

SCHOPENHAUER E AS OUPNEK'HAT

Roberto Pereira Veras¹

Resumo: Este artigo 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 as *Upanishades; 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 principal 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: Filosofia; vontade; Upanishads.

SCHOPENHAUER AND THE OUPNEK'HAT

Abstract: This article intends to explain in a synthetic way a philosophical orientation on the theory of Arthur Schopenhauer (1788-1860), with the sacred philosophy of hinduism. To do so, we will analyze in a hermeneutic-conceptual form volumes I and II of his work *The world as will and representation* of 1819, as well as the *Upanishads; Isha, Kena and Mundaka*. In doing so, we will be aware of the elements and tendencies that gave the philosopher of Danzig the authentic access of Eastern philosophy, as well as the relation existing in his thought that inexorably establishes an analogy still in youth as an edifying element in his main thesis about *Will*. In this way, we will perceive that the *Will* acts in its most varied degrees of objectification by structuring the existence of things through a plurality of states that result in the univocity of the essence of being as *thing-in-itself*.

Keywords: Philosophy; Will; Upanishads.

¹ Doutor em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba - UFPB. Professor de Filosofia do Instituto Federal do Acre - IFAC. Líder do Núcleo de Estudos e Pesquisas em Artificial Intelligence - NEPAI/IFAC/CNPq. Membro da Associação Brasileira de Filosofia da Religião - ABFR. *E-mail:* roberto.veras@ifac.edu.br. <https://doi.org/10.53930/348518>

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 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.

É nítida a valorização que Arthur Schopenhauer (1788-1860) faz de algumas das teorias do pensamento Oriental. Não foi em vão que, posteriormente, o político francês Paul Armand Charllemel-Larcour (1827-1896) o chamaria de um “budista contemporâneo na Alemanha”. Schopenhauer analisa em 1814 alguns textos das *Upanishads* traduzidas 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. A imagem do Oriente ao mesmo tempo 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

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.

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” (Merleau-Ponty, 1991, pp. 152-153). 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 contidos 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) Essa estrutura transcendental irá fundamentar o plano epistemológico do filósofo de Danzig até o acesso ao mundo oriental.

Em nosso acesso ao hinduísmo verificamos que 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.

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*. O termo *Upanishad* pode ser traduzido no Ocidente como upa “perto”, ni “embaixo” e chad “sentar” que simboliza o

³ Doravante utilizaremos [O] *Mundo*.

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.

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 filosofia de Schopenhauer” (Bianchini, 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. 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. Conseqüentemente 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 última obra permanece por mais tempo. 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*. “[...] 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, 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 das *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 *Muktika-Upanishad*, 7-14, revela que existiram 1080 *Upanishads*. Feuerstein diz que “existem mais de duzentas *Upanishads* [...]. As mais antigas, como já disse, foram 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*” (Bianchini, ano, 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*. Apesar de o 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 *vedas* como idêntico a *Upanishads*, ou então, considera que os *Upanishads* estão inseridos 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 afirma que as *Upanishads* estão para os *Vedas*, como o *Novo Testamento* está para o *Velho Testamento*” (Mesquita, 2007, p. 43). Todavia, as especulações 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.

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 não 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.” (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.

REPRESENTAÇÃO NA ISHA-UPANISHAD

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 intelectualivo através de suas estruturas cognitivas 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). 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” (Barboza, 1997, p. 215).

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 verda-

deira 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 Puranas.” (Barboza, 1997, 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 conceptualização 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 fluxo cósmico.” (Mesquita, 2007, p. 45). *Brahman* é autossuficiente 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 orientalistas clássicos afirmaram. 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). 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 se encontra explicitada nos *Oupnek'hat*.

As traduções latinas afirmam *Maya* como: “*Maïa* é [...] ilusão” (Anquetil-Duperron, 1801, p. 420). Ou então: “Pura imaginação, fantasia, é simplesmente *Maïa*” (Anquetil-Duperron, 1801, p. 589). “Tudo é ilusão, *Maïa*” (Anquetil-Duperron, 1801, p. 673). Em contrapartida, Colebrooke afirma que a tradução dos *Upanishads* para as *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” (Anquetil-Duperron, 1802, 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* - ईशोपनिषद्, 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 por *Brahman*, assim como a exterioridade, pois tudo é *Brahman*. 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 conectadas com o 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 *Upanishads* 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*” (Mehta, 2003, p. 16). 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). 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. “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 gridhab kasyasvid dhanam*. Desfrute do que é dado a você, não cobice a riqueza do outro” (Mehta, 2003, p. 31). 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.

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 conhecimentos aparentes e superficiais da realidade não se torna possível identificar a verdade pela forma real. Na medida em que buscamos uma elevação espiritual por meio de ascese o conhecimento tende a sobrepujar-se, e, portanto, consegue-se compreender a coisas que reunidas entre si 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” (Prabhavananda, 1993, p. 11). A proposta schopenhaueriana é similar à 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 à verdade das coisas, mas que corrobora com a própria existência de *Brahman* porque são um só.

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” (Prabhavananda, 1993, 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* - केनोपनिषत्, 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?” (Prabhavananda, 1993, p. 14). 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” (Prabhavananda, 1993, p. 14). 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).

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, consequentemente 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 conclui 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). Poderemos 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*. 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.

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 procuram viver o dia-a-dia conforme suas necessidades básicas, bem como no âmbito de temor apenas no presente. A busca por abrigos metafísicos é sugerida 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.

Nesse sentido compete às religiões, aqui especificamente o hinduísmo, mostrar que o escopo da realidade do homem que pensa de forma artificial que, 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 na configuração do *tempoespaço*, 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).

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 desacomular 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). 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. 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 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 proporcio-

na. 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.

Notamos nesta 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 subentendida 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).

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.

VONTADE E REPRESENTAÇÃO NA MUNDAKA-UPANISHAD

A *Mundaka-Upanishad* - मुण्डक-उपनिषद्, é nossa última investigação que 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.” (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” (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” (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” (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 samsárico 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. “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.

A *Vontade* se apresenta como um sistema autofágico. Na medida 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 sobressair-se diante da potencialidade universal da *Vontade* enquanto unidade metafísica.

Analogicamente, podemos afirmar que *Vontade* corresponde a *Brahman* na sua totalidade. Isso ocorre devido à presença totalizadora que decorre em ambas as partes. Na medida em que o homem consegue estabelecer um co-

nhecimento 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.

A *Mundaka-Upanishad* fundamenta a existência das coisas enquanto unidade fragmentada da universalidade das coisas. “Aqui o instrutor oferece uma ilustração dos reinos vegetal, animal e humano. É verdade que tudo procede de Brahman, o Imperecível. *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). 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. 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

Nosso trabalho buscou 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 proporcionou 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 teoria 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.

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*.

Em suma, 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 quase total.

REFERÊNCIAS

Anquetil-Duperron. (trad.) (1801-1802). *Oupnek'hat: id est, Secretum Tragendum* (2 volumes). Argentorati: Levrault.

Barboza, J. (1997). *Schopenhauer: a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Moderna.

Bianchini, F. (2012). A obra *Oupnek'hat* na filosofia de Schopenhauer. *Litterarius*. Santa Maria. v. 11, n. 2, junho, pp. 01-21.

Droit, R. (2004). *L'oubli de L'Inde, Une amnésie philosophique*. Paris: Éditions do Seuil.

Deussen, P. (1906). *The philosophy of the Upanishads*. Endinburgh: T&T Clarck.

Gnerre, M. (2011). *Religiões orientais: uma introdução*. vol. 1: Tradições da Índia - Do Veda ao Yoga. João Pessoa. Ed. Universitária UFPB.

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

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

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

Merleau-Ponty, M. (1991). *O Oriente e a Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.

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

Schopenhauer, A. (2005). *O mundo como vontade e representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.

Schopenhauer, A. (2009). *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa Maria. Madrid: Editorial Trotta.