

**SCHOPENHAUER E O PENSAMENTO ORIENTAL
ENTRE O HINDUÍSMO E O BUDISMO**
*SCHOPENHAUER AND EASTERN THOUGHT. BETWEEN HINDUISM AND
BUDDHISM*

Deyve Redyson
Universidade Federal da Paraíba

Resumo: A filosofia de Schopenhauer se apresenta como uma metafísica da vontade, fundada nos aspectos de representação e de sua objetividade. Sua filosofia sofreu uma forte influência do pensamento oriental, em especial da cultura indiana e do budismo, que possibilitou, pela primeira vez, o diálogo entre as filosofias oriental e ocidental. Sua obra está repleta de citações que diretamente propõe a unidade do pensar através do ocidente e do oriente relacionando a vontade com as principais manifestações como *Māyā* e *Dukkha*. Estabelece assim que o pensamento vindo do oriente não é simplesmente espiritualidade e sim que é possível fazer filosofia em todas as suas esferas.

Palavras-chave: Vontade; Representação; *Māyā*; *Dukkha*.

Abstract: Schopenhauer's philosophy comes as metaphysics of the will, founded in the representation aspects and of its objectivity. Its philosophy suffered a strong influence of the eastern thought, especially of the culture indians and of the Buddhism, that facilitated, for the first time, the dialogue among the philosophies eastern and western. Is its work replete of citations that directly proposes the unit of thinking through the occident and of the east relating the will with the main manifestations as *Māyā* and *Dukkha*. It establishes the coming thought of the east as soon as it is not simply spirituality and yes that is possible to do philosophy in whole its spheres.

Keywords: Will; Representation; *Māyā*; *Dukkha*

*Foi um tempo de uma densidade extraordinária. Na China viviam Confúcio e Lao-Tsé, e surgiram também todas as correntes da filosofia chinesa... Buda nascia na Índia, surgiam as Upanishads, e se desenvolviam as mais diferentes escolas filosóficas, tais possíveis, tais como: na China o ceticismo, o materialismo, a sofística e o niilismo... Tudo o que se relaciona com esses nomes se desenvolveu nesses poucos séculos, ao mesmo tempo, na China, na Índia e o ocidente, sem que houvesse conhecimento mútuo (Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*)*

Para Jaspers, a filosofia tem seu início em três lugares distintos no mundo, isto é: China, Índia e Grécia.

Arthur Schopenhauer (1788-1860), que poderá ter influenciado o pensamento *oriental* de Jaspers, foi um dos primeiros filósofos ocidentais a perceber a profundidade do pensamento oriental e a propor uma leitura de seus principais aspectos, realizando assim uma contínua ligação entre a filosofia oriental e a filosofia ocidental. Em toda a história do pensamento filosófico sempre ficou claro que a filosofia teve seu nascedouro e sua aurora no ocidente, assim o escreveram filósofos como Hegel e Heidegger, por exemplo, onde não era possível admitir outra origem senão aquela. Schopenhauer, no entanto, segue outro caminho, demonstra o quanto a filosofia dita "*ocidental*" deve a estrutura do pensamento filosófico oriental.

Introdução

As palavras do filósofo alemão Karl Jaspers inauguram uma espécie de *tempo-eixo* ou *era axial* de empregar em sentido amplo uma interpretação europeia do pensamento oriental.

Fazendo com que entendamos que Confúcio, Buda, Lao Tsé, são mais do que mestres em espiritualidade, são, na verdade, mestres da filosofia.

Schopenhauer, autor de uma das obras mais importantes do século XIX, *O Mundo como Vontade e como Representação*, sofreu uma forte influência de todas as características da filosofia oriental, em especial as filosofias indianas e chinesas. No momento de formação de seu edifício filosófico, Schopenhauer viu a grandiosidade metafísica que estas religiões traziam em forma de conceitos e doutrinas, sua teoria fundada na vontade como coisa-em-si, na representação como sustentáculo da objetividade, o princípio da compaixão e finalmente a teoria da vontade de viver, estariam carregadas de fortes experiências com a filosofia oriental. Schopenhauer enaltece as religiões hindu e budista e parte para uma crítica aos fundamentos das religiões judaica e cristã.

Schopenhauer toma uma atitude atípica para o pensamento ocidental, quando descreve sua filosofia fundada em princípios que estão na filosofia oriental. Assim Schopenhauer vem representar até hoje uma das grandes referências, senão a única no século XIX, para se fazer uma comparação entre o pensamento ocidental e oriental.

As duas principais formas do pensamento oriental aos quais Schopenhauer se aproximou de imediato foram às filosofias ligadas ao hinduísmo e a filosofia chinesa.

Segundo os livros de Valle, Gosvami e Shattuck, existem vários períodos desta filosofia¹; iniciado no período do vale do Indo (c. 7000-1500 a. C.), seguindo pelo período védico (c. 1500-600 a. C.); período épico ou clássico (c. 600 a. C.-200 d. C.) e período dos seis sistemas (c. 200 d. C.) onde existe uma cosmologia, uma ética, uma metafísica, uma teodicéia e uma psicologia

1. Para uma periodização da literatura sânscrita e o mundo védico ver: POSSEBON, Fabricio. *O mundo védico: mitos e ritos*. In IDEM. *Rig-Veda. A sabedoria das estrofes*. João Pessoa. Ed. UFPB/Idéia. 2006, p. 20.

própria que envolve ainda o jainismo e o budismo².

A filosofia chinesa, segundo Bauer, Cheng, Granet e Lai terá seus inícios com a dinastia Xia (c. 2070-1600 a. C.) desenvolvendo não somente uma filosofia, mais uma sabedoria que compreendem diversas formas de pensar a moralidade e o ceticismo através do confucionismo, moismo, daoismo, legalismo e o budismo chinês. Será um pensar filosofante e ao mesmo tempo uma riquíssima experiência interior³. Muitos, até hoje, se interrogam se podemos falar em uma filosofia ou um pensamento chinês, pois por muito tempo o termo filosofia ficou legado aos caracteres gregos.

O pensamento oriental na formação da filosofia de Schopenhauer

Schopenhauer tem seus primeiros contatos com a cultura oriental ainda em sua juventude, a partir da *moda oriental* que se impregnou na Alemanha no século XIX. Grande parte dessa forma de pensar se origina na tese do filósofo romântico Friedrich Schlegel (1772-1829) de que uma considerável parte do ocidente teria se originado no oriente, fazendo assim um efervescente renascimento oriental entre os alemães. Foi um reencontro de um tesouro que por muito tempo ficou desconhecido.

A perspectiva de Schlegel somente fez com que Schopenhauer se motivasse no espírito investigador e transformador da filosofia oriental. Schopenhauer elevou o pensamento oriental e a partir desse conceito até se poderia dizer que o inovou, pois partia de uma perspectiva mais

2. Cf. VALLE, Gabriel. *Filosofia Indiana*. São Paulo. Loyola, p.15-22; SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa. Edições 70, 2008, p. 08-09; GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. *Introdução à Filosofia védica*. São Paulo. The Bhaktivedanta Books Trust. 1986, p. 16.

3. BAUER, Wolfgang. *Historia de la filosofia china*. Barcelona. Herder, 2009, p. 41-44; CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis. Vozes, 2008, p. 21-22; GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997, p. 13-14; LAI, Karyn L. *Introdução à Filosofia chinesa*. São Paulo. Madras, 2009, p. 13-14.

enraizante e ao mesmo tempo mais profunda dos conceitos filosóficos pela Índia utilizada⁴.

Schlegel, em sua tradição romântica de ver o mundo, lançou-se no estudo do *Sânscrito* e Schopenhauer, neste período, somente acompanha os trabalhos publicados em línguas européias sobre a cultura oriental⁵, encontrando assim numa cultura milenar os pontos de apoio, e em outros momentos o próprio fundamento, e a gestação de suas idéias. Para Schopenhauer é possível uma perfeita união entre a filosofia ocidental e os pensamentos antigos dessa cultura recém descoberta.

Aos 23 anos de idade, o jovem Schopenhauer assistiu durante o verão de 1811, na Universidade de Göttinger, um curso sobre a Etnografia da Índia ministrado pela conhecida autoridade alemã em assuntos indianos Arnold Heeren (1760-1842). Schopenhauer durante o curso fez diversas anotações que representam sua primeira impressão do povo, da cultura e da religião na Índia. A partir deste curso de Heeren o jovem Schopenhauer tomou conhecimento do periódico *Asiatic Researches*, editado pelo estudioso inglês Sir William Jones, que será consultado pelo filósofo inúmeras vezes⁶. O Prof.

Heeren, segundo as anotações de Schopenhauer, enfocou a temática da raça humana que se desenvolveu no oriente, dando informações históricas, geográficas e comerciais do oriente, essas poucas anotações ainda trazem pequenos comentários sobre a religião e a filosofia da Índia.

O primeiro fato a ser constatado é que o periódico *Asiatic Researches* era a principal fonte de Heeren em seus estudos, isso naturalmente direciona Schopenhauer a também acompanhá-los para que possa ter uma visão mais ampla do tema. Nas anotações, Schopenhauer nos fala dos livros sagrados dos hindus, os *Vedas* e da casta *Brâmane* além de focar a *Trimurti*. Muitas das informações que Schopenhauer vai adquirindo estão baseadas, de forma indelével, nos livros que consultou.

Até 1813, data de publicação de sua tese *Sobre a Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, Schopenhauer vai começar a compor sua obra fundamental baseada em diversos princípios da cultura indiana, pois em *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer cita entre outros *Os Sábios da Índia, a filosofia chinesa do I-Ching, as Upanishads, o Tat tvam asi, o Véu de Maya, o nirvana, a Trimurti, o sânscrito* e diversas outras invocações.

Outro episódio que levou Schopenhauer a se envolver com a filosofia oriental acontece em Weimar entre 1813 e 1814, quando frequentou assiduamente a casa do poeta alemão Johann Wolfgang Goethe (1749-1832), que na mesma época recebia o orientalista Julius Klaproth (1783-1835) editor dos dois volumes dos *Asiatisches Magazin* publicados em 1802 e em 1811. O contato com Klaproth foi rápido, mas em seguida o filósofo conhecerá o também orientalista Friedrich Majer (1771-1818) que o marcará decisivamente. Klaproth e Mejer são na verdade, praticamente, os autores dos *Asiatisches Magazin*, e que foram de grande auxílio para que Schopenhauer alcançasse a perspectiva de conhecer a interpretação do *Bhagavad Gita*. Majer fora um discípulo do pensador romântico Johann

4. No artigo de SASTRI, Prabhu dutt. *India and Europa* in *Fünfzehntes Jahrbuch*, 1928 encontramos o seguinte trecho: “Nenhum país no ocidente fez tanto nos campos da filosofia, da ciência, da religião, da música construtiva, etc, como a Alemanha, e nenhum outro país fez um estudo sério do pensamento indiano, como fizeram Schopenhauer e Deussen, aclamados alemães. A Índia possui um débito de gratidão a este grande país, pelos esforços simpáticos e vigorosos que foram feitos para pesquisar a filosofia indiana e cultivá-la” p. 33. Já o estudioso francês de Schopenhauer Paul Armand Challemeil-Lacour o chamou de “Um budista contemporâneo na Alemanha”. In MEYER, Urs Walter. *Europäische rezeption indischer philosophie und religion: Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*. P. Lang. 1994, p. 126-127.

5. Cf. STOLLBERG, Joachin Arthur Schopenhauer Annäherung an die indische Welt. In IDEM. (Hrgs). “Das Tier du jetzt Tötest bist du selbst..”. Arthur Schopenhauer und Indien. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006, p. 05-36.

6. Estas anotações estão presentes nos escritos póstumos de Schopenhauer. *Der Handschriftliche Nachlaß. Kritische Auseinandersetzungen*: (1809-1818). Herausgegeben von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main. Waldemar Kramer. 1967, p. XII. Uma outra excelente fonte de pesquisa é também o artigo de APP, Urs. *Schopenhauer's Índia Notes of 1811* in *Schopenhauer Jahrbuch*, 2006, p. 15-31 onde são reproduzidas 10 das 48 páginas destas anotações de Schopenhauer, cf também a dissertação de

mestrado de Fábio Luiz Almeida Mesquita. *Schopenhauer e o Oriente*. FFLCH/USP, 2007.

Gottfried Herder (1744-1803) e o responsável pela influência direta da cultura oriental a Schopenhauer. Numa carta endereçada a Johann Erdmann em 1851, Schopenhauer revela que desde 1813 foi apresentado ao pensamento oriental por Mejer: “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”⁷. Segundo vários comentadores da obra de Schopenhauer foi Mejer quem introduziu o hinduísmo e o budismo em Schopenhauer e quem o apresentou aos sagrados livros das religiões orientais⁸.

Podemos, dessa forma, apresentar aqui que foram quatro as leituras iniciais de Schopenhauer sobre a cultura indiana, a saber: os *Asiatic Reaseches*, os *Asiatisches Magazin*, os *Oupnek’hat* e um livro chamado *A Mitologia dos Hindus* de autoria de Marie Elisabeth de Polier, que de certa forma estão presentes nos escritos de Schopenhauer no período entre 1813-1818, data em que redigia o primeiro tomo de *O Mundo como vontade e como representação*. O pensamento filosófico de Schopenhauer está ligado a cultura védica a partir de conceitos como “*véu de Maya*” (ilusão), “*Atman*” (alma, essência), “*Karma*” (causa e efeito), “*Dharma*” (dever), “*Brahman*” (essência universal) etc., presentes nas *Upanishads* e na *Bhagavad Gita*. Liga-se também ao pensamento budista a partir de conceitos como “*Dukkha*” (sofrimento), “*Karuna*” (compaixão) e “*Nirvana*” (iluminação), presentes nos sutras budistas. Analisemos então alguns destes elementos relacionando-os a filosofia de Schopenhauer.

Quando Schopenhauer nos fala dos *Vedas*, ele está se referindo a tradução que lhe chegou as mãos, pois o filósofo de Danzig não teve acesso direto as *Upanishades*, assim, em muitos

momentos em que Schopenhauer se refere aos *Vedas* ele está se referindo as *Upanishades*, na tradução que ele adquiriu na biblioteca de Weimar em 1814, intitulada *Oupnek’hat*⁹. Schopenhauer começa a realizar seus estudos sobre a religião oriental guiado pelas aulas de Heeren e pelos artigos que lia no periódico *Asiatic Reseaches* e em seguida pela revista alemã *Asiatisches Magazin*¹⁰.

Notemos que uma das grandes ideias orientais está presente no conceito *Wille zum Leben* de Schopenhauer, isto é, a *Trimuti*, a grande tríade hindu divina formada pelos deuses *Brahmā*, *Vixnu* e *Siva*. Trimuti vem do sânscrito e significa *Três formas*, é a parte manifesta da suprema divindade, fazendo-se três no intuito de governar as diferentes localidades do universo. A trimuti é composta por *Brahmā*, *Vixnu* e *Siva* que simbolizam respectivamente a criação, a conservação e a destruição (ou transformação). O conceito de trimurti desenvolve-se na época do período *purânico*, embora *Visnu* e *Siva* atraíam fortes cultos e adorações ao que depois foi chamado de *vixnuismo* e *sivaísmo*. Frequentemente a timurti divina é retratada como uma figura de três cabeças, devido a uma encarnação dela em *Dattatreya*. *Siva* é passível de ser visto de duas formas a primeira é como seus seguidores o veem, sendo ele o próprio Trimurti, assim Ele é responsável pela criação, conservação e destruição, encarando *Brama* como o *Adhimurti* ou forma primordial, *Vixnu* como o *Dvamurti* ou forma presencial e *Siva* como o *Trimurti*, sendo que a divindade alcança o “status” de trimúrti somente quando alcança *Siva*, logo Ele é o único verdadeiramente Trimurti. A segunda forma é delineada de maneira mais geral para que seja cabível em todo o complexo hindu, nesse caso *Siva* se apresenta como terceira pessoa o

7. SCHOPENHAUER, Arthur. *Gesammelte Briefe*, Carta 251. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987, p. 261.

8. Cf. NICHOLLS, Moira, *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer’s Doctrine of the Thing-in-Itself*, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, 1999, p. 171-212; MAGEE, Bryan, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Clarendon Press, 1997, p. 14.

9. Esta tradução *Oupnel’hat* é a tradução latina de Anquetil-Duperron de 50 das 108 *Upanishads* publicada entre 1801-1802 que, naturalmente, difere de diversas outras traduções realizadas na mesma época. Esta tradução a qual Schopenhauer teve acesso era uma tradução persa realizada pelo Sultão Mohammed Dara Shikoh de 1656 e que por diversas vezes foi acusada de diferir da edição compilada pelos hindus. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Algumas observações sobre a literatura sânscrita. Cap. 16. In Parerga und Paralipomena. Sämtliche Werke*, Frankfurt am Main, 1986, vol. V, p. 421.

10. Esta obra se divide em dois volumes e fora editada pelo estudioso alemão Julius Klaproth. Cf. mais adiante.

destruidor ou renovador. É claro que não há renovação sem criação nesse caso as três pessoas estão sempre manifestadas juntamente¹¹.

Em uma das notas de Schopenhauer aos cursos de Heeren podemos verificar a preocupação que o filósofo já desenvolvia com possíveis controvérsias nos textos que estava lendo:

*Brahmā, Krishna e Vixnu são as três principais divindades; elas são chamadas de trindade indiana e estão representadas juntas em uma pintura. De acordo com a opinião de alguns, Brahmā é a criação, Krishna a preservação, e Vixnu o princípio de destruição. Mas isso não é certamente aquilo que é corretamente concebido*¹².

Existe uma diferença nos próprios textos de juventude de Schopenhauer na constituição da *Trimurti* divina hindu. Em outros manuscritos o filósofo de Danzig recoloca-os numa outra composição, figurando assim *Brahmā, Krishna e Siva*, pois Schopenhauer já começa a verificar a ligação que há entre a sabedoria hindu e o princípio de sua teoria da vontade de vida, isto é, Schopenhauer já está compreendendo os princípios que nortearam sua filosofia, haja vista: geração (*Zeugung*), conservação (*Erhaltung*) e destruição (*Zerstörung*). Finalmente numa passagem de seus manuscritos póstumos, Schopenhauer, ainda baseado nos *Oupnek'hat* nos diz:

*Eu digo que no suicídio a Vontade de vida aparece na confortável auto-preservação e também no intenso prazer de procriação. Este é o íntimo significado da unidade da trimurti, na qual cada um de nós está em cada pedaço, e também no fato de que ela é precisamente Siva, a qual tem linga como atributo*¹³.

O atributo de Siva é o *Linga*, isto é, um *phallus* (órgão reprodutor masculino) que faz de

Siva uma divindade especial, pois ao mesmo tempo em que destrói, mata, pode criar e gerar vida. Assim a divindade Siva é em si contraditória, pois carrega dentro de si as características de destruição e criação. É como se para Schopenhauer Siva fosse a entidade de nutrição da trimurti assim faz dela sua principal representação na característica da vontade de vida.

Vale ressaltar que Schopenhauer compreende a sabedoria dos hindus de que a criação da *trimurti* se configura com as características que estão presentes no mundo e que o grande mérito desta tríade é a explicação da geração até a destruição. Fato, também é, que no decorrer de sua obra ainda ocorreram diversas outras referências a divindades orientais.

Para um mapeamento detalhado das citações de deuses, divindades, invocações e dos principais livros orientais citados na extensão das obras de Schopenhauer veja-se o texto de Nicholls onde a autora apresenta um apêndice situando o tema as passagens¹⁴.

O véu de Maja (Māyā)

Segundo as *Upanishades*, *Māyā* é ilusão, pura imaginação, fantasia, isto é, *tudo é ilusão, Maia*. Para muitos orientistas, a divindade *Māyā* se apresenta de forma confusa e até contraditória, pois carrega consigo as características de criação e ao mesmo tempo ilusão. No hinduísmo o mutável é irreal e o imutável é o real, portanto o transitório é falso e apenas uma miragem fantasiosa. Partindo do caráter transitório do mundo *Māyā* se expressa como sua causa e efeito, por isso *Māyā* é a causa do mundo, é a mãe do universo graças a seu poder de criar. Dessa forma todos os seres estão enraizados em sua criação, que muitas das vezes é comparável a uma teia de aranha, que captura os seres que nela se enredam e, ao mesmo tempo, também, os gera e os mantém em um eterno devir. A teia de *Māyā* representa assim a incapacidade do homem de libertar-se dela *Māyā*. Os seres são enganados pelo poder de atração de *Māyā* e nessa impossibilidade de livrar-se dela caem numa

11. Cf. SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa. Edição 70, 2008, p. 42-48; SIVA SAMHITA. Trad/Com. Carlos Alberto Tinoco. São Paulo. Madras, 2009, p. 11-16.

12. SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß. Kritische Auseinandersetzungen*, p. 30.

13. SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß. I*, 474, p. 317. Consulte-se também a tradução italiana *I Manoscritti Giovanili 1804-1818. Scritti Postumi, I* Trad. Sandro Barbera. Milano. Adelphi, 1996, p. 425.

14. NICHOLLS, Moira, *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*, in *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, 1999, p. 197-204.

ilusória realidade (uma irrealidade) que se mostra como um véu que encobre a visão de todos, por esse motivo muito se utiliza a expressão *o véu de Māyā*¹⁵. Schopenhauer no princípio de sua obra magna já trás este conceito de *Māyā* partindo dos *Vedas* e dos *Puranas*:

*Trata-se de MAIA, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou pedaço de corda no chão que ele toma como serpente*¹⁶.

Māyā colabora, dessa forma, para Schopenhauer fundamentar o fato das causas da representação não residir nas próprias representações, pois para Schopenhauer o mundo é a minha representação. Partindo da afirmação de que o mundo é aparente e toda a responsabilidade por seu nascimento é *Māyā*, Schopenhauer claramente chega a inevitável identificação de que a deusa é ilusão e aproxima das duas expressões alemães véu (*Schleier*) e ilusão (*Schein*), a realidade mutável, pois a leitura schopenhaueriana segue o *Śvetāśvatara Upanishades* e o *Kainalya Upanishades* que fazem alusão a *Māyā* como ilusão e que

*a mente e a matéria, o senhor e o servo ambas existem desde tempos sem início. Maya, que as une, também existe desde tempos sem início. Quando todas as três: a mente, a matéria e Maya são conhecidas como unas com Brahman, percebe-se então que o Eu é infinito e não participa da ação. Revela-se então que o Eu é tudo*¹⁷.

Partindo desta realidade percebemos que Schopenhauer está apresentando seu conceito de *representação (Vorstellung)* a partir do problema da coisa-em-si kantiana e seu movimento fenomênico, desde sua tese de doutorado, examina

15. Na história do pensamento oriental *Māyā* nem sempre é compreendida em um sentido negativo, existem textos dos *Vedas* em que a figura desta deusa se demonstra como ato criador, um poder mágico.

16. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. § 3. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp. 2005, p. 49.

17. Utilizamos a seguinte edição das *Upanishades*. *Upanishads. Sopro vital do eterno*. São Paulo. Pensamento. 1980, p. 71, e da edição interpretada de TINÔCO, Carlos Alberto. *As Upanishads*. São Paulo. Ibrasa. 1996.

minuciosamente as formas de conhecer *a priori* no devir, ser e agir, dessa forma, Schopenhauer está, então, realizando a compreensão do fenômeno na ilusão do mundo que retrata sua representação. Kant, em sua obra, não nos falaria de *ilusão* e sim de *aparência*. Será em uma anotação de 1814 que pela primeira vez o nome da deusa *Māyā* aparecerá no escritos de Schopenhauer.

Weimar 1814

*Esta (realização da Vontade) ocorre através do melhor conhecimento, e assim o Oupnek'hat, volume II, p. 216 disse: tempore quo cognitio simul advenit amor e medio supersurrexit; - "O momento do conhecimento aparece na cena, ao mesmo tempo, o amor surgiu no seio das coisas" - aqui o amor (desejo) significa Māyā, que é justamente aquela Vontade, aquele amor (por objetos), de quem a objetividade ou a aparência é o mundo*¹⁸.

Schopenhauer neste manuscrito irá entender *Māyā* como amor eterno, pois a ideia da objetivação da vontade é o que transporta o filósofo a compreensão do mundo como representação. *O amor surgiu no seio das coisas*, esta será a inventiva schopenhaueriana para dizer que o amor é *Māyā*. Vemos, dessa forma, que desde as *Upanishades*, *Māyā* pode ser compreendida de modo bastante diversificado, pois ela se apresenta como amor eterno, como verdade, imutável, amor ilusório e falso e principalmente relacionado a *Brahman*.

Numa segunda passagem, ainda nos manuscritos de juventude do filósofo, vemos que a perene ideia de *Māyā*, continua por sustentar o princípio de razão suficiente, identificando *Māyā* com o fenômeno kantiano.

Dresdem 1814

Ele é Māyā. // Nós, então, distinguimos três coisas: 1) a Vontade de vida por si mesma, 2) Objetividade perfeita dela que são as idéias (platônicas) e, 3) a aparência fenomênica dessas idéias platônicas que forma a expressão é o princípio de razão suficiente, isto é, o mundo atual, o fenômeno kantiano, o Māyā dos Indianos."¹⁹.

18. SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß. I*, 213, p. 120. Consulte-se também a tradução italiana *I Manoscritti Giovanili 1804-1818. Scritti Postumi*, I Trad. Sandro Barbera. Milano. Adelphi, 1996, p. 158-159.

19. Idem, 359, p. 225, trad. Italiana, p. 301.

Māyā aqui está lado a lado, segundo Schopenhauer, das representações intuitivas e abstratas e se encontra numa correlação profunda com o fenômeno descrito por Kant. *Māyā* não está em correlação com as ideias platônicas nem com a coisa em si kantiana, *Māyā*, aqui, terá uma representação metafísica diferenciada de Platão ou de Kant, simplesmente esta característica de *Māyā* é assegurada e demonstrada na *sabedoria dos Vedas*. Isso fica claro no manuscrito de 1816 ainda na cidade de Dresden, onde Schopenhauer explica suas ideias de ordem metafísicas, estéticas e morais; nas ideias metafísicas *Māyā* surge com a representação das ideias dos *Vedas* e propõe uma equiparação entre a deusa hindu e as ideias platônicas e a aparência (fenômeno) em Kant.

Dresden 1816²⁰

	Universal	Particular
Metafísica	Idéias Platônicas	É que é, mas não é
	Coisa em si Kantiana	Aparência
	Sabedoria dos <i>Vedas</i>	<i>Māyā</i>

No primeiro prefácio escrito em 1818 para O Mundo como vontade e como representação, Schopenhauer já advertia que sua obra terá implicações tanto kantiana como recorrentes a milenar sabedoria indiana e que o leitor que já tiver familiaridade com ambos, compreenderá melhor sua obra²¹. No apêndice, referido a crítica da filosofia kantiana, da mesma obra, Schopenhauer confessa: “(...) confesso que o melhor do meu próprio desenvolvimento se deve à impressão das obras de Kant, ao lado da impressão do mundo intuitivo, dos escritos sagrados dos hindus e à impressão de Platão”²².

Naturalmente, ao evoluir sua teoria, Schopenhauer também vai evoluindo no sentido de compreensão de *Māyā*, partindo do aprofundamento que foi realizando na cultura

indiana. Ainda em 1815, quando em suas anotações, publicadas póstumas, ainda circundavam a ideia da objetividade da vontade, Schopenhauer quer tratar do impulso sexual como um dos mais antigos impulsos ligados ao conhecimento, por isso afirma que a *Māyā* dos indianos significa a objetividade da vontade, fenômeno kantiano, conhecimento de acordo com o princípio de razão suficiente²³. Em 1816, Schopenhauer em diversos manuscritos introduz a deusa *Māyā* em sua filosofia:

*A visão de inumeráveis sofrimentos, acompanhados por uma penetração do princípio de individuação ou de Māyā, determina a vontade que ao mesmo tempo tenta aliviar os sofrimentos e renunciar os prazeres.*²⁴

*Para o homem que pratica atos de amor, o véu de Māyā cai de seus olhos e a ilusão do princípio de individuação o deixa*²⁵

No Mundo como Vontade e como Representação, Schopenhauer continua com a firme ideia de que *Māyā* representa a ilusão que como um véu cai sobre os olhos dos homens, também, decerto, Schopenhauer conhecendo as diversas outras formas de compreender *Māyā*, expressa para a divindade hindu um correlato de enormes proporções que desaguaram no princípio de compaixão, que estão presentes no *Principium Individuationis* outro norteamento da filosofia do filósofo alemão:

“Decerto, para o conhecimento, nos moldes em que se apresenta a serviço da Vontade e como chega ao indivíduo enquanto tal, o mundo não aparece naquela forma em que finalmente é desvelado ao investigador, ou seja, como a objetividade de uma única e mesma Vontade de vida, que é o investigador mesmo; mas, como dizem os indianos, o Véu de *Māyā* turva o olhar do indivíduo comum. A este se mostra, em vez da coisa-em-si, meramente o fenômeno no tempo e no espaço, no princípio individuationis e nas demais figuras do princípio de razão... Ora, ele mesmo, em ímpeto veemente da Vontade, que é a

20. Idem, 578, p. 392, trad. Italiana, p. 577.

21. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo..., op. cit, p. 23.

22. Idem, O Mundo... p. 525.

23. Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß. I*, 461, op cit. p, 303, trad. Italiana, p. 406.

24. IDEM, op. cit, 601, p. 404, trad. Italiana, p. 543-544.

25. IDEM, 626, trad italiana, p. 570.

sua origem e a sua essência, lança-se às volúpias e aos gozos da vida, abraça-os firmemente e não sabe que, precisamente por tais atos de sua vontade, agarra e aperta a si firmemente as dores e os tormentos da vida, cuja visão o terrifica. Vê o padecimento, a maldade no mundo, mas, longe de reconhecer que ambos não passam de aspectos diferentes do fenômeno de uma Vontade de vida, toma-os como diferentes, sim, completamente opostos, e procura amiúde, através do mal, isto é, causando o sofrimento alheio, escapar do mal, do sofrimento do próprio indivíduo, envolto como está no princípio *individuationis*, enganado pelo Véu de Māyā²⁶.

A metafísica do pessimismo, a qual fez o pensamento de Schopenhauer se tornar tão conhecido na filosofia, pode ser entendido partindo de que o mundo é uma representação ilusória da realidade identificada com a vontade²⁷. A filosofia de Schopenhauer é uma filosofia imanente e não abstrata, logo ele acredita que estamos em um mundo real onde existem seres humanos vivos, ou organismos, estes organismos são finitos e a vontade de viver é eterna, então, tudo que nasce, morre, e devemos encontrar no querer viver o consolo real para a morte. Schopenhauer examina o mundo e vê ao seu redor um mundo cheio de sofrimento, frustração, tédio e dor. O pessimismo schopenhaueriano tem duas teses: 1) para cada individuo teria sido melhor não existir 2) o mundo como um todo é o pior dos mundos possíveis. Estas duas teses estão expostas nos suplementos do IV livro de sua obra magna O Mundo Como Vontade e como Representação.

*A mera existência do mal no mundo o torna algo cuja inexistência é preferível à existência, devemos desejar não somente que não tivéssemos nascido, mas que este mundo no qual devemos sofrer nunca tivesse vindo a existência. Levando-se em conta todos os dados, nossa condição é algo que seria melhor que não existisse*²⁸

E em seguida:

26. SCHOPENHAUER, Arthur. O Mundo... § 63 op. cit, p. 450

27. Cf. JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer's Pessimism* in Janaway, Christopher (Org.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge. University Press. 1999, p. 318-343.

28. SCHOPENHAUER, Arthur. *Die Welt als Wille und Vorstellung II*. In *Sämtliche Werke III*, Frankfurt Am Main. Surhkamp, 1986, Kap. XLVI, p.747.

*“Considere possível como significado aquilo que pode de fato existir e perdurar. Então, como este mundo está organizado tal como teve de ser para poder continuar, com grande dificuldade a existir, isto é, absolutamente impossível. Logo, este é o pior dos mundos possíveis*²⁹.

Para Schopenhauer a morte e a ação do morrer são a própria vida, “toda vida é sofrimento” (*alles Leben Leiden ist*).

No capítulo dos Parerga e Paralipomena “Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo”, Schopenhauer revela a filosofia do pessimismo com bastante clareza em sintonia com o mundo do pensamento e com determinados pontos da filosofia budista.

“Se o sentido mais próximo e imediato de nossa vida não é o sofrimento, nossa existência é o maior contrassenso do mundo. Pois constitui um absurdo supor que a dor infinita, originária da necessidade essencial da vida, de que o mundo é pleno, é sem sentido e puramente acidental. Nossa receptividade para a dor é quase infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos. Embora toda infelicidade individual apareça como exceção, a infelicidade em geral constitui a regra³⁰.”

Schopenhauer e o Budismo

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

29. IDEM, p. 575.

30. IDEM. *Parerga und Paralipomena II* in *Sämtliche Werke V*, op. cit, Kap. 12, § 148, p. 216.

personalidade do apego são insatisfatórios e dolorosos”³¹. 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.

O que é chamado de Budismo, no ocidente, é na verdade o Buddha-Dharma que literalmente significa “Aquilo que foi ensinado por Buda”, Dharma terá a significação de ensinamento, lei, verdade³². O budismo tem duas grandes escolas de teor filosófico a Theravāda e a Mahayana, que produziu no século II d. C. o filósofo Nagarjuna, fundador da escola Mādhyamika (Caminho do meio), que tem seu nome no oriente tão conhecido como o de Platão no ocidente³³. Grande parte das perspectivas que Schopenhauer adotará do Dharma dizer respeito a uma linha de pensamento do Mahayana³⁴ que foi difundida através dos sutras Prajnā-pāramitās (As perfeições da sabedoria) que se apresenta como uma linha filosófica e metafísica que foi levada para o Tibete no século VIII d. C. que trazia estudos da yoga nos sutras budistas e foi implementado pelo lama filosófico Tsong-Khapa

31. Ensinamentos do Buda. Organização, tradução do Páli e Introdução de Nissim Cohen. São Paulo. Devir Livraria. 2008. Pg.170.

32. Uma verdadeira antologia do cânone Páli se encontra nesta obra citada anteriormente. *Ensinamentos do Buda*, que traz uma boa introdução ao Buda e a esta expressão ocidental *Budismo*. Segundo Nissim Cohen “Este termo (Budismo), a exemplo de outros com sufixo – ism, é uma invenção dos estudiosos ocidentais (isto ocorreu por volta dos anos 1830), e não tem correspondente nas línguas páli e sânscrito. *Prefácio*, in *Ensinamentos do Buda*, op. cit, p. 19. Pode-se conferir também no mesmo livro a bela introdução intitulada *Uma visão panorâmica do Ensino do Buda*, p. 33-157.

33. Aqui deve-se consultar: MUSASHI, Tachikawa. *As Filosofias da tradição Mahāyāna*. In YOSHINORI, Takeushi (Org.) A Espiritualidade Budista I. São Paulo, Perspectiva, 2006, p. 219-242; LAUMAKIS, Stephen J. *Uma Introdução à filosofia budista*. São Paulo. Madras, 2010, p. 140-148; IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofía del budismo zen*. Madrid. Editorial Trotta, 2009, p. 13-50.

34. A filosofia budista “grande veículo” que surge a partir do século I d. C.

(1357-1419) que em seguida ganhou o nome de Gelugpa, onde surgiu a linhagem dos Dalai Lamas³⁵. A filosofia Prajnā-pāramitās parte de uma base inteiramente nova para a sua investigação: a necessidade da existência empírica para se captar a verdade das coisas, que é, por sua vez, a falta de verdade última nos elementos empíricos. Naturalmente esta conceituação leva o homem a conceber a ideia de mundo em sua finitude através da ideia do sofrimento onde é enfatizado a compatibilidade da questão do vazio (Sūnya) e da compaixão.

A verdade do sofrimento: (Dukkha)³⁶. Este termo mais do que sofrimento em si, refere-se à natureza da existência percebida e experimentada como *dukkha*. As palavras sofrimento e dor não terminam numa ação objetiva, são apenas os atributos subjetivos da existência imperfeita. Lembremo-nos que Buddha afastou-se das dores humanas, refugiando-se nas montanhas. No entanto, concluiu que isso era um equívoco, que seria fundamental compreendermos o que é e como surge os diversos tipos de sofrimento, pois somente assim seria possível sua superação.

Aqui há três tipos de sofrimento, um *Dukkha* como dor em nível físico e mental, chamado de sofrimento comum, um outro que adentra o psicológico humano e por fim um outro que manifesta-se nos agregados que compõem o “eu”. O primeiro aspecto é aquilo que poderíamos chamar de sofrimento do nascimento até a morte, o sofrimento de ser vivo. O segundo aspecto é derivado da realidade da impermanência das coisas, por percebemos que nada é eterno, que tudo é na verdade um grande estado de mudança, aqui teríamos a angústia, o desespero e a insatisfação com a vida. Já o terceiro aspecto vincula-se totalmente ao pensamento, resultante de compreensões erradas derivadas de equívocos cognitivos e de ilusões mais profundas:

O Buda ensina que todas as coisas existentes, físicas e mentais, são marcadas por três características; (i) impermanência (anicca); (ii) sofrimento ou

35. Cf. BRUM, Alberto. *A Libertação do Sofrimento no budismo tibetano Gelugpa*. São Paulo. Teosófica. 1992, p. 28.

36. Uma pequena observação: *Dukkha* em páli e *Duhkha* em sânscrito.

insatisfatoriedade (*dukkha*); (iii) insubstancialidade ou 'não-eu', 'não-é-eu' (ausência de uma essência permanente e imutável) (*anattā*). O objetivo final do ensinamento do Buda sendo eliminação do sofrimento/insatisfatoriedade (e a cessação) dos renascimentos por meio do atingimento do Nirvana³⁷.

Em Schopenhauer a ideia de insatisfatoriedade está relacionada com o local onde permanece a vontade, pois o filósofo alemão entende que:

*Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo objeto é fenômeno. Coisa-em-si, entretanto, é apenas a vontade*³⁸.

A vontade em Schopenhauer é uma como aquilo que se encontra fora do espaço e do tempo, exterior ao principium individuationis, isto é, a possibilidade da pluralidade. Este princípio está também ligado ao do Karma, que em tese significa uma lei universal da conseqüência. O sentido primordial é "ação" ou "efeito", disto segue o significado prático de feito como expressão da vontade de quem faz, dessa forma cada ser "herda" seu próprio karma, e também continua a produzir mais karma. O ato de negação da vontade é chamado por Schopenhauer de nirvana que literalmente nos transporta a uma realidade metafísica onde a vontade e a representação substancialmente co-existem e significam uma e mesma objetividade. Por Nirvana entendemos o que Cohen sintetiza:

*Literalmente a palavra tanto pode significar 'ser extinguido' (extinção), 'cessar por sopro', quanto 'resfriar por sopro'. O nirvana constitui a mais elevada e última meta de todas as aspirações budistas, a extinção do 'fogo' de, ou o resfriamento da 'febre' da avidez, ódio e desilusão (os três principais males no pensamento budista); e com estes também a libertação última e absoluta de todo renascimento futuro, velhice e morte, de todo sofrimento e miséria*³⁹.

Schopenhauer seguindo esta ideia nos diz em *O Mundo como vontade e como representação*:

37. COHEN, Nissim. Ensinamentos do Buda, op. cit, p. 169.

38. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo...* § 21, op. cit, p. 168.

39. Cohen, Nissam. *Nirvana* in Glossário. *Dhammapada*. A senda da virtude. Trad. Nissam Cohen. São Paulo. Palas Athena, 2004, p. 251.

(...) ou como os budistas, que não admitem nem vedas nem castas, exprimem-se: Tu deves atingir o nirvana, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas, a saber, nascimento, velhice, doença e morte"⁴⁰.

Também aqui podemos fazer uso do dualismo metafísico que impregnado na doutrina budista se faz realidade no edifício filosófico schopenhaueriano, que apresenta em consonância ao budismo, o é (Ser); o não é (Não-Ser); é e não-é (simultaneamente); e nem é, nem não é. Esta última categoria é totalmente desconhecida no ocidente, pois se eleva ao intuito da superação do dualismo lógico e ao mesmo tempo chega a ideia da existência e do vir-a-ser, de forma que Bhava (existência) é derivada da raiz bhu, que significa "vir-a-ser", "tornar-se", assim a existência é o vir-a-ser. Toda existência é estado de vir-a-ser, isto é, também pode ser chamado de samsara (a roda da existência), movimento e existência. A Samsara é "o oceano do vir-a-ser"⁴¹.

Schopenhauer também se aproximou do pensamento chinês e de seus princípios, como o yin yang e o insondável Tao, tem como mestres de verdadeira devoção Confúcio e Lao Tsé. Em *O Mundo como vontade e como representação* nos diz o quanto este pensamento contribuiu a relação com a objetividade da vontade:

Na china, todavia, esse conhecimento é corrente desde os tempos mais remotos no ensinamento da oposição entre YIN e YANG. – Sim, justamente porque todas as coisas do mundo são a objetividade de uma única e mesma Vontade, conseqüentemente idênticas segundo a sua essência íntima, não apenas tem de haver entre elas aquela analogia inegável, mas também em cada coisa menos perfeita já tem de se mostrar o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas. Contudo, visto que todas essas formas pertencem apenas ao mundo como REPRESENTAÇÃO, é até possível assumir que, mesmo nas formas mais universais da representação, nos vigamentos propriamente ditos do mundo fenomênico, portanto no espaço e no tempo, pode-se encontrar e demonstrar o tipo fundamental, a indicação, o

40. SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo...* § 63, op. cit, p. 455.

41. Samsara segundo Cohen "Ciclo ou roda de renascimento", literalmente, "perambular perpétuo". O termo refere-se á noção de se andar através de uma vida após a outra, num processo que parece infundável e inexorável. O Budismo argumenta que para apreciar adequadamente a verdade de *dukkha* (sofrimento) envolvido em toda existência, não é suficiente considerar um só tempo de vida, no qual *dukkha* poderá ou não ser imediatamente aparente. COHEN, Nissim. *Samsara* in Glossário. *Dhammapada* op. cit, p, 253.

*dispositivo de tudo aquilo que preenche as formas. Parece que foi uma noção obscura disso que deu origem à cabala e a toda filosofia matemática dos pitagóricos, bem como à filosofia chinesa do I-Ching.*⁴²

Podemos, dessa forma, concluir que, Schopenhauer aprecia as religiões orientais, especialmente o budismo e o hinduísmo, por causa de verdadeiras e presumíveis coincidências ou concordâncias com a sua própria filosofia. Considera-as exatamente como a sua doutrina, idealistas e pessimistas, numa franca oposição às religiões monoteístas, e concretamente ao judaísmo e ao islamismo, que encaram com otimismo o seu mundo representativo como real.

Finalizamos este breve estudo com as sábias palavras do grande indólogo alemão Heinrich Zimmer (1890-1943), quando expressa no início de sua grande obra a repercussão, no ocidente, das grandes trajetórias, mitos, sutras e histórias orientais:

*Neste sentido, a filosofia indiana tem laços mais estreitos com a religião do que o pensamento crítico e secularizado do ocidente moderno. Está mais próxima dos filósofos antigos como Pitágoras, Empédocles, Platão, os estoicos, Epicuro e seus seguidores, Plotino e os pensadores neoplatônicos. Encontramos, novamente, este ponto de vista em S. Agostinho, nos místicos medievais como Mestre Eckhart e nos místicos posteriores como Jacob Boehme de Silésia, nos filósofos românticos reaparece em Schopenhauer.*⁴³

Finalizamos com as palavras de filósofo francês Maurice Merleau-Ponty que assevera com exatidão o que representa pensar a Índia hoje:

(...) algo para nos ensinar, ainda que fosse a estreiteza de nossas idéias adultas. 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 as “prematizações”. A unidade do espírito humano 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 as quais nos fechamos tornando-nos “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 às generalidades algumas amostras um tanto precisas, nas quais o leitor discernirá talvez a secreta, a surda contribuição do Oriente à filosofia.*⁴⁴

Referências

- APP, Urs. *Schopenhauer's Índia Notes of 1811* in Schopenhauer Jahrbuch. Frankfurt am Main. 2006.
- BAUER, Wolfgang. *Historia de la filosofia china*. Barcelona. Herder, 2009.
- BRUM, Alberto. *A Libertação do Sofrimento no budismo tibetano Gelugpa*. São Paulo. Teosófica. 1992.
- CHENG, Anne. *História do pensamento chinês*. Petrópolis. Vozes, 2008.
- FREIBERGER, Mário J. *Ação e tempo na Bhagavad-Gita*. Porto Alegre. Edipucrs. 1996.
- GRANET, Marcel. *O Pensamento Chinês*. Rio de Janeiro. Contraponto, 1997.
- GOSVAMI, Satsvarupa Dasa. *Introdução à Filosofia védica*. São Paulo. The Bhaktivedanta Books Trust. 1986.
- GUPTA, R. K. *Das Schopenhauer and Indian Thought in East and West*, 13, 1962.
- IZUTSU, Toshihiko. *Hacia una filosofia del budismo zen*. Madrid. Editorial Trotta, 2009.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer's Pessimism in Janaway, Christopher (Org.) The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge. University Press. 1999.
- LAI, Karyn L. *Introdução à Filosofia chinesa*. São Paulo. Madras, 2009.
- LAUMAKIS, Stephen J. *Uma Introdução à filosofia budista*. São Paulo. Madras, 2010.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo. Martins Fontes. 1991.
- MEYER, Urs Walter. *Europäische rezeption indischer philosophie und religion: Dargestellt am Beispiel von Arthur Schopenhauer*. Berlin. Peter Lang. 1994.
- MUSASHI, Tachikawa. *As Filosofias da tradição Mahāyāna*. in YOSHINORI, Takeushi (Org.) *A Espiritualidade Budista I*. São Paulo, Perspectiva, 2006.
- NICHOLLS, Moira. *The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself*. In *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by Christopher Janaway, Cambridge University Press, 1999.
- POSSEBON, Fabricio (Org.) *Rig-Veda. A Sabedoria das estrofes*. João Pessoa. Editora UFPB/Idéia. 2006.

42. SCHOPENHAUER, 2005, § 27, p. 207-208.

43. ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena. 1986, p. 19.

44. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo. Martins Fontes. 1991, p. 152-153.

- REDYSON, Deyve. *Dossiê Schopenhauer*. São Paulo. Universo dos Livros. 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch wissenschaft 1986.
- _____. *Der Handschriftliche Nachlaß* – Arthur Schopenhauer. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1966-1975 – 5 Bänden.
- _____. *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.
- _____. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Tomo I Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp. 2005.
- _____. *I Manoscritti Giovanili 1804-1818. Scritti Postumi, I*. Trad. Sandro Barbera. Milano. Adelphi, 1996.
- SHATTUCK, Cybelle. *Hinduísmo*. Lisboa. Edições 70, 2008.
- SIVA SAMHITA. Trad/Comentário de Carlos Alberto Tinoco. São Paulo. Madras, 2009.
- STOLLBERG, Joachin (Hrgs). “Das Tier du jetzt Tötest bist du selbst..”. Arthur Schopenhauer und Indien. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2006
- TINÔCO, Carlos Alberto. *O Pensamento Védico. Uma introdução*. São Paulo. Ibrasa. 1992.
- _____. Carlos Alberto. *As Upanishades*. São Paulo. Ibrasa. 1996.
- VVAA. Upanishads. *Sopro vital do eterno*. São Paulo. Pensamento. 1980.
- _____. *Ensinamentos do Buda*. Organização, tradução do Palí e Introdução de Nissim Cohen. São Paulo. Devir Livraria. 2008.
- _____. *Dhammapada. A senda da virtude*. Trad. Nissam Cohen. São Paulo. Palas Athena, 2004.
- VALLE, Gabriel. *Filosofia Indiana*. São Paulo. Loyola. 1997.
- ZIMMER, Heinrich. *As Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena. 1986.

Excurso

RAIMON PANIKKAR (1918-2010)

A figura de Raimon Panikkar se confunde com as perspectivas e tentativas de unidade entre a cultura ocidental e oriental. Foi um grande pesquisador da religião e sistematicamente um defensor da igualdade entre os povos a partir da religião. Nos deixou uma volumosa obra que finca laços íntimos entre seu povo e a cultura que adotou como crença.

Raimon Panikkar nasceu na cidade de Barcelona aos 03 de novembro de 1918 e faleceu nas montanhas de Taveret na Catalunha a 26 de agosto de 2010. Filho de pai indiano e de religião hindu e de mãe catalã católica. O jovem Raimon foi educado pelos jesuítas onde estudou química e filosofia nas universidades de Barcelona, Bonn e Madri. Estudou teologia em Madri e Roma. Doutorou-se em filosofia no ano de 1945 na Universidade Complutense de Madri e em 1946 ordenou-se sacerdote católico. Fez doutorado ainda em ciências (1958) e em teologia na Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. Entre 1943 e 1953 foi professor na Universidade Complutense de Madri cargo que abandonou para estudar filosofia indiana na Universidade de Mysore e Universidade Hindu Banaras de Varanasi, a partir de então Panikkar começa um intenso diálogo entre as culturas cristã e hindu. Lecionou filosofia indiana entre 1962 e 1963 em Roma, entre 1971 e 1973 em Harvard e Universidade da Califórnia. Ministrou diversos cursos na América latina sobre filosofia, religião e cultura indiana. Tornou-se professor emérito em várias destas universidade e livre-docente.

Panikkar é autor de uma vasta obra, cerca de 40 livros e aproximadamente 1000 artigos, orientou diversas teses de doutorado na relação da tradição cristã-hindu. Aproximadamente, também foram escritos cerca de 30 livros sobre o seu pensamento no mundo. Sua obra é dedicada ao aprofundamento do diálogo inter-religioso e à teologia pluralista das religiões. Sua obra tornou-se referência nos estudos de filosofia comparada da religião e indologia. Foi presidente da organização não governamental INODEP (Paris) do *Center for Crosscultural Religious Studies* (Califórnia) do *Vivarium* (Catalunha) da *Sociedad Española de las Religiones* (Madrid) e membro do *Institut International de Philosophie* (Paris) e do *Tribunal permanente dos povos* (Roma), além de ser constantemente requisitado para conferências e palestras em todo o mundo sobre a filosofia e a cultura indiana e sua relação com o mundo cristão.

No Brasil sua obra ainda é pouco conhecida e em língua portuguesa existem apenas três de seus textos traduzidos: *A Fascinação do Budismo*⁴⁵, *Ícones do Mistério. A experiência de Deus*⁴⁶ e *O Diálogo impensável*⁴⁷. Entre as suas várias outras obras poderíamos citar como mais representativas: *Espiritualidad Hindu – Samatana Dharma* (2006); *El Silencio de Buddha* (1996); *De la Mistica* (2008); *El espíritu de la política* (1999); *Intuición Cosmoteandrica* (1999); *Mito, fé y hermenêutica* (2007); *Sobre el*

45. IBAÑEZ, Vicente Blasco. *O Despertar do Buda*. Antecedido de uma introdução ao budismo *A Fascinação do Budismo* de Raimon Pannikkar. São Paulo. Landy, 2000.

46. PANIKKAR, Raimon. *Ícones do Mistério. A experiência de Deus*. São Paulo. Paulinas. 2007.

47. PANIKKAR, Raimon. *O Diálogo Impensável*. Lisboa. Zéfiro. 2007.

dialogo intercultural (1990); *La Plenitud del Hombre* (1999); *La Trinidad* (1998) e *La Experiencia filosófica de la Índia* (1997).

Para Panikkar a religião estava prontamente associada a linguagem e está a sua cultura: “Não há religião sem linguagem e a linguagem é já cultura. A religião dá a uma cultura seu conteúdo último e a cultura dá á religião sua linguagem própria”⁴⁸.

Sobre o autor

Deyve Redyson: Doutor em Filosofia (Oslo, Noruega) Professor adjunto da Universidade Federal da Paraíba atuando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia e em Ciências das Religiões da mesma universidade. E-mail dredyson@gmail.com

48. PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério*. A experiência de Deus. São Paulo. Paulinas. 2007, p. 57.