, a metafísica anterior a Kant era meramente especulativa, no sentido incondicional, isto é, não se remetia ao mundo, mas apenas comentava sem ter acesso ao mesmo, resumia-se apenas ao círculo geométrico, pois não chegava a lugar nenhum.

Os juízos são unidades de conhecimento que estabelecem o saber por meio de proposições, isto é entre a adição de sujeito e predicado na forma de sentença. Podemos perceber três tipos de juízos, a saber: *analítico*, *sintético* e *juízos sintéticos a priori*.

O juízo analítico é *a priori*, pois sua relação do predicado com o sujeito é composto apenas de informações que são decompostas, sem acréscimo nenhum à proposição. Eles não contribuem com nenhum conhecimento do predicado para o sujeito. Exemplo: Todos os

corpos são extensos. “Os juízos analíticos são a priori, pois não há necessidade de recorrer à experiências observáveis” (LEITE, 2007, p. 42)

O juízo sintético é *a posteriori*, porque o predicado acrescenta informação ao sujeito. Ele aumenta o conhecimento, uma vez que se faz necessário uma investigação e, por isso, enriquece o juízo. Exemplo: Todos os corpos são pesados. ”Inversamente, o juízo sintético é aquele cuja negação não supõe contradição.” (LEITE, 2007, p.42-43)

Nesses dois aspectos, podemos perceber que nos juízos analíticos é comum existir a contradição por meio dos conceitos, mudanças de palavras mesmo empíricas nas proposições analíticas tornam-se possíveis. Exemplo: Cada corpo é extenso por natureza/ Nenhum corpo é inextenso por natureza. Ambos dizem a mesma coisa, porém com palavras diferentes, portanto, utilizam diferentes jogos conceituais. Por outro lado, os juízos sintéticos necessitam de um princípio de incoerência. Isso porque, na experiência é *sine qua non* uma multiplicidade de experiências para que na forma empírica possa ser prognosticado.

Todos os juízos analíticos repousam fundamentalmente sobre o princípio de contradição e são por sua natureza conhecimento a priori, sejam os conceitos que lhes servem de matéria empíricos ou não. Pois, tendo do sujeito predicado de um juízo analítico afirmativo sido pensado já no conceito do sujeito, não pode por ele ser negado sem que haja uma contradição; do mesmo modo deve ser necessariamente negado o seu contrário, num juízo analítico mas negativo, pelo sujeito, e isto em consequência do princípio de contradição. Assim acontece com as proposições: cada corpo é extenso por natureza, e nenhum corpo é inextenso (simples) por natureza. (KANT, 1984, p. 15)

Existem juízos sintéticos a posteriori cuja origem é empírica; mas existem também aqueles que são certos a priori e originam-se do entendimento puro e da razão pura. Ambos concordam entre si que não podem de modo algum originar-se do princípio de análise, ou seja, do princípio de contradição; eles exigem ainda um outro princípio totalmente diverso, embora, qualquer que seja o princípio de onde derivem, devam sempre derivar de acordo com o princípio de contradição; pois nada pode ir contra este princípio, apesar de nem tudo poder derivar dele. (KANT, 1984, p. 15)

Assim, como afirmamos anteriormente, a necessidade dessa fundamentação de juízos nos remetem a seguinte pergunta: São possíveis para Kant os *juízos sintéticos a priori*? Sim, conseguimos falar sobre o mundo das coisas que não estão no mundo concreto. Em outras palavras, a possibilidade de conhecer os *juízos sintéticos a priori* estão disponíveis no âmbito das ciências puras como a matemática e a pura ciência da natureza. Isso acontece porque os processos intelectuais de nossa cognição possibilitam essa manobra para o entendimento puro.

Segundo Kant, a metafísica não é considerada ciência porque não é real, uma vez que ela tenta especular sobre o mundo, mas não consegue ter acesso fidedigno. Para o filósofo alemão, podemos somente especular de forma incondicional por meio da racionalidade. Porém, os juízos metafísicos propriamente ditos são todos sintéticos, mas a própria metafísica não. Daí surge uma questão: Como podemos conhecer a coisa-em-si?²⁴

Podemos compreender melhor a impossibilidade de acesso ao numeno²⁵ pelo viés da racionalidade que torna-se bastante abissal durante seus argumentos em sua obra principal *Crítica da Razão Pura* de 1781, cujo principal objetivo era de delimitar uma epistemologia do saber ante as formas dogmáticas de compreensão da realidade fenomênica do mundo. Para Kant, a razão pura poderia ser conhecida através de seu sistema de filosofia transcendental, cuja preocupação não é com objetos materiais. A descoberta de faculdades *a priori* do conhecimento possibilitam o sujeito de maneira uníssona a perceber a estrutura intelectual do sujeito do conhecer. Para Kant, somente a crítica pode cortar pela raiz o materialismo, o fatalismo, o ateísmo, a incredulidade dos espíritos fortes, o fanatismo e a superstição, que podem tornar nocivos a todos. Como também o idealismo e o ceticismo que são, sobretudo, perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público, principalmente os critérios dogmáticos que necessitam diretamente de uma reformulação. (KANT, 2001)

O sistema filosófico kantiano é responsável por essa mudança no modo de pensar. As categorias do conhecimento antes estabeleciam o objeto como o portador da estrutura do conhecer, mas, segundo o filósofo de Königsberg, o sujeito transcendental é agora o responsável pela estruturação cognitiva do saber. No processo do conhecimento é inegável que devemos entender que nosso saber origina-se da experiência. Isso porque diante do acesso físico de maneira natural é possível perceber as principais características do corpo. Assim, são os objetos que atingem os nossos sentidos, proporcionando representações intelectuais em

²⁴ Coisa-em-si: Termo de cunho filosófico apresentado, sobretudo na filosofia kantiana para determinar uma perspectiva incompreensível de acesso a realidade em si. Kant chamou “coisa-em-si” – (Ding na Sich) – ao que se encontra fora do âmbito da experiência possível, isto é, ao que transcende das possibilidades do conhecimento [...] A coisa em si pode ser pensada ou, melhor dizendo, pode-se pensar o conceito de uma coisa em si; a rigor, “coisa em si” é um nome que recebe um pensamento completamente indeterminado de algo em geral. Cf. MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Roberto L. Ferreira, e Álvaro Cabral, 4ªed, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 107.

²⁵ Numeno: Termo associado especialmente a Kant; denota as coisas como são em si mesmas, o que se opõe às coisas tal como são para nós, que podem ser conhecidas através dos sentidos (fenômenos). O que é numênico está além das formas do espaço, do tempo e da causalidade, que são impostas pela mente, sendo por isso incognoscível. Numa certa perspectiva, Kant encontra-se fechado numa concepção de “dois mundos”, de tal modo que o mundo numênico se assemelha ao Deus de Berkeley, já que a ele se deve o mundo fenomênico, mas difere deste porque nada podemos saber sobre sua natureza. Em outra perspectiva, a distinção reflete simplesmente que todo conhecimento que resulta de um certo ponto de vista, de tal modo que o número corresponde à ideia fraudulenta daquilo que seria apreendido por um ser qualquer ponto de vista. Cf. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murchio... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 269-270.

ordens de tempo que, por sua vez exibem-se como sendo coisas. Por isso, não devemos acreditar que o conhecimento derive da experiência, isso porque o conhecer somente inicia no tentame do saber.

Não resta dúvidas de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e por em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmos as representações e, por outro lado, põem em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, liga-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o conhecimento tem o seu início. Se, porém, todo o conhecimento se inicia com a experiência, isso não prova que todo ele derive da experiência. (KANT, 2001, p. 36)

O critério de conhecimento é estabelecido primeiramente pela sensação. Isso porque, possuímos características cognitivas que compõem nossa capacidade de conhecer. Assim, o sujeito transcendental recebe diversas informações exteriores a ele, que por sua vez computam de maneira fragmentária o processo do conhecimento. Primeiramente devemos entender a relação entre *a priori* e *a posteriori*, pois essas duas formas de saber se complementam. “[...] se haverá um conhecimento assim, independente da experiência e de todas as impressões dos sentidos. Denomina-se *a priori* esse conhecimento e distingue-se do empírico, cuja origem é a posteriori, ou seja, na experiência.” (KANT, 2001, p.37)

Dessa forma, o sujeito transcendental fica impossibilitado de compreender a coisa-em-si de maneira propriamente racional, na medida em que a validade dos fenômenos é apresentada de maneira empírica. Isto é, o homem não presencia uma divindade pelos critérios da sensibilidade. Porém, segundo o filósofo de Königsberg é necessário uma estrutura de conhecimento que faça uma produção imediata dos dados oriundos da experiência. Isto é, a transcendentalidade do sujeito.

Na estética transcendental, o sujeito recebe informações sensíveis oriundas do mundo fenomênico através da faculdade de conhecimento denominada sensibilidade. “Designo por estética transcendental uma ciência de todos os princípios da sensibilidade *a priori*.” (KANT, 2001, p. 62) Não obstante, o sujeito capta esses dados imediatos, em seguida consegue proporcionar um enquadramento do pensar por meio das estruturas de pensar apriorísticas que são: *espaço e tempo*.

Segundo Kant, o tempo é uma propriedade do nosso espírito. Nesse aspecto torna-se *a priori*, pois está antes de qualquer experiência sensível. Com isso, conseguimos perceber

que todos os objetos e representações conseguem se estabelecer em determinados espaços. O espaço não está no campo da sensibilidade, por isso não é oriundo de experiências externas, pelo contrário, o espaço está na forma pura, a priori, na efetividade do estabelecimento das representações formadas pela transcendentalidade do sujeito que pensa. Porque o espaço é fundamentalmente intuição pura, isso porque o espaço é uma grandeza infinita, cuja capacidade de formação de representações de cunho externo é uma forma de manifestação do conhecer, que não pode ser confundido apenas como conceito, pois o mesmo não ultrapassa as questões linguísticas. Pois, quando falamos em vários espaços, estamos fragmentando uma unidade que compõem o universal.

O espaço é representado como grandeza infinita dada. Ora, não há dúvida que pensamos necessariamente qualquer conceito como uma representação contida numa multidão infinita de representações diferentes possíveis (como sua característica comum), por conseguinte, subsumindo-as; porém, nenhum conceito, enquanto tal, pode ser pensado como se encerrasse em si uma infinidade de representações. Todavia, é assim que o espaço é pensado (pois todas as partes do espaço existem simultaneamente no espaço infinito). Portanto, a representação originária de espaço é intuição a priori e não conceito. (KANT, 2001, p. 66)

Assim, podemos caracterizar o espaço como uma forma pura a priori que proporciona uma condição de possibilidade para que sua parte universal se decomponha de múltiplas formas numa perspectiva plenamente diferente sempre se remetendo a um modelo. O espaço, por sua vez, não é físico, mas também não é conceito, o espaço é transcendental à forma básica e infinito a maneira plena. “O espaço seria a forma do sentido externo, a forma na qual as sensações dos “objetos” que nos afetam seriam recebidas e ordenadas como intuições empíricas de objetos externos no espaço” (NOBRE, 2008, p.25) Assim, podemos afirmar que no pensamento kantiano o espaço é responsável pelas configurações, bem como pela funcionalidade física exterior ao sujeito, em que a reciprocidade dos eventos que afetam o sujeito que é estruturado através do processo do conhecimento.

O tempo, também é condição nuclear para o entendimento do mundo fenomênico. A determinação temporal é constituída de fundamentos que levam a formação de todas as intuições. Em outros termos, podemos apontar a forma temporal de maneira pura como sendo uma condição de momentos e instantes necessários para a elaboração da estrutura empírica. Por outro lado, o tempo a priori, é a condição *sine qua non* do desenvolvimento que estabiliza outras formas de tempos fragmentados. O tempo também não pode ser enquadrado na figura

de conceito, bem como sua finitude não poderá ser confundida com a temporalidade matematizada das frações.

O tempo não é um conceito empírico que derive de uma experiência qualquer. Porque nem a simultaneidade nem a sucessão surgiriam na percepção se a representação do tempo não fosse o seu fundamento a priori. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo não fosse o seu fundamento a priori. Só pressupondo-a podemos representar-nos que uma coisa existe num só e mesmo tempo (simultaneamente), ou em tempos diferentes (sucessivamente). O tempo é, pois, dado a priori. Somente nele é possível toda a realidade dos fenômenos. De todos estes se pode prescindir, mas o tempo (enquanto a condição geral da sua possibilidade) não pode ser suprimido. (KANT, 2001, p. 71)

Portanto, através da primeira faculdade do conhecimento kantiano não conseguimos estabelecer um fio condutor que fortalecesse as afirmações sobre uma possível acessibilidade a coisa-em-si. Isso porque, diante as formas puras de conhecimento, necessitamos consideravelmente de uma primeira informação intuitiva, isto é, características empíricas para poder iniciar o processo do conhecimento. O tempo, para Kant é condição *sui generis* na formação da realidade imprescindível do sujeito que pensa o objeto. Isso porque, através da filosofia kantiana, papel do espaço e do tempo incide, pois, em coordenar os objetos da sensibilidade antes de sua unificação no juízo pelos conceitos do entendimento. “[...] espaço e tempo são as condições necessárias sob as quais objetos podem ser dados aos nossos sentidos, e eles são devidos à natureza da nossa sensibilidade”. Isto tem de ser provado e não pode ser assumido.” (NOBRE, 2008, p. 32)

Para Schopenhauer não é diferente. A estrutura do conhecimento apresentada em sua tese funda-se no arcabouço do princípio kantiano. Nesse sentido é válida a propedêutica afirmada pelo filósofo de Danzig quando se refere às leituras prévias de Immanuel Kant como condição de acesso compreensível ante as teses apresentadas no [O] *Mundo*. Aquele que conhece tudo mas não é conhecido por ninguém é o SUJEITO. Este é, por conseguinte, o sustentáculo do mundo a condição universal e sempre pressuposta de tudo o que aparece, de todo objeto, pois tudo o que existe, existe para o sujeito.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 45 [grifo do autor]) Assim, o sujeito é o que conhece onde quer que tenha conhecimento. Sendo assim, o objeto é a única forma de conhecimento proposto na primeira parte de sua doutrina filosófica, com isso sabemos que é necessário o espaço e o tempo como formas puras a priori para o acesso do conhecimento pelo viés epistemológico.

Ademais, a faculdade do *Entendimento* para Schopenhauer funda a *causalidade* uma vez que poderíamos caracterizar a forma pela qual a necessidade da existência da matéria para

a compreensão representativa do dado imediato da sensibilidade. “A causalidade está apenas no entendimento; daí todo o mundo que *faz-efeito*, isto é, efetivo, ser sempre como tal condicionado pelo entendimento, nada sendo sem ele.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.57)

É nesse sentido que o ser da matéria apresenta o *fazer-efeito* (wirken). Ela produz o conhecimento do mundo exterior ao sujeito, portanto, a funcionabilidade de reflexão da causa e efeito sobre as múltiplas formas do existir perpassa substancialmente por essa faculdade do conhecer. Apesar desse fazer-efeito está contido na causalidade poderíamos apresentá-lo como um sincronismo de fatores físicos, isto é de sucessões e mudanças que ocorrem na matéria ante as variadas modificações que ocorrem na natureza. Consequentemente, matéria é causalidade (fazer-efeito), uma vez que a partir da matéria podemos apresentar o surgimento de algo, que impreterivelmente também é matéria.

Tempo e espaço, entretanto, cada um por si, são também representáveis intuitivamente sem a matéria. Esta, contudo, não o é sem eles: a forma, que lhe é indispensável, pressupõe ESPAÇO. O fazer-efeito da matéria, no qual consiste toda a sua existência, concerne sempre a uma mudança, portanto a uma determinação do TEMPO. Contudo, tempo e espaço não são apenas, cada um por si, pressupostos por ela, mas a essência dela é constituída pela união de ambos, exatamente porque a matéria, como mostrado reside no fazer-efeito, na causalidade. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 50-51 [grifo do autor])

Portanto, o *entendimento* obtém uma conexão entre *tempo* e *espaço* na *causalidade* proporcionando diversas mudanças na natureza. Por meio da causalidade, conseguimos perceber a mudança das representações no campo efetivo. O tempo e o espaço são necessários no projeto do conhecimento schopenhaueriano, pois fundamentam, em primeira instância, a potencialidade da matéria enquanto elemento inovador do *vir-a-ser* no mundo.

A perspectiva oriental está presente nas primeiras páginas do [O] *Mundo*. Segundo Schopenhauer, a representação do sujeito seria o mundo submetido ao princípio de razão. A filosofia de seus antecessores nomeavam em diversos conceitos os relativos a realidade das coisas, como por exemplo; Platão com a desqualificação das aparências, Espinosa com os acidentes que são reflexos da substância e Kant como meros fenômenos da coisa-em-si. Para o filósofo de Danzig, a representação poderia ser comparada com a velha tradição dos Vedas e dos Puranas: o Véu de Maia²⁶, que corresponde ao Véu da ilusão, que envolve os olhos dos

²⁶ Maya: Do sânscrito, o véu da ilusão. Forma de experiência do mundo que mascara a verdadeira unidade da realidade. Cf. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murchio... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 240.

mortais deixando-os ver o mundo do qual nada se pode falar, porque assemelha-se a um sonho, ou a um reflexo do sol sobre areia tomando distância pelo andarilho, ou como um pedaço de corda que pode-se tomar como uma serpente. (SCHOPENHAUER, 2005)

Assim procedendo, conseguimos perceber que o criticismo kantiano se explicita de forma contínua como elemento fundante no processo epistemológico da doutrina schopenhaueriana. Porém, essa desvinculação a filosofia kantiana inicia por meio das atividades proporcionadas pela *faculdade da Razão*. Para o filósofo de Danzig, o homem é o único possuidor de estruturas racionais. Isso porque, é dela que surgem os pensamentos e reflexões abstratas originárias da lógica. Podemos afirmar que a *razão*, enquanto faculdade, não produz conhecimento, ficando a encargo da faculdade do *entendimento*. Por meio de sua regra fundamental (*wirken*), a *causalidade*, cumpre este papel. “Pois também esta última modalidade do CONHECIMENTO pertence sempre ao ENTENDIMENTO, não à RAZÃO, cujos conceitos abstratos podem servir tão-somente para acolher aquela compreensão imediata, fixá-la e ligá-la, jamais PRODUZÍ-LA.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 65 [grifo do autor])

Para Schopenhauer, a razão apenas lida com formas *in abstracto* da realidade. Nesse sentido, essa faculdade se apresenta de maneira autônoma sob outras faculdades do conhecimento; a razão não influenciaria os critérios estabelecidos pelo entendimento. Isso porque, a racionalidade apenas compreende e fixa as ideias na perspectiva contemplativa. A ilusão permanece em todos os casos indicados, apesar dos conhecimentos abstratos, pois o entendimento está completamente separado da razão, faculdade esta que coube exclusivamente ao homem, e tanto no homem quanto no animal ele é irracional. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 69)

A faculdade da *razão* não se apresenta como elemento de conhecimento do mundo como representação, ela apenas tem a potencialidade de produzir os conceitos que norteiam o sujeito inserido em sua realidade vivida. Assim, a *razão* não tem influência sobre a questão do

Véu de Maya: Já no final do ano de 1818 finaliza a primeira versão do [O] *Mundo*, Schopenhauer teve também descrito a equivalência também a ideia de princípio individual, *espaço* e *tempo* e a ideia de *véu de maya* do hinduísmo. Espaço e tempo são condições necessárias que possibilitam pluralidade, e tais recursos do mundo como representação são de ordem da experiência, e não do mundo como vontade. Schopenhauer entendeu a ideia de Maya do Hindu, a ilusão e a ideia do Véu de Maya que se refere a nossa percepção e comportamento comum no mundo da ilusão. Schopenhauer argumenta que a fonte de conduta virtuosa e nobreza de caráter, bem como a negação de a vontade, é uma cognição que vê através do *principium individuationis* e abole as distinções entre individualidade de uma pessoa e a dos outros. Esta cognição, segundo ele, revela a identidade de a vontade em todas as aparências e o estado ilusório de individuação. Schopenhauer escreveu que, para uma pessoa que teve esta cognição, ao véu de Maya se tornou transparente e ele ou ela reconhece seu ato em todas as coisas. Cf. CARTWRIGHT, D. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Maryland: Oxford, 2005, p. 109 [grifo do autor] [nossa tradução].

conhecimento acerca das representações oriundas do sujeito com o mundo, isto cabe exclusivamente ao *entendimento*. Dessa forma, podemos compreender que a filosofia schopenhaueriana possui perspectivas de mundo distintas e, por isso, necessitamos conhecer primeiramente o mundo como *Representação*, posteriormente o mundo como *Vontade*. “[...] o mundo pode ser considerado de dois lados, a partir da Vontade, que é a coisa-em-si ou essência incognoscível das coisas, e a partir do modo como podemos conhecer os objetos, ou seja, da representação.” (SANTOS, 2010, p. 27-28)

Portanto, o sujeito é um elemento indispensável na doutrina schopenhaueriana da representação. Isso porque, sua perspectiva filosófica apresenta o sujeito como o grau mais alto de objetivação da Vontade. Iremos tratar da objetivação posteriormente, mas o que podemos concluir provisoriamente é que o mundo como representação torna-se indispensável no acesso da doutrina schopenhaueriana, pois as informações contidas nesse primeiro tomo fundamenta o principal modelo de compreensão da realidade proposto por Schopenhauer no [O] *Mundo*. A relação com o criticismo, conseqüentemente, o desligamento e autonomia de uma doutrina integral, no qual a essência da existência é a Vontade trataremos na seção posterior para uma maior amplitude do sistema proposto.

2.3 O mundo como Vontade

A Vontade²⁷ na filosofia de Schopenhauer, situa-se como ponto de partida para todo seu sistema filosófico; sendo assim, esse conceito torna-se marca primordial para as suas teses filosóficas. Portanto, em seu pensamento, “para compreendê-lo, contudo, antes é necessário situá-la no interior de sua metafísica, cuja marca é registrada e justamente a inversão da tradição, [...]” (BARBOZA, 2008, p. 254) Isso porque, anteriormente apenas conseguimos acessar a realidade oriunda do sujeito cognoscente, uma vez que de maneira subjetiva sustenta o mundo enquanto representação intrínseca a quem conhece. Em outros termos, a realidade do

²⁷ Vontade: A *V. de viver que*, segundo Schopenhauer, é o número do mundo, nada tem ciência racional: “é um ímpeto cego, irresistível, que já vemos aparecer na natureza inorgânica e vegetal, assim como também na parte vegetativa de nossa própria vida”. Portanto, “o que a v. sempre quer é a vida, justamente porque esta é apenas o manifestar-se da V. na representação, e é simples pleonismo dizer *V. de viverem vez de V.*” (*Díe Weil*. I, § 54). Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 1009. Vontade: Schopenhauer desenvolveu uma filosofia segundo a qual a vontade é o fundo último da realidade. A Vontade não se acha limitada, segundo Schopenhauer, pelas categorias do espaço, tempo e causalidade, as quais são aplicáveis aos fenômenos, enquanto que a Vontade é uma realidade em si, ou numênica. Encontra-se em Schopenhauer a noção de vontade de viver. A Vontade objetiva-se produzindo as Ideias. Cf. MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Roberto L. Ferreira e Álvaro Cabral, 4ªed, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 727. Vontade: Ter vontade consiste em poder desejar um resultado e ter o objetivo de realizá-lo. Supõe-se geralmente que a força de vontade ou a firmeza de intenções é uma coisa boa e que a fraqueza de vontade ou a acrasia é uma coisa má. Cf. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 407.

mundo como representação atinge uma amplitude superficial do conhecimento do mundo, pois a essência da totalidade das coisas consegue ser compreendida a luz da reflexão daquilo que subjaz o mundo enquanto fundamento.

[...] o que nos impele à investigação é justamente não mais estarmos satisfeitos em saber que possuímos tais e tais representações, conectadas conforme estas e aquelas leis, cuja expressão geral é sempre o princípio de razão. Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda, se é algo outro, que o complete, e qual sua natureza. [...] DE FORA jamais se chega a essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão-somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 155)

No primeiro momento conseguimos explicitar o conceito de Representação, ademais é necessário tão-somente entender que as representações surgem do sujeito que pensa, mas, por conseguinte, devemos compreender a origem que mostra o íntimo essencial da gênese das representações; isto é conhecer a Vontade. Para Schopenhauer, o homem consegue acessar a duplicidade de ocasiões ocorrentes no mundo, como representação e vontade. Mas como podemos descrever a Vontade? Podemos atingir a Vontade metafísica como um impulso cego e presente em todos os seres vivos, ela não pode ser acessível a razão, mas se demonstra através da razão. Também podemos denominar a Vontade metafísica como propriedade ontológica que é formada por um conjunto de impulsos que compõem a ordem do mundo físico. Que, portanto, não se limitam aos desejos e a busca dos prazeres. Em outras palavras, a Vontade atinge seus diferentes graus de objetivação utilizando-se o corpo como instrumento sensível para tal manobra. Sendo que, a Vontade tem grande força e supera até mesmo os princípios de razões suficientes que compõem o nosso intelecto. “Que a Vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto cego e irresistível – como vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 357)

Em sua doutrina, Schopenhauer estabelece uma metafísica, segundo a qual a Vontade atua incessantemente. Essa força destituída de princípios racionais consegue desvelar a natureza mais íntima das coisas existentes na natureza, bem como os reflexos da existência proporcionados pelos objetos físicos. Nesse aspecto, poderíamos lançar uma questão: A Vontade enquanto ontológica é a coisa-em-si fundamentalmente citada por Kant? “Contudo, o

termo VONTADE que, como uma palavra mágica, deve desvelar-nos a essência íntima de cada coisa na natureza, de modo algum indica uma grandeza desconhecida, algo alcançado por silogismos, mas sim algo conhecido por inteiro, imediatamente [...]" (SCHOPENHAUER, 2005, p. 170 [grifo do autor]) Assim procedendo, Schopenhauer utiliza-se do conceito de coisa-em-si kantiana para aprofundar seu pensamento metafísico. Segundo Alain Roger, (1999 [nossa tradução]) em um de seus verbetes a Vontade é tida como uma instância fundamental do sistema de Schopenhauer. Ela corresponde a coisa em si de Kant. Si, do ponto de vista fenomenal, "o mundo é minha representação", do ponto da metafísica, "o mundo é minha vontade", ou mais exatamente, a Vontade, uma vez que se estende por todos os fenômenos e adquire um status cosmológico. Certa determinação da coisa em si como Vontade está exposto o gene desde kantismo. No sentido de compreender que existe a impossibilidade de acessar a coisa como ela é em sua plenitude, bem como exercer algum tipo de influência sobre algo que esteja fora dos princípios dos fenômenos. "Que é a coisas-em-si? – Nossa resposta foi: a VONTADE." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 180 [grifo do autor]) Dessa forma, o pensamento de Schopenhauer tenta dialogar com as teses de Kant, fazendo assim uma conexão necessária para a elaboração distinta do conceito de Vontade. Por outro lado, para Schopenhauer, a Vontade como coisa-em-si, não tem fundamentos lógicos e racionais para a sua existência, ou seja, segundo ele, a consciência que o homem possui é fundamental para sabermos que existe algo que o conduz no seu querer. Isso porque, a Vontade é irracional e não se demonstra em sua totalidade. "Tal ser é exteriorização de seu caráter inteligível, o qual, como a Vontade mesma, a coisa-em-si, é sem fundamento, visto que o exterior ao domínio do princípio de razão." (SCHOPENHAUER, 2005, p. 230)

Em contrapartida, Kant vai assumir o caráter racional para o acesso verdadeiro do mundo – isso porque, nossa razão é quem transcorre sobre as ideias mais inacessíveis para o homem, mas ela não conhece simplesmente a totalidade das coisas. Porém, a razão segundo a reflexão do filósofo de Königsberg, não consegue responder todas as questões que envolvem nossa realidade; como a ideia de Deus, alma e liberdade. Isso porque não temos estrutura racional suficiente para tais explicações. "É humilhante para a razão humana que, no seu uso puro, não chegue a conclusão alguma e necessite mesmo de uma disciplina para reprimir os excessos e impedir as ilusões que daí lhe resultam." (KANT, 1994, p. 664)

Para Kant, o homem apesar de ter a razão como elemento fundante para a conduta de suas ações, se prende apenas no mundo da falsidade, ou seja, não conhecer a realidade em si-mesma, dessa forma as características transcendentais estão ligadas ao mundo fenomênico. O fato de que razão possui a potencialidade de exprimir ideias puras, nos leva a acreditar em

uma realidade não comprovada empiricamente, ou melhor, tudo que a razão tenta explicar principalmente no âmbito metafísico não se depara com provas sensoriais. Sendo assim, para Kant a razão com seus limites não passariam de uma extrema purificação ideal daquilo que torna impossível de validade absoluta, isto é, o acesso ao em-si das coisas.

Em contraposição, o filósofo de Danzig vai denominar a coisa-em-si como Vontade ontológica que proporcionara uma relação entre: o físico e o metafísico – com a certeza de poder ter acesso em alguns momentos a realidade representativa das coisas. Segundo ele, o conceito de Vontade está intrinsecamente ligado a realidade em *si-mesma* pensada anteriormente por Kant. Para o filósofo de Königsberg, somente o sujeito é capaz de ter acesso às duas perspectivas de compreensão da realidade do mundo, uma vez que, ele é um ser que possui estruturas cognitivas transcendentais para a realização do processo do conhecimento reflexivo das coisas. Por isso, Schopenhauer afirma que o homem se apresenta como elemento ímpar na hierarquia das manifestações da Vontade.

Essa COISA-EM-SI (queremos conservar a expressão kantiana como fórmula definitiva), que enquanto tal jamais é objeto, porque todo objeto é apenas fenômeno e não ela mesma, se pudesse ser pensada objetivamente, teria de emprestar nome e conceito de um objeto //, de algo dado de certa forma objetivamente, por consequência de um de seus fenômenos. Estes, contudo, em apoio à compreensão, não poderia ser outra coisa senão o mais perfeito dentre seus fenômenos, isto é, o mais nítido, o mais desenvolvido imediatamente iluminado conhecimento: exatamente a VONTADE humana. (SCHOPENHAUER, 2005 p. 169 [grifo do autor])

Consoante essa perspectiva, a Vontade se apresenta enquanto essência do mundo. A própria vontade humana é conduzida por essa unidade que se encontra imanente ao mundo físico. Podemos entender que a Vontade como coisa-em-si é universal no ponto de vista schopenhaueriano, ela é incessante, um puro desejo, no qual se encontra presente ativamente em todas as ações e em todos os fenômenos do mundo. Não pode ser enquadrada no espaço e tempo, pois ela em sua essência é indivisível e unívoca. “[...] [a Vontade] não se submete à forma mais geral de todas as representações, que é a de ser um objeto para o sujeito” (CACCIOLA, 1994, p. 53 [grifo nosso]) Isto posto, o mundo como Vontade, para Schopenhauer estrutura-se expresso em bases ontológicas imediatamente dadas à consciência, que não se deixa regular por princípios racionais. Uma vez que, a Vontade é irracional e não se demonstra por meio de si-mesma mediante sua totalidade, mas por meio de profunda introspecção do sujeito cognoscente. “Tal ser é de seu caráter inteligível, o qual, como

Vontade mesma, a coisa-em-si, é sem fundamento, visto que o exterior ao domínio do princípio de razão.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 230)

Para Schopenhauer, o acesso para compreendermos a realidade do mundo é possível diante de uma investigação mais acentuada, não apenas partindo daquilo que se mostra como representação, mas, antes disso como deve-se chegar ao princípio individual (atos isolados). “A coisa-em-si não deve ser explicada por fenômenos, processo que deveria sempre fracassar, mas ao contrário: é por ti mesmo que deves compreender a natureza, e não pela natureza e que te deves compreender. Este é meu princípio revolucionário” (LEFRANC *apud* SCHOPENHAUER, 2005, p. 89) Com esse ponto de vista, temos uma profunda discrepância ou diferenciação do pensamento de Schopenhauer sobre o sistema filosófico kantiano, cuja uma das maiores características é a condição de possibilidade da decifração do enigma da coisa-em-si. Isso porque, segundo os conceitos kantianos expostos na Crítica pressupõem uma impossibilidade de acesso à realidade da forma concreta. Em outras palavras, a impraticabilidade da coisa-em-si ser compreendida da forma que ela é, tão-somente nos direciona a uma perspectiva plenamente unilateral, cuja a verdade de ascensão ao fato último não consegue ser articulada pelo sujeito transcendental. Para Kant, apenas conseguimos refletir sobre os fatos incondicionais, pois jamais conheceremos a coisa no qual ela é. A realidade dos fenômenos que refletem a verdadeira forma universal é conhecida por meio das estruturas do conhecimento, e nada mais.

Por outro lado, Schopenhauer, afirma que o elemento nuclear que norteia o mundo pode ser encontrado na Vontade, cujo conceito pode ser afirmado após explanações feitas desde que originalmente a filosofia foi sistematizada por Platão, até seu pensamento mais consistente no [O] *Mundo*. Dessa forma, segundo Barboza (1997), podemos afirmar que a Vontade não é captável pelo princípio de razão, escapando às suas regras, que fornecem intuição imediata e direta das representações, na autoconsciência, a chave da compreensão não só da nossa essência, mas também dos demais objetos.

Em um dos verbetes de David Cartwright, (2005 [nossa tradução][grifo do autor]) a Vontade é apresentada como o conceito de vontade é o mais significativo na filosofia de Schopenhauer. O título de sua principal obra, [O] *Mundo*, destaca uma vista duplo aspecto do mundo como vontade e representação tanto. Mais profundamente, no entanto, o mundo é, em última instância a vontade, desde Schopenhauer via a vontade como a essência do mundo, o substrato final, em que o agente inconsciente funções dos organismos, o material comum de todos os seres, e como aquela que é conhecida empiricamente ou a posteriori. A vontade é, disse ele, um verdadeiro *ens realissimum*, o ser mais real. O mundo em toda a sua peças e

pluralidade é a vontade, e ele argumentou que a própria existência, o tipo da existência de toda e cada parte do mundo, é a partir da vontade. O mundo como representação é simplesmente o espelho da vontade, e ele visto toda a finitude, o sofrimento e a miséria no mundo, como a seguir da vontade. Ele via a vontade como a coisa em si. Assim, tudo é a vontade, segundo Schopenhauer, existe inteiro e indiviso em cada ser. Tem sido tudo o que era; ele é tudo o que é; e vai ser tudo o que será. Também é de todo este conjunto, ele acreditava. A vontade no seu sentido mais ampliado, em seu sentido mais cosmológico, é um esforço sem metas que se exemplifica em toda a natureza, desde os fenômenos mais universalmente expressas, as forças da natureza, como a gravidade, por meio da deliberada conduta de seres humanos. A única diferença entre os dois, segundo ele, foi o grau em que a vontade é objetivado e não a natureza interna de que é manifesto. A objetivação da vontade tem graduações infinitas análogas ao encontrado entre o mais fraco para o raio de sol brilhante ou como aquela entre o tom mais alto e seu suave eco. Schopenhauer também argumentou que a vontade é uma só. No entanto, é um não como um objeto é um, ocupando um lugar específico em um momento específico, nem é um como um conceito pode ser visto como um, uma vez que um conceito é captado a partir de uma pluralidade de coisas ou indicações. A vontade é um, ele alegou, como o que está fora do escopo dos *principium individuationis*, **espaço** e **tempo**, portanto, é além da possibilidade de pluralidade e individuação. Isso sugere que a "unidade" da vontade é a melhor descrita como uma forma de não-pluralidade. Schopenhauer argumenta também que a vontade não está dentro do âmbito do **princípio de suficiente razão**, que se aplica apenas ao mundo como representação, e como tal, se encontra fora do âmbito de toda a necessidade. A liberdade da vontade é, portanto, uma liberdade de toda necessidade, de acordo com Schopenhauer. Essa **liberdade**, segundo ele, é **transcendental**, não encontrado no mundo como representação. A vontade tem *aesity*, segundo ele, uma independência de qualquer outra coisa, e a vontade é o que se expressa. Assim, ele também atribuiu responsabilidade à vontade. Por causa da *aesity* da vontade, Schopenhauer argumentou que sua metafísica da vontade é também ético. Por esse motivo, ele alegou mais certo do que **Baruch Spinoza** para chamar sua metafísica "**ética**", e ao contrário de outros sistemas filosóficos, ele poderia ser responsável por todos os monstruosos, misérias gritantes da vontade. Desta forma, ele disse que sua metafísica da vontade mostrou que o mundo tinha um significado moral; é algo que não deveria ser; e ele afirmou que a negação da vontade, a base da miséria da existência, constitui a **salvação**.

Consoante a este ponto, o conceito de Vontade na filosofia schopenhaueriana é uma condição fundamental para a compreensão do mundo em sua totalidade. O corpo se torna o

ponto principal de entrada à realidade das coisas. Isso porque, segundo o filósofo de Danzig é por meio do indivíduo que podemos perceber a manifestação dos princípios de vontades existentes na natureza. Nesse aspecto, a experiência sensível possui uma condição que possibilita experimentar o mundo exterior, bem como descobrir a essência de todos os fenômenos da natureza que estão fora do alcance dos princípios racionais. “o corpo inteiro não é nada mais senão vontade objetivada, que se tornou representação [...] em certo sentido pode se dizer: a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo é o conhecimento a posteriori da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.157) Portanto, é inegável que a participação efetiva do corpo em busca de conhecimento seja apresentável, pois antes disso, o conhecimento oriundo da racionalidade pelo viés idealista possuía critérios absolutos. Ademais, com a filosofia proposta por Schopenhauer, o corpo passa a constituir-se tão-somente como recurso fundamental de acesso a duas vias de possibilidade de conhecimento do mundo: como vontade ou representação. A Vontade, segundo Schopenhauer, pode ser acessada pela própria introspecção intuitiva, uma vez que o próprio corpo é objetivação da Vontade.

Assim sendo, através dos recursos hermenêuticos utilizados neste ponto, conseguimos estabelecer o sistema filosófico elaborado por Kant, no qual Schopenhauer utiliza-se para fortalecer suas reflexões filosóficas. Para tanto, o filósofo de Danzig diferentemente de seu “mestre” vai afirmar que o acesso da realidade é possível diante de uma investigação mais acentuada da coisa-em-si. “A coisa-em-si deve ser explicada não pelo fenômeno, processo que deveria sempre fracassar, mas ao contrário: é por ti mesmo que deves compreender a natureza, e não pela natureza é que te deves compreender. E este é meu princípio revolucionário” (LEFRANC, 2005, p. 89)

Nessa afirmação temos a primeira diferenciação do pensamento fundamental de Schopenhauer sobre o sistema filosófico kantiano, cuja sua maior característica é a capacidade da decifração do enigma da coisa-em-si segundo sua tese. Para Schopenhauer o elemento norteador se encontra na Vontade cujo seu conceito pode ser afirmado após as explanações feitas desde sua origem com Platão até seu pensamento mais profundo no [O] *Mundo*. Assim, podemos afirmar que a Vontade constitui-se como “[...] não captável pelo princípio de razão escapando às suas regras, e que fornece, por intuição imediata e direta, na autoconsciência, a chave para a compreensão não só da nossa essência, mas também dos demais objetos.” (BARBOZA, 1997, p. 47)

A Vontade pode ser conceituada como uma forma ontológica como sendo mola mestra que impulsiona tudo, isso porque, para a Vontade, tudo aquilo que é físico se encontra em sua

sintonia, cuja potencialidade de deliberação é ilusória. A vontade é supramundana, causando assim, uma necessidade existencial para tudo e todos. Podemos perceber que a Vontade se explicita como pressuposto íntimo para os múltiplos fatores que existem na vida. A realidade efetiva das coisas é necessariamente entrelaçada com os princípios ontológicos que fundamentam a essência que subjaz a natureza do mundo em sua plenitude, Vontade. Portanto é necessário um aprofundamento a seguir das formas que fazem-efeito com fundamento para a realidade do mundo enquanto Vontade.

2.4 Graus de objetivação da Vontade

Para Schopenhauer, a necessidade de explicitação tão-somente nos aspectos físicos ante a pluralidade de objetivações na natureza se mostram não somente no campo corpóreo do sujeito que sustenta o mundo pela estrutura do saber. A realidade efetiva das coisas em sua macroscópica existência se revela diante de fenômenos que possibilitam o acesso observatório da compreensão em sua natureza. Isso porque a Vontade enquanto coisa-em-si não pode ser acessada em seu verdadeiro caráter, pois a essência desse pressuposto ontológico é apresentado em múltiplos graus que objetivam-se na natureza desde o crescimento de uma pequena planta até as mais complexas atitudes do homem. “A Vontade como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida que aparece” (SCHOPENHAUER, 2005, p.171) É necessário que a vontade se objetive na natureza, pois é nela que conseguimos perceber a existência de princípios únicos que favorecem a relação entre sujeito e objeto. Pois a Vontade se manifesta como uma força irresistível com aspiração insaciável de vida assim como Redyson descreve abaixo:

A Vontade é um impulso cego e gratuito, como anseio ávido de vida, a vontade se objetivaria imediatamente em ideias e em fenômenos. Para saciar seu desejo incessante de vida, a unidade primitiva da vontade se multiplicaria por meio do princípio de individuação e de causalidade, disseminando-se em diversas parcelas que constituiriam o mundo dos fenômenos, mas, até no menor e no mais isolado desses fragmentos, permaneceriam inteiramente uma, produto e expressão da vontade. (REDYSON, 2009, p. 71)

Esse impulso é um ato originalmente definido como objetivação sendo incorporada na matéria. Isto é, o fazer-efeito sob o ponto físico de exposição efetiva tornando-se objeto imediato da realidade, tão-somente humana como natural. Em outros termos, de acordo com a filosofia schopenhaueriana, a Vontade se apresenta imanente à natureza, assim procedendo, conseguimos afirmar que ela é base da realidade das coisas, isto é daquilo que é orgânico e

inorgânico; não obstante, a Vontade se manifesta em diferentes graus, como a dureza de um cristal ou como o fluxo incessante de um rio existe uma força que impulsiona a realidade constituída de múltiplos atos isolados que corroboram com a funcionabilidade teleológica²⁸ da relação entre os objetos que constituem o mundo. Para o filósofo alemão, a diferenciação dos diferentes *graus de objetivação da Vontade* proporciona um maior esclarecimento da estrutura ontológica, assim como a compreensão da natureza do mundo. Dessa forma conseguimos afirmar que a objetivação mostra-se: “Na natureza, Schopenhauer vê os diversos graus de objetivação da vontade, na forma de uma multiplicidade de indivíduos que lutam entre si gerando um modo de disputa perpétua pela satisfação das vontades individuais.” (RODRIGUES, 1999, p.09) Podemos, afirmar que a Vontade não se apresenta na sua totalidade: isto é, ela se explicita através dos diferentes graus de representações. Desse modo, toda objetivação da Vontade, corresponderia a um determinado grau, de modo a se formarem no que poderíamos chamar de classes de objetivação. Assim, todas as coisas existentes na natureza são de maneira mais íntima princípios de Vontade desfragmentalizados que outrora

²⁸ Teleologia (in. *Teleology*, fr. *Téléologie*; ai. *Teleologia*; it. *Teleologia*). Este termo foi criado por Wolff para indicar "a parte da filosofia natural que explica os fins das coisas" (*I.og.*, 1728, Disc. prael., § 85). O mesmo que *finalismo* (v.). Cf. ABBAGNAMO, N. *Dicionário de Filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 943. Teleologia (gr., *telos*, fim) O estudo dos fins ou desígnios das coisas. A ideia de que existe algo que é o fim ou finalidade da vida é proeminente na concepção aristotélica da natureza (e da ética) e, mais tarde, na tradição cristã. A teoria da evolução pela seleção natural permite que se especule sobre a função a que as coisas particulares estão adaptadas e, assim, permite asserções sobre o desígnio que a adaptação serve, sem que haja qualquer compromisso com a ideia de um arquiteto que tenha originado as funções para servir um desígnio e sem que se tenha a crença anticientífica de que a utilidade futura de uma característica produz de algum modo a sua existência por meio de uma espécie de causalidade invertida. Chama-se por vezes teleonomia à teleologia que está livre dessas implicações. A teleologia de uma característica pode ter implicações metafísicas: podemos sugerir (o que é controverso) que nossa visão espacial existe para enfrentar com sucesso um mundo espacial, ao passo que a visão cromática pode não existir para enfrentar com sucesso um mundo cromático, mas antes por ser adequada à hábil localização de superfícies pelas mudanças de luz. Esta seria uma maneira de defender uma distinção entre qualidades primárias e secundárias. Cf. BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de filosofia*. Tradução de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 376. O termo "teleologia" foi empregado por Wolff (*Philosophia rationalis sive logica*, III, § 85) para designar a parte da filosofia natural que explica os fins (Telos = fim) das coisas, ao contrário da parte da filosofia natural que se ocupa das causas das coisas. Somente o nome é novo. A própria ideia de uma explicação por meio de fins é antiga; entre os filósofos gregos, pode-se encontrar em Anaxágoras, Platão e Aristóteles. [...] Distinguiu-se de várias formas a teleologia. O já citado Wright considera haver duas províncias em que cabe dividir condicionalmente domínio tradicionalmente adstrito à teleologia. Numa dessas províncias, empregam-se as noções de função, propósito e totalidade orgânica (sistema); na outra, as noções de "tendência" (ou "aspiração") e "intencionalidade". Também se distinguiu entre a teleologia aplicada ao estudo de fenômenos naturais e a teleologia aplicada ao exame de atos praticados por agentes humanos. No primeiro caso, maneja-se o conceito de direção para um fim, geralmente "programado"; no segundo conceito de intenção e propósito. Houve outros dois significados distintos dos termos "teleologia" e "teleológico" na Época Moderna, dos quais tratamos nos verbetes sobre "juízo teleológico", que se refere, sobretudo a Kant, e "prova teleológica", que procura demonstrar a existência de Deus. Cf. MORA, J. *Dicionário de Filosofia*. Tradução Roberto L. Ferreira e Álvaro Cabral, 4ªed, São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 665-668. [passim]. *Téléologie* (teleologia) A teleologia, ou doutrina do finalismo (*Zweckmässigkeit*) e "a hipótese da apropriação de todo organismo à um fim" se constitui, à o título de "um guia para todas as coisas do mundo orgânico" (M. p. 1052) Ela designa-se com sentimento obscuro que nós temos como unidade metafísica de todas as coisas como são definidas como ela é. "fenômeno de certa unidade". Cf. ROGER, A. *Le Vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses, 1999. p. 53. [nossa tradução].

através de um entrelaçamento natural podem metafisicamente proporcionar um aumento ou diminuição de graus em determinados aspectos.

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 interrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda matéria, atraindo a pedra para terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente de maneira tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece do modo mais nítido, chama-se VONTADE. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168 [grifo do autor])

Assim, a filosofia natural apresentada pelo filósofo de Danzig propõe uma interação entre tudo que pertence à natureza, bem como na sua pluralidade de modificações e relações presentes no mundo. Todavia, a reflexão oriunda dessa atividade filosófica nos mostra outra condição de ingresso à realidade, isto é, podemos pensar na primeira causa das representações, a Vontade. Feito isso, conseguimos estabelecer uma explicação da essência dos objetos que se transformam nesta unidade fundamental. Para tanto se faz necessário que a manifestação da Vontade se apresente no mundo, daí conseguimos compreendê-la na sua dimensão e múltiplas perspectivas de atributos em seus mais variados graus. Por exemplo: o grau de objetivação da Vontade de um raio de luz é menor que no homem; isso porque a representação do feixe de luz possui um grau inferior de objetividade na estrutura metafísica estabelecida pela Vontade.

Por outro lado, o homem, por sua vez, surge como grau mais elevado da Vontade, isso porque suas ações no mundo expõem maior nitidez e desenvolvimento. “A Vontade é o núcleo de cada particular, bem como do todo. Sua aparição como força na natureza nos revela as mais variadas formas desse elemento que se constitui como essência do mundo.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 169) O homem consegue ser uma representação diferenciada das demais; isso porque, tendo em vista a relação do conhecimento, por outro, as demais formas de vida tem uma particularidade igual das outras, mas essa relação que caracteriza uma dupla perspectiva e compreensão da realidade: por um lado, como vontade, por outro, mediante a representação, proporcionam o homem uma elevação em vista dos outros seres. Assim, a duplicidade de aspectos nossos no conhecimento do ser tornar-se-ia uma chave para a descoberta do enigma do ser de cada fenômeno. (CACCIOLA, 1994)

Percebemos a objetividade da Vontade no corpo humano atuando cegamente em relação as nossas atividades fisiológicas. Para Schopenhauer, inclusive os aspectos conceptíveis do *caráter* podem ser analisados como algo inerente ao sujeito e que se vincula às suas ações no mundo. “[...] o caráter não está no intelecto, como já fizemos referência, mas na Vontade, pois sempre encontramos motivo para aquilo que não queremos e não o contrário.” (SILVA, 2011, p. 26) O *caráter* pode ser exposto de duas formas; como *caráter empírico* e como *caráter inteligível*. O caráter do sujeito, na perspectiva de suas motivações pode ser chamado de *empírico* e depende do caráter *inteligível*; isso porque ele é um ato particular da objetivação deste, o qual é sem-fundamento. Assim, o caráter empírico, se mostra como uma espécie de coadjuvante na relação em que o homem mantém com o mundo, uma vez que, para cada sujeito *empírico* corresponde seu caráter *inteligível*. Nesse ponto, podemos afirmar que “A Vontade é o primário e originário, [...] Seu caráter é originário, pois querer é a base de seu ser.” (REDYSON, 2009, p. 379) Diferentemente dos filósofos do mundo clássico, que através dos hábitos e costumes, - *ethos*, o caráter ético e moral se adaptavam no sujeito. Schopenhauer critica de certo modo seus antecessores por terem associado o caráter do indivíduo ao seu conhecimento adquirido racionalmente durante a formação pessoal e intelectual do seu agir. Desse modo, o caráter inteligível do ser humano não é constituído durante sua vida, isso porque a maneira de conduzir a vida somente pode ser afetada pelos critérios do caráter *empírico*.

Assim, podemos caracterizar a atuação da Vontade como um ato cego determinado inclusive os movimentos dos órgãos vitais, por meio das excitações. Essa força natural impulsiona todas as atividades fisiológicas dos animais, por exemplo: digestão, corrente sanguínea, sistema nervoso entre outras atividades do corpo. Com isso, podemos perceber que, por meio das diferenças entre os graus de objetivação da Vontade, há uma luta e discórdia da própria Vontade consigo mesma, na medida em que os graus mais elevados tencionam-se e vão dominando os mais inferiores. O conflito pela sobrevivência acontece de maneira ininterrupta. O finalismo para essa batalha de múltiplas classes na natureza é desemborcada em todos os resultados do pessimismo existente na doutrina schopenhaueriana. Isso porque, a luta entre classes distintas consegue promover experiências antípodas em relação a subjetividade humana, bem como a relação o sujeito com o mundo. Na medida em que preservo por meios racionais minha existência, necessariamente acabo destruindo algum tipo *vir-a-ser* nas classes da vontade. Em outras palavras, a vida do homem possuiu a potencialidade de formar juízos sobre o mundo, a saber, existem dois tipos (*pessimismo/otimismo*): 1) que existe maldade; tudo no mundo é repleto de maldade, pois é a

relação e destruição uns com outros que proporcionam o equilíbrio da existência; 2) que o mundo por si mesmo não deve ser apenas um fluxo incessante de disputas, deve haver alguma forma unívoca de agrupamento irracionalmente pré-estabelecido para que a vida consiga executar a prática do existir.

Assim, em toda parte na natureza vemos conflito, luta e alternância da vitória, e aí reconhecemos com distinção a discórdia essencial da Vontade consigo mesma. Cada Grau de objetivação da Vontade combate com outros por matéria, espaço e tempo. [...] tal conflito, entretanto, é apenas a manifestação da discórdia essencial da Vontade consigo mesma. E a visibilidade mais nítida dessa luta universal se dá justamente no mundo dos animais – o qual tem por alimento o mundo dos vegetais – em que cada animal se torna presa e alimento do outro, isto é, a matéria na qual uma Ideia se expõe, tem de ser abandonada para a exposição da outra visto que cada animal só alcança sua existência por intermédio da supressão contínua do outro. (SCHOPENHAUER, 2005, p.211)

Segundo a teoria da Vontade, o conflito é necessário para a fundamentação da existência no mundo. Pois é daí que surgem novas vidas e outras situações que prosperam de acordo com a necessidade do momento. Basicamente, conseguimos perceber essas mudanças no reino animal e vegetal, cuja necessidade de subsistência é continuamente em maior proporção.

Para Schopenhauer, as batalhas são descritas através dos graus de objetivação da Vontade que compõem a estrutura da Vontade no plano representativo, ou melhor, físico. Ou seja, cada ser orgânico tende a prevalecer no topo dos graus expressos pela Vontade, por outro lado, cabe somente ao homem reconhecer-se nessa condição ontológica; isso porque ele é o único ser capaz de autoconsciência dessa força. “Para Schopenhauer, a vontade se objetiva de vários modos, ou melhor, em graus diferentes de clareza, que vão desde mais inferior, aquele que das forças da natureza inanimada, ao mais elevado que é o homem, passando pelos mundos vegetal e animal” (REDYSON, 2009, p. 73) Nos graus menos elevados, conseguimos perceber que a Vontade é objetivada de maneira mais causal, pois as excitações ainda têm índices fundacionais ainda destituídos de conhecimento. A realidade vai sendo expressa de grau em grau, cuja forma essencial daquilo que tudo tem o mesmo se apresenta correlativamente. ”Todas as partes da natureza se encaixam, pois é uma Vontade UMA que aparecem todas elas. O curso do tempo, todavia, é totalmente estranho à sua única OBJETIDADE ADEQUADA e originária, as Ideias.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 226-227 [grifo do autor])

Podemos entender *objetividade* como o *fazer-efeito* da Vontade no próprio sujeito do conhecer. Em outras palavras, a objetivação é corpórea, uma vez que é a manifestação da Vontade no homem enquanto representação de maior instância dessa propriedade ontológica. Por meio dela é possível desvendar o acesso a realidade em *si-mesma*, pois o corpo é a chave para o enigma da coisa-em-si kantiana, segundo o filósofo de Danzig. Logo, o corpo é um mecanismo que propõe condições racionais de compreensão da Vontade atuante no macrocosmo epistemológico do sujeito que sustenta o mundo, bem como na realidade física da natureza das representações. Assim, o mundo é espelho da realidade essencial que subjaz a efetividade das coisas no mundo. Isso porque, a forma real de existir é influenciada por meio da subjetividade humana. Em outras palavras, o organismo que condiciona todas as coisas existentes que surgem da Vontade que, não obstante, é apresentada em seu maior grau de objetivação, ou seja, o homem em sua natureza física. Esse, por sua vez é representação última, isto é, mais elevada dos corpos orgânicos existentes. Assim, as ações que norteiam o homem são introspecções que a Vontade no âmbito ontológico direciona com atos de princípios individuais, cuja objetividade dessas ações são tão-somente dependências e subsistências no círculo ontológico de preservação de si mesma.

A Vontade, ao contrário, é o primário, é o *prius* do organismo, aquele que por este se condiciona. Posto que a vontade é aquela essência em si, que se manifesta primeiramente na representação (mera função cerebral esta), quando um corpo orgânico, resulta não apenas na representação que se dá a cada corpo como algo extenso, articulado, orgânico no fora imediatamente a da própria consciência. Assim como as ações do corpo são mais que os atos da vontade que se pintam na representação, assim o substrato, a figura deste corpo, assim como suas ações extrínsecas. (SCHOPENHAUER, 1970, p.07 [nossa tradução])

Nesse sentido, os atos da Vontade representam a existência da força que direciona a subjetividade do sujeito que sustenta o mundo enquanto fundamento para as representações. Assim, a manifestação da tese schopenhaueriana é propriamente observada no fragmento chamado homem. Para o filósofo alemão, o caráter teleológico na natureza é mais perceptível entre os animais mesmo sendo irracionais, pois é necessário que exista uma cooperação para que a vida consiga ser preservada até outros níveis que possam corroborar para uma aniquilação da Vontade em menor escala existente.

A realidade da Vontade necessita de uma adaptação recíproca, uma vez que a batalha dilaceral entre os reinos orgânicos e inorgânicos sempre prevalece. A existência de múltiplos estados de graus que possam objetivam nas mais variadas intensidades promovem uma luta

geral na natureza em busca do espaço devido no mundo da representação. A causalidade faz o efeito nas matérias ante as necessidades previstas na natureza. O que podemos afirmar é que a essência da existência é o sofrimento, pois é na luta entre a realidade do mundo que o ser em maior dimensão gradual de objetivação consegue prevalecer, acomodando-se em diversas situações antípodas a seu querer. A univocidade da Vontade enquanto totalidade ontológica do existir é preponderante, pois situa-se tão-somente fora da dimensionalidade dos aspectos implícitos da natureza do ser enquanto mera objetividade. Assim procedendo, a realidade da filosofia proposta nessa teoria é que a individualidade da vida é necessária para a conservação das forças universais da natureza. Em outros termos, o mesmo sujeito que representa o mundo por meio da estrutura cognoscente e, conhece a realidade que produz é o mesmo que necessita abissalmente de uma estrutura física, ou seja, corpórea para fazer princípios individuais de necessidades básicas, como: comer, beber, digerir e agir no mundo físico.

Portanto, é inegável que o filósofo de Danzig duplica as possibilidades de mundos que podem existir em determinadas ações assim como seus antecessores, porém deixa uma abertura de compreensão da realidade última em sua natureza mais íntima, somente pelo viés individual as condições que possibilitam podem favorecer tal empreitada. Sabemos que a estruturação do pensamento ontológico estabelecido por Schopenhauer tem a preocupação de compreender tanto a realidade das coisas como a essência do ser. Logo, podemos inferir que o aspecto metafísico é um escopo necessário para a realidade enquanto essência da Vontade.

[...] que este mundo, no qual vivemos e existimos, é, segundo toda sua natureza, absolutamente VONTADE e absolutamente REPRESENTAÇÃO; que esta representação, enquanto tal, já pressupõe uma forma, a saber, objeto e sujeito, portanto é relativa; e que, se perguntarmos o que resta após a supressão dessa forma e de todas as outras a ela subordinadas, expressas pelo princípio de razão, a resposta é: esse algo outro, como *toto genere* diferente da representação, nada pode ser senão a VONTADE, a qual, neste sentido, é propriamente a COISA-EM-SI. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 228 [grifo do autor])

Todas as representações estão interconectadas com a Vontade. Ela é a coisa-em-si proposta por Kant. Assim, quando ocorre um ato isolado, mesmo sendo imperceptível existe Vontade como fundamento motivado por necessidades metafísicas do seu próprio escopo. Todavia, o resultado dessa propensão é a mudança causal do estado das matérias sob o mundo, cujo todo momento sofre alterações. Nesse sentido, “a vontade como coisa-em-si é completamente diferente de seu fenômeno, por inteiro livre das formas dele, as quais ela penetra à medida em que aparece.” (SCHOPENHAUER, 2005, p.171) Então podemos afirmar

que a objetivação da vontade é a inclusão dos aspectos mais ímpetos encontrados na Vontade enquanto unidade ontológica. Sendo assim, como o homem consegue exercer a liberdade? O que resta para o exercício da vida? Onde fica as opções do livre-arbítrio? Como mencionado anteriormente a liberdade é tripartida em: *física, intelectual e moral* que são instâncias de compreensão que podemos assumir de fato com o auxílio de recursos racionais. Para tanto, é necessário que saibamos que o homem enquanto resultado da objetividade da Vontade não é livre em sua essência até mesmo no caráter. A prática da liberdade, segundo Schopenhauer, consiste no ato de ação em que não ocorram obstáculos ao exercício da vontade. Todos os animais são predestinados a exercer a liberdade, porém existem regras e determinadas situações que isso não é permitido. Por exemplo: os animais irracionais são seres basicamente movidos pelos instintos. O homem, de posse das faculdades cognitivas se liberta dos instintos adquirindo um grau de liberdade mais elevado que seu companheiro irracional.

Dessa forma, Schopenhauer reflete sobre as possibilidades de valoração da conduta humana através de princípios éticos e morais, baseando-se no conceito de Vontade. As ações tanto humanas como as dos animais irracionais estão diretamente ligadas a uma espécie de determinismo. Isto porque, os seres vivos, em última instância, não conseguem dominar essa força, pois eles são produto dessa força.

Tivemos de considerar detalhadamente os primeiros, a fim de tornar claro como a Vontade, em todos os seus fenômenos, está submetida à necessidade, enquanto em si mesma é livre, sim, pode ser chamada de todo – poderosa. [...] Essa liberdade e onipotência - cuja exteriorização e cópia é todo o mundo visível, seu fenômeno, o qual se desenvolve progressivamente conforme as leis trazidas pela forma do conhecimento – pode também exteriorizar-se de uma nova maneira e justamente lá onde, em seu fenômeno mais acabado, surgiu o conhecimento perfeitamente adequado de sua própria essência. Pois aqui, no ápice de sua clarividência e autoconsciência, ou ela quer o mesmo que antes queria, porém cega e desconhecendo-se, e assim o conhecimento lhe permanece sempre um MOTIVO, tanto no particular quanto no todo ou, ao contrário, esse conhecimento se lhe torna um QUIETIVO, silenciando e suprimindo todo querer. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 396-397 [grifo do autor])

Para o homem, existem princípios éticos que não concordam com a supremacia da Vontade. Indubitavelmente podemos admitir certa ausência de liberdade, isso porque o homem enquanto objetivação dessa força não consegue escolher inteiramente suas ações no mundo. Isso porque o homem está no todo hierárquico das objetivações que se dissemina durante a manifestação da Vontade na natureza. Para Schopenhauer, o homem se torna determinado porque apenas é produto material desta unidade ontológica. Desse modo, o

indivíduo não executa uma escolha livre e fácil, ele não dirige seu próprio destino, o que afirma potencialmente sua escravidão no desejo e na Vontade. A liberdade somente poderá ser exercida pela Vontade. (REDYSON, 2009) Assim, a prática da liberdade não poderá ser exercida pelo homem diariamente, isso porque existe uma unidade ontológica pressuposta ao querer do indivíduo, a Vontade. Como afirmamos anteriormente, a liberdade é tão somente da Vontade. Para Schopenhauer, a ideia de liberdade pode ser acessada individualmente pelo homem abstraindo de todas as regras lógicas e causais. Isso porque, não podemos compreender a liberdade da Vontade no campo racional, somente conseguimos apenas acessá-la no campo da representação por meio dos princípios individuais, portanto ficando distante da liberdade universal. Segundo Schopenhauer, o conhecimento *a priori* é o ponto de partida para a estruturação dos princípios que regem a fundamentação do conceito de liberdade; porém, não são suficientes para acessá-lo. Apenas conseguimos compreender a liberdade *em-si* recusando a determinação estrutural cognitiva do homem. “A *razão* na perspectiva schopenhaueriana, somente serve para calcular o prejuízo de nossas volições e posteriormente de nossos atos.” (ROCHA, 2000, p.20)

O problema da liberdade surge em sua filosofia, na medida em que ele percebe que o sujeito é elemento objetivado da Vontade. Isso porque através dos “graus de objetivação” o homem se apresenta no topo da hierarquia estabelecida na filosofia schopenhaueriana, porém continua sendo produto da própria Vontade. Com isso o homem se encontra determinado, isto é, preso a seu próprio destino. Assim sendo, a ação livre no campo *físico* se torna apenas uma ilusão, uma vez que o indivíduo está preso a uma cadeia de volições que são constantemente consideradas pelo intelecto. A Vontade é o estatuto ontológico que condiciona o sujeito em todas as suas deliberações, desse modo os atos livres são apenas ilusões de uma liberdade inexistente. Por conseguinte, as ações no âmbito físico se tornarão apenas um reflexo do círculo autofágico da Vontade, uma vez que todo ato cometido é manifestação objetivada da própria Vontade na natureza.

Após meu ensaio de concurso sobre a *liberdade da moral*, nenhuma pessoa pensante pode duvidar de que esta não deve ser buscada em lugar algum na natureza, mas unicamente fora dela. Ela é metafísica, porém impossível no mundo físico. Assim nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo o caráter individual de cada um deve ser considerado seu ato livre. Ele mesmo é assim porque de uma vez quer ser. Porque a vontade ela mesma e *em-si*, também ao se manifestar em um indivíduo, e portanto constituindo o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, porque lhe é anterior. [...] Toda marcha empírica na vida de uma pessoa, em todos os seus processos, grandes e pequenos, é

necessariamente PREDETERMINADA como a de um relógio.
(SCHOPENHAUER, 2000, p. 265 [grifo nosso])

Para Schopenhauer, essa restrição da liberdade no campo físico direciona nossas expectativas no sentido de uma busca da liberdade no campo metafísico. Logo, é inegável que todos os movimentos estão predestinados, pois a vida do homem, segundo Schopenhauer é submetida a critérios teleológicos em função única de existência, a saber, a conservação da Vontade. Em síntese, a Vontade em suas múltiplas manifestações predetermina o mundo como representação, bem como organiza a espacialidade e temporalidade como um pêndulo que, às vezes, consegue de forma discrepante se referenciar a lados opostos, porém o equilíbrio tende a retomar na medida correta. Em outras palavras, o pensamento schopenhaueriano avançou consideravelmente, pois a realidade ontológica proposta por seus antecessores apresentava o modelo factual demasiadamente inacessível para o sujeito do conhecimento; outrora, é por meio da tese proposta pelo filósofo de Danzig o acesso à realidade absoluta das coisas, Vontade.

Nesse capítulo tentamos apresentar de maneira abrangente as duas formas de compreensão do mundo para Schopenhauer. Dessa forma, enfatizamos os conceitos de Vontade e Representação, bem como a tese de doutoramento que foi ponto de partida em seu sistema filosófico. É evidente que através de uma retrospectiva conceitual conseguimos perceber a gênese do conceito de representação que, não obstante foi elemento nuclear na primeira parte deste capítulo. No segundo momento, conseguimos compreender que o mundo tem uma perspectiva uníssona em sua totalidade, pois é de fato o mundo como essência que subjaz a realidade das coisas. Também é notório que os recursos corporais são fonte de acesso à realidade em si mesma, isso porque o sujeito que conhece o mundo pode conhecer a verdade das coisas em sua forma universal, algo impossível de ser feito segundo seus antecessores.

No próximo capítulo iremos adentrar na realidade milenar que Schopenhauer consegue absorver os textos dos *Upanishads*. Esse ponto de partida nos revela grandes informações acerca da gênese de seu pensamento. Diversas perspectivas são apresentadas sobre um ponto de vista inexoravelmente concreto da tese apresentada pelo filósofo de Danzig. A congruência do aspecto místico que corrobora com a estrutura filosófica de Schopenhauer é analisada no próximo capítulo com o principal objetivo de direcionar um posicionamento real daquilo que foi apresentado durante a história da filosofia, assim como nos dias atuais. Os conceitos schopenhauerianos de *Vontade e Representação* poderiam ter sido influência dos estudos orientalistas do filósofo de Danzig? O que podemos afirmar é que

a visita aos periódicos da *Asiatic Researches*, bem como as *Upanishads* eram consultadas por Schopenhauer durante sua formação acadêmica. A relação entre esses conceitos clássicos da metafísica poderia ser uma interconexão da realidade percebida nos *Upanishads*. Também é necessário compreendermos no doravante capítulo que os textos selecionados; *Isha*, *Kena* e *Mundaka* apresentam proximidades com a realidade filosófica do pensamento indo-europeu.

Em suma, a interconectividade das leituras orientais fizeram dele um orientalista em sua época? O acesso à mitologia Hindu é um reflexo que o oriente está mais próximo da filosofia geométrica concatenada racionalmente no ponto de vista cosmológico em cadeia de razões. Não! A necessidade de investigar as influências desse tipo de aspecto no pensamento schopenhaueriano é fundamental no ponto de vista científico, pois os critérios místicos que surgem na sua filosofia merecem credibilidade pela realidade inserida no contexto acadêmico de seu tempo.

Capítulo III - SCHOPENHAUER E OS UPANISHADS

3.1 Composição dos Upanishads na filosofia de Schopenhauer

“[...] penso que a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV” (SCHOPENHAUER, 2005, p.23) “[...] a sabedoria indiana avança sobre a Europa e produzirá uma mudança fundamental em nosso saber e pensamento.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 455)

É neste capítulo que nossa pesquisa enaltece o interesse proposto no campo das Ciências das Religiões.²⁹ Sabemos que essa área de atuação possui características próprias sobre a valorização do posicionamento crítico-científico da realidade implícita da sociedade que se posicionam em constante desenvolvimento no universo acadêmico da contemporaneidade a respeito da pluralidade de manifestações religiosas. Entendamos a análise das pesquisas que compõe o campo religioso amparadas no cenário multidisciplinar que contempla múltiplos saberes, tais como; sociologia, filosofia, história, antropologia, psicologia, teologia entre outras. Nesse momento iremos analisar o hinduísmo com a utilização do mecanismo hermenêutico para uma compreensão histórico-filosófica dos *Upanishads* que apresentam um nível de importância bastante significativo no pensamento schopenhaueriano.

Não obstante, a frequência em que as religiões orientais são revisitadas promove uma grande ampliação das pesquisas envolvendo múltiplos pontos de vista, assim como uma relação atemporal entre os ensinamentos e a prática exercida cotidianamente. No hinduísmo pouco se conhece de sua origem, isso porque antecede os registros históricos. O que podemos afirmar é que os hindus arianos residiam no subcontinente indiano, são os: dravidianos e harapanos. A existência do hinduísmo é estabelecida cronologicamente entre 4000 a 6000 mil a. C.³⁰ “O povo Védico, propriamente, surge com a invasão dos arianos. Sabe-se que eram

²⁹ Entenda religião como uma palavra oriunda do ocidente, que aparece como uma forma de interligação entre o homem e a divindade. Também pode ser compreendida como uma forma de diálogo entre o homem e um portal mítico que oferece alguns benefícios metafísicos, como por exemplo: paraíso, vida pós-morte e tranquilidade eterna. “O termo surge com Cícero (106-43 a.C), em seu tratado *De natura deorum* (Sobre a natureza dos Deuses) define *religio* como *cultus deorum*, ou seja, como “culto aos deuses”, como “cultivo” ou “adoração” dos deuses, estando em evidência o comportamento ritual correto. Quase como termo oposto de negligere, “negligenciar”, relegere, “observar cuidadosamente”, se refere à realização e a sequência correta dos atos no culto, no serviço de deus ou, mais corretamente, no “serviço aos deuses.” C.f. HOCK, K. *Introdução à ciência da religião*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010, p. 18.

³⁰ Os dravidianos e harapanos surgem a mais de 5000 mil a. C e poucas informações existem sobre a sua existência. O vedismo data-se de 3000 a. C com a quadripartite de textos védicos e hinduísmo surge em 600 a. C.

um povo bélico, de pele clara e alta estatura, proveniente do planalto da Ásia central, onde hoje fica o deserto de Gobi. [...] a invasão extinguiu a cultura dravidiana e deu lugar ao vedismo.” (JUNIOR, 2007, p 50)

Iremos nos remeter apenas a uma parte dos textos orientais, especificamente, os *Upanishads*, pois o desenvolvimento na sua universalidade torna-se insondável nessa pesquisa. Os *Upanishads* são um conjunto de obras milenares que surgem na Índia como tentativa de compreensão do campo filosófico e espiritual. Eles estão contidos nessa subdivisão que ocorre no *Shruti* hindus e são compostos por 123 livros, que, por sua vez são conhecidos coletivamente como *Vedas* (que podemos conhecer através de sua quadripartite, a saber: *Rig-Veda*, *Atharva-Veda*, *Sama-Veda*, *Yajur-Veda*).³¹ O termo *Upanishad* podem ser traduzidos no ocidente como *upa* “perto”, *ni* “embaixo” e *chad* “sentar” que simboliza o ato de sentar-se no chão próximo ao mestre em busca do conhecimento das coisas. A primeira tradução do sânscrito ocorre em 1656-1657 em Delhi, Índia, pelo Sultão Mohammed Dara Shikoh para o persa, porém o critério de confiabilidade no texto não foi apresentado pelo filósofo alemão, mesmo que o sultão tendo assistência de seu irmão Aurangzeb nascido e educado na cultura indiana seu trabalho não era referencial. “[...] ademais que o sultão teve um grande número dos mais sábios *pandits* como colaboradores; tudo isso me sugere de antemão uma elevada opinião de sua tradução para o persa das *Upanishads* do Veda” (SCHOPENHAUER, 2009, p. 408) A tradução que Schopenhauer escolhe é de Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) em 1801-2 que traduziu 50 das 108 *Upanishads* conhecidas do persa para o latim. Apesar de alguns estudiosos afirmarem que essa tradução é oriunda de uma fundamentação literária existindo vários problemas linguísticos, naquele momento, mesmo subversivo aos textos originais, o que era possível de ser analisado na época. Em outros termos, as traduções para o alemão não interessavam ao filósofo de Danzig. “[...] começaram a surgir traduções dos *Upanishads* para o alemão Schopenhauer às acusará de serem ilegíveis, artificiais e de constituírem apenas pálidas deformações dos textos sublimes da Índia.” (REDYSON, 2012, p.68)

A proposta estabelecida por esses textos sagrados tem como principal elemento uma integração embrionária do sujeito com o mundo na efetiva transcendência e transformação interior. “As *Upanishads* procuram levar o leitor a conhecer a *realidade*, o *ser* de onde tudo provém, também chamado de *Brahman*. Não existe um conceito equivalente a este na

³¹ Para cada obra mencionada temos uma compreensão daquilo que seus ensinamentos podem transmitir. Na mesma ordem: Sabedoria dos hinos de louvação, Sabedoria das fórmulas mágicas, Sabedoria das melodias e Sabedoria das fórmulas sacrificiais.

filosofia de Schopenhauer.” (BIANCHINI; REDYSON, 2012, p. 11) Na concepção de Gnerre, os *Upanishads* têm um caráter transcendente que proporciona uma compreensão idêntica do fenômeno sagrado “Esses textos resultam do trabalho de sábios e profetas, que estavam preocupados em relatar as suas experiências: trata-se de um conhecimento intuitivo, que chegou até eles através de pensamentos ou visões.” (GNERRE, 2011, p. 50) Assim procedendo, conseguimos perceber que os *Upanishads* buscam a compreensão da totalidade do Eu enquanto essência universal. “Uma das características dos *Upanishads* é a sua homogeneidade. Cada um destes textos poderá enfatizar determinadas ideias ou conceitos, mas as diferenças são superficiais.” (GNERRE, 2011, p.50)

Através do entusiasmo europeu pelos estudos orientais, podemos evidenciar historicamente o acesso às obras e periódicos que Schopenhauer teve interesse durante sua formação acadêmica. Isso porque registros da lista de empréstimos na biblioteca de Weimar podem ser consultados. Neles mostram o interesse do filósofo alemão pelos *Upanishads* e revistas científicas naquele momento que dura entre dezembro de 1813 até junho de 1814. Outro expoente bastante interessante na história acadêmica de Schopenhauer é o acesso à biblioteca de Weimar, local, no qual foi retirado obras sobre o oriente através de empréstimos que duraram entre três e quatro meses sob seu domínio. Segundo o quadro abaixo, conseguimos afirmar que a primeira obra que Schopenhauer obteve acesso foi o periódico *Asiatisches Magazin* publicado em 1801 e 1802. Antes que a devolução ocorresse o filósofo alemão busca como empréstimo os dois volumes dos *Ouphne'kat* traduzidos para o latim por Duperron publicados em 1801 e 1802. Consequentemente no mesmo momento tomando como empréstimo a obra *Polier sur la Mythologie des Indous* (1809), de Marie Elisabeth de Polier, publicado em Paris, com essa esta última obra permanece por mais tempo. A tabela com as referências completas tomadas para empréstimo pro Schopenhauer podem ser acessadas em: (MESQUITA, 2007, p. 27 *apud* lista completa em APP, JAHRBUCH, 2006, p.38-40)

Livros na biblioteca de Weimar	Data de Saída	Data de Devolução
<i>Asiatisches Magazin</i> , 2 Bde.	04/12/1813	30/03/1814
<i>Ouphnekat</i> Auct. Anquetil Dupperon T. I. II.	26/03/1814	18/05/1814

Polier sur la Mythologie des Indous 2.	26/03/1814	03/06/1814

Desse modo, é bastante pertinente afirmarmos que Schopenhauer leu essas obras e consultou outros exemplares para constituir uma pesquisa sólida sobre o oriente no período de sua formação acadêmica. Segundo a cronologia desses empréstimos, o [O] *Mundo* possui muitas possibilidades de ter sido influenciado em alguns momentos, pois os conceitos indianos surgem diversas vezes no vocabulário schopenhaueriano, como por exemplo: *Trimurti*, *Tat tvam asi* e *Maya*.³² “[...] a “grande fala” (*mahavakya*) “*Tat tvam asi*” (Tu és Isto!); a *Trimurti* indiana *Brahma*, *Vishnu* e *Shiva* (os três deuses da criação, preservação e destruição); *Atman* (alma, essência); conceitos de *Karma* (causa e efeito) e *Dharma* (dever); e *Brahman* (essência universal)”. (BIANCHINI; REDYSON, 2012, p. 08)

Ademais é necessário que compreendamos como é controversa a polêmica que gira em torno da gênese do pensamento metafísico clássico proposto por Schopenhauer com elemento orientalista na fundamentação epistêmica e ética de suas obras. Não obstante, devemos considerar que Schopenhauer leu os *Oupnek'hat* que são completamente diferentes dos *Upanishads*. A primeira obra é uma tradução para o latim contendo apenas 50 das 108 *Upanishads* traduzidas, isto é menos de 50% da obra completa. Sabemos que na última *Upanishad* a *MuktikaUpanishad*, 7-14, revela que existiram 1080 *Upanishads*. Feuerstein diz que “existem mais de duzentas *Upanishads* [...]. As mais antigas, como já disse, foram

³² A lista completa apresentada por Fábio Mesquita com todas as 108 *Upanishads* presentes em dois momentos distintos da *Muktikā Upanishads* (última *Upanishads*). No primeiro momento, ela cita as 108 *Upanishads* e, no segundo momento, ela faz uma separação associando as diferentes *Upaniṣad* com os textos sagrados védicos: *Rigveda* (10 *Upaniṣad*), *Shukla Yajurveda* (19 *Upaniṣad*), *Kāṇva Yajurveda* (32 *Upaniṣad*), *Sāmaveda* (16 *Upaniṣad*) e *Atharvaveda* (31 *Upaniṣad*). Eis a lista completa contendo todas as 108 *Upaniṣad*: 1. Īṇha; 2. Kena; 3. Kaṭha; 4. Prashna; 5. Mundaka; 6. Māndūkya; 7. Aitereya; 8. Taittirīya; 9. Chāndogya; 10. Āhādāraeya; 11. Brahma; 12. Kaivalya; 13. Jābāla; 14. Shvetāshvatara; 15. Hamsa; 16. Āruṇika; 17. Garbha; 18. Nārāyaṇa; 19. Paramahansa; 20. Amātabindu; 21. Amātanāda; 22. Atharvashiras; 23. Atharvashikā; 24. Maitrāyani; 25. Kauṇḥitaki; 26. Bāhajjābāla; 27. Nāsimhatāpanīya; 28. Kālāgnirudra; 29. Maitreya; 30. Subālā; 31. Kṇhurikā; 32. Mantrikā; 33. Sarvasāra; 34. Nirālamba; 35. Sukarahasya; 36. Vajrasūchi; 37. Tejobindu; 38. Nādashikā; 39. Dhyānabindu; 40. Brahmanāṇḍya; 41. Yogatattva; 42. Ātmabodha; 43. Nārada-parivṛājaka; 44. Trishikhibrahma; 45. Sītā; 46. Yogachūdāmaṇi; 47. Nirvāṇa; 48. Māṇḍalabrahma; 49. Dakṣiṇāmūrti; 50. Sharabha; 51. Skanda; 52. Tripādvibhūti Mahānārāyaṇa; 53. Advayatāra; 54. Rāmarahasya; 55. Rāmātāpanīya; 56. Vāsudeva; 57. Mudgala; 58. Shāṇḍilya; 59. Paingala; 60. Bhikṇhuka; 61. Mahā; 62. Shārīraka; 63. Yogashikḥā; 64. Turiyātītādvadhūta; 65. Samnyāsa; 66. Paramahansa-parivṛājaka; 67. Akṇhamālikā; 68. Avyakta; 69. Ekākṇhara; 70. Annapūrṇā; 71. Sūrya; 72. Akṇhi; 73. Adhyātma; 74. Kuṇḍikā; 75. Sāvitrī; 76. Ātma; 77. Pāshupatabrahma; 78. Parabrahma; 79. Avadhūta; 80. Tripuratāpinī; 81. Devī; 82. Tripurā; 83. Kaṭha (rudra); 84. Bhāvanā; 85. Rudrahādaya; 86. Yogakuṇḍali; 87. Bhasmajābāla; 88. Rudrākṇhajābāla; 89. Gaṇapati; 90. Darshana; 91. Tārasāra; 92. Mahāvākya; 93. Pañchabrahma; 94. Prāṇāgnihotra; 95. Gopālātāpinī; 96. Kāṇha; 97. Yājñavalkya; 98. Varāha; 99. Sāṭha yāyana; 100. Hayagrīva; 101. Dattātreyā; 102. Garuda; 103. Kalisamtaraṇa; 104. Jābāli; 105. Soubhāgyalakṇhmī; 106. Sarasvatīrahasya; 107. Bahvācha; 108. Muktikā. Cf. MESQUITA, F. 2007, p. 40.

compostas há quase quatro milênios [...]. Os tradicionalistas hindus, seguindo a lista fornecida pelo *Muktikâ-Upanishad*, posto por escrito há 500 anos, geralmente reconhecem 108 *Upanishads*” (FEUERSTEIN *apud* BIANCHINI; REDYSON, 2012, p. 07) As *Oupnek'hat* estão no formato de prosa com alguns acréscimos linguísticos com viés literário de Shikoh e Duperron em suas traduções. Por outro lado, os *Upanishads* são escritos em sânscrito, e compostas de versos originais. Nesse caso é cabível alguns comentadores afirmarem que Schopenhauer não leu os *Upanishads*, mas os *Oupnek'hat*. Apensar do filósofo alemão não conseguir dominar o idioma sânscrito já em idade avançada, e por causa disso sente-se arrependido, o mesmo acredita esperançosamente nos tradutores que proporcionaram uma abertura do autêntico espírito *Veda*.

Outro problema constatado no que refere o conhecimento oriental era a confusão de termos que Schopenhauer associava entre *Upanishads* e os *Vedas*. Esse equívoco é constantemente cometido pelo autor, uma vez que a necessidade de explicação era carecida no meio acadêmico daquela época. O filósofo de Danzig utiliza por muitas vezes *Veda* como idêntico a *Upanishads*, ou então, considera que os *Upanishads* estão inseridas no conjunto de textos dos *Veda*.[...] os *Oupnek'hat* ou os *Upanishads* referem-se aos *Veda* e não são dos *Veda* como equivocadamente menciona Schopenhauer. Paul Deussen vai afirma que os *Upanishads* estão para os *Vedas*, como o *Novo Testamento* está para o *Velho Testamento*. (MESQUITA, 2007)

Todavia, a especulação acerca das novas perspectivas apresentadas pelos diversos comentadores reformulam paradoxalmente hipóteses sobre a adaptação da filosofia schopenhaueriana no desenvolvimento de sua doutrina filosófica. Com base em todos os questionamentos mencionados é muito evidente que a leitura dessas obras e periódicos ocorreram em determinadas ocasiões, porém, não é sabido qual a intensidade das pesquisas que Schopenhauer desenvolveu durante o acesso a estas obras. Temos abaixo uma comprovação ainda mais legítima da interface entre Schopenhauer e o orientalismo quando constatamos sua biblioteca particular o acervo contendo obras de caráter indiano.

- *Oupnek'hat, i.e. secretum tagendum (Upanishad)*, trad. dal sanscrito Anquetil- Duperron, Windischmann, Strasburgo, 1801-1802
- S. R. Hardy, *On Eastern Monachism*, Wiliams and Norgate, London 1860. La pubblicazione originale e in lingua inglese di questo testo è presente nella biblioteca comunale Palatina di Parma e nella biblioteca del dipartimento di filosofia di Padova.
- H. T. Colebrooke, *Essais sur la philosophie des Indous*, a cura di G. Pauthier, Firmin Didot: L. Hachette: Heideloff et Campe, Paris 1883. Questo testo può essere consultato presso la: Biblioteca statale - Cremona- CR, serie

e inventario 26180, coll. Mor. G. 189 (segunda parte dell'opera non pervenuta); Biblioteca del dipartimento di lettere e filosofia – Firenze – FI, Coll. Z. ANT. 4. 176.

- H. H. Wilson, *The Vishnu Purana*, introduzione di R. C. Hazra, a cura di H. H. Wilson, unthi Pustak, Calcutta 1960. Dell'originale non viene menzionata la data di pubblicazione ma conosciamo solo la ristampa del 1960. Esso lo troviamo presso la biblioteca del centro piemontese di studi sul Medio ed Estremo Oriente – Torino – TO, codice: IT\ICCU\TO0\1385737.
- Iswara Krishna (Gaudapada), *The Samkya Karika, or Memorial verses on the Sankya philosophy*, trad. dal sanscrito H. T. Colebrooke, a cura di H. H. Wilson, A. J. Valpy, London 1837. Questo testo è presente nella Biblioteca del dipartimento di studi linguistici e orientali dell'Università degli studi di Bologna - Bologna – BO.
- F. H. U. Windischmann, *Sankara sive de Theologumenis Vedanticorum*, a cura di F. Windischmann, Impensis T. Habichti, Bonnae 1833. Questo testo può essere consultato presso la biblioteca nazionale centrale – Firenze – FI, inv. CF005793157 1 v, Coll. MAGL. 21.3.163.
- J. Klaproth, *Asiatic Magazin: Verfasst von einer Gesellschaft Gelehrten und herausgegeben*, a cura di J. Klaproth, Industrie-Comptoirs, Weimar 1802. Biblioteca nazionale Marciana – Venezia – VE, Inv.00900004794, Coll. Per. 0000919.
- A. Rémusat, *Foe Koue Ki ou, relation des royaumes Bouddhiques: Voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'inde*, trad e a cura di A. Rémusat, Impremerie Royale, Paris 1836. Dipartimento di scienze demografiche dell'Università La Sapienza di Roma – Roma – RM.
- F. Spiegel, *De officiis sacerdotum Buddhicorum, palice et latine*, a cura di F. Spiegel, Impensis H. B. Koenig, Bonnae 1841. Biblioteca nazionale Marciana – Venezia – VE. Inv. ANT 00000052484, Coll. C 151C 037 1.
- E. Burnouf, *Introduction a l'histoire du buddhisme indien*, a cura di E. Burnouf, Maisonneuve, Paris 1876. Biblioteca statale Cremona – Cremona – CR. Inv. 19107, Coll. FA. 70.5.8.
- J. J. Boehinger, *La vie contemplative, ascetique et monastique chez les Indous et les peuples Bouddhistes*, a cura di J.J. Boehinger, F. G. Levrault, Strasburgo 1831. Biblioteca nazionale centrale – Firenze – FI. Inv. CF005710158 1 V., Coll. MAGL. 21. 4. 228.
- V. Sangermano, *The Burmese Empire* (L'impero birmano), a cura di J. Jardine, B. R. publishing corporation, Delhi 1984. Schopenhauer utilizzò la versione pubblicata a Roma nel 1833. Biblioteca del dipartimento di studi storico religiosi dell'Università La Sapienza di Roma – Roma – RM. (SOLARI, 2011, p. 07-8 [grifo do autor])

Podemos afirmar que o acervo oriental de Schopenhauer era bastante variado, pois existem obras em diversos idiomas, por exemplo; inglês, francês, espanhol e latim, nas quais ele tinha certa intimidade na compreensão das línguas ocidentais. Assim procedendo, é substancialmente pertinente afirmarmos que o filósofo de Danzig leu essas obras na sua totalidade. “Em princípio, não se pode assegurar que Schopenhauer leu efetivamente esses textos. O fato de ele ter realizado os empréstimos, não se vincula necessariamente com a leitura de tais exemplares. [...] é possível assegurar que Schopenhauer realizou a leitura em parte ou completa dessas obras.” (MESQUITA, 2007, p.28) O que podemos afirmar é que em

diversos momentos, e escritos póstumos, Schopenhauer menciona referências a conceitos oriundos do mundo clássico indiano. Agora devemos saber se foi uma obra? Capítulo? Livros? Ou trechos que notadamente influenciaram na sua obra capital [O] *Mundo*.

Cabe agora investigarmos quais os elementos que compõem o desenvolvimento filosófico de Schopenhauer no âmbito das religiões orientais, pois o desenvolvimento de sua teoria cada vez mais se apresenta como influência de termos e conceitos orientais em alguns momentos de sua doutrina filosófica.

3.2 Representação na Isha Upanishad

A Vida no mundo e a vida no espírito não são incompatíveis. O trabalho, ou a ação, não é contrário ao conhecimento de Deus, porém, na verdade, se realizado sem apego, é um instrumento para ele. Por outro lado, a renúncia significa renúncia do ego, do egoísmo - não da vida. A finalidade, tanto do trabalho como da renúncia, é conhecer o Eu interiormente e Brahman exteriormente, e perceber sua identidade. O Eu é Brahman, e Brahman é tudo. (Isha Upanishad, SWAMI PRABHAVANANDA, 2003, p. 10)

A representação é um conceito fundamental na obra de Schopenhauer. Na primeira parte do [O] *Mundo*, o filósofo de Danzig apresenta o conceito de representação como o direcionamento do sujeito intelectual através de suas estruturas cognoscitivas direcionando-o para uma unidade de conhecimento daquilo que é exterior a si mesmo. Em outras palavras, é uma forma epistemológica de acesso à diversas realidades proporcionadas pelo próprio sujeito pensante. Para Schopenhauer, sujeito e objeto são coexistentes. A realidade é criada pelo sujeito que pensa, pois ele é fundamentalmente uma unidade de pensamento. “[...] o mundo a cercá-lo existe apenas como representação, isto é, tão somente a relação a outrem, aquele que representa [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 43) Assim, conseguimos identificar um posicionamento bastante relevante na concepção filosófica de Schopenhauer quando subdivide o mundo na perspectiva da representação. “[...] um único ser que representa, com o objeto, complementa o mundo como representação tão integralmente quanto um milhão deles.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 46) Representação para Schopenhauer é “[...] uma complexa atividade fisiológica no cérebro [...] ao fim da qual se tem consciência de uma imagem.” (BARBOZA, 1997, p. 30 [passim]) Dessa maneira, o trabalho fisiológico que a mente humana consegue proporcionar para o desenvolvimento das representações é oriunda

do cérebro físico, por meio deste conseguimos agir e pensar através de forma estruturais de nossa consciência transcendental e, conseqüentemente formular representações em diversos momentos. “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 [grifo do autor])

Todavia, o conceito de representação schopenhaueriana está entrelaçado com conceito de *Maya*, isto é, existe uma interconectividade entre os termos, cuja dimensão explicitada no [O] *Mundo* é bastante convincente. Isso porque, no início da obra, no primeiro livro intitulado – *Do mundo como Representação* –, o filósofo alemão apresenta o conceito de *Maya* pela primeira vez afirmando que essa palavra teria o sinônimo daquilo que deforma, ou esconde a verdadeira essência das coisas. Desse modo, conseguimos perceber que a referência bibliográfica é exposta pelo próprio filósofo afirmando a leitura de inúmeras e repetidas vezes as passagens que contém o pensamento hindu de *Maya*. “Tais comparações são encontradas, repetidas, em inúmeras passagens dos Vedas e Puranas³³.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49) Assim sendo, o filósofo de Danzig teve acesso em diversos momentos às obras indianas, bem como resultados satisfatórios no conceito de *Maya*.

Os orientalistas do século XIX obtiveram uma conceitualização equivocada afirmando que *Maya* é ilusão ou pura fantasia. Pois todo o desenvolvimento daquilo que é irreal ou aparente pode ser denominado de *Maya*. Isso porque a transitoriedade da mutabilidade das coisas em diferentes fluxos contínuos da existência está sempre em desenvolvimento através das mudanças do cotidiano. “Essa deusa é a causa da existência do mundo inteiro, é a mãe do universo, tanto de todos os objetos que estão ao redor do indivíduo, quanto da existência de todos os indivíduos.” (MESQUITA, 2007, p.45) Nesse sentido, *Maya* é causa de todas as coisas do mundo através de sua arte criadora e conservadora. Cabe a deusa *Maya* também criar os deuses, por exemplo: *Trimurti* (Brahma, Visnu e Siva), porém não é cabível a criação de *Brahman*, uma vez que ele é autêntico, isto é possui universalidade no campo da existência superior dos Deuses. “Ao mesmo tempo em que cria [*Maya*], ela é responsável pelo caráter transitório de todos os objetos, como se tudo estivesse em um eterno

³³ Apesar da comparação que Schopenhauer apresenta entre *Upanishads* e *Vedas*, os *Puranas* 350 d. C são obras que compõe os *Vedas*, porém são distintos dos *Upanishads* que datam aproximadamente 800ª. C a 200 a .C. “Em geral, todo tratado filosófico indiano compreende concepções anteriores à data de sua redação e, com frequência, muitíssimo antigas. Se encontrarmos em um texto filosófico uma nova interpretação, não se pode dizer que ela não tenha sido considerada anteriormente.” (ELIADE, 1996, p. 23)

fluxo cósmico.” (MESQUITA, 2007, p.45) *Brahman* é autosuficiente e não possui nenhuma divindade criadora como causa, pois ele é causa de si mesmo.

Assim, é bastante pertinente afirmarmos que a relação entre o homem e a realidade para si não é possível de ser atingida, uma vez que a capacidade de enxergar o mundo pela forma satisfatória, real e infinita torna-se inviável. O processo pelo qual *Maya* se desenvolve é obscurecer a verdadeira identidade do mundo, cuja ela mesma criou, ou seja, a realidade é coberta com um véu que proporciona uma invisibilidade daquilo que apenas imaginamos como realidade plena. Portanto, o *Véu de Maya*, nesse primeiro momento não pode ser classificado apenas como ilusão, pois estaríamos apenas repetindo aquilo que os orientistas clássicos afirmaram.

Assim sendo, queremos afirmar a perspectiva inovadora de nossos pesquisadores atuais, cabe aos clássicos apenas proporcionarem referência para as novas descobertas que iremos promover. Assim procedendo, o principal objetivo da filosofia proposta por Schopenhauer é de rompermos com o Véu que propositalmente fundamenta verdades que aparentemente são tidas como verdadeira, mas na verdade são criações dissimuladas da realidade. Nesse aspecto, o conhecimento filosófico posiciona os critérios cognoscíveis para uma fundamentação mais pertinente da realidade inserida. Em outras palavras, através do conhecimento que podemos fundamentar a realidade exterior e transcendente do mundo, que por sua vez é fundamentada, segundo o hinduísmo de duas perspectivas; *Maya*, como mundo da criação superficial, embora falsa, em contrapartida a realidade plenamente constituída de autenticidade que é *Brahman*, a verdade absoluta. Nesse sentido, Schopenhauer vai afirmar que a relação intrínseca entre sujeito e objeto é necessária para a concepção de realidade; isto é, o sujeito pensante tem a capacidade por meio das faculdades intelectivas de proporcionar uma fundamentação parcial daquilo que seja o mundo enquanto representação. “Para o “budista alemão” deve ocorrer uma total conexão entre sujeito e objeto, para que seja possível existir o mundo representado, e este, não é fonte de ilusão, mas é o modo pelo qual os seres humanos conseguem compreender os objetos.” (MESQUITA, 2007, p. 46) Assim, podemos afirmar que existem diversos mundos pensados? Segundo a tese de Schopenhauer e do hinduísmo é provável que essa questão seja respondida positivamente, pois a relação híbrida entre as teorias da representação juntamente com o pensamento hindu trazem um posicionamento bastante homogêneo na formação do conceito de representação e *Maya* nesse primeiro momento.

Todavia, o conceito de *Maya* não era apresentado anteriormente como negativo. A realidade consequência de bons resultados e sonhos e poderes mágicos que posicionavam o

sujeito à uma vislumbração daquilo que ele mesmo reproduzia intelectivamente. A fundamentação negativa de *Maya* foi surgindo como interposição ao fundador supremo de todas as coisas, *Brahman*. “[...] a interpretação da deusa *Māyā* nem sempre foi negativa. De acordo com os primeiros textos dos *Veda*, *Māyā* é entendida como uma deusa criadora e não possuía a conotação de ilusão a que seria tardiamente associada.” (MESQUITA, 2007, p. 47)

Keith (1976) acredita que o conceito negativo de *Maya* surge na Índia védica, cujos textos vedantas apresentam *Maya* como ilusão. Para ele essa forma de compreensão sob a realidade ilusória é bastante antiga, pois as traduções de Anquetil-Duperron nos *Oupnek’hat* só seriam consequências das traduções realizadas da versão persa de Mohamed Dara Shikoh, utilizando-se de uma versão, notadamente original. “[...] nas últimas *Upanishads* [...] o que nós temos é o germe da teoria da ilusão” (KEITH, 1976, p. 529-530). Assim, o caráter de legitimidade ainda permanece no escopo da teoria assimilada pelo filósofo alemão, uma vez que para sua compreensão Schopenhauer utiliza o conceito de *Maya* como ilusão, da mesma forma que encontra-se explicitada nos *Oupnek’hat*. As traduções latinas afirmam *Maya* como: “*Maïa* é [...] ilusão” (OUPNEK’HAT, 1801, vol. I, p. 420). Ou então: “Pura imaginação, fantasia, é simplesmente *Maïa*.” (OUPNEK’HAT, 1801, vol. I, p. 589) “Tudo é ilusão, *Maïa*.” (OUPNEK’HAT, 1801, vol. I, p. 673)

Em contrapartida, Colebrooke afirma que a tradução dos *Upanishads* para os *Oupnek’hat* obtiveram profunda modificação subversiva no sentido filológico. Isso porque os sentidos das palavras no âmbito da tradução obtiveram substancialmente uma subversão dos termos. Em poucas palavras, ocorreu um equívoco no sentido do termo *Maya* do sânscrito para o latim. Nessa pesquisa não poderemos afirmar qual o sentido interino do respectivo conceito *Maya*, pois a relevância dessa problemática não é notória na gênese dessa pesquisa. Podemos afirmar que a perspectiva adotada por Schopenhauer é a tradução para o latim, e não a original utilizada pelos sábios indianos. Isso porque, segundo os comentadores, o pensamento schopenhaueriano é fundamentado apenas nas traduções de 1801-2 por Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, não chegando ao acesso da obra original. “*Māyā* é a responsável pela criação da aparência de todos os mundos fenomênicos. Tudo que existe é a aparência criada pela deusa enganadora. Nos *Oupnek’hat*, os mundos criados por *Māyā* não são reais, mas sim ilusórios” (MESQUITA, 2007, p. 49) É nessa perspectiva de pensamento que Schopenhauer consegue perceber o mundo como representação.

Para tentarmos afirmar o posicionamento filosófico de Schopenhauer ante as múltiplas vertentes do pensamento indiano investigaremos, a princípio, o conteúdo da *Isha Upanishad*, pois é por meio de seus ensinamentos sagrados que conseguimos pontuar a

concepção do mundo enquanto unidade representativa que se apresenta em diversas particularidades. Em outras palavras, a *Isha* é uma forma de compreender que a interioridade do *Eu* que é composta pro *Brahman*, assim como a exterioridade, pois tudo é *Brahman*. Para tanto iremos perceber que essa respectiva *Upanishad* corrobora com a doutrina schopenhauriana na medida em que a representação é produzida por meio de uma interconectividade entre o sujeito e a Vontade. Isso porque a representação é a objetividade da Vontade materializada enquanto a Vontade é a fundamentação fenomênica no universo físico.

Desse modo, a *Isha Upanishad* é um conjunto de afirmações que são apresentadas a favor de uma unidade universal. Assim, o real conhecimento do campo filosófico desse verso é a compreensão de que tudo é um só, isso porque, na medida em que entendo o *Eu* o todo é uma relação entre as diversas unidades fundamentando pleno. Nesse sentido, as ilusões são partes íntimas da realidade adjacente no mundo fenomênico. Em outros termos, a *Isha* proporciona uma realidade ante ao *tempo* e *espaço*, uma vez que necessitamos fisicamente de uma realidade empírica para nossa constatação do mundo material. Nesse aspecto, a realidade do todo enquanto *Brahman* e o *Atman* são idênticos em sua qualidade. Em outros termos ela viola as leis lógicas que decorrem da matemática, pois a quantidade é híbrida a realidade da qualidade. Assim podemos perceber na seguinte afirmação:

“*Aquilo É o Todo; isto é o Todo. O Todo surge do Todo. Quando tiramos o Todo do Todo, o Todo permanece.*” (MEHTA, 2003, p.15)

A quantidade do Todo é inversa proporcionalmente a qualidade do mesmo Todo. Em outros termos, a realidade do Todo na sua universalidade é independente ao tamanho e ao volume da multiplicidade das parcelas que decompõem. Elas são expressas em diversos fragmentos, no tempo e no espaço, porém não são afetadas por eles. Isso porque a realidade enquanto única é apresentada da maneira indivisa, isto é, não possuem critérios de subtração. Por isso que nos *Upanishads*, *Brahman* e *Atman* são idênticos, ou seja, não existe diferença qualitativa entre os dois. O todo enquanto realidade torna-se repouso e movimento infinitos que, por sua vez denomina-se *Brahman*.

O tema central subjacente a todos os Upanixades é que *Brahman* e *Atman* são idênticos. A natureza de *Brahman* reside em *Atman*. Não pode haver diferença qualitativa entre os dois. Se eles diferem em qualidade, então certamente *Atman* nunca pode conhecer *Brahman*. Desde que a qualidade das coisas é indivisível, a qualidade de *Brahman* deve residir em uma das partes. A Realidade deve estar presente em seu aspecto qualitativo, mesmo

na mais inferior de suas expressões. Não ver a qualidade das coisas em tudo que é manifesto é, de fato, cair em *MAYA* ou ilusão. Ver a qualidade de uma coisa é realmente, a própria natureza daquela coisa. (MEHTA, 2003, p. 16 [grifo do autor])

Desse modo, o autor afirma posteriormente:

Os Upanixades nos dizem, inclusive o *Ishavasya*, que a Realidade ou *Brahman* é as duas coisas, móvel e imóvel, ela permanece imóvel mesmo no movimento. [...] Ver o Repouso Infinito e o Movimento Infinito simultaneamente é de fato compreender a natureza da Realidade. O Repouso e o Movimento não se dão um após o outro, mas ao mesmo tempo. Repouso é uma condição de Plenitude ou Intereiza. Uma coisa está em sua Plenitude em um estado de repouso. No movimento essa Intereiza é fragmentada em partes. No movimento uma coisa está parcialmente presente e, ainda assim, se esse movimento vivo, e não morto, deve estar impregnado com a qualidade do Todo. Repouso e Movimento são um vir-a-ser na filosofia indiana. (MEHTA, 2003, p. 18 [grifo do autor])

Assim, o reflexo que podemos perceber entre a *Isha Upanishad* é que o Movimento e o Repouso que geometricamente fundamentam a realidade em sua plenitude. Isso porque, o verdadeiro Repouso infinito no movimento infinito conhece a real inteireza da qualidade das coisas. “Todo é tirado do Todo”! –, assim, a perspectiva de compreensão da realidade de *Brahman* consiste em afirmar que na *Isha Upanishad* o conhecimento daquilo que podemos acessar na realidade natural das coisas é definida por uma duplicidade que corresponde inexoravelmente a certeza que no movimento existe potencialmente o acesso do próprio ser no âmbito da fonte de felicidade, ou seja, a realidade plena é possível de ser compreendida pela busca do ser finito, isto é *Atman*. “Quando o Movimento Infinito, que é o processo do vir-a-ser, está enraizado no Repouso Infinito, então todo o movimento está pleno de significado.” (MEHTA, 2003, p. 20)

Ademais, o escopo da realidade inerente a unidade de representação que essa *Upanishad* consegue assimilar-se ao conceito ocidental pode ser caracterizado como forma de entendermos o mundo de maneira unilateral, portanto é preciso conhecer outras vertentes para que possamos atribuir um significado coerente na perspectiva isonômica na realidade das coisas. “Assim, é Realidade ou *Brahman*, ou a Qualidade das coisas, é para sempre Intangível.” (MEHTA, 2003, p. 23 [grifo do autor]) Mas, nem sempre a realidade das coisas é apresentada de forma homogênea com a verdadeira relação com o mundo real. Isso porque a própria existência criou pensamentos antípodas sobre o acesso daquilo que se torna

verdadeiro no âmbito das projeções espirituais. Ou seja, o véu do pensamento precisa existir no reino da continuidade.

O pensamento naturalmente lançou mão do melhor material disponível, ele criou o véu com ouro e prata, com todas as joias que pode encontrar em seu próprio depósito de riquezas. Mas o véu do pensamento precisa ser feito com material trazido do reino da continuidade. É essa tela de continuidade lançada pelo pensamento que oculta a face do Real que é para sempre Atemporal e, portanto, está fora do curso da continuidade da mente. Quando o véu das projeções da mente é removido, então aparece em toda sua majestade o Espírito Supremo. [...] Quando a luz da Realidade brilha, a Qualidade de cada objeto é revelada. E quando isso acontece, o homem grita com grande júbilo e diz para si mesmo – *tena tyaktena bhunjitha, ma gridhah kasyasvid dhanam*. Desfrute do que é dado a você, não cobice a riqueza do outro. (MEHTA, 2003, p. 31[grifo do autor])

A realidade encontra-se disfarçada no reflexo das formas nítidas que conseguimos exprimir através da realidade aparente. Assim, o processo de conhecermos o mundo pela forma sensível é caracterizado de maneira equivocada diante da sabedoria indiana, pois existe uma máscara, [véu] que consegue suprimir a verdade das coisas como elas são. Para tanto, podemos efetivar nossa busca pelo conhecimento supremo pelo viés da consciência enquanto espírito de *Bahman*, uma vez que o resultado que conseguimos adotar é uma combinação entre luz e realidade que brilha por meio de cada qualidade revelada.

*Preenchidas totalmente com Brahman estão as coisas
que vemos,
Preenchidas totalmente com Brahman estão as coisas
que não vemos.
De Brahman flui tudo o que existe:
De Brahman, tudo - todavia, ele ainda é o mesmo.
OM... Paz - paz - paz.*³⁴

A necessidade de compreender-se o escopo da *Isha Upanishad* é um ponto de partida para que conseguíssemos fundamentar a similaridade entre o conceito de Representação em Schopenhauer. Isso ocorre devido a necessidade de conhecer a totalidade das coisas por meio do acesso à Brahman, porém enquanto não obtivermos uma ruptura dos conhecimento aparente e superficial da realidade não torna-se possível identificar a verdade pela forma real. Na medida em que buscamos uma elevação espiritual por meio de ascese o conhecimento tende a mais claramente, e, portanto, consegue-se compreender a coisas que reunidas entre si

³⁴ C.f. PRABHAVANANDA, S. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Frederick Manchester. São Paulo: Editora pensamento, 1993, p. 11.

formam o todo. “Para o ignorante, o Eu parece mover-se embora ele não se mova. Ele está muito distante do ignorante embora esteja próximo. Ele está dentro de tudo, e está fora de tudo.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 11) A proposta schopenhaueriana é similar a filosofia dos *Upanishads*, pois através da unificação entre mundo ideal e material podemos formular possíveis considerações sobre a realidade das coisas. A Vontade enquanto unidade metafísica é passível de ser compreendida como *Brahman*, uma vez que podemos entendê-la como um todo. Por outro lado, a figura de *Atman* é aqui apresentada como algo que necessita de uma busca em relação a verdade das coisas, mas que corrobora com a própria existência de *Brahman* porque são um só. Nossa tentativa de explicitar uma congruência entre a teoria proposta pela filosofia de Schopenhauer, juntamente com os conceitos oriundo da filosofia ocidental enaltecem essa pesquisa pelo campo das Ciências das Religiões, uma vez que a necessidade de abordagens filosóficas sobre esse tema que torna-se cada vez mais coerente tanto no campo da filosofia quanto das religiões orientais.

3.3 Vontade na Kena Upanishad

O poder que está por trás de todas as atividades da Natureza e do homem é o poder de Brahman. perceber essa verdade é tornar-se imortal. (Kena Upanishad, SWAMI PRABHAVANANDA, 2003, p. 13)

A Vontade aparece na filosofia de Schopenhauer como um conceito máximo em sua tese. Dessa forma, esse termo possui uma notória importância na metafísica proposta na Doutrina estabelecida pelo filósofo de Danzig. Nesse momento, iremos comparar o conceito metafísico de Vontade com a *Kena Upanishad*, pois a similaridade entre o pensamento clássico schopenhaueriano é congruente com o conceito filosófico indiano. Nossa respectiva *Upanishad* lança o seguinte questionamento: O que nos motiva para que possamos atuar no campo das ações práticas? Isso porque é necessária uma impulsão para que nossa estrutura física tenha objetivos e finalidades no mundo fenomênico. Na *Kena Upanishad*, a distinta atividade biológica do homem tem uma razão peculiar de agir, a saber; a influência de *Brahman*. Concomitantemente é singular ao pensamento filosófico de Schopenhauer, uma vez que a necessidade de entender a Vontade como uma unidade inerente ao mundo físico. Segundo ele, podemos perceber essa realidade através das afirmações apresentadas na filosofia indiana quando surge a seguinte indagação: “QUEM COMANDA a mente para que ela pense? Quem ordena que o corpo viva? Quem faz a língua falar? Quem é o Ser radiante

que conduz o olho à forma e à cor, e o ouvido ao som?” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 14 [grifo do autor])

Nesse aspecto o sujeito reflexivo que proporciona a condição de ser vivente através da figura do *Eu* que é representada por uma unidade superior que direciona e promove o gerenciamento de todas as funções biológicas e sociais no campo das ações humanas, segundo a *Kena Upanishad*. Doravante percebemos que o escopo dessa naturalidade é condicionado por elementos divinos, ora na adoração de *Brahman* em sua universalidade. “Aquele que percebe a existência de *Brahman* por trás de todas as atividades do seu ser – seja sensação, percepção ou pensamento somente ele obtém a imortalidade. Através do conhecimento de *Brahman*, vem o poder. Através do conhecimento de *Brahman*, revela-se a vitória sobre a morte.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 2003, p. 14 [grifo do autor]) Ademais, a relação entre o *Eu* e *Brahman* constituem-se como forma de manifestação entre o sagrado e a estrutura física da vida, pois através da relação de conhecimento entre o homem e divino as características benéficas são proporcionadas diante da fundamentação da existência. Em outros termos, os critérios quem compõem a estrutura do *Eu* e das outras coisas no mundo são compostas através da estrutura do poder de *Brahman* na existência, uma vez que tudo é *Brahma*. “O que podemos afirmar é fazer a distinção de *Brahman* um princípio cósmico do universo e *atman* o físico que fundamenta todas as unidades da filosofia dos Upanishads na maior expressão e a simples equação.” (DEUSSEN, 1906, p.39 [nossa tradução])

Todavia, para Schopenhauer, o ser humano é capaz de compreender a dimensão da Vontade no âmbito da natureza. Isso porque através da consciência o homem consegue se afirmar como sustentáculo do mundo e, conseqüentemente atua no campo das representações como sujeito que condiciona o mundo e paralelamente objeto pelo qual a Vontade se objetiva. “[...] *ele mesmo é a Vontade, da qual o mundo inteiro é objetivação ou cópia*; ele, assim, tem não só uma vida certa, mas também o presente por todo o tempo, presente que é propriamente a forma única do fenômeno da Vontade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368) Mais ainda, Schopenhauer concluir que: “[...], portanto, nenhum passado ou futuro infinito, no qual não existiria, pode lhe amedrontar, pois considera a estes como uma miragem vazia e um Véu de Maia.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 368 [grifo nosso]) Poderemos, agora, afirmar o tormento do ser humano é a verdade corrompida pela ausência de realidade na concepção do homem; pois, na medida em que o sujeito pensa o mundo através de suas faculdades cognitivas ele fundamenta a verdadeira realidade da forma que o convém. Feito isso, a realidade da Vontade torna-se apenas aceitável em sua perspectiva, isto é a manifestação metafísica de uma unidade que direciona a existência das coisas é subjetiva. Isso porque os outros elementos que

recebem influência dessa manifestação, segundo o filósofo de Danzig, os seres inanimados não possuem estruturas transcendentais para afirmar ou negar outras condições de realidade na qual se encontram constantemente inseridos. Por conseguinte, a consonância que podemos afirmar sobre a teoria da Vontade com relação aos caracteres intrínsecos da fundamentação metafísica no âmbito da religiosidade parte da seguinte formulação: Como é possível conhecermos algo perfeito diante de nossa imperfeição? Para Schopenhauer, a estruturação do homem é a objetividade mais bem realizada da Vontade na esfera de graus das representações. Isso ocorre devido a potencialidade do homem enquanto ser possuidor do *princípio de razão* visto outrora nos capítulos anteriores, assim como, explicitado abaixo:

Antes, porém, ainda se faz preciso considerar aquela classe de representações que pertence exclusivamente ao homem, cujo estofo são os CONCEITOS e seu correlato subjetivo, a RAZÃO, como o correlato subjetivo das representações consideradas até agora eram a sensibilidade e o entendimento, também atribuíveis aos animais. [...] Também o princípio de razão que rege todos os objetos adquiriu aqui uma figura completamente outra. Essa nova consciência, extremamente poderosa, reflexo abstrato de todo intuitivo em conceitos não intuitivos da razão, é a única coisa que confere ao homem aquela clareza de consciência que tão decisivamente diferencia a sua da consciência do animal e faz o seu modo de vida tão diferente do de seus irmãos irracionais. De imediato o homem os supera em poder e sofrimento. Os animais vivem exclusivamente no presente; já ele vive ao mesmo tempo no futuro e no passado. Eles satisfazem as necessidades do momento; já ele cuida com preparativos artificiais do seu futuro, sim, cuida do tempo em que ainda não vive. Eles sucumbem por completo à impressão do momento, ao efeito do motivo intuitivo; já ele é determinado por conceitos abstratos independentemente do presente. Eis por que o homem executa planos ponderados e age conforme máximas, sem observância do meio que o cerca e das impressões casuais do momento; por isso pode, por exemplo, fazer friamente preparativos artificiais para a própria morte, pode dissimular até à inescrutabilidade e levar consigo seu mistério ao túmulo; possui, por fim, uma escolha real entre diversos motivos, pois apenas *in abstracto* é que estes podem, ao ser encontrados simultaneamente na consciência, trazer consigo o conhecimento de que um exclui o outro e, assim, medir reciprocamente seu poder sobre a vontade, com o que o motivo preponderante, assumindo as rédeas, // é a decisão ponderada da vontade, que dá assim sinais inconfundíveis de sua índole. O animal, ao contrário, é determinado pela impressão atual. Apenas o temor da pressão presente pode restringir seu apetite, até o ponto de o temor se tornar hábito e, como tal, determiná-lo: tem-se aí o adestramento. O animal sente e intui; o homem, além disso, PENSA e SABE. Ambos QUEREM. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 81-83 [passim] [grifo do autor])

Dessa forma, torna-se evidente que Schopenhauer faz alusão ao critério da racionalidade como diferença primordial entre os animais e, conseqüentemente outros seres objetivados pela Vontade. Isso devido a consciência comprova que o homem consegue refletir

sobre coisas abstratas que não condizem com a realidade dimensional na atualidade, em outros termos, podemos afirmar que o sujeito que tem consciência do mundo é causador de uma administração existencial. Nesse aspecto, conseguimos entender que a gênese do pensamento metafísico voltado para uma unidade imanente é abstratamente coerente assim como as figuras religiosas da filosofia indiana. Na medida em que buscamos explicações no campo das Religiões pelo viés da ontologia procuramos estabelecer um direcionamento abstrato com suporte no passado visando direcionar o futuro. Por outro lado, a doutrina da Vontade é essencialmente direcionada a um fim supremo, isto é, conservar a unidade máxima que rege e fundamenta todas as coisas, Vontade. Assim procedendo, essa realidade é consonante a perspectiva religiosa aparentemente apresentada na figura de *Brahman*, isso porque na posição da metafísica do *Advaita Vedanta*, – (metafísica não-dual), *Brahman* e *Atma* são uma mesma coesão. Logo, a crença religiosa é uma prática humanística, uma vez que os animais, para o filósofo de Danzig procurar viver o dia-a-dia conforme suas necessidades básicas, bem como no âmbito de temor apenas no presente. A busca por abrigos metafísicos são sugeridas conforme o medo das ações humanas, assim como, os conflitos e atitudes planejadas de forma negativa para o condicionamento de atos que não satisfazem a necessidade do presente, tão-somente do futuro.

Compete às religiões, aqui especificamente o hinduísmo mostrar que o escopo da realidade do homem que pensa de forma artificial, segundo Schopenhauer, está direcionando o sujeito para uma vida mais aliviada direcionada a não superficialidade do existir, mas a uma condição confortável de existência. “*Brahman* não é produto do pensamento – *Brahman* chega ao pensamento, mas somente àqueles que compreenderam as limitações do pensamento” (MEHTA, 2003, p. 41) Isso ocorre, uma vez que a verdadeira forma de *Brahman* é desconhecida pelo erudito, isto é, inacessíveis àqueles que acham que conhecem o verdadeiro significado da essência de *Brahman*, no qual dizem ter posse. Ele é conhecido apenas pelos simples que estão com a mente livre de pré-conceitos, pois o humilde herdará o reino do céu.

Todavia, a natureza de *Brahman* é como um relâmpago que surge rapidamente e depois some através de sua velocidade transformando noite em dia rasgando a escuridão. O flash que conseguimos sentir dessa unidade condiciona o sujeito a perceber que a luz que é contínua não é luz de forma alguma, pode ser apenas uma ilusão. Nesse sentido é válido direcionar a verdadeira luz no caminho escuro (escuridão enquanto ignorância que temos da realidade das coisas no qual estamos inseridos) do homem. “*Brahman* não pode ser percebido gradualmente. Ele surge instantaneamente e, portanto, aquele que está pronto pode ver. Para o

homem desperto, o flash é como uma nova visão.” (MEHTA, 2003, p. 48) Para conhecermos *Brahman* em sua essência não podemos ter acúmulos de homens espertos, é preciso, a princípio compreender sua chegada forma do tempo e espaço, pois a realidade física não formula uma condição necessária para a experiência mística de acesso a Realidade concreta no campo da Eternidade. “A revelação de *Brahman* é instantânea, tão súbita e rápida como um piscar de olho. A experiência de *Brahman* é momentânea, mas esse momento tem a riqueza de uma Eternidade. *Brahman* ou Realidade podem ser experienciado de momento a momento.” (MEHTA, 2003, p. 48 [grifo do autor])

Na *Upanishad Kena Brahman é Tadvanam*, pois conseguimos traduzir como Bem-Amado de todos. Podemos afirmar que a Realidade é possível de ser atingida através da consciência, isso porque o amor condiciona o homem a ter um sentimento total de simplicidade. Nesse aspecto, a figura de *Brahman* é cultuada pela sua glória e majestade que é apresentada por meio de um flash rapidamente fora do tempo e do espaço na fragrância do Atemporal. Esse amor surge na mente e consegue desacumular o que bloqueia a consciência no conhecimento do Bem-Amado. “O Amor é um estado de total simplicidade. O Amor não é uma mente liberta de todas as suas acumulações. Ao se aproximar do Bem-Amado, o amor joga fora todos os seus acúmulos e oferece a si mesmo ao Bem-Amado.” (MEHTA, 2003, p. 48 [grifo do autor]) Logo, podemos afirmar, de acordo com a *Kena Upanishad* que a verdadeira essência da existência das coisas e, conseqüentemente sua compreensão toma-se como ponto de partida o sentimento do amor à *Brahman*.

*Que a quietude desça sobre os meus membros,
Minha fala, meu fôlego, meus olhos, meus ouvidos;
Que todos os meus sentidos se tornem claros e fortes.
Que Brahman se mostre a mim.
Que eu jamais negue Brahman, e nem Brahman a mim.
Eu com ele e ele comigo - possamos morar sempre juntos.
Que seja revelada a mim,
Que sou dedicado a Brahman,
A sagrada verdade dos Upanishads.
OM... Paz - paz - paz.*³⁵

A demonstração que a *Kena Upanishad* oferece sobre uma essência que direciona todas as unidades estabelecidas no mundo físico tão-somente é denominada de *Brahman*. É

³⁵ C.f. PRABHAVANANDA, S. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Frederick Manchester. São Paulo: Editora pensamento, 1993, p. 14.

uma verdade que aparece na filosofia upanishádica, uma vez que o insondável proporciona a luz do esclarecimento ante os múltiplos obstáculos que a vida material proporciona. Assim sendo, esse amor é condição *sine qua non* para a realização mística da purificação da consciência no escopo religioso do hinduísmo – “Eu com ele e ele comigo”, forma uma união intersubjetiva transcendental. Na parte “jamais negue Brahman” é uma forma de concatenar a sabedoria sagrada da verdade em sintonia com o humano e o divino. Isso porque na medida em que a negação ocorre em *Brahman* ele fará o mesmo.

Percebemos doravante em nossa perspectiva que a *Kena Upanishad* possui significativamente discrepâncias no modo estabelecido por Schopenhauer em sua doutrina da Vontade. Em outras palavras, os critérios para acessar Brahman ou equivalentemente a Vontade são por vias diferentes. A relação com a filosofia indiana tornar-se-ia uma realidade bem próxima do modo que sua tese vai sendo arquitetada. Por outro lado, o caráter obscuro da estilística de escrita do filósofo de Danzig é sub entendida pela tendência negativa. O pensamento schopenhauriano pretende considerar na existência do homem o destino secreto e primordial da Vontade. “Todos irão inegavelmente reencontrar O MESMO na vida dos animais, apenas expresso em variados graus mais baixos e mais traços; e assim nos convencer suficientemente de como, na essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 400 [grifo do autor]) Sendo assim, a proposta do filósofo de Danzig vai estruturar-se no escopo da realidade de que todas as coisas deixam de existir, uma vez que somente a Vontade consegue se preservar.

A forma antípoda que é apresentada da *Kena Upanishad* tem como fio condutor o amor para o acesso a *Brahman*, no pensamento de Schopenhauer essa sintonia diverge ao ponto de afirmar que viver é sinônimo de sofrimento. Para que a realidade da existência humana seja compreendida é preciso afirmar que a vida é composta de dor e sofrimento. Assim, conseguimos entender que existe uma semelhança no pensamento schopenhauriano que proporciona uma flexibilidade no pensamento metafísico indiano, porém a divergência nas quais aparentemente mostram quanto o pensamento de Schopenhauer é autônomo depois da possível influência recebida pelo pensamento clássico da Índia.

Dando continuidade a nossa pesquisa, o enfoque total direciona nosso pensamento a, *Mundaka Upanishad* última a ser analisada em nossa pesquisa. Para tanto, iremos perceber sua composição e estabelecer um diálogo entre a filosofia metafísica clássica do filósofo alemão.

3.4 Vontade e Representação na Mundaka Upanishad

Como os inúmeros objetos dos sentidos são meras emanações de Brahman, conhecê-los em si próprios não é suficiente. Como todas as ações dos homens representam apenas fases do processo universal da criação, a ação sozinha não é suficiente. O sábio deve distinguir entre conhecimento e sabedoria. O conhecimento está ligado a coisas, ações e relações. Porém a sabedoria está ligada apenas a Brahman; e além de todas as coisas, ações e relações, ele permanece para sempre. Tomar-se uma coisa só com ele representa a única sabedoria. (Mundaka Upanishad, SWAMI PRABHAVANANDA, 2003, p.28)

A *Mundaka Upanishad* é nossa última investigação nesta pesquisa, na qual iremos comparar a filosofia hindu com o pensamento apresentado por Schopenhauer em sua obra [O] *Mundo*. Isso porque, diante de centenas de textos upanishádicos a dimensão de nosso trabalho adquiriria vastos caracteres não contemplando o enfoque principal de nosso trabalho que é discussão acerca da influência oriental no pensamento filosófico schopenhaueriano. Na perspectiva dos *Upanishads*, a *Mundaka* consegue exprimir e contemplar a verdade das coisas em sua máxima introspecção; em outros termos, o acesso à realidade do mundo é apresentado por *Brahman* através da essência primordial, ou seja, a imutabilidade do ser como afirmado anteriormente, porém com mais clareza nessa parte do trabalho. “Assim, Brahman é tudo em tudo. Ele é ação, conhecimento, bondade suprema. Conhecê-lo, oculto no lótus do coração, é desatar o nó da ignorância.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 30) Nesse aspecto, a busca pelo conhecimento verdadeiro das coisas é uma realidade na proposta dos *Upanishads* que proporcionam uma tentativa ascética de elevação do conhecimento. Essa proposta de ascensão é proporcionada pela leitura dos textos filosóficos encontrados no pensamento indiano, aqui especificamente os *Upanishads*. Também é notório o mundo das ilusões, cujo principal objetivo é compreender as aparências e tê-las como verdadeira. Na medida em que o sujeito imagina um mundo irreal como verdadeiro o homem consegue apenas permanecer no campo da ignorância, bem como obscurecer a verdade das coisas, tanto no campo físico como intelectual.

A proposta do conhecimento absoluto das coisas é a verdade em Brahman, isto é, a capacidade de compreendermos de maneira absoluta a certeza última das coisas, bem como, a proposta schopenhaueriana se mostra no ocidente como maneira prática de conhecer a

realidade dúplice das coisas. “O Eu individual, iludido pelo esquecimento da sua identidade com o Eu divino, confundido pelo seu ego, sofre e fica triste. Porém, quando reconhece o Venerável Senhor como seu verdadeiro Eu e contempla sua glória, não sofre mais.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 31) Essa proposta que o Eu consegue compreender Brahman na sua verdadeira forma é uma realidade absoluta, pois através da contemplação do senhor de todas as coisas o Eu individual é reconhecido na máxima glória transformando o mundo do sofrimento em condições mais aceitáveis –, bem estar. “Brahman supremo; ele é auto luminoso, está além de todo pensamento. Ele é mais sutil, do que o mais sutil, mais veloz do que o mais veloz, mais próximo do que o mais próximo. Ele habita o lótus do coração de todos os seres.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 31) Nesse aspecto, a onipresença de Brahman é uma característica muito própria das religiões enquanto fundamento para o sentido existencial dos seres. Isso porque, através da presença constante da divindade conseguimos estabelecer uma segurança, bem como uma proteção divina para todas as ações do campo prático do homem. Por outro lado, Brahman precisa ser conhecido através da realidade primeira do mundo, assim como da parte intelectual, no qual o Eu torna-se o fio condutor central para tal acessibilidade ontológica.

Outrora, a resultabilidade da realidade de todos os seres é visivelmente homogênea com a perspectiva proposta por Schopenhauer, na qual o homem tem a potencialidade cognoscente de acessar a verdade das coisas. No hinduísmo o uno se torna múltiplo, noutros termos, a realidade individual é possível torna-se universal, pois através da busca pela luz da sabedoria divina é possível ascender em busca da felicidade e, dessa forma, excluindo o sofrimento que incessantemente corrobora na fundamentação da vida daquele que é ignorante. “Aquele que conhece Brahman torna-se Brahman. Ninguém que ignore Brahman nasce jamais na sua família. Ele passa além de todo sofrimento. Ele supera o mal. Liberto dos grilhões da ignorância, torna-se imortal.” (SWAMI PRABHAVANANDA, 1993, p. 31) No âmbito metafísico é uma realidade que o ocidente também se apropria em múltiplas religiões. Quando um deus é adorado o homem tenta acessá-lo pela fé geralmente por escrituras ou cultura oral tentando proporcionar um veículo de crença para poder sair da ignorância, praticamente negando a existência física do mundo elevando-se para a felicidade e liberdade do sofrimento.

Para Schopenhauer, a felicidade não é possível. Levando em consideração que existem momentos cuja felicidade é apenas momentânea. Isso ocorre devido a busca

incessante do ser do sistema sansânico³⁶ da Vontade que propicia uma luta ante a pluralidade de graus de vontade que se manifestam na natureza como foi demonstrado nos capítulos anteriores. Toda satisfação, ou aquilo que podemos conhecer como felicidade, é própria e essencialmente falando apenas negativa, jamais de maneira alguma positiva. Isso porque 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, isto é, a carência, é a condição prévia de todo prazer que necessariamente acaba no ciclo incessante de penúrias que o homem não consegue suprir. (SCHOPENHAUER, 2005, p.411) Dessa forma, o sofrimento é constante na filosofia proposta por Schopenhauer ele é essencial à vida, pois consiste na mola mestra que impulsiona o sujeito a existir. Em outros termos, o homem é uma objetividade da Vontade, nesse aspecto, torna-se necessário uma propulsão que direciona o sujeito à condição existencial favorável ao não-sofrer, porém esse tipo de situação torna-se algo inerente ao sujeito. “Na maioria das vezes, entretanto, fechamos os olhos para o conhecimento, amargo como um remédio, de que o sofrimento é essencial à vida e, por consequência, não penetra em nós do exterior, mas cada pessoa porta em seu interior a sua fonte inesgotável.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 410) Segundo Schopenhauer, o sofrimento é algo inerente à realidade absoluta do ser humano. Isso ocorre devido a necessidade de conservação da Vontade que direciona e equaliza a existência do homem juntamente com todas as unidades do mundo das representações. Essa predisposição que ocorre determinadamente na vida humana, para o filósofo de Danzig é pré-estabelecida. Para tanto, o homem é um sustentáculo epistémico racional entre a realidade obtida pela sua existência, assim como a resistência do mundo como representação. Podemos verificar a autonomia da Vontade quando Schopenhauer questiona o pré-determinismo no campo das ações práticas que envolvem a realidade do homem em todas suas manifestações no campo da realidade humana.

Após meu ensaio de concurso sobre a *liberdade da moral*, nenhuma pessoa pensante pode duvidar de que esta não deve ser buscada em lugar algum na natureza, mas unicamente fora dela. Ela é metafísica, porém impossível no

³⁶ SAMSARA: ‘Roda de Renascimento’, lit. ‘vaguear perpétuo’, é um nome pelo qual é designado o mar da vida sempre agitado subindo e descendo, o símbolo desse processo contínuo e sempre renovado de nascimento, envelhecimento, sofrimento e morte. Mais precisamente colocado, Samsara é a cadeia ininterrupta das combinações dos 5 Khandhas, a qual, constantemente mudando de momento a momento segue continuamente uma após a outra por períodos de tempo inconcebíveis. Desse Samsara, uma simples duração vida constitui somente uma pequena e instável fração; assim, para ser capaz de compreender a primeira nobre verdade do sofrimento universal, deve se colocar o foco sobre o Samsara, sobre essa assustadora cadeia de renascimentos, e não meramente apenas uma simples duração de uma vida, a qual pode ser, é claro, algumas vezes menos dolorosa. Cf. NYANAPONYKA. *Dicionário Budista*. Tradução de Teresa Kerr. São Paulo: Centro de meditação budista, 2013. p. 171.

mundo físico. Assim nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo o caráter individual de cada um deve ser considerado seu ato livre. Ele mesmo é assim porque de uma vez quer ser. Porque a vontade ela mesma e *em-si*, também ao se manifestar em um indivíduo e, portanto constituindo o querer originário e fundamental do mesmo, é independente de todo conhecimento, porque lhe é anterior. [...] Toda marcha empírica na vida de uma pessoa, em todos os seus processos, grandes e pequenos, é necessariamente PREDETERMINADA como a de um relógio. (SCHOPENHAUER, 2000, p. 265 [grifo nosso])

A Vontade se apresenta como um sistema autofágico. Na medida em que o homem tenta libertar-se do sofrimento que é constante, a realidade intrínseca do homem volta-se para si mesmo, reconhecendo seu próprio papel no desenvolvimento do mundo enquanto representação. Para tanto, é necessário que a autoconsciência perceba que esse movimento de libertação é insuficiente, uma vez que o homem também é objetividade da Vontade. Esse ímpeto cego está em todos os lugares da natureza e não podemos se sobressair diante da potencialidade universal da Vontade enquanto unidade metafísica.

Analogicamente, podemos afirmar que Vontade corresponde a Brahman na sua totalidade, isso ocorre devido a presença totalizadora que ocorre em ambas as partes. Na medida em que o homem consegue estabelecer um conhecimento acerca dessas unidades superiores que direcionam o campo das representações, o sujeito cognoscente propõe uma realidade apenas superficial do mundo enquanto representação. O processo de busca do conhecimento é factualmente condição *sine qua non* para que o homem consiga se desmembrar da realidade aparente e consiga acessar o mundo real por si mesmo. No hinduísmo, o homem que contempla a realidade divina de *Brahman* por meio da fé, enquanto a Vontade em Schopenhauer pode ser reconhecida pela racionalidade, porém não acessada em sua universalidade.

OM . . .

Com nossos ouvidos, ouçamos o que é bom.

Com nossos olhos, contemplemos vossa integridade.

*Tranquilos no corpo, possamos nós, que vos veneramos,
encontrar descanso.*

OM . . . Paz - paz - paz.³⁷

A *Mundaka Upanishad* fundamenta a existência das coisas enquanto unidade fragmentada da universalidade das coisas. “Aqui o instrutor oferece uma ilustração dos reinos

³⁷ PRABHAVANANDA, S. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Frederick Manchester. São Paulo: Editora pensamento, 1993. p, 29.

vegetal, animal e humano. É verdade que tudo procede de Brahman, o Imperecível. Mas *Brahman* tem que fazer um esforço para criar Seu Universo? O instrutor diz que é sem esforço” (MEHTA, 2003, p. 113) Nesse sentido conseguimos perceber que as teorias entre Schopenhauer e os *Upanishads* corroboram significativamente no pensamento doutrinal da filosofia da Vontade. Isso ocorre devido a necessidade de uma harmonia primordial gerenciadora de múltiplos aspectos que refletem na natureza surgirem de uma força metafísica para os hindus. “Somente Brahman é realmente o Universo. Aquele que conhece esse *Brahman*, o Supremo e o Imortal, oculto na cavidade do coração desfaz aqui mesmo o nó da ignorância” (MEHTA, 2003, p. 124) Assim, o todo é *Brahman*, e através de sua magnitude, o homem consegue compreender a verdade das coisas através do amor, da simpatia e da fé em momento oportuno. Uma vez feito isso, o sujeito cognoscente estabelece uma relação entre razão e fé proporcionando um conhecimento do reino da existência imortal, no qual Brahman é todo soberano com sua existência suprema. “O *Upanixade Mundaka* termina com essa observação elevada, pois faz uma profunda afirmação quando diz que o conhecedor de Brahman ele próprio se torna Brahman. [...] O conhecedor se torna conhecido.” (MEHTA, 2003, p. 132 [grifo nosso])

Todavia, é necessária uma compreensão daquilo que entendemos sobre a proposta da doutrina da Vontade em Schopenhauer, isso porque é notório que existem convergências muito semelhantes com a tese do filósofo de Danzig a respeito da filosofia hinduísta. Na medida em que tentamos apresentar nesse capítulo uma exposição acerca do desenvolvimento filosófico com características fortemente tencionadas no âmbito das religiões do ocidente. Aqui utilizamos uma análise comparativa entre os *Upanishads* que conseguimos interpretar através da semelhança apresentada na tese da Vontade que Schopenhauer fundamenta desde sua época de graduação, deixando mais objetiva na sua obra magna [O] *Mundo* em 1819. Nesse sentido, é válido notar que os *Upanishads* proporcionaram uma estrutura que direciona o sujeito pensante tão-somente pelo campo da racionalidade, mas também pelo caminho da fé.

Portanto, é muito pertinente afirmarmos que a filosofia oriental é um mecanismo de acesso ao tipo de conhecimento muito amplo e inovador no sentido de corroborar com uma estrutura estabelecida de maneira concatenada pelo viés da racionalidade; no qual, os elementos lógicos não apenas são lançados nesse tipo de pensar, mas que a religiosidade é também um ponto arquimediano, cujo sustentáculo do conhecimento do sujeito encontra-se ancorado como ponto de partida para o verdadeiro *Ser Supremo*.

VISÃO RETROSPECTIVA

A nossa pesquisa intentou explicitar de maneira coerente uma análise filosófica do pensamento proposto por Schopenhauer juntamente com a leitura comparada dos textos de cunho oriental, sobretudo os *Upanishads*.

Feito isso, conseguimos perceber uma pluralidade de referências que obtivemos na formação do filósofo de Danzig, meio ao modismo orientalista oriundo do final do século XVIII através de textos em revistas, periódicos e traduções do sânscrito para o latim que forneceram acesso ao conhecimento oriental naquele período. A amplitude dos estudos sobre o oriente proporcionaram um plano de fundo que norteou a edificação do pensamento proposto por Schopenhauer, sobretudo na sua obra máxima [O] *Mundo*, publicada originalmente em 1819. Desse modo, a doutrina da Vontade tem como ponto nuclear um posicionamento universal por meio do anseio ávido à vida que pode ser compreendido em múltiplas parcelas imanentes ao mundo efetivo. Diferentemente do conceito de Representação, no qual direciona o sujeito a estabelecer o mundo através das estruturas cognoscentes que produzem aquilo que conseguimos edificar como mundo concreto. Com isso, iremos perceber que seu pensamento é uma concatenada teia de informações sobre o plano metafísico que atua em diversos graus que se objetivam através de impulsos predominantes na existência de cada coisa.

Desse modo, conseguimos entender que no primeiro capítulo direcionamos a influência apresentada em sua filosofia através de aspectos cotidianos que culminaram no desenvolvimento e tendência propícia aos estudos de filosofia, outrora que sua família não queria esse percurso profissional na vida do filósofo de Danzig. Assim procedendo, atingimos um ponto interessante, no qual a proposta dos estudos de Platão e Kant juntamente com os *Upanishads* estabeleceu importante característica na filosofia clássica alemã, especificamente Schopenhauer. Podemos afirmar que o condicionamento histórico-social daquela época também facilitou o desenvolvimento de uma intenção para propensão de sua tese de doutoramento.

No capítulo seguinte, a proposta foi estabelecer justamente o diálogo com a doutrina da Vontade no âmbito ontológico. Isso porque é através dessa estrutura de teoria que Schopenhauer vislumbra um entendimento das coisas que apresentam na natureza. Assim, o espectro culminante desse tipo de reflexão é que existem graus em suas mais variadas formas que estão justificadas por uma unidade superior, a saber: Vontade. Portanto, os elementos que surgem no escopo da existência do mundo físico não se estruturam de maneira individual, isso porque, tudo que existe está articulado na conjectura da Vontade enquanto coisa-em-si. Nesse

sentido, podemos afirmar que a realidade das coisas torna-se apenas ilusão, como por exemplo: os aspectos da liberdade; uma vez que, apenas conseguimos imaginar a liberdade, jamais conhecê-la e si-mesma. Esse exemplo poder-se-ia afirmar a superioridade da Vontade ante as múltiplas realizações das mais variadas atividades existentes no campo dos fenômenos.

No último capítulo apreciamos o campo das religiões de fato, pois a necessidade de investigar as principais características que corroboraram com a possível influência dos Upanishads no pensamento schopenhaueriano é explorada no respectivo momento. A necessidade de compreendermos o desenvolvimento da fundamentação histórica e filosófica do hinduísmo juntamente com a investigação minuciosa da articulação entre Schopenhauer e o oriente é pautada nesse momento final. Pois, aqui sabemos que o respectivo pensador estabelece uma leitura particular antes da conclusão de sua obra principal, assim como estuda disciplinas que tem como assunto o orientalismo e também direciona nossa atenção para as três *Upanishads* escolhidas; *Isha*, *Kena* e *Mundaka*, nas quais, apresentam concordâncias e discordâncias em certos pontos de confrontos analítico-semânticos através de uma análise hermenêutica comparativa entre os conceitos da doutrina da Vontade juntamente com os *Upanishads*.

A filosofia que Schopenhauer edifica através de sua tese da Vontade expõem divergências até os dias atuais sobre a provável influência ou não de textos oriundos do oriente. Existem comentadores que concordam e discordam com esse viés de caráter fundante a respeito da estruturação de sua tese, mas aqui iremos propor nossa reflexão que afirma a positividade da preponderância entre a inspiração ocorrida com a filosofia oriental. Isso porque, é notório em sua estrutura os caracteres que culminam no desenvolvimento das influências que são percebidas no decorrer de sua obra, mas, em contrapartida, uma significativa contribuição da realidade filosófica do próprio pensador caracterizou sua estrutura intelectual no campo teórico metafísico do ocidente. Aqui, condicionamos uma perspectiva, na qual, arrisco-me a lançar, pois todos os indicativos dessa produção estabelecem uma condição de realidade, na qual a filosofia de Schopenhauer absorve substancialmente o pensamento upanishádico. Para sustentar sua teoria, mesmo tendo acessado traduções equivocadas dessa obra, o fenômeno religioso introspectivo concomitantemente direciona Schopenhauer através de um grau mais elevado através do *insight*, no qual, mesmo tendo apreciado obras errôneas tê-las entendido em sua magnitude.

Conclusão; nos Upanishads, *Brahman*, é tudo, e tudo para Schopenhauer, é *Vontade*!

REFERÊNCIAS

- ABBAGNAMO, N. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ANQUETIL-DUPERRON. **Oupnek'hat**. 1801 (primeiro tomo) 1802 (segundo tomo).
- ASIATC RESEARCHES. Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; **Vol. 4**, Londres: Elibron Classics, 2001. (obra encontrada no sítio www.amazon.com)
- _____. Transactions of the Society Instituted in Bengal, for Inquiring into the History and Antiquities; the Arts, Sciences, and Literature, of Asia; **Vol. 8**, Londres: Elibron Classics, 2001. (obra encontrada no sítio www.amazon.com)
- ARAMAYO, R. **Para leer a Schopenhauer**. Madri: Alianza Editorial, 2001.
- ARISTÓTELES. **Órganon**. Tradução do grego e notas de Pinharanda GOMES. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.
- AQUINO, S. **Suma de teleogía**. Tradução de Damián Byrner. Madri: Biblioteca de autores cristianos, 2001.
- BARBOZA, J. **Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo**. São Paulo: Moderna, 1997.
- BARNES, J. **Filósofos pré-socráticos**. Tradução Julio Fischer. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BLACKBURN, S. **Dicionário Oxford de filosofia**. Tradução de Desidério Murcho... et al. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997
- BONNEAU, C. **Mônada e mundo em Leibniz**. 2006. 123f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2006.
- CACCIOLA, M. **Schopenhauer e a questão do Dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.
- CARTWRIGHT, D. **Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy**. Lanham, 2005.
- DESCARTES, R. **Meditações Sobre a Filosofia Primeira**. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: CEMODECON IFCH-UNICAMP, 1999.
- _____. Meditações. In: _____ **Descartes**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural (Os pensadores)
- DEUSSEN, P. **The philosophy of the Upanishads**. Endinburgh: T&T Clarck, 1906.
- DROIT, R. **L'oubli de L' Inde, Une amnésie philosophique**. Paris: Éditions do Seuil, 2004.
- ÉCOLE, J. **La métaphysique de Christian Wolff**. Hildesheim: Georg Olms, 1990.
- ELIADE, M. **Yoga: imortalidade e Liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 1996.

GAEFFKE, P. Philology and Confrontation: Paul Hacker on Tradicional and Modern Vedanta by Wilhelm Halbfass. In: **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 117, nº 2. (Apr - Jun, 1997), p. 398-400.

GARDINER, P. **Schopenhauer**. England: Thoemmes Press, 1997.

GNERRE, M. L. A. *Religiões orientais: uma introdução*. Vol. 1: Tradições da Índia – Do Veda ao Yoga. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB, 2011.

GOUCH, A. **The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics**. Londres: Trübner & CO Ltda, 1903.

HEGEL, G. **Monoteísmo da razão – Politeísmo da arte: O mais antigo Programa Sistemático do Idealismo Alemão**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

HARVEY, P. **Dicionário Oxford de literatura clássica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

HERÁCLITO. **Os filósofos pré-socráticos**. Gerd. A. Bornheim (org.). São Paulo: Cultrix, 2010.

HOCK, K. **Introdução à ciência da religião**. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Loyola, 2010.

HORÁCIO. **Épitres**. 4º ed. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: UNESP, 2004.

_____. **Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto do Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5º ed. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. “Kant e a «Resposta à Pergunta O Que São as Luzes»”, Edição, apresentação, tradução e notas a cargo de José Esteves Pereira, **Cultura, História e Filosofia**, vol. III, Lisboa, INIC / Centro de História da Cultura da UNL, 1984, p. 153-168.

_____. **Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”**. Tradução de Artur Morão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

KEITH, A. **The religion and Philosophy of the Veda and Upanishads**. Delhi: Motilal Barsidass, 1976.

LEFRANC. J. Observações de Schopenhauer sobre si mesmo. Trd.fr. em Sur les apparitions, p. 174. In: **Compreender Schopenhauer**. Jean Lefranc. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Vozes, 2005.

LEGGIERE, M. **The Fall of Napoleon**. Volume One: The Allied Invasion of France, 1813-1814. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

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

_____. **Fedón**. Tradução de Maria Teresa Schiappa de Azevedo. Coimbra: Livraria Minerva, 1988.

PRABHAVANANDA, S. **Os Upanishads**: Sopro Vital do Eterno. Tradução de Frederick Manchester. São Paulo: Editora pensamento, 1993.

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

MEHTA, R. **O chamado dos Upanixades**. Tradução de Marly Winckler. Brasília: Editora Teosófica, 2003.

MELLO, V; DONATO, M. O pensamento iluminista e o desencadeamento do mundo: Modernidade e a Revolução Francesa como marco paradigmático. **Revista crítica filosófica**. São Paulo, nº 4, p, 248-264. Dez/2011.

MERLEAU-PONTY, M. **O Oriente e a Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MESQUITA, F. **Schopenhauer e o Oriente**. 159f. Dissertação de Mestrado - (Universidade de São Paulo). São Paulo, 2007.

NICHOLLS, M. **Cambridge Companion to Schopenhauer**. Cambridge: University Press, 1999.

NOBRE, J. **A estética transcendental kantiana à luz de Strawson**. 2008. 89f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

NYANAPONYKA. **Dicionário Budista**. Tradução de Teresa Kerr. São Paulo: Centro de meditação budista, 2013.

REDYSON, D. **Dossiê Schopenhauer**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.

_____. **Schopenhauer e o Budismo**. João Pessoa: Ideia, 2012.

RODRIGUES, E. **Ética e teleologia na filosofia de Schopenhauer**. 1999. 150f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

ROGER, A. **Le Vocabulaire de Schopenhauer**. Paris: Ellipses, 1999.

SAID, E. **Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente**. São Paulo: Cia. Das Letras. 2007.

SANTOS, K. **O problema da liberdade na filosofia de Arthur Schopenhauer**. 2010. 146f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

SCHILLER, F. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

- SCHOPENHAUER, A. **La Cuadruple Raiz Del Principio de Razon Suficiente**. Tradução de Eduardo Ovejero y Maury. Madri: Libera Los Livros, 1911.
- _____. **Sobre la voluntad en la naturaleza**. Tradução de Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- _____. **Sobre a vontade da natureza**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- _____. **O mundo como Vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.
- _____. Parerga e Paralipomena In: _____. **Schopenhauer**. Tradução de Wolfgang Leo Maar et al. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).
- _____. **Parerga y Paralipómena II**. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SENEDA, M, A fundamentação das ciências compreensivas: a posição de Dilthey reconstruída a partir de Leibniz, Wolff e Kant. **Princípios**. Natal, v. 14, nº 22, p. 123-144. Jul./Dez. 2007.
- SILVA, F. **Descartes a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1993.
- SILVEIRA, R. Para pensar a unidade do primeiro romantismo alemão. **Existência e Arte, Revista Eletrônica do Grupo PET**. São João Del-Rei, ano 8º, nº 7, Jan/Dez de 2012.
- SOLARI, A. **La cultura orientale in Europa e gli influssi su Schopenhauer**. Roma: Universidade de Siena, 2001.