

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

DIANA CHAO DECOCK

***TAT TVAM ASI* EM SCHOPENHAUER E VIVEKANANDA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORALIDADE HINDU CONTEMPORÂNEA**

[Versão Corrigida]

São Paulo
2021

DIANA CHAO DECOCK

***TAT TVAM ASI* EM SCHOPENHAUER E VIVEKANANDA:
CONSIDERAÇÕES SOBRE A MORALIDADE HINDU CONTEMPORÂNEA**

[Versão Corrigida]

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof.a. Dra. Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola.

São Paulo
2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

D296t Decock, Diana Chao
Tat tvam asi em Schopenhauer e Vivekananda:
considerações sobre a moralidade hindu contemporânea
/ Diana Chao Decock; orientador Maria Lucia Mello de
Oliveira Cacciola - São Paulo, 2021.
170 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. Schopenhauer. 2. Vivekananda. 3. hinduísmo. 4.
tat tvam asi. 5. ética. I. Mello de Oliveira
Cacciola, Maria Lucia, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Diana Chao Decock

Data da defesa: 03/03/2021

Nome do Prof. (a) orientador (a): Dra. Maria Lúcia Mello de Oliveira Cacciola

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 26/04/2021

(Assinatura do (a) orientador (a))

Àqueles e àquelas em busca de novas
formas de pensar e agir

Agradecimentos

À minha querida orientadora professora Dra. Maria Lucia Cacciola pela dedicação, comprometimento e orientações preciosas e fundamentais para o desenvolvimento da minha pesquisa. Obrigada por ser essa mulher maravilhosa, um exemplo e inspiração para a vida.

Ao professor Dr. Antonio Edmilson Paschoal que há muitos anos faz parte da minha trajetória acadêmica. Sem ele com certeza eu não teria chegado até aqui. Muito obrigada pela paciência, pelo apoio e por tamanho aprendizado.

Ao professor Dr. Vilmar Debona que também sempre esteve presente, um grande interlocutor, debatedor e amigo. Obrigada por fazer parte desta tese e da minha vida.

Ao professor Dr. Eduardo Brandão pelas excelentes contribuições intelectuais não só no exame de qualificação, mas nos encontros de debate científico sobre Schopenhauer.

Aos (às) integrantes do GT Schopenhauer da ANPOF que me acolheram e me permitiram fazer parte de grandes eventos acadêmicos entre colegas e amigos, aprendendo enormemente. Dentre eles, agradeço por aceitarem fazer parte da banca como suplentes: professor Dr. Flamarion Caldeira Ramos, professor Dr. Jarlee Salviano e professor Dr. Felipe Durante.

Aos (às) colegas professores (as) da PUCPR pelo apoio e aos (às) estudantes, sem os (as) quais nada disso faria sentido.

Aos meus pais pela vida, pelo amor e por tornarem possível ser quem eu sou. Obrigada, minha irmã Debora e meu irmão Paulo. Amo vocês.

Aos meus amigos e amigas que me trazem tantas alegrias.

Ao meu grande amor, Vitor Stegemann Dieter, que torna a minha vida todo dia mais bela.

“*Tat tvam asi!* {Isso és tu!} Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção”

Schopenhauer

“Há momentos em que todo homem sente que é um com o universo, e corre para expressá-lo, sabendo ou não. Essa expressão de unidade é o que chamamos de amor e simpatia, e é a base de toda a nossa ética e moralidade. Isso é resumido na filosofia do Vedānta pelo célebre aforismo *Tat Tvam Asi*, "Isso és Tu".

Vivekananda

DECOCK, D. C. *Tat tvam asi* em Schopenhauer e Vivekananda: considerações sobre a moralidade hindu contemporânea. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

RESUMO

A admiração de Schopenhauer pela sabedoria indiana perpassa a maior parte de seus escritos, que constantemente fazem uso de conceitos e expressões hindus, como a célebre fórmula sânscrita *tat tvam asi* (isso és tu). O filósofo alemão toma *tat tvam asi* como a expressão mais perfeita do conhecimento da identidade metafísica de todos os seres e atribui a este conhecimento o fundamento da moralidade e da ética (da compaixão e da negação da vontade de vida), sem sequer imaginar que um dia a sua interpretação pudesse impactar o próprio hinduísmo, ou aquilo que Hacker denomina “neo-hinduísmo”. Hacker, um dos grandes indólogos do século XX, apresenta uma categoria ao mundo acadêmico: o “neo-hinduísmo” e faz uso da influência de Schopenhauer em Vivekananda para justificar a sua teoria. Vivekananda, um dos grandes líderes espirituais da Índia moderna, teria inserido no hinduísmo elementos propriamente ocidentais, sem qualquer referência à tradição. Por influência da interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*, Vivekananda, segundo Hacker, muda seu posicionamento perante o quietismo e cria uma moral, cujo foco é a compaixão. Porém, a teoria de Hacker apresenta problemas metodológicos e epistêmicos, capazes de depreciar o pensamento hindu contemporâneo, em especial, o de Vivekananda. Nesta pesquisa, será demonstrada não somente a fraqueza teórica de Hacker, mas a capacidade criativa e interpretativa de Schopenhauer e de Vivekananda que, com bases e fundamentações filosóficas distintas, apresentaram um novo olhar sobre *tat tvam asi*. Para isso, a pesquisa será dividida em 3 partes. Primeiramente, será analisada a interpretação schopenhaueriana da fórmula sânscrita, evidenciando as bases epistêmicas e as consequências éticas de *tat tvam asi*. Em um segundo momento, será demonstrado como a influência de Schopenhauer em Vivekananda foi utilizada por Hacker para ilustrar e justificar o “neo-hinduísmo”, categoria fortemente criticada por indólogos contemporâneos. E, seguindo os passos dos pesquisadores que visam desconstruir a ideia de “neo-hinduísmo”, a terceira e última parte da pesquisa denunciará as imprecisões da pesquisa de Hacker, evidenciando que não há uma mudança ou uma ruptura nas considerações morais de Vivekananda, após a utilização da expressão *tat tvam asi*. Vivekananda apropria-se da interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi* para justificar o seu Projeto de Vedānta prático e faz da fórmula sânscrita não somente a base da moralidade, mas do engajamento social, fundamental, ao seu ver, para a mobilização de seu povo. Vivekananda, assim como Schopenhauer, apresenta uma visão inovadora de *tat tvam asi* e a sua originalidade não deve deslegitimar o seu pensamento ou fazer dele menos hindu do que um suposto “hinduísmo tradicional” estabelecido por lentes ocidentais, como as de Hacker.

Palavras-chave – Schopenhauer, Vivekananda, Hacker, *tat tvam asi*, “neo-hinduísmo”.

DECOCK, D. C. *Tat tvam asi* in Schopenhauer and Vivekananda: considerations on contemporary Hindu morality. PHD Thesis – School of Philosophy, Literature and Human Sciences. Department of Philosophy, São Paulo University, São Paulo, 2021.

ABSTRACT

Schopenhauer's admiration for Indian wisdom runs through most of his writings. In them he makes use of Hindu concepts and expressions, such as the Sanskrit formula *tat tvam asi* (thou art that). The German philosopher understands *tat tvam asi* as the basis of morality, which despite being intuited by Indian sages, it was perfected in his own philosophy. Schopenhauer believes he is bringing the rational and abstract clarity of the immediate knowledge of the metaphysical identity of all beings, as well as its ethical consequences: compassion and the denial of the will to live, without supposing that eventually his interpretation could impact Hinduism, or as Hacker has put it “neo-Hinduism”. Hacker, a key indologist of the 20th century, introduces “neo-Hinduism” as a category into academia and explore the connections of Schopenhauer's theoretical influence in Vivekananda to formulate his argument. Vivekananda, a key spiritual leader of modern India, would have, according to Hacker, integrated Western elements to Hinduism. Influenced by the Schopenhauerian interpretation of *tat tvam asi*, Vivekananda changes his view on quietism and establishes a new moral, focusing in compassion and social engagement. However, Hacker's theory faces serious issues, both methodological and epistemic, with the consequence of depreciating contemporary Hindu thought – especially Vivekananda's. This research will demonstrate Hacker's theoretical weakness and the creative and interpretive capacity of Schopenhauer and Vivekananda, whose different philosophical bases and foundations, brought a new contribution to *tat tvam asi*. The dissertation is divided in 3 parts. First, the Schopenhauerian interpretation of the Sanskrit formula is analyzed, according to its epistemic bases and the ethical consequences of *tat tvam asi*. Second, it is demonstrated how Schopenhauer's influence in Vivekananda was used by Hacker to illustrate and justify “neo-Hinduism, a category strongly criticized by contemporary indologists. And, following the steps of contemporary scholars who aim to deconstruct the idea of “neo-Hinduism”, the third and last part of the dissertation denounces Hacker's epistemic inaccuracies, showing that there is no change or rupture in Vivekananda's moral considerations after he starts using the expression *tat tvam asi*. Vivekananda appropriates the Schopenhauerian interpretation of *tat tvam asi* to justify the basis of morality and the social engagement, necessary, in his view, for the activism of Hindus. Vivekananda, like Schopenhauer, produces an innovative view of *tat tvam asi* and his originality should not delegitimize his thinking, as would Hacker, which, using Western lenses, made Vivekananda less Hindu than an alleged “traditional Hinduism”.

Keywords - Schopenhauer, Vivekananda, Hacker, *tat tvam asi*, “neo-hinduism”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 TAT TVAM ASI EM SCHOPENHAUER	14
1.1 SCHOPENHAUER E O PENSAMENTO INDIANO	15
1.2 A INTERPRETAÇÃO SCHOPENHAUERIANA DE TAT TVAM ASI	21
1.2.1 Considerações epistêmicas de <i>tat tvam asi</i>	22
1.2.1.1 Os limites da intuição empírica	23
1.2.1.2 Os limites da intuição estética	36
1.2.2 As implicações éticas de <i>tat tvam asi</i>	42
1.2.2.1 <i>Tat tvam asi</i> e a compaixão	44
1.2.2.2 <i>Tat tvam asi</i> e a negação da vontade de vida	57
2 SCHOPENHAUER E O HINDUÍSMO CONTEMPORÂNEO	68
2.1 O “NEO-HINDUÍSMO” DE PAUL HACKER	69
2.1.1 O encontro de Vivekananda com a filosofia de Schopenhauer	74
2.1.2 A ética “Schopenhauer-Deussen-pseudo-Vedānta”	79
2.1.3 A aplicabilidade ética de <i>tat tvam asi</i> na contemporaneidade	85
2.2 A POLÊMICA DO “NEO-HINDUÍSMO”	91
2.2.1 Propagação do “neo-hinduísmo”	91
2.2.2 Do “neo-hinduísmo” ao “hinduísmo cosmopolita”	97
2.2.3 Sobre a influência de Schopenhauer em Vivekananda	109
3 TAT TVAM ASI EM VIVEKANANDA	116
3.1 POR UM VEDĀNTA PRÁTICO	117
3.1.1 A crítica de Vivekananda à filosofia de Schopenhauer	122
3.2 FILOSOFIA VEDĀNTA E A MORALIDADE	132
3.2.1 <i>Tat tvam asi</i> e as diferentes fases do Vedānta	133
3.2.2 <i>Tat tvam asi</i> e o engajamento social	150
CONCLUSÃO	155
REFERÊNCIAS	160

INTRODUÇÃO

Em sua principal obra *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer afirma ser a sua filosofia mais bem compreendida por aquele ou aquela que “recebeu e assimilou o espírito da milenar sabedoria indiana,”¹ demonstrando o seu enorme apreço à literatura sânscrita e às intuições nela contidas que, por um lado, anunciam o seu pensamento mas, por outro lado, requerem uma coerência interna que, ao seu ver, pode ser elucidada pela sua própria filosofia. Entre os enunciados individuais e “dispersos” que compõem *Upaniṣads*² encontra-se, segundo Schopenhauer, a base da moralidade, expressa pela fórmula sânscrita *tat tvam asi* (isso és tu). Apesar de esta ter sido intuída pelos sábios brâmanes, o filósofo alemão acredita que somente a sua filosofia é capaz de esclarecê-la. Este esclarecimento, no entanto, não parte de uma análise minuciosa e exegética da literatura sânscrita, mas da apresentação de sua concepção de mundo e de seu sistema filosófico. O *tat tvam asi* torna-se peça-chave de uma doutrina ética, cuja base teórica recai sobre fundamentos metafísicos não compartilhados pelo hinduísmo, como o caso de a vontade ser a essência de tudo e de todos. Um dos primeiros pensadores hindus a apontar o “equivoco” de Schopenhauer em relação ao hinduísmo é Vivekananda, um grande líder espiritual da Índia moderna. Leitor do filósofo alemão, Vivekananda toma a vontade como o seu maior “erro” e o que fez com que ele não pudesse “ir de forma alguma com Schopenhauer”³. Mesmo diante de seu posicionamento crítico frente ao filósofo alemão, o pensador indiano é acusado de transformar a moralidade hindu a partir da interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*, inaugurando o “neo-hinduísmo”. Paul Hacker, um dos principais indólogos do século XX, toma Vivekananda como um dos precursores do “neo-hinduísmo” por inserir na moralidade hindu aspectos ocidentais alheios ao hinduísmo tradicional como, por exemplo, a conotação moral da fórmula sânscrita *tat tvam asi*. Ao percorrer os escritos de Schopenhauer e de Vivekananda, será

¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, Prefácio à primeira edição, p.23, trad. Barboza. As citações das obras de Schopenhauer sempre virão, com a sigla, capítulo e/ parágrafo e a página com a tradução utilizada. Serão utilizadas as seguintes siglas: MVR I (*O mundo como vontade e representação*, Tomo I), MVR II (*O mundo como vontade e representação*, Tomo II), FM (*Sobre o fundamento da moral*) PP I (*Parerga e Paralipomena I*) e PP II (*Parerga e Paralipomena II*).

² Nesta tese, será utilizada a IAST (International Alphabet of Sanskrit Translation), a transliteração sânscrita normalmente escolhida pelos trabalhos acadêmicos internacionais e nacionais.

³VIVEKANANDA, S. Vol. V. *Buddhism and Vedanta*, p. 408, trad. nossa. As citações das obras de Vivekananda sempre serão das Obras Completas, com a indicação do volume, título e página. Todas as traduções são de nossa autoria.

demonstrada nesta pesquisa não só a inconsistência da teoria de Hacker, como a criatividade e originalidade do filósofo alemão e do pensador indiano, cujas interpretações de *tat tvam asi* – a partir de fundamentos teóricos distintos – impactaram a moralidade hindu contemporânea, sem fazer desta uma moralidade “neo-hindu.”

Em uma série de artigos, compilados e transformados na obra *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, Hacker apresenta ao mundo acadêmico uma categoria chamada “neo-hinduísmo” e faz uso da influência de Schopenhauer em Vivekananda para justificar sua teoria. Segundo Hacker, o pensador indiano faz uso da interpretação “equivocada” de Schopenhauer da fórmula sânscrita *tat tvam asi* para inserir na moralidade hindu aspectos propriamente ocidentais que não estavam presentes no hinduísmo tradicional, como, por exemplo, a compaixão e a ação em prol do outro. Em seus estudos, Hacker alega que o contato de Vivekananda, por intermédio de Deussen, com o pensamento schopenhaueriano é decisivo para a criação de uma nova moralidade hindu. Antes do encontro com Deussen, em setembro de 1896, não seria possível encontrar nos escritos de Vivekananda qualquer menção a *tat tvam asi*, considerada, por Hacker, como uma ética “pseudo-Vedānta”. Segundo o indólogo, na obra *Karma-Yoga*, de 1895, Vivekananda se ampara no terreno tradicional hindu e compartilha da ideia de que o valor da ação moral está na autoperfeição espiritual. É somente após o encontro com a filosofia de Schopenhauer, que Vivekananda, ao seu ver, encontra em *tat tvam asi* o fundamento da moralidade e passa a rejeitar a renúncia e o quietismo, elementos fundamentais do hinduísmo tradicional, para defender, então, práticas altruístas a serviço dos seres humanos.

A crítica de Hacker é propagada por Halbfass, outro renomado indólogo contemporâneo, que na obra *India and Europe* compactua com a ideia de “neo-hinduísmo”, mas passa a colocá-la em questão em obras posteriores como na introdução de *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta* e na obra *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*. Seu olhar mais ponderado a respeito do “neo-hinduísmo” surge do posicionamento crítico e inovador de Said em *Orientalismo: Oriente uma invenção do Ocidente*, obra que denuncia a dominação dos estudos ocidentais sobre os saberes denominados “orientais”. A crítica de Said anuncia um novo olhar sobre aquilo que até então era tomado por “Oriente” e fomenta os estudos pós-coloniais, descoloniais, decoloniais e sul globais que defendem o uso e a criação de metodologias e epistemologias não coloniais. Seguindo os passos de Said, estudiosos contemporâneos

denunciam os estudos de Hacker e principalmente a categoria por ele criada: o “neo-hinduísmo”.

Malhotra, Maharaj e Green esforçam-se em deslegitimar o conceito de “neo-hinduísmo” com a desconstrução dos principais argumentos de Hacker, dentre eles, a influência de Schopenhauer em Vivekananda. Em *Indra's Net: Defending Hinduism's Philosophical Unity*, Malhotra denuncia os abusos acadêmicos de Hacker, cuja pesquisa ignora fontes do hinduísmo para justificar uma suposta inserção de valores ocidentais ausentes no hinduísmo tradicional. Segundo ele, Hacker cria uma falsa categoria de “neo-hinduísmo” com o intuito de garantir a superioridade do ocidente e enfraquecer o pensamento hindu contemporâneo. Maharaj também rejeita a categoria de “neo-hinduísmo” e evidencia em *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna* que o pensador indiano traz um novo olhar para moralidade hindu, não por intermédio de Schopenhauer, mas por influência de seu mestre Ramakrishna. Outro pesquisador que questiona a influência de Schopenhauer é Green, em *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*. Nesta obra, o autor apresenta a imprecisão cronológica dos estudos de Hacker, demonstrando como Vivekananda já utilizava a expressão *tat tvam asi* antes de seu encontro com Deussen, como na palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta*, do dia 28 de março de 1896. Porém, é necessário enaltecer que, antes desta palestra, Vivekananda já estava a par da filosofia de Schopenhauer e se posicionava criticamente em relação a ela, razão pela qual não é possível atestar que Vivekananda não foi influenciado pelo filósofo alemão.

Apesar de os esforços dos pesquisadores contemporâneos em desconstruir o conceito de “neo-hinduísmo” há razões para crer que Vivekananda foi influenciado por Schopenhauer e que emprestou dele o caráter moral de *tat tvam asi*. Porém, como será demonstrado nesta pesquisa, Vivekananda não muda o seu posicionamento moral ao longo de sua trajetória intelectual. Ao analisar os escritos de Vivekananda, não é possível localizar uma ruptura em seu pensamento moral a partir do momento em que a expressão *tat tvam asi* passa a ser utilizada, tal como alega Hacker. O uso dessa fórmula não faz com que Vivekananda mude a sua doutrina ética, muito pelo contrário, é com ela que o pensador indiano consegue dar continuidade e justificar o seu Projeto: a criação de um Vedānta prático, almejado desde antes da obra *Karma-Yoga*.

Nesta pesquisa será demonstrado que Schopenhauer não faz Vivekananda rever a moralidade hindu – ao contrário da hipótese de Hacker –, mas apresenta ao pensador

indiano o caráter moral da fórmula sânscrita que se encaixa em seu projeto de Vedânta prático. Com bases epistêmicas e metafísicas diferentes das do filósofo alemão, Vivekananda faz de *tat tvam asi* a expressão ideal para unificar o pensamento hindu e engajar a Índia moral e socialmente. O uso de *tat tvam asi* não produz uma ruptura em seu pensamento, mas acrescenta elementos fundamentais para dar continuidade ao seu projeto de repensar o hinduísmo.

Para defender esta tese, será analisado como Schopenhauer faz de *tat tvam asi* o fundamento metafísico da moral e como a influência da sua interpretação em Vivekananda é utilizada por Hacker para justificar a existência de um “neo-hinduísmo”. O estudo dos escritos de Hacker e de indólogos contemporâneos, como Halbfass, Malhotra, Maharaj e Green auxiliará a compreender como ocorre a dominação dos saberes “ocidentais” sobre os “orientais” e a verificar os limites dos estudos de Hacker e da influência de Schopenhauer em Vivekananda. Mas, mais do que determinar o grau desta influência, será destacado o movimento criativo de ambos os pensadores que ousaram trazer uma nova perspectiva à expressão *tat tvam asi* capaz de impactar a moralidade hindu contemporânea. Por isso, é necessário debruçar-se sobre os escritos de Schopenhauer e de Vivekananda em busca dos fundamentos metafísicos e epistêmicos que apesar de serem distintos apresentam conclusões morais que permitem um novo olhar sobre o hinduísmo.

Para isso, a pesquisa será dividida em 3 momentos. Primeiramente, no capítulo *Tat tvam asi em Schopenhauer*, será analisado como Schopenhauer faz uso da fórmula sânscrita *tat tvam asi* em suas reflexões éticas. Verificar-se-á como o filósofo alemão concebe tal fórmula como o conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres e quais são as implicações éticas de tal conhecimento, que podem conduzir uma ação compassiva ou a negação da vontade de vida, por intermédio de práticas ascéticas. Em um segundo momento, será analisado, no capítulo *Schopenhauer e o hinduísmo contemporâneo*, a polêmica da influência de Schopenhauer sobre a moralidade hindu contemporânea, iniciada pelo indólogo Paul Hacker e criticada por outros indólogos, como Malhotra, Maharaj e Green. Serão evidenciadas as fraquezas metodológicas dos estudos de Hacker que permitiram conclusões epistêmicas que deslegitimaram não só o pensamento de Vivekananda, como o próprio hinduísmo contemporâneo, denominado por Hacker de “neo-hinduísmo”. Por fim, analisar-se-á, no último capítulo, *Tat tvam asi em Vivekananda*, as reflexões morais do pensador indiano, verificando como a perspectiva ética de *tat tvam asi*, inaugurada por Schopenhauer, recebe um lugar

privilegiado em seu pensamento com o embasamento teórico da filosofia Vedānta, cujas implicações morais divergem daquelas propostas pelo filósofo alemão.

Assim será demonstrado que, ao contrário do que alega Hacker, Vivekananda não muda seu pensamento moral ao utilizar a expressão *tat tvam asi*. O caráter moral desta fórmula, emprestado da filosofia de Schopenhauer, não apresenta uma ruptura em seu pensamento ou em suas considerações éticas. De uma forma original e criativa, Vivekananda insere *tat tvam asi* em seu próprio projeto de Vedānta prático. E, com um embasamento metafísico e epistêmico diferente do schopenhaueriano, o líder espiritual indiano traz uma nova interpretação a *tat tvam asi* capaz, ao seu ver, de unir a tradição hindu e mobilizar a Índia moral e socialmente.

1 *TAT TVAM ASI* EM SCHOPENHAUER

Do início ao fim de sua trajetória filosófica, Schopenhauer ressalta a sua influência e admiração pela sabedoria indiana, em especial, pela obra *Upaniṣads*, considerada por ele “o mais valioso presente”⁴ do seu século, a leitura mais gratificante e comovente que pode haver neste mundo”⁵, sendo ela “o consolo da minha vida e será o da minha morte.”⁶ Embora a influência desta obra e a autenticidade da mesma sejam questionadas por intérpretes schopenhauerianos e indólogos contemporâneos, Schopenhauer a toma como a obra capaz de desvelar o fundamento metafísico da ética, com a fórmula *tat tvam asi* “isso és tu”. Os sábios brâmanes transformaram em palavras o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, aquilo que a tradição filosófica ocidental, segundo ele, jamais foi capaz de alcançar. Talvez porque a ética ocidental esforçou-se em elucidar como uma ação dotada de valor moral deveria ser, ao invés de mostrar como ela de fato é, qual é sua origem, seu fundamento. Consciente dos limites da racionalidade e do saber abstrato, Schopenhauer busca transformar em conceitos verdades que só podem, ao seu ver, ser alcançadas intuitivamente. Por isso, alega que sua filosofia não almeja responder todas as questões, se esse fosse o caso, seria uma doutrina da onisciência, para ele “há um limite onde a reflexão pode ir, ela ilumina uma parte, mas o horizonte permanece sombrio”⁷. Diante deste limite, o filósofo alemão acredita que conseguiu desenvolver uma doutrina que elucida o fundamento da ética, intuído e apresentado de forma embrionária pela sabedoria indiana. Neste capítulo, será analisado como o filósofo alemão encontra na fórmula indiana *tat tvam asi* a expressão para a sua fundamentação metafísica da ética, apresentando os limites epistêmicos e as consequências éticas da mesma.

Antes de apresentar a interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*, é importante ressaltar que esta não decorre de uma pesquisa filológica da literatura sânscrita. Schopenhauer não tinha a intenção de fazer uma análise exegética dos textos sagrados hindus ou de investigar como os antigos sábios brâmanes compreendiam a fórmula sânscrita há milhares de anos. Como Günter Zöllner destaca em *Der außerindische Ursprung von Schopenhauers unindischer Auffassung des “tat tvam asi”* é necessário

⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 63, p. 453, trad. Barboza.

⁵ SCHOPENHAUER, A. P/P I, § 184, p. 76, trad. Candeloro.

⁶ SCHOPENHAUER, A. P/P I, § 184, p. 76, trad. Candeloro.

⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap. 47, p.706, trad. Barboza.

reconhecer que a concepção schopenhaueriana de *tat tvam asi* nasce de uma reflexão ética propriamente ocidental, que dialoga com doutrinas éticas alemãs, em especial de Kant e Fichte, e não com doutrinas éticas da tradição hindu. De fato, a legitimidade da interpretação schopenhaueriana sobre o pensamento indiano é alvo de inúmeras pesquisas contemporâneas, assim como a influência do hinduísmo na gênese da filosofia de Schopenhauer. Antes de dedicar-se à interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*, é importante compreender como ocorreu o encontro de Schopenhauer com pensamento indiano. Para isso, será apresentado em um primeiro momento o debate entre indólogos e intérpretes schopenhauerianos sobre a influência e legitimidade desse encontro. A proposta deste capítulo, no entanto, não é verificar a autenticidade da interpretação schopenhaueriana, ou então comparar diferentes interpretações de *tat tvam asi*, mas compreender o significado da fórmula sânscrita na obra de Schopenhauer, esta que, como já anunciado, é uma peça fundamental em sua doutrina ética.

1.1 SCHOPENHAUER E O PENSAMENTO INDIANO

Desde os seus primeiros escritos, incluindo os não publicados, disponíveis nos *Manuscritos de juventude* (1811-1818), Schopenhauer faz uso da terminologia sânscrita⁸ e demonstra seu enorme apreço às ideias da tradição hindu. Não são poucas as pesquisas que investigam as possíveis relações entre o hinduísmo e a filosofia schopenhaueriana. Em mais de um século de debate, ainda há divergências sobre a influência da literatura sânscrita na gênese da filosofia schopenhaueriana. Como apresentado em *O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade*⁹, existem dois posicionamentos recorrentes entre intérpretes schopenhauerianos e indólogos contemporâneos, um que nega a influência indiana por não encontrar alterações conceituais na filosofia de Schopenhauer com o uso da terminologia hindu, e outro que deslegitima a interpretação schopenhaueriana, por fazer uso de fontes “ocidentalizadas”, como o caso das obras *Asiatisches Magazin*, *Mythologie des Indous*, *Asiatick Researches* e *Oupnek'hat*.

⁸ Sobre a temática, conferir a tese de Fabio Mesquita “Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana”, defendida em 2018 pela Universidade de São Paulo.

⁹ Artigo de minha autoria publicado na *Revista Voluntas* durante a elaboração da tese.

Os estudos sobre o encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano apresentam resultados distintos principalmente pelo método e pelo material investigado. Com o avanço da indologia, no séc. XX, no que toca a análise hermenêutica da literatura sânscrita, surge uma maior indagação a respeito da legitimidade interpretativa de Schopenhauer. Pois, até então, a maior parte das pesquisas, por influência de Paul Deussen, um de seus grandes discípulos, interessava-se mais pelas similaridades entre ambos os pensamentos do que pela legitimidade interpretativa do filósofo alemão. Segundo Douglas Berger, foram os indólogos Helmuth von Glasenapp e Paul Hacker os primeiros a questionarem a interpretação de Schopenhauer e a denunciarem suas falhas e erros.

Sobre a influência do pensamento indiano, uma grande parte de intérpretes schopenhauerianos alega que o filósofo alemão primeiramente criou a sua filosofia e somente depois selecionou os conceitos indianos que pudessem justificá-la. Dentre esses intérpretes, Max Hecker acredita que Schopenhauer estabelece uma conexão direta com o pensamento indiano, sem, no entanto, ser influenciado pelo mesmo. Para Arthur Hübscher, somente a leitura de obras do e sobre o pensamento indiano não comprova a influência das mesmas. Jean Sedler afirma que as poucas anotações sobre o pensamento indiano, nos cadernos de 1814 a 1818, não permitem comprovar a influência da sabedoria indiana na elaboração de *O mundo como vontade e representação*. Na mesma direção, Safranski pondera que apesar de existir certa similaridade entre ambos os pensamentos, as ideias indianas são confirmações e ilustrações da filosofia schopenhaueriana, não sendo possível alegar a real influência do pensamento hindu.

Christopher Janaway infere que, apesar de não haver evidências cronológicas suficientes para comprovar a influência do budismo na gênese da filosofia de Schopenhauer, pode haver uma certa influência de *Upaniṣads*, especialmente, da noção de Véu de Māyā no conceito schopenhaueriano de representação. Segundo o intérprete britânico, conceber a representação como mera ilusão teria que ser derivado do pensamento indiano, já que não teria como vir da filosofia kantiana.¹⁰ François- Xavier Chenet e Michel Piclin concordam com a influência indiana no conceito de representação de Schopenhauer. Segundo Chenet, na apresentação da tradução francesa da obra *De la*

¹⁰ Douglas Berger, em seu artigo *A Question of Influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and a Critique of Some Proposed Conditions of Influence*, oferece uma discussão detalhada sobre as diferentes posições entre os intérpretes schopenhauerianos sobre a influência do pensamento indiano na filosofia de Schopenhauer.

quadruple racine du principe de raison suffisante, não é possível encontrar no texto de 1813 referências ao pensamento indiano, é “necessário aguardar pelos cadernos de anotações de 1814, que ele cuidadosamente conservou, para encontrar as primeiras alusões ao budismo e pelos escritos de 1816 para reconhecer no *Erscheinung* kantiano o Véu de Māyā”¹¹. Segundo Piclin, na primeira edição desta obra, Schopenhauer não menciona que o mundo fenomênico é uma ilusão, ao contrário da edição posterior de 1847. O intérprete francês inclusive questiona se Schopenhauer “não transformou o mundo fenomênico do criticismo em um mundo da ilusão, digno dos Vedântas? Se ele não confundiu alegremente *Erscheinung* (aparência) com *Schein* (ilusão)?”¹².

Embora alguns intérpretes reconheçam a influência de *Upaniṣads* no conceito schopenhaueriano de representação, alguns indólogos, como Henry Thomas Colebrooke, questionam a autenticidade dessa influência. Segundo ele, na doutrina original dos textos Vedântas, Māyā não é tomada como ilusão. As traduções tardias de *Upaniṣads*, como a realizada por Anquetil-Duperron e lida por Schopenhauer, alteraram o significado da deusa hindu¹³. O que leva a considerar que Schopenhauer teria sido influenciado por tal obra, porém, por uma versão fortemente “ocidentalizada”.

Seguindo os passos de Franz Mockrauer, Urs App nas últimas décadas dedica-se a pesquisar quando, por quem e por intermédio de quais documentos ocorreu o encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano. A fim de ater-se aos fatos e às suas sequências históricas, o intérprete recorre às anotações, às cartas e aos documentos históricos, como a lista de livros emprestados por Schopenhauer na Biblioteca de Weimar do final de 1813 ao começo de 1814. Segundo ele, as anotações iniciais sobre a Índia pertencem aos cadernos das aulas do Prof. Schulze e do Prof. Heeren, entre 1810 e 1811, na Universidade de Göttingen. A base do curso ministrado pelo Prof. Heeren era o periódico *Asiatick Researches*, editado pelo orientalista Sir William Jones. Porém, Schopenhauer só faz o empréstimo dos 9 volumes desse periódico, nos anos de 1815 e 1816, em Dresden. A leitura dos textos sagrados da e sobre a Índia ocorre depois da

¹¹ CHENET, F. *Présentation*. In. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple Racine du principe de raison suffisante*, p.21, trad. nossa.

¹² PICLIN, M. *Avant-Propos*. In. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple Racine du principe de raison suffisante*, p.38, trad. nossa.

¹³ Outros indólogos como Arthur Keith e Archibald Gough não concordam com a interpretação de Colebrook. Para eles, em *Upaniṣads* a deusa Māyā já era compreendida como ilusão. Sobre este tema conferir a dissertação de Mestrado de Fábio Mesquita “Schopenhauer e o Oriente”.

conclusão de sua tese de doutorado em 1813, por influência de Friedrich Majer. Após o encontro com o orientalista, o filósofo alemão empresta na biblioteca de Weimar *Asiatisches Magazin*, em dezembro de 1813, *Mythologie des Indous* e *Oupnek'hat*, em março de 1814.

Segundo App, *Asiatisches Magazin*, editada por Julius Klaproth em 1801 e 1802, foi a porta de entrada de Schopenhauer para a literatura sânscrita. Nos dois volumes desta Revista, encontram-se artigos escritos pelo editor e por Majer, e uma versão de *Bhagavadgītā*, elaborada por Majer a partir da tradução inglesa de Charles Wilkins de 1784. Em sua primeira publicação de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer já se refere a *Bhagavadgītā* e também ao artigo *Sobre a Foreligião na China*, uma versão alemã do texto chinês budista *Sutra dos 42 Capítulos*, ambos presentes em *Asiatisches Magazin*.

A obra, no entanto, que mais impactou Schopenhauer foi *Upaniṣads*, ou melhor *Oupnek'hat*, a primeira versão ocidental do texto sagrado indiano, publicada em 2 volumes em Paris no ano de 1801. Tal obra, é uma tradução para o latim de Anquetil-Duperron derivada da tradução persa realizada pelo Sultão Dara Shikoh de 1657. Schopenhauer, como aponta Urs App, empresta esta obra em Weimar, 4 meses depois de *Asiatisches Magazin*, permanecendo com ela por 2 meses. Em Dresden empresta a obra novamente por mais 6 meses. Apesar de as críticas atuais sobre o caráter “ocidental” de *Oupnek'hat*, Schopenhauer não questiona a sua legitimidade, como ele bem expressa no capítulo 16, intitulado *Algumas observações sobre a literatura sânscrita de Parerga e Paralipomena*:

Por outro lado, considerando que o sultão Mahammed Dara Shikoh, irmão de Aurangzeb, nascido e criado na Índia, ali foi educado, refletiu e esteve desejoso de saber, por isso pude compreender seu sânscrito mais ou menos tão bem como nós compreendemos o nosso latim, já que teve um número dos mais sábios *Pandits* como colaboradores; tudo isso indica de antemão uma opinião valorosa de sua tradução das Upanishad dos Veda para o persa. Outrossim, vejo com que profunda veneração essa tradução do persa, adequada ao assunto, foi utilizada por Anquetil-Duperron ao reproduzi-la palavra por palavra em Latim, mas mantendo a sintaxe persa a despeito da gramática latina, conservando iguais as palavras sânscritas que o Sultão deixou sem traduzir para explicá-las no glossário; assim que leio essa tradução com a mais plena confiança, logo recebo uma lisonjeira aprovação.(...) Tenho a firme convicção de que, até agora, apenas no *Oupnekhat* é possível conseguir um conhecimento real das *Upanishad* e, portanto, da dogmática verdadeira e esotérica dos Vedas: pode-se ter lido as demais traduções do princípio ao fim sem ter sequer ideia

do tema¹⁴.

Schopenhauer toma a tradução de Anquetil-Duperron como verdadeira e confiável, acreditando ter, por seu intermédio, compreendido *Vedas*. Indólogos contemporâneos, no entanto, acreditam que Schopenhauer foi incapaz de compreender a Índia “objetivamente”. Yutaka Yuda, por exemplo, afirma que o conhecimento de Schopenhauer sobre a Índia é completamente impreciso e que ele não tinha conhecimento correto sobre *Upaniṣads* ou *tat tvam asi*. Já Gesterling tomou Schopenhauer como um etnocêntrico que trata a Índia como se ela fosse um europeu, sem levar em conta os princípios axiológicos inerentes à cultura indiana. Segundo o intérprete, Schopenhauer não só mal interpreta a tradição hindu como a contamina com o seu pessimismo. Hacker faz questão de apontar para a errônea interpretação de Schopenhauer de *tat tvam asi* e como a mesma, como será apresentado, influenciou o “neo-hinduismo”. Halbfass, seguindo os passos de Hacker, em sua obra *India and Europe*, demonstra como a associação do pensamento indiano com o “pessimismo” e “irracionalismo” da filosofia de Schopenhauer não conduziu apreciação aos mais sutis e ambivalentes elementos da sua abordagem em relação à tradição indiana¹⁵.

Como visto, o debate acerca da influência e legitimidade do encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano é um tanto quanto conflituoso. Com as pesquisas de Urs App é possível determinar quais são as obras lidas por Schopenhauer e reconhecer que as mesmas possuem lentes europeias e ocidentalizadas. Porém, diferente daqueles que apontam para as falhas da interpretação schopenhaueriana – como, por exemplo, Gesterling, Yuda e Hacker - Schopenhauer não estava preocupado em fazer uma análise exegetica dos textos hindus, mas, como o próprio filósofo anuncia, decifrar o enigma do mundo. Não devemos tomar Schopenhauer como um orientalista ou um indólogo, mas como um pensador livre em busca de elementos teóricos para criação de sua própria filosofia, sem atentar-se a uma metodologia específica para desvendar ou compreender de maneira precisa e autêntica a literatura sânscrita. É necessário reconhecer, assim como aponta Zöllner, que Schopenhauer é um grande exemplo “do início da abertura de um espaço de pensamento previamente fechado a outros pensamentos filosóficos e culturas religiosas” trazendo novas visões e percepções “para

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. P/P, §184, p.76-78, trad. Candeloro.

¹⁵ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.120, trad.nossa.

sua própria tradição de pensamento de uma forma contrastante e comparativa, a fim de ampliar seu horizonte intelectual de forma autocrítica.”¹⁶

Mesmo sem conseguir medir com exatidão o grau de influência do pensamento indiano na gênese da filosofia de Schopenhauer, seria um tanto quanto leviano, tal como aponta App, considerar que o filósofo não foi impactado por *Oupnek'hat*, como também por *Asiatisches Magazin*, *Mythologie des Indous* e *Asiatick Researches*, como defende também Mesquita¹⁷. Afinal, curiosa seria a capacidade de apropriar-se de ideias sem ser afetado pelas mesmas, principalmente quando elas se tornam peças fundamentais em sua própria doutrina, como o caso da fórmula sânscrita *tat tvam asi* na doutrina ética de Schopenhauer.

Esta pesquisa, no entanto, não tem o intuito de discutir a influência de *tat tvam asi* na filosofia de Schopenhauer, nem verificar se é legítima a interpretação schopenhaueriana da mesma, fazendo assim um trabalho comparativo entre a literatura sânscrita e a filosofia de Schopenhauer. O propósito deste capítulo é verificar como Schopenhauer compreende a fórmula *tat tvam asi* e a insere em sua filosofia, ilustrando o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres. Com uma análise minuciosa de *tat tvam asi*, verificar-se-á nesta tese de que forma as reflexões éticas de Schopenhauer ecoaram no pensamento hindu contemporâneo, em especial, no de Vivekananda, examinado, assim, a legitimidade ou não da tese apontada Hacker.

¹⁶ ZÖLLER, G. *Der außerindische Ursprung von Schopenhauers unindischer Auffassung des "tat tvam asi"*, p. 88, trad. nossa.

¹⁷ Segundo Fábio Mesquita, Schopenhauer não só usou os conceitos hindus como foi influenciado pelos mesmos, principalmente em sua primeira obra *O mundo como vontade e representação*. Nas obras posteriores continua o fascínio pelo pensamento indiano sem mudar o seu posicionamento frente a eles ou a sua compreensão dos mesmos. Embora Schopenhauer utilize o pensamento indiano como espelho da sua filosofia, fazendo uso dos mesmos para explicar o seu próprio sistema de pensamento, Mesquita infere que o filósofo alemão se ““apropriou” dos conceitos indianos Brahman, Ātman, Tat tvam asi, saṃnyāsins, nirvāṇa, dentre outros, assim como foi “influenciado” por características específicas de outras ideias indianas, por exemplo, Trimūrti, Māyā, Brahmā, Viṣṇu, Śiva e liṅgam” (MESQUITA, *Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana*, p. 25)

1.2 INTERPRETAÇÃO SCHOPENHAUERIANA DE *TAT TVAM ASI*

A fim de compreender a interpretação de Schopenhauer de *tat tvam asi*, serão analisadas as passagens nas quais o filósofo faz uso do termo em seus escritos. A primeira aparição da fórmula sânscrita está presente em sua primeira obra publicada *O mundo como vontade e representação*, de 1818, mais especificadamente, no parágrafo 44 do Livro 2, dedicado às suas considerações estéticas. Porém, no Livro 4 Schopenhauer desenvolve a sua doutrina ética e concede ao termo *tat tvam asi*, nos parágrafos 63 e 66, um local privilegiado¹⁸. Todas as outras aparições do termo também estão presentes na análise ética do autor, seja no parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral*, de 1840, quanto no capítulo 44, *Sobre a ética*, do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, de 1844, e no parágrafo 177 e no parágrafo 115 de *Parerga Paralipomena II* de 1851. A partir de uma análise minuciosa dessas passagens, é possível demonstrar como Schopenhauer atribui à fórmula sânscrita - *tat tvam asi* - a expressão perfeita do conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres e como tal conhecimento é a base da compaixão e da negação da vontade de vida.

Para isso, esta pesquisa tem início com as reflexões epistêmicas de Schopenhauer, para então, adentrar no campo da ética. Analisar-se-á como o conhecimento expresso pela fórmula *tat tvam asi*, é contrario ao conhecimento do princípio de razão - expresso por outra sabedoria indiana, a saber, o “Véu de Mâyā” - e como tal conhecimento revela uma forma de intuição mais pura, diferente da intuição empírica, proposta no Livro 2, e que se aproxima da intuição estética, presente no Livro 3, ambos de *O mundo como vontade e representação*. Em seguida, será analisado como Schopenhauer insere *tat tvam asi* em sua doutrina ética, examinando as implicações práticas do conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres. Será verificado como a expressão *tat tvam asi* corresponde à essência verdadeira da virtude e como ela é capaz de ilustrar o fundamento de uma ação dotada de valor moral, a saber, a compaixão. Posteriormente, será evidenciado como a mesma expressão aparece como um regulador de conduta daqueles que negam a vontade de vida pela ascese. Por fim, demonstrar-se-á como, aos olhos de

¹⁸ A partir da segunda edição de *O mundo como vontade e representação* que *tat tvam asi* que aparece três vezes o termo *tat tvam asi*. Como Margit Ruffing pondera em *The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi*, na primeira edição Schopenhauer utiliza “tatoumes”, expressão persa com o mesmo significado que *tat tvam asi*.

Schopenhauer, a sua filosofia foi capaz de transpor em conceitos aquilo que a religião hindu, por mais que tivesse uma apreensão imediata e intuitiva, teve que explicar por meio de alegorias como, por exemplo, a metempsicose, isto é, a transmigração das almas. Verificando, assim, como Schopenhauer acredita ter elucidado a maior sabedoria presente em *Upanixads* contida na fórmula *tat tvam asi*. Visto que, segundo ele:

A exposição direta encontrada nos Vedas, fruto do mais elevado conhecimento e sabedoria humanos, cujo núcleo finalmente nos chegou via Upanixades como o mais valioso presente deste século XIX, é realizada de diversas formas, mas em especial fazendo desfilar em sucessão, diante do noviço, todos os seres do mundo, vivos ou não vivos, e sobre cada um deles é pronunciada a palavra tornado fórmula e, como tal, chamada *Mahavakya: Tatoumes*, ou mais precisamente, *tat tvam asi*, isso és tu¹⁹.

1.2.1 Considerações epistêmicas de *tat tvam asi*

No capítulo 47, intitulado *A propósito da ética*, do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer toma a fórmula sânscrita *tat tvam asi* como a expressão do “conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres”²⁰ e reconhece ter demonstrado no parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral* como, somente a partir deste conhecimento, provém toda autêntica virtude. Ao fazer referência às suas reflexões éticas, Schopenhauer faz questão de afirmar que a essência da verdadeira virtude só pode ser compreendida para além do princípio de razão e que a própria ação virtuosa não necessita de qualquer conhecimento abstrato. Ressalta ainda, no parágrafo 66 de *O mundo como vontade e representação*, que não há como mediante o conhecimento abstrato uma virtude autêntica fazer efeito. Esta “só pode brotar do conhecimento intuitivo, o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria”²¹. Este conhecimento, expresso pela fórmula sânscrita *tat tvam asi*, revela a mais pura verdade não por intermédio da razão, mas da intuição. E dessa verdade pura em si mesma brota uma ação dotada de valor moral ou a própria negação da vontade de vida.

Schopenhauer cria uma doutrina ética cuja fundamentação apoia-se em sua teoria epistêmica, de forma que a maneira como se conhece ou concebe o mundo afeta a maneira

¹⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.454, trad. Barboza.

²⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap.47, p.717, trad. Barboza.

²¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.468, trad. Barboza.

como se age no mesmo. Somente a partir do conhecimento da verdade metafísica – *tat tvam asi* - é possível suprimir o egoísmo natural – preso ao egoísmo teórico – e agir moralmente. Para compreender as implicações éticas de *tat tvam asi*, é necessário compreender como ocorre este conhecimento, que é diferente do conhecimento do Véu de Māyā, outro termo emprestado da literatura sânscrita e utilizado por Schopenhauer para se referir ao mundo como representação. A seguir será, então, demonstrado como ocorre o conhecimento expresso pelo *tat tvam asi*, concebido por uma intuição diferente da intuição empírica, apresentado no Livro 1 de *O mundo como vontade e representação*, mas semelhante à intuição estética, do Livro 3, da mesma obra, justamente, por nesta forma de intuição haver a supressão do Véu de Māyā.

1.2.1.1 Os limites da intuição empírica

A intuição empírica possui um papel fundamental na epistemologia de Schopenhauer, principalmente, por inaugurar uma forma de conhecimento, que, segundo ele, além de não ter sido compreendida em sua magnitude por Kant, elucida questões centrais da filosofia kantiana e que foi ignorada, como aponta Daniel Quaresma Soares, pelos filósofos pós-kantianos, como Jacobi, Reinhold, Schulze e Fichte²². As considerações sobre a intuição empírica envolveriam elementos negligenciados pela filosofia kantiana, principalmente, em relação ao domínio da experiência. Como aponta Maria Lúcia Cacciola, “a questão sobre o que é experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant”²³, uma vez que, para Schopenhauer, não se deve reduzir a experiência, assim como Kant fez, ao conhecimento abstrato. Ao proceder polemicamente contra Kant, no *Apêndice* de sua primeira obra publicada, intitulado *Crítica à filosofia kantiana*, Schopenhauer aponta as falhas cruciais presentes nas grandes realizações de Kant, dentre elas, a distinção entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, sendo que o primeiro “é infinitamente mais significativo, mais universal, mais

²² Daniel Soares, no artigo *O problema da afecção no pós-kantismo e a concepção de intuição empírica em Schopenhauer*, demonstra, na esteira da pesquisa de Maria Lúcia Cacciola, como, a partir do conceito de intuição empírica, Schopenhauer acredita, não somente ter resolvido a polêmica do “problema da afecção” promovida após a publicação da *Crítica da Razão Pura*, como também ter se vinculado “diretamente à Kant e ao projeto original da filosofia crítica” p.4.

²³ CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 36.

rico em conteúdo que a parte abstrata de nosso conhecimento”²⁴. A fim de corrigir o “erro” de Kant, Schopenhauer se engaja na tarefa de apresentar pormenorizadamente o processo cognitivo e acaba por propor um limite operacional entre as faculdades do entendimento e da razão, que não teria sido evidenciado apropriadamente por seu mestre²⁵. Apesar de a intuição empírica ser um dos grandes pilares inovadores da filosofia de Schopenhauer, não é por intermédio dela, como será evidenciado neste momento, que ocorre o conhecimento imediato da essência dos seres, expresso pela fórmula *tat tvam asi*. Em sua exposição sobre o processo cognitivo, no Livro 1 de *O mundo como vontade e representação*, é possível compreender o que Schopenhauer entende por intuição empírica e como ela está associada – não a *tat tvam asi* mas - ao Véu de Mâyā.

Contrapondo-se ao pensamento de Kant, Schopenhauer concebe a intuição empírica como um conhecimento próprio do entendimento e não como uma mera receptividade das impressões do objeto. Para o filósofo alemão:

a impressão não passa de uma mera sensação nos órgãos dos sentidos, e só pela aplicação do ENTENDIMENTO (isto é, da lei da causalidade) e das formas da intuição do espaço e do tempo é que o nosso INTELECTO converte essa mera sensação em uma REPRESENTAÇÃO²⁶.

Ao diferenciar o entendimento da razão, Schopenhauer infere que “o correlato subjetivo da matéria, ou causalidade, pois ambas são uma coisa só, é o ENTENDIMENTO, que não é nada além disso”²⁷ e ainda complementa que a função exclusiva desta faculdade é conhecer a causalidade, sendo a sua primeira aplicação a intuição do mundo efetivo. Seria no e pelo entendimento que o efeito - de que cada corpo

²⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, Crítica da filosofia kantiana, p.542, trad. Barboza.

²⁵ Ainda no Apêndice de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer enumera as inúmeras contradições, presentes na *Crítica da razão pura*, em relação à razão e ao entendimento, dentre elas, Schopenhauer cita sete passagens nas quais o entendimento sempre é redefinido: “Na p.51 (V,75) é a faculdade de produzir representações elas mesmas; na p. 69 (V, 94) é a faculdade de julgar, ou seja, de pensar, isto é, conhecer por conceitos; na p. 137, quinta edição, é genericamente a faculdade de conhecimento; na p.132 (V, 171) é a faculdade das regras, porém na p.158 (V197) é dito que ele “não somente a faculdade das regras, mas a fonte dos princípios fundamentais Segundo a qual tudo se encontra sob regras”, e, não obstante, fora anteriormente oposta à razão, porque exclusivamente esta seria a faculdade dos princípios; na p.160 (V, 199) o entendimento é a faculdade dos conceitos, mas na p. 302 (V, 359) é a faculdade da unidade dos fenômenos por meio de regras” SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, Crítica da filosofia kantiana, p.544, trad.Barboza.

²⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, Crítica da filosofia kantiana, p.551, trad. Barboza.

²⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §4, p. 53, trad.Barboza.

sofre - é imediatamente relacionado à sua causa, originando, assim, a intuição. Essa forma de intuição é aquela que Schopenhauer denomina de empírica, que não ocorre por intermédio da reflexão, mas de forma imediata, pelo entendimento, que “transforma em UM SÓ golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição.”²⁸

Schopenhauer faz questão de frisar que o entendimento é a capacidade fundamental do intelecto, na qual o espaço e o tempo se unem, viabilizando todas as representações, isto é, a percepção da causa e do efeito de um objeto, que se desenvolvem graças às formas a priori do princípio de razão, a saber, o tempo e o espaço. Destaca-se que tais formas universais - e aqui o filósofo de Frankfurt se mantém fiel a “uma descoberta muito importante de Kant”²⁹ – são intuíveis por si e independem de toda a experiência, justificando, assim, o caráter intelectual da intuição. Schopenhauer, tal como Kant, considera haver elementos subjetivos a priori do conhecimento empírico, formas do fenômeno, ou, nas palavras schopenhauerianas, da representação. Porém, diferente de seu mestre, não pondera que a matéria de tal conhecimento tenha sua origem unicamente na sensibilidade, por isso insiste em elucidar qual é a função do entendimento e daquilo que ele chama de intuição empírica.

Para Schopenhauer, as sensações são simples modificações nos órgãos dos sentidos, que, somente por intermédio do entendimento, são transformadas em intuições. É o entendimento que liga o efeito - a sensação - à sua causa - o objeto. A intuição produz um conhecimento efetivo a partir da percepção do objeto pelos órgãos sensoriais e pela impressão produzida no cérebro, de maneira predominantemente imediata e instantânea. Tal forma de conhecimento é denominada de representação intuitiva e por, justamente, não possuir qualquer forma de julgamento é diferente da representação abstrata, como demonstra a seguinte passagem:

As representações abstratas, os conceitos ligados em juízos, são regidas com certeza pelo princípio de razão, na medida em que cada uma delas tem seu valor, sua validade, sua existência inteira, aqui denominada VERDADE, única e exclusivamente mediante a relação do juízo com algo fora dele, seu fundamento de conhecimento, ao qual, portanto, sempre tem de ser referida. Os objetos reais, as representações intuitivas, ao contrário, são regidos pelo princípio de razão não como

²⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §4, p. 54, trad.Barboza.

²⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §3, p. 47, trad. Barboza.

princípio de razão de CONHECER, mas de DEVIR, como lei de causalidade³⁰.

Embora as representações intuitivas correspondam à verdadeira efetividade do objeto, elas só valem no caso particular, pois o entendimento só pode conceber um objeto por vez. Por isso, tal conteúdo intuído, na interpretação de Schopenhauer, é deslocado para a faculdade racional, cuja função exclusiva e particular é a formação de conceitos. É necessário, no entanto, frisar que as representações abstratas, ou seja, os conceitos, “têm seu conteúdo apenas a partir e em referência ao conhecimento intuitivo³¹”, e no momento que as representações intuídas são operadas pela razão, há, inevitavelmente, um empobrecimento de seu conteúdo, tal como ocorre, lançando mão da metáfora schopenhaueriana, quando a luz imediata do sol é emprestada e refletida pela lua.

No momento em que a razão processa a realidade intuída, ou seja, quando ela é transformada em conceitos há uma degradação do conhecimento devido à escassez dos recursos linguísticos e da conseqüente generalização operada por este processo. Para a formação de um conceito, a razão deve decompor as diferentes representações intuitivas em inúmeras partes constitutivas do objeto, concebendo-as como qualidades distintas do que nele é inerente. A partir da classificação das intuições, a razão, com o auxílio da linguagem, cria formas generalizadas que passam a ser compreendidas abstratamente, pois são diferentes daquelas constituídas intuitivamente pelo entendimento. A criação do conceito se dá, dessa forma, pelo agrupamento de uma série de informações adquiridas pela intuição, sendo considerado como uma representação da representação, uma cópia flagelada da representação intuitiva.

Na análise cognitiva de Schopenhauer, torna-se evidente a primazia do entendimento e da representação intuitiva sobre a razão e a representação abstrata. No entanto, essa forma de intuição, apresentada no Livro I de *O mundo como vontade e representação*, ainda está presa ao princípio de razão, o qual nas reflexões éticas de Schopenhauer não poderia fornecer o conhecimento imediato da essência metafísica de todos os seres, isso porque, o indivíduo ainda estaria preso ao Véu de Mâyā, outro termo indiano com uma centralidade especial na fundamentação filosófica de Schopenhauer e que se contrapõe significativamente ao termo *tat tvam asi*.

³⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §5, p. 58, trad. Barboza.

³¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §8, p. 81, trad. Barboza.

O termo Véu de Māyā aparece em 11 parágrafos na obra magna de Schopenhauer³², mais especificamente, nos parágrafos 3 e 5 do Livro 1, no parágrafo 51 do Livro 3 e nos parágrafos 53, 54, 60, 63, 66, 68, 69 do Livro 4. A ausência do termo no Livro 2 não é uma surpresa, visto que seu conteúdo é dedicado ao mundo como vontade, mundo no qual não há o Véu de Māyā. Embora seja um termo utilizado para ilustrar o mundo como representação, submetido ao princípio de razão, o Véu de Māyā possui um lugar de destaque no Livro 4, no qual torna-se um conceito fundamental da ética schopenhaueriana. No Livro 1, no entanto, é possível encontrar argumentos para entender como o Véu de Māyā impede o conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres, ou seja, o *tat tvam asi*.

Na primeira aparição do termo em *O mundo como vontade e representação*, presente no parágrafo 3, o Véu de Māyā aparece - dentre outras referências, como a ideia de fluxo eterno das coisas de Heráclito, a desvalorização do objeto pela sua impermanência, e o fenômeno de Kant - para ilustrar a sua concepção de representação. Segundo Schopenhauer, “o que todos pensam e dizem, entretanto, não passa daquilo que nós também agora consideramos, ou seja: o mundo como representação submetido ao princípio de razão”³³. Neste parágrafo, fica claro que Schopenhauer faz uso da sabedoria indiana, neste caso o Véu de Māyā, para confirmar a sua teoria. O filósofo alemão utiliza uma citação, cuja referência foi omitida, como instrumento de comprovação:

Trata-se de MAYA, o véu do *engano* (*Schleier des Truges*) , que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois assemelha-se ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou ao pedaço de corda no chão que ele toma como uma serpente³⁴.

O Véu de Māyā, como Schopenhauer o compreende, é o mundo submetido ao princípio de razão, este que tem como característica o engano e se assemelha ao sonho. Em referência ao pensamento indiano Schopenhauer destaca, no parágrafo 5, que “os Vedas e Puranas não sabem de comparação melhor para todo conhecimento do mundo

³² A primeira aparição do termo Véu de Māyā está nos Manuscritos de 1814, neste Schopenhauer cita a obra *Oupnek'hat* e reflete sobre Véu de Māyā e a Vontade. Sobre os usos de Véu de Māyā nos cadernos póstumos de Schopenhauer conferir a tese de Fabio Mesquita “Schopenhauer e a Índia: apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana”.

³³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §3, p.49, trad.Barboza.

³⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §3, p.49, trad.Barboza (modificada).

efetivo, que eles chamam de manto de Mâyā, nem empregam outra mais frequentemente do que sonho”³⁵. Dois termos indianos são utilizados por Schopenhauer para ilustrar duas formas distintas de conhecimento, uma que engana – fruto do Véu de Mâyā - e outra que apreende a verdade metafísica – correspondente ao *tat tvam asi*.

É necessário destacar que o Véu de Mâyā, enquanto véu do engano (*Trug*), não quer dizer o véu da ilusão, como é traduzido por alguns intérpretes de Schopenhauer, como faz Jair Barboza. De fato, inegável é a dificuldade de compreender o que o filósofo entende por engano (*Trug*) e qual deveria ser a tradução apropriada para o português de tal termo. Em *O mundo como vontade e representação*, o termo *Illusion*, em referência ao latim, aparece somente uma vez, no parágrafo 38 do Livro 3, e longe de querer caracterizá-lo ou defini-lo, Schopenhauer o utiliza brevemente em uma reflexão sobre o puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, cujo conhecimento, curiosamente, contrapõe-se ao conhecimento submetido ao princípio de razão, ou seja, ao Véu de Mâyā. Neste parágrafo, Schopenhauer aponta para uma forma de intuição destituída de vontade que não se refere propriamente à fruição estética, mas à recordação de acontecimentos passados “na medida em que tomamos presentes os perdidos dias pretéritos, longinquamente situados, na verdade a fantasia chama de volta apenas os objetos, não o sujeito do querer”³⁶. A ilusão (*Illusion*) aparece como um elemento da fantasia, capaz de capturar apenas o objeto, criando a “ilusão (*Illusion*) de que somente os objetos estão presentes em nós, não nós”³⁷. Essa ilusão, no entanto, não deslegitima o objeto intuído, muito pelo contrário. Schopenhauer afirma que, por intermédio dessa ilusão, há uma outra forma de intuição, diferente da intuição empírica, chamada de intuição objetiva (*objektive Anschauung*). A fantasia é, sob esta óptica, uma capacidade distinta ao entendimento, ela não relaciona imediatamente o efeito à sua causa, não opera a partir de sensações, mas produz uma intuição objetiva, retomando uma intuição empírica anteriormente concebida pelo entendimento. O grande diferencial da intuição objetiva não é *o que* é intuído, mas *como* é intuído. O objeto intuído pode ser o mesmo, tanto da fantasia, quanto do entendimento, mas somente pela fantasia que o objeto estaria livre do querer. A ilusão não seria, portanto, o objeto intuído, mas o autoengano (*Selbsttäuschung*) de estar livre da vontade.

³⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §5, p.60, trad. Barboza (modificada).

³⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p.269, trad. Barboza (modificada).

³⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p.269, trad. Barboza

Para não escapar da investigação proposta, será analisado o significado de puro sujeito do conhecimento destituído de vontade em outro momento, mas é necessário reconhecer que a ilusão (*Illusion*), como Schopenhauer a concebe no parágrafo 38, não tem referência direta ao Véu de Māyā. Visto que o engano (*Trug*) do Véu de Māyā é uma característica própria do princípio de razão, como aparece no Livro 1, ou do *principium individuationis*, como elucida o Livro 4, que impede o conhecimento da unidade metafísica do mundo. Enquanto a ilusão (*Illusion*), como aparece no Livro 3, seria o autoengano (*Selbsttäuschung*) de reconhecer-se livre da vontade.

O engano (*Trug*) a que Schopenhauer se refere, próprio do Véu de Māyā, seria justamente conceber o mundo *apenas* como representação e ignorar que existe a vontade. Mas Schopenhauer não afirma que tal mundo seria uma ilusão (*Illusion*) ou que o mesmo careceria de existência real. Pelo contrário, no parágrafo 5 do Livro I, ele faz questão de afirmar que o mundo como representação não é *Lüge*, mentira, nem *Schein*, outro termo curiosamente traduzido por Jair Barboza como ilusão³⁸.

Fabio Mesquita em *Māyā: apropriação e influência* defende que o conceito indiano exerceu uma forte influência na concepção schopenhaueriana de representação. Ao percorrer cronologicamente pelas aparições de Māyā nas reflexões do filósofo alemão, Mesquita pondera que “no início da relação do filósofo com a Índia, no ano de 1813-14, Schopenhauer ainda não havia dado grande destaque à Māyā como sinônimo de ilusão, algo que seria desenvolvido em sua teoria da Representação até 1818.”³⁹ Segundo o intérprete, Schopenhauer tomava inicialmente Māyā como o mundo representado pelo princípio de razão, associado ao mundo sensível de Platão e ao fenômeno kantiano.

³⁸ Em seu artigo *Die Erscheinung, das Phänomen*, Jair Barboza esclarece a alteração da tradução do termo *Erscheinung* presente na nova edição de sua tradução do tomo 1 de *O mundo como vontade e como representação*. Segundo ele, traduzir *Erscheinung* aparência/aparecimento e não por fenômeno demarca o distanciamento crítico de Schopenhauer em relação a Kant. Tal distanciamento se encontra no caráter irreal do *Erscheinung*, como demonstra a seguinte passagem: “em Schopenhauer, há irrealidade, no sentido de *Schein*, ilusão, de tudo o que me aparece, ou seja, o mundo real é considerado pelo autor como “minha representação”, isto é, uma visão pelo véu de māyā do meu aparelho cognitivo: tratar-se-ia de um mundo que não possui a mesma consistência que o mundo fenomênico de Kant, para quem temos de atribuir realidade aos fenômenos que aparecem, pois do contrário teríamos de supor uma aparência, *Erscheinung*, sem nada que aparecesse. Kant, pois, refere com *Erscheinung*, em sua língua, fenômeno, algo consistente; mas é justamente essa consistência que Schopenhauer nega, comparando o mundo que me aparece – mera representação submetida ao princípio de razão – ao sonho de uma sombra, ao mundo visto pelo véu de māyā.” BARBOZA, Jair. *Die Erscheinung, das Phänomen*, p. 4. Em nossa interpretação, no entanto, não é possível atribuir um caráter irreal ao mundo como representação, tal como Jair Barboza defende.

³⁹ MESQUITA, Fabio. “Māyā: apropriação e influência”, p. 42.

Porém, após a leitura de *Asiatick Researches*, no ano de 1816, Māyā passa a adquirir o atributo de ilusão no pensamento de Schopenhauer. E para justificar a sua tese, apresenta o seguinte fragmento:

[207] para o homem que pratica atos de amor (compaixão), o véu (Schleier) de Maja (Māyā) cai de seus olhos e a ilusão (Schein) do princípio de individuação o deixa. Ele reconhece a si mesmo em todos os seres, em cada sofredor; [...] er curado dessa errônea noção e desiludir-se de Maja (Māyā) e praticar trabalhos de amor (compaixão) são a mesma coisa.⁴⁰

Apesar de Schopenhauer ponderar em suas anotações juvenis o caráter ilusório de Māyā e fazer uso do termo *Schein* para referir-se a Māyā e ao princípio de individuação, em *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo faz questão de destacar e anunciar que o mundo como representação não é uma ilusão (*Schein*), caso seja escolhido o termo ilusão para traduzir *Schein*, como fazem Barbaza e Mesquita. Contrapondo-se às inserções filosóficas do realismo/dogmatismo e do idealismo/ceticismo a respeito da relação de causa e efeito entre sujeito e objeto, Schopenhauer, no parágrafo 5, anuncia sua tese de correlação entre sujeito e objeto e com ela a defesa de que o mundo não é uma ilusão (*Schein*). Em sua análise, Schopenhauer afirma que a relação entre sujeito e objeto não pode ser vista como algo causal, como faz tanto o realismo ao afirmar que o objeto causa a percepção do sujeito, quanto o idealismo de Fichte e de Berkeley que concebe o sujeito como causa da existência do objeto. Para o filósofo alemão, são condições mútuas um do outro, tanto o sujeito quanto o objeto, e a correlação entre eles produz a representação operada pelo entendimento, presente no sujeito, e pelo princípio de razão, a forma de todo objeto. Não há uma predominância do sujeito em relação ao objeto, como afirma o idealismo, pois o princípio de razão, a forma e condição do objeto, não está *no* sujeito, mas existe *para* o sujeito. Nem uma predominância do objeto, como julgam os realistas visto que o objeto não pode ser concebido sem o entendimento.

O resultado dessa correlação entre sujeito e objeto é o que Schopenhauer chama de representação ou de realidade empírica (*empirische Realität*), fazendo questão de frisar que “o mundo intuído no espaço e no tempo, a dar sinal como causalidade pura, é perfeitamente real (*real*)”, uma vez que o ser dos objetos intuíveis é o seu fazer efeito, ou seja a efetividade das coisas (*Dinges Wirklichkeit*), acrescentando ainda que “o mundo

⁴⁰ SCHOPENHAUER apud MESQUITA, Fabio. “Māyā: apropriação e influência”, p. 43.

inteiro dos objetos é e permanece representação, e precisamente por isso é, sem exceção e em toda a eternidade, condicionada pelo sujeito, ou seja, possui uma idealidade transcendental. Desta perspectiva não é uma mentira (*Lüge*) e nem uma ilusão (*Schein*)⁴¹.

No parágrafo 6 de *O mundo como representação*, encontramos mais indícios do caráter real do mundo como representação, para o filósofo alemão “aquilo que conhecemos pelo ENTENDIMENTO é a Realidade (*Realität*), ou seja, a passagem precisa, no objeto imediato, do efeito para a sua causa”, enquanto que “a ilusão (*Schein*) se dá quando um único e mesmo efeito pode ser produzido por duas causas”⁴². A ilusão (*Schein*) seria, sob esta perspectiva, um erro do entendimento, não uma característica própria de toda representação, mas somente daquelas representações cuja falsa causa (*falsche Ursache*) se coloca como objeto intuído, como as famosas ilusões ópticas, dentre elas, a aparência quebrada do bastão submerso na água.

Diante de tais passagens seria contraditório afirmar que o mundo como representação seria, para Schopenhauer, uma ilusão (*Schein*) como afirmam tantos intérpretes, como por exemplo Jair Barboza, Christopher Janaway, Michel Piclin e Fabio Mesquita. A análise do Livro 1 de *O mundo como vontade e representação* permite uma resposta negativa à questão de Piclin que questiona se Schopenhauer “não transformou o mundo fenomênico do criticismo em um mundo da ilusão, digno dos Vedantas? Se ele não confundiu alegremente *Erscheinung* (aparência) com *Schein* (ilusão)?”⁴³ Ou seja, não. Schopenhauer não transforma a representação em ilusão (*Schein*), pelo menos não em sua obra *O mundo como vontade e representação*.

Douglas Berger em *The veil of Maya: Schopenhauer's System and early indian thought* também compreende ser leviano tomar o Véu de Māyā como uma ilusão. Pois a palavra ilusão implica conceber ou ter algum tipo de consciência de algo que não existe, ou pelo menos no tempo e no espaço em que acreditamos que ele deveria estar. Para ele, o Véu de Māyā em Schopenhauer não pode ser compreendido como uma ilusão, mas como uma falsificação, um erro particular sobre a existência de algo no tempo e no espaço. Segundo Berger, “argumentar que o mundo que conhecemos pode ser ilusório é argumentar que de fato ele pode não existir, enquanto argumentar que o mundo é falsificado por nós é afirmar que o mundo que normalmente tomamos, não é como o

⁴¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §5, p.57, trad. Barboza

⁴² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §6, p.68, trad. Barboza

⁴³ PICLIN, M. *Avant-Propos*. In. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple Racine du prince de raison suffisante*, p.38, trad. Nossa.

tomamos⁴⁴”. Por isso, defende em sua obra⁴⁵, que Māyā seria “uma tese de falsificação, ou uma interpretação da epistemologia kantiana que torna o conhecimento da representação uma distorção, um encobrimento, ou algo que “vela os nossos olhos” da verdadeira natureza do mundo.”⁴⁶

Sob esta perspectiva, pode-se afirmar que o que vela os olhos e impede o conhecimento da identidade metafísica é o *principium individuationis*, muitas vezes utilizado por Schopenhauer como sinônimo de Véu de Māyā⁴⁷. Tal termo aparece a primeira vez em *O mundo como vontade e representação* no parágrafo 23 do Livro 2, justamente para elucidar como é tomado por plural aquilo que em sua essência é uno. Fazendo uso da antiga escolástica, o filósofo denomina “tempo e espaço pela expressão *principium individuationis*”, sendo estes “os únicos pelos quais aquilo que é uno e igual conforme a essência e o conceito aparecem como pluralidade de coisas que coexistem e sucedem”⁴⁸. Segundo Schopenhauer, a essência mais íntima da natureza, o conteúdo de todas as representações intuitivas, é diferente justamente destas por estar completamente

⁴⁴ BERGER, D. *The veil of Maya: Schopenhauer's System and early indian thought*, 2004, p.96, trad. nossa.

⁴⁵ No apêndice de *O mundo como vontade e representação*, podemos ver a coerência de Berger ao afirmar que o Véu de Māyā seria uma interpretação da epistemologia kantiana, pois o próprio filósofo alemão afirma: “A mesma verdade, representada de modo completamente outro, é também uma doutrina capital dos vedas e puranas, a saber, a doutrina de maya, pela qual não se entende outra coisa senão aquilo que Kant nomeou o fenômeno em oposição à coisa-em-si: pois a obra de Maya é apresentada justamente como este mundo visível no qual estamos, um efeito mágico que aparece na existência, uma aparência inconstante e inessencial, em si destituída de ser, comparável à ilusão ótica e ao sonho, um véu que envolve a consciência humana, um algo que é igualmente falso e igualmente verdadeiro dizer que é, ou não é.- Kant porém não só expressou a mesma doutrina de modo totalmente novo e original, mas fez dela, mediante a exposição mais calma e sóbria, // uma verdade demonstrada e incontestável; já Platão e os indianos, por seu turno, fundamentaram suas afirmações meramente sobre uma intuição geral do mundo, produzindo-a como enunciado direto de sua consciência e a expõe mais mítica e poeticamente que filosófica e distintamente”. SCHOPENHAUER, A. MVR I, Apêndice, Crítica da filosofia kantiana, p.528, trad. Barboza (modificada). Nesta passagem, podemos verificar que Schopenhauer não só faz uma interpretação da epistemologia de Kant, como também da de Platão, associando-as com o saber indiano sob a rubrica do *Véu de Māyā*. Segundo o intérprete estadunidense, não teria como atribuir a tese de falsificação a Platão ou a Kant a não ser utilizando *Upaniṣads* como um dispositivo hermenêutico para lê-los. Afinal, para Platão a imperfeição das ideias não são ilusões, nem, para Kant, os fenômenos falseiam a coisa em si, pois se a falseassem deveríamos conhecê-la, o que seria impossível.

⁴⁶ BERGER, D. *The veil of Maya: Schopenhauer's System and early indian thought*, 2004, xii

⁴⁷ Koßler em *The relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with particular regard to his use of the expression “Veil of Māyā”* concorda que a expressão indiana “véu de Māyā” foi construída de modo correlato ao conceito escolástica de *principium individuationis*. Segundo o intérprete ambos os conceitos foram usados pela primeira vez por Schopenhauer em 1814, mas apareceram como correlatos apenas em em 1816.

⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p.171, trad. Barboza.

livre do *principium individuationis* e, conseqüentemente, da pluralidade. Como elucida a seguinte passagem:

Ela é una, todavia não no sentido de que um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em oposição à pluralidade possível, muito menos é una como conceito, cuja unidade nasce apenas pela abstração da pluralidade; ao contrário, a Vontade é una como aquilo que se encontra fora do tempo e do espaço, exterior ao *principio individuationis*, isto é, da possibilidade da pluralidade⁴⁹.

Sob esta perspectiva, é possível afirmar que pelo *principium individuationis*, o modo pelo qual o indivíduo conhece as coisas como fenômenos, existe a pluralidade. É ele, também conhecido como Véu de Māyā, que torna o uno em inumeráveis fenômenos.

Como dizem os indianos, o Véu de Maya, 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 *principio individuationis* e nas demais figuras do princípio de razão. Em tal forma de conhecimento limitado, o indivíduo não vê a essência das coisas, que é una, mas seus fenômenos isolados, separados, inumeráveis bastante diferentes e opostos entre si⁵⁰.

Se está claro na argumentação schopenhaueriana que o Véu de Māyā, ou o *principium individuationis*, é o responsável pelo conhecimento da pluralidade em detrimento da unidade, cabe perguntar como ocorre o seu oposto, ou seja, como seria possível romper o Véu de Māyā e conhecer a essência por traz de todo fenômeno. Schopenhauer demonstra, ao longo de sua obra, diferentes modos de conhecer a essência do mundo, tanto no Livro 2, quanto no Livro 3 e 4. Porém, ao tomar o corpo como ferramenta para o conhecimento da essência do mundo, Schopenhauer no Livro 2, não indica ser possível o conhecimento intuitivo da identidade metafísica de todos os seres. Pois, como será demonstrado, a essência é apreendida imediatamente e só por intermédio da reflexão e da analogia seria possível reconhecer que a essência particular é a mesma essência presente em tudo e em todos.

Ao investigar o conteúdo de todas as representações intuitivas, Schopenhauer destaca que o que está presente em todas as representações possui uma natureza, ou essência, completamente diferente dos fenômenos, por estar fora das formas do princípio

⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §23, p.172, trad. Barboza.

⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.450, trad. Barboza (modificada).

de razão. Por não se submeter a tais formas, não é possível a sua apreensão pelo entendimento, mas por um conhecimento imediato, cuja origem não se dá pela intuição empírica, visto que “a conexão causal dá apenas a regra e a ordem relativa de seu aparecimento no espaço e no tempo, sem nos permitir conhecer mais concretamente aquilo que aparece.”⁵¹

Uma forma de conhecer a natureza do fenômeno é por intermédio do próprio corpo, já que o ser humano não seria uma cabeça de anjo alada que representa o mundo. O humano está enraizado neste mundo pelo corpo, cujas afecções são para o entendimento o ponto de partida da intuição empírica. O conhecimento do próprio corpo é o que revela, segundo Schopenhauer, a existência de um mundo para além da representação, denominado de vontade: “esta e tão somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe significação, mostra-lhe a engrenagem interior do seu ser, de seu agir, de seus movimentos.”⁵²

Schopenhauer confere ao corpo, no Livro 2, a possibilidade de reconhecimento tanto do fenômeno quanto da essência, como esclarece a seguinte passagem:

Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação da intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.⁵³

Para tanto, a diferença entre o fenômeno (o corpo) e a essência (a vontade), reside em *como* os apreendemos, ora pela intuição do entendimento, ora imediatamente, sem perder de vista que, “meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra.”⁵⁴

No Livro 2, Schopenhauer tende a afirmar que a essência não é apreendida intuitivamente, como demonstra mais uma vez a seguinte passagem:

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §17, p.155, trad. Barboza.

⁵² SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 18, p.157, trad. Barboza.

⁵³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §18, p.157, trad. Barboza.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §18, p.160, trad. Barboza.

O conceito de VONTADE, ao contrário, é o único dentre todos os conceitos possíveis que NÃO tem sua origem no fenômeno, NÃO a tem na mera representação intuitiva, mas antes provém da interioridade, da consciência imediata do próprio indivíduo, na qual este se conhece de maneira direta, conforme sua essência, destituído de todas as formas, mesmo as de sujeito e objeto, visto que aqui quem conhece coincide com o que é conhecido.⁵⁵

Tendo o corpo como chave de leitura para o reconhecimento da vontade como essência⁵⁶, Schopenhauer admite que somente por analogia é possível atribuir a mesma essência a todos os seres. É pela analogia⁵⁷, ou seja, por um esforço racional e não intuitivo que somos capazes de reconhecer a identidade metafísica de todos os seres.

Reconhecerá a mesma vontade como essência mais íntima não apenas dos fenômenos inteiramente semelhantes ao seu, ou seja, homens e animais, porém a reflexão continuada o levará a reconhecer que também a força que vegeta e palpita na planta, sim, a força que forma o cristal, que gira a agulha magnética para o pólo norte, que irrompe do choque de dois metais heterogêneos, que aparece nas afinidades eletivas dos materiais como atração e repulsão, sim, a própria gravidade que atua poderosamente em toda a matéria, atraindo a pedra para a terra e a terra para o sol, - tudo isso é diferente apenas no fenômeno, mas conforme a sua essência em si é para se reconhecer como aquilo conhecido imediatamente tão íntima e melhor que qualquer outra coisa e que, ali onde aparece de modo mais nítido, chama-se VONTADE. Esse emprego da reflexão é o único que não nos abandona no fenômeno, mas, através dele, leva-nos à coisa em si.⁵⁸

Porém, se Schopenhauer admite aqui que somente pela analogia e pela abstração é possível reconhecer a vontade como essência de todos os seres, ele aponta em suas reflexões éticas para uma outra forma de reconhecimento, que, como já anunciado, tem como expressão a fórmula indiana *tat tvam asi*. Tal fórmula está presa a enunciados abstratos, mas seu conteúdo é dado intuitivamente. É necessário reconhecer, no entanto, que o conhecimento da identidade metafísica não procede da intuição empírica, visto que essa produz unicamente representações intuitivas, condicionadas pelo princípio de razão e pelas formas de tempo e espaço. Schopenhauer apresenta no Livro 3 de *O mundo como*

⁵⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 21, p.170-171, trad. Barboza.

⁵⁶ No tomo II de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer elucidava, no capítulo 18, intitulado “Da cognoscibilidade da coisa em si”, que o conhecimento imediato da vontade ainda está sujeito à forma do tempo. Sobre este assunto, discutiremos no Capítulo 3.

⁵⁷ Sobre o conceito de analogia em Schopenhauer, conferir a tese de Jorge Prado, intitulada *Metafísica e Ciência : A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*, defendida em 2019 pela Universidade de São Paulo.

⁵⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §21, p.168, trad. Barboza.

vontade e representação uma forma mais pura de intuição, livre do princípio de razão, cuja análise nos fornece elementos fundamentais para compreender como ocorre o conhecimento expresso pela fórmula *tat tvam asi*.

1.2.1.2 Os limites da intuição estética

No livro 3 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta uma forma de intuição mais pura do que a intuição empírica, chamada de intuição objetiva ou intuição estética. Esta forma de intuição tem como função o alcance das ideias para além do princípio de razão. As ideias para o filósofo alemão são “os graus determinados de objetivação da vontade que constituem o em-si do mundo⁵⁹” e não estão subordinadas às formas dos fenômenos concebidas pelo princípio de razão. A intuição das ideias não ocorre da mesma forma que a intuição empírica, pois a última depende necessariamente do entendimento e das formas do princípio de razão.

Schopenhauer esclarece no Livro 3 que deve haver necessariamente uma mudança prévia no sujeito, para que as ideias sejam intuídas, este não pode mais ser indivíduo. Isso porque “o princípio de razão é, por sua vez, a forma na qual a ideia entra em cena ao se dar ao conhecimento do sujeito como indivíduo”. Segundo ele, as ideias não estão envoltas nas formas do fenômeno ou “ainda não encontrou tais formas⁶⁰”. Apesar de elas possuírem a primeira e a mais universal forma da representação (a de ser-objeto para o sujeito), as ideias não estão presas às formas subordinadas, ou seja, ao princípio de razão. O sujeito enquanto indivíduo é incapaz de intuir as ideias. Ele só intui as coisas particulares, ideias multiplicadas pelo princípio de razão, presentes em um tempo e em um espaço, sujeitas à mudança e à pluralidade, tal como ocorre por intermédio da intuição empírica.

Como indivíduos, não temos nenhum outro conhecimento senão o submetido ao princípio de razão, forma que, entretanto, exclui o conhecimento das ideias, então é certo: quando é possível nos elevarmos do conhecimento das coisas particulares para o conhecimento das ideias, isso só pode ocorrer por uma mudança prévia no sujeito (correspondente e análoga àquela grande mudança na natureza inteira do objeto) em virtude da qual o sujeito, na medida em que conhece a ideia, não é mais indivíduo⁶¹.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §31, p.236, trad. Barboza.

⁶⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §32, p.242, trad. Barboza.

⁶¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §33, p.243, trad. Barboza.

A transição do conhecimento das coisas particulares para o conhecimento das ideias, só ocorre “quando o conhecimento se liberta do serviço da vontade e, por aí, o sujeito cessa de ser meramente individual e, agora, é puro sujeito do conhecimento destituído de vontade⁶²”. Para Schopenhauer, o conhecimento das coisas particulares, decorrente da intuição empírica, está sempre a serviço da vontade, visto que a sensibilidade, os nervos do cérebro, é objetivação da vontade. As intuições empíricas são um meio para atingir as necessidades da nossa essência, assim como o “objeto imediato (ponto de partida do conhecimento via emprego da lei da causalidade) é tão somente vontade objetivada, assim também todo conhecimento conforme o princípio de razão encontra-se numa relação próxima ou distante com a vontade⁶³”.

Schopenhauer não aponta detalhadamente o que leva o sujeito a esta transição, apenas indica que o sujeito é elevado pela “força de espírito”, o que pode ocorrer pela contemplação de um fenômeno físico ou de uma obra de arte, sendo esta última a mais recorrente. Por isso, denomina de intuição estética a forma de intuição capaz de alcançar as ideias. Schopenhauer descreve da seguinte forma este poder do espírito de elevar-se a puro sujeito do conhecimento:

Quando o pensamento abstrato, os conceitos da razão não mais ocupam a consciência mas, em vez disso, todo o poder de espírito é devotado à intuição e nos afunda por completo nesta, a consciência inteira sendo preenchida pela calma contemplação do objeto natural que acabou de apresentar, seja uma paisagem, uma árvore, um penhasco, uma construção ou outra coisa qualquer; quando, conforme uma antiga expressão alemã, a gente se PERDE por completo nesse objeto, isto é, esquece o próprio indivíduo, o próprio querer, e permanece apenas como claro espelho do objeto – então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, mas ambos se tronam unos, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e assaltada por uma única imagem intuitiva⁶⁴.

Nesta passagem, o filósofo aponta para um estado de intuição pura, cuja característica é o fim não somente do sujeito enquanto indivíduo, mas de todo o querer. Embora nesta passagem esteja indicado que esta transição é possível por intermédio de fenômenos naturais, a análise de Schopenhauer se direciona mais exclusivamente, no

⁶² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §34, p.245, trad. Barboza.

⁶³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §33, p.244, trad. Barboza.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §34, p.246, trad. Barboza.

Livro 3, às obras de arte. São estas que permitem a intuição pura e a transição do indivíduo para o puro sujeito do conhecimento, visto que “a obra de arte é simplesmente um meio de facilitação do conhecimento da ideia⁶⁵”.

A arte para Schopenhauer é um modo de conhecimento que considera o que realmente é essencial no mundo, “o modo de consideração das coisas independente do princípio de razão⁶⁶”, pois tem como origem as ideias e também as comunica. A capacidade pela qual é possível este modo de conhecimento é denominado de gênio/genialidade. Tal capacidade está presente em todos os humanos, porém em diferentes graus. Por meio dela, o humano é capaz de “proceder de maneira puramente intuitiva, de perder-se na intuição e afastar por inteiro dos olhos do conhecimento que existe originariamente a serviço da vontade⁶⁷”. A genialidade seria, assim, uma capacidade para além do entendimento e do serviço da vontade. No entendimento, como já visto, só é possível uma intuição limitada às coisas particulares, a intuição se origina no momento em que o entendimento relaciona o efeito à sua causa, transformando a mera sensação em intuição, por isso, a denominação intuição empírica. Enquanto pela genialidade é possível o puro intuir, no qual sujeito e objeto se unem, viabilizando o alcance das ideias. Schopenhauer apresenta, assim, uma forma de intuição, que escapa ao princípio de razão e apreende um conhecimento independentemente do tempo, do espaço e da causalidade. Esta forma de intuição é capaz de apreender uma realidade para além daquela que é visível. Ela capta as ideias, que estão isentas “não apenas do tempo, mas também do espaço: a ideia não é propriamente uma figura especial que oscila diante de mim; ao contrário, é a expressão, a significação pura, o ser mais íntimo da figura, que se desvela e fala para mim.”⁶⁸

Na contemplação estética o sujeito atinge um estado de intuição pura, a individualidade se desfaz e o sujeito aquele que intui, une-se àquilo que é intuído. A consciência do sujeito é preenchida unicamente com aquilo que é contemplado. Ao se perder por inteiro na fruição estética, o indivíduo deixa de existir e se torna puro sujeito que conhece, livre do princípio de razão e da abstração, capaz de alcançar um conhecimento puro e objetivo. Essa objetividade se dá pela união entre sujeito e objeto, a indiferença entre eles, isto é, a possibilidade do sujeito se fundir com o objeto é o que

⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §37, p.265, trad. Barboza.

⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §36, p.254, trad. Barboza.

⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 36, p.254, trad. Barboza.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §41, p.283, trad. Barboza.

caracteriza um maior alto grau de intuição, sendo um momento instantâneo e imediato, no qual o conhecimento se liberta de todo interesse e individualidade.

No parágrafo 38 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer apresenta os dois componentes fundamentais do conhecimento estético, assim como sua condição e o seu resultado:

Encontramos no modo de conhecimento estético dois componentes inseparáveis. Primeiro o conhecimento do objeto não como coisa isolada, mas como ideia platônica, ou seja, como forma permanente de toda uma espécie das coisas; depois a consciência de si daquele que conhece, não como indivíduo, mas como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. A condição sob a qual esses dois componentes entram em cena sempre unidos é o abandono do modo de conhecimento ligado ao princípio de razão, único útil para o serviço tanto da vontade quanto da ciência. – Desses dois componentes do modo de conhecimento resulta também o *prazer* (*Wohlgefallen*) despertado pela consideração do belo, e, na verdade, satisfação mais em face de um ou de outro, conforme o objeto da contemplação⁶⁹.

Destaca-se nesta passagem principalmente o resultado do conhecimento estético, a saber, o prazer (*Wohlgefallen*) despertado pela consideração do belo. Sem, é claro, deixar de lado os componentes de tal conhecimento: 1) a ideia, forma permanente das coisas e 2) a consciência de si como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade, sendo os dois, ideia e puro sujeito do conhecer, correlatos necessários. Schopenhauer afirma que dessa união entre sujeito e objeto, precedida pela desconsideração das formas do princípio de razão, surge um prazer estético (*ästhetische Wohlgefallen*). Todos os humanos, segundo o filósofo alemão, podem obter este prazer (*Wohlgefallen*), pois em todos existe a genialidade, a faculdade de conhecer nas coisas as ideias. Mas somente o gênio é capaz de reproduzi-las numa obra, pois possui um grau mais elevado e duradouro deste modo de conhecimento. Nenhum humano, no entanto, é incapaz de prazer estético (*ästhetische Wohlgefallen*), este que “é essencialmente o único e o mesmo, seja provocado por uma obra de arte, seja imediatamente pela intuição da natureza e da vida.”⁷⁰

É importante observar que este prazer (*Wohlgefallen*) não repousa unicamente na apreensão intuitiva da ideia, mas também na libertação do conhecer a serviço da vontade. Pois, no momento no qual ocorre esta libertação “a tempestade das paixões, o ímpeto dos

⁶⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p.26, trad. Barboza (modificada).

⁷⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §37, p.265, trad. Barboza (modificada).

desejos e todos os tormentos do querer são, de imediato, de uma maneira maravilhosa, acalmados⁷¹”. Isso só é possível quando a vontade tem plena consciência de si, ou seja, no estado de puro conhecer, “no qual a nossa personalidade e o nosso querer com o seu continuado tormento desaparecem, pelo tempo em que a pura alegria estética (*ästhetische Freude*) se mantiver.”⁷²

Schopenhauer não faz uma distinção muito clara em sua obra entre o prazer (*Wohlgefallen*) e a satisfação (*Befriedigung*), o que justificaria traduzir ambos os termos como satisfação, como faz Jair Barboza. No entanto, Schopenhauer esclarece no parágrafo 58 de *O mundo como vontade e representação* que a satisfação (*Befriedigung*), normalmente considerada felicidade (*Glück*), refere-se a um desejo a serviço da vontade, enquanto que o prazer estético (*ästhetische Wohlgefallen*), no parágrafo 38 da mesma obra, ocorre justamente quando há a supressão da vontade, sendo “o puro conhecer propriamente dito, destituído de Vontade que em verdade é a única felicidade pura (*reine Glück*) não precedida de sofrimento nem de necessidade, muito menos seguida necessariamente de arrependimento, sofrer, vácuo, saciedade.”⁷³ Embora Schopenhauer possa relacionar em outras passagens o prazer (*Wohlgefallen*) ao querer⁷⁴, nas reflexões estéticas ele tende a frisar que este prazer estético (*ästhetische Wohlgefallen*) não está a serviço da vontade e justamente por isso seria a felicidade pura.

Porém, este prazer estético (*ästhetische Wohlgefallen*), assim como a satisfação (*Befriedigung*), não é permanente. Segundo Schopenhauer, a satisfação (*Befriedigung*) pode por um fim ao sofrimento, todavia “objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação (*Befriedigung*) duradoura”, visto que o desejo satisfeito sempre

⁷¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p.268, trad. Barboza.

⁷² SCHOPENHAUER, A. MVR I, § 45, p.295, trad. Barboza.

⁷³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §58, p.413, trad. Barboza.

⁷⁴ Schopenhauer não utiliza o termo *Wohlgefallen* unicamente em referência ao prazer estético. No Tomo I de *O mundo como vontade e representação*, o termo também aparece em sua reflexão ética, no parágrafo 67, relacionando *Wohlgefallen* ao amor próprio em contraposição à compaixão: “até mesmo a amizade autêntica é sempre uma mescla de amor próprio e compaixão: o amor próprio reside no prazer (*Wohlgefallen*) da presença de um amigo, cuja individualidade corresponde à nossa, o que constitui quase sempre a maior parte da amizade; já a compaixão se mostra na participação sincera no bem ou no mal estar do amigo e nos sacrifícios desinteressados feitos em seu favor” *O mundo como vontade e representação*, parágrafo 67, p.478, tradução modificada. Já no tomo II, Schopenhauer faz o uso do termo em referência aos prazeres sexuais: “mas para ir mais fundo no assunto e convencer de modo pleno que o prazer (*Wohlgefallen*) com o outro sexo, por mais objetivo que possa parecer, é apenas um instinto mascarado, isto é, o sentido da espécie que se esforça por conservar seu tipo, temos de investigar mais de perto as considerações que nos guiam nesse prazer (*Wohlgefallen*).” SCHOPENHAUER, A. MVR II, Capítulo 44 *Metafísica do amor sexual*, p.646, trad. Barboza (modificada).

cederá lugar a um novo, assemelhando-se “apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna a sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu sofrimento amanhã.”⁷⁵ A mesma brevidade se encontra no prazer (*Wohlgefallen*) da contemplação estética. Mesmo considerada como a felicidade pura, Schopenhauer admite que “essa felicidade não pode preencher a vida em sua totalidade, mas apenas momentos dela”⁷⁶.

A partir das considerações estéticas de Schopenhauer, observa-se um paralelo entre a intuição pura e a intuição da identidade metafísica de todos os seres. Principalmente, por em ambos os casos não operar o princípio de razão. Interessante também é verificar que a primeira aparição do termo *tat tvam asi*, na obra magna de Schopenhauer, está presente no Livro 3. Em uma análise sobre a jardinagem, o filósofo alemão infere que não somente pela arte, mas pela “intuição contemplativa das plantas” em seu estado “livre, natural e descontraído” é possível ter o conhecimento das ideias. O grande livro da natureza revelaria os diversos graus e modos da manifestação da vontade, esta que em todos os seres é a única e a mesma. Ele ainda ressalta que:

Caso tivéssemos de fornecer à reflexão do espectador também a informação sobre a sua essência íntima, usaríamos antes aquela fórmula sânscrita, com tanta frequência empregada nos livros sagrados dos hindus, chamada *Mahavakya*, isto é, a grande palavra, que soa “*Tat tvam asi*”, ou seja, “esse vivente és tu.”⁷⁷

No livro 4 de *O mundo como vontade e representação*, encontram-se mais indícios de como o conhecimento expresso pela fórmula *tat tvam asi* é similar ao conhecimento estético. Como na seguinte passagem:

No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo. Em função da existência real desse grau de conhecimento, como vimos no livro precedente, origina-se exatamente a arte. Ao final de nossa consideração, entretanto, ainda veremos que, por intermédio do mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma⁷⁸

⁷⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §38, p.266, trad. Barboza.

⁷⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §58, p.413, trad. Barboza.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §44, p.295, trad. Barboza.

⁷⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p.373, trad. Barboza.

Nesta passagem, percebe-se a proximidade entre a ética e a estética que reside justamente no conhecimento da identidade metafísica de todos os seres. A vontade alcança a plena consciência de si, no momento no qual o indivíduo se torna puro sujeito do querer, não existindo mais a diferença entre sujeito e objeto.

Vontade que é alheia à representação e a todas as suas formas, é uma única e mesma tanto no objeto contemplado quando no indivíduo que se eleva à contemplação e se torna consciente de si como puro sujeito. Esses dois, por conseguinte, não são em si deferentes, pois em si são a vontade que aqui se conhece a si mesma⁷⁹.

Com as investigações apontadas até o momento pode-se concluir que a intuição que permite o conhecimento imediato da identidade metafísica de todos os seres não deriva do princípio de razão, não sendo, portanto, uma intuição empírica. Como visto, o princípio de razão impede a apreensão da essência. Nas reflexões estéticas de Schopenhauer encontra-se uma forma de intuição que não se prende às formas do tempo e do espaço, sendo ela capaz de alcançar as ideias, objetivações da Vontade. Essa forma de intuição pode conduzir ao conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, expresso pela fórmula sânscrita *tat tvam si*. Mas se o modo do conhecimento estético se aproxima ao do conhecimento ético, é necessário reconhecer que os resultados de tais conhecimentos são diferentes. Na doutrina ética de Schopenhauer, como será demonstrado, a intuição da essência metafísica, expressa pela fórmula *tat tvam asi*, promove uma ação prática, seja uma ação genuinamente boa, motivada pela compaixão, seja a prática ascética, a negação da vontade de vida.

1.2.2 As implicações éticas de *tat tvam asi*

É na doutrina ética de Schopenhauer que a fórmula sânscrita *tat tvam asi* possui um destaque maior, tornando-se a expressão epistêmica – ou a verdade última - do fundamento da moral, como demonstra a seguinte passagem de *Parerga e paralipomena*:

Os leitores de minha *Ética* sabem que para mim o fundamento da moral repousa em última instância naquela verdade que tem sua expressão no

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §34, p.248, trad. Barboza.

Veda e no *Vedanta* pela fórmula mística erigida *tat tvam asi* (isto é tu), que é afirmada com referência a todo ser vivo, seja homem ou animal, e denomina-se então o *Mahavakya*, o grande verbo.⁸⁰

Embora a expressão *tat tvam asi* seja considerada aqui uma fórmula “mística”⁸¹, Schopenhauer acredita tê-la trazido para o domínio teórico, para o conhecimento distinto e abstrato da razão, ou pelo menos, até os limites alcançados por tal faculdade. Em sua doutrina ética, o filósofo alemão julga ter elucidado abstratamente como ocorre a moralidade, sem ter a pretensão de conduzi-la ou motivá-la. Pois a filosofia, como ele infere no início do Livro 4 de *O mundo como vontade e representação*, é sempre teórica, deve inquirir e jamais prescrever. Conduzir a ação, moldar o caráter são, em suas próprias palavras, “as pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las⁸²”. Ao deixar de lado tais pretensões, Schopenhauer se propõe a expor a natureza do mundo por conceitos e acredita ter transposto abstratamente a essência íntima da virtude e da santidade sem, pela primeira vez, qualquer elemento mítico ou qualquer referência a Deus, direta ou indiretamente.

Se Schopenhauer acredita que, por um lado, os sábios brâmanes da Índia intuíram o conhecimento imediato e intuitivo de todos os seres e o expressaram em uma única fórmula, por outro lado, acredita ser o primeiro a expor conceitualmente a sua origem, seu significado e o seu papel, principalmente, no que tange a moralidade. Sem estabelecer princípios morais ou preceitos que conduzem à virtude ou à redenção, o filósofo apresenta uma verdade puramente teórica, a:

⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. PP II, Cap.VIII, §115, p. 61, trad. Ramos.

⁸¹ Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer reconhece o caráter místico e intransponível da ação moral, segundo ele: “Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira.” FM, cap. 22, p. 221. No Capítulo VIII do Volume II de Parerga, Schopenhauer reforça o caráter místico da moralidade: “De fato, pode -se considerar as ações que ocorrem de acordo com ela, como por exemplo a beneficência, como o começo da mística. Toda benfeitoria realizada como motivação pura revela que aquele que a efetua, em clara contradição como o mundo fenomênico, no qual o indivíduo estranho se dispõe inteiramente separado dele, se reconhece como um idêntico. Por isso, toda beneficência totalmente desinteressada é uma ação misteriosa, um mistério: desta forma, para dar conta dela, deve-se aceitar recorrer a todos os tipos de ficções”. PP II, Cap.VIII, §115, p. 61, trad. Ramos.

⁸² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §53, p.353, trad. Barboza.

de que a vontade é o em-si de cada fenômeno, porém ela mesma, enquanto tal, é livre das formas dele, portanto também da pluralidade”, verdade que “em referência à conduta, não poderia melhor expressar senão pela fórmula dos Vedas antes mencionada: *tat tvam asi!* (Isso és tu!)⁸³.

Ao debruçar-se sobre a esta doutrina ética, será demonstrado agora como Schopenhauer atribui a *tat tvam asi* o fundamento metafísico da ética e como do conhecimento intuitivo da identidade metafísica de todos os seres surgem a compaixão e a negação da vontade de vida.

1.2.2.1 *Tat tvam asi* e a compaixão

A primeira aparição do termo *tat tvam asi*, nas considerações éticas de Schopenhauer, está no parágrafo 63 de *O mundo como vontade e representação*. Neste, o filósofo alemão faz uso da fórmula para explicar sobre a justiça eterna e demonstra como diferentes modos de conhecer – ilustrados por expressões indianas, *tat tvam asi* e Véu de Māyā – determinam modos de agir. Na doutrina ética de Schopenhauer o *principium individuationis*, o Véu de Māyā, deixa de ser somente um impedimento epistêmico e torna-se também um obstáculo moral. Pois, além de impedir o conhecimento da essência do mundo, o Véu de Māyā bloqueia o conhecimento da justiça eterna e, assim, a ação dotada de valor moral:

Só conceberá e apreenderá a justiça eterna quem se elevar por sobre o conhecimento que segue o fio conductor do princípio de razão, atado às coisas particulares; assim o fazendo, conhece as Idéias, vê através do *principium individuationis* e percebe que as formas do fenômeno não concernem à coisa em si⁸⁴

Esse impedimento tem sua raiz no *principium individuationis*, pois, como já visto, as formas de tempo e espaço fazem parecer plural aquilo que é, em si mesmo, uno. A vontade aparece como pluralidade de indivíduos devido ao *principium individuationis*, pluralidade esta que não concerne à vontade, mas exclusivamente aos fenômenos. Envolto pelo Véu de Māyā, o humano se compreende enquanto indivíduo, um fenômeno

⁸³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.476, trad. Barboza.

⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.452, trad. Barboza.

isolado, completamente distinto do mundo e dos outros. A multiplicidade de viventes é mera aparência, pois as formas de tempo e espaço são alheias à coisa-em-si, à verdadeira essência do mundo que unifica todos os seres, sendo esta, aos olhos de Schopenhauer, a “doutrina principal e fundamental dos mais velhos livros do mundo, os sagrados Vedas, cuja parte dogmática ou antes a doutrina esotérica se apresenta em *Upaniṣads*”.⁸⁵

No parágrafo 22 de *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer enaltece que a diferença da própria pessoa com o outro é fruto da experiência submetida ao *principium individuationis*. O conhecimento do eu, viabilizado pela intuição do cérebro, efetuada pelos dados dos sentidos, ou seja, a intuição empírica⁸⁶, faz com que o indivíduo conheça o corpo como um objeto no tempo e no espaço. Em contrapartida:

o substrato próprio de todo este fenômeno, nossa essência em-si interior, o que quer e o que conhece, não é acessível a nós. Vemos apenas o exterior; o interior é obscuro. Por isso o conhecimento que temos de nós mesmos não é, ele de modo nenhum, um conhecimento completo que se esgote; pelo contrário, é um conhecimento muito superficial, e, na maior e principal parte, somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma⁸⁷

O conhecimento submetido ao *principium individuationis* não somente limita o conhecimento da vontade, como também está completamente a serviço da mesma, de forma que as implicações epistêmicas do Véu de Māyā se manifestam no campo da ação e invadem o âmbito ético. O *principium individuationis* é o que configura – a separação e a divisão – o modo de conhecer próprio do egoísmo, a principal dentre as motivações ou impulsos fundamentais (*Grundtriebfedern*) das ações humanas - além do egoísmo (querer o próprio bem-estar), encontram-se, dentre essas motivações, a maldade (*Bosheit*- querer o mal alheio) e a compaixão (*Mitleid*- querer o bem alheio). É o Véu de Māyā, segundo Schopenhauer, que torna o indivíduo um ser alheio aos outros, impedindo o

⁸⁵ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 22, p. 215, trad. Cacciola (modificada).

⁸⁶ Em *Parerga Paralipomena*, no *Capítulo Sobre a Ética*, Schopenhauer apresenta duas maneiras opostas da consciência da existência “em primeiro lugar, na intuição empírica, como se apresenta do exterior, como uma existência infimamente pequena, em um mundo ilimitado no que diz respeito ao espaço e ao tempo; como um entre os milhares de milhões de seres humanos que vagueiam sobre este planeta por pouco tempo, renovando-se a cada trinta anos; em segundo, porém, ao afundar-se em seu próprio interior, adquirindo consciência de ser o todo no todo e propriamente o único ser real, que se contempla adicionalmente ainda mais uma vez nos outros que se apresentam exteriormente, como num espelho”. SCHOPENHAUER, A. PP II, Cap.VIII, §115, p. 63, trad. Ramos.

⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 22, p. 213, trad. Cacciola.

reconhecimento da mesma essência – vontade - em todos os seres e a consequente ação dotada de valor valor.

A individuação é real, o 'principium individuationis' e a diferenciação dos indivíduos que nele repousa é a ordem da coisa-em-si. Cada indivíduo é no seu fundamento uma essência diferente de todas as outras. Só no meu próprio si-mesmo tenho meu verdadeiro ser; todas as outras coisas, em contrapartida, são o não-eu e alheias a mim." Este é o conhecimento de cuja verdade carne e ossos dão testemunho, que está no fundamento de todo o egoísmo e cuja real expressão é toda a ação sem amor, injusta ou maldosa⁸⁸.

As ações humanas e de todo reino animal são via de regra, aos olhos de Schopenhauer, motivadas pelo egoísmo. Tendo a vontade como essência, o humano quer conservar a sua existência e a quer sobretudo livre da dor e da penúria, buscando toda forma de prazer que lhe é permitido. Se o outro apresentar-se como um obstáculo, procurará formas de aniquilá-lo para a sua própria satisfação. Ao colocar-se como centro do universo, o indivíduo antepõe “a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo⁸⁹”. Essa é, para Schopenhauer, a condição natural do indivíduo e a sua palavra de ordem é “tudo para mim e nada para o outro”. Essa forma de agir decorre do conhecimento imediato do próprio corpo e da percepção de que o outro é uma representação.

Cada um traz em si o único mundo que conhece e que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro. Por isso mesmo cada um é para si tudo no todo, encontra-se como possuidor de toda a realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que ele próprio⁹⁰

Para atingir seus objetivos, que permeiam a esfera da sobrevivência e se potencializam na busca de um prazer incessante, cuja satisfação jamais é plena, o humano tende a ultrapassar constantemente a sua própria esfera. A afirmação de sua própria

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 22, p. 218, trad. Cacciola.

⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §61, p.427, trad. Barboza.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 13, p. 122, trad. Cacciola.

vontade acaba por negar a vontade alheia⁹¹, promovendo aquilo que Schopenhauer denomina de injustiça.

Semelhante invasão dos limites da afirmação alheia da vontade foi conhecida distintamente em todos os tempos, e o seu conceito foi designado pelo nome de INJUSTIÇA, devido ao fato de as duas partes reconhecerem instantaneamente o ocorrido, embora não como aqui, em distinta abstração, mas como sentimento.⁹²

No momento em que há uma injustiça cometida, tanto o praticante quanto o sofredor são tomados por uma dor imediata que ultrapassa o limite físico. A dor sentida pela vítima não se restringe à transgressão cometida em seu próprio corpo. A percepção de que a afirmação da vontade particular nega a vontade alheia faz com que a dor passe da esfera física para a espiritual. E aquele que pratica a injustiça sofre pelo “conhecimento de que ele, em si, é a mesma vontade que também aparece no outro corpo”, entrando em conflito consigo mesmo, pois reconhece que está “cravando os dentes na própria carne.”⁹³ Daí surge um sentimento obscuro, denominado de mordida ou peso na consciência.

Por mais que o Véu de Maya envolva espessamente os sentidos da pessoa má, noutros termos, por mais firmemente que ela se enrede no *principio individuationis*, de acordo com o qual se considera absolutamente diferente dos demais seres e deles separada por um amplo abismo, conhecimento ao qual adere com todo o seu vigor, visto que somente ele se conforma ao seu egoísmo e lhe dá sustento, de maneira que o conhecimento é quase sempre corrompido pela vontade – lateja, entretanto, no mais íntimo de sua consciência o pressentimento de que essa ordem de coisas é simples fenômeno; em si mesmo, entretanto, trata-se de algo bem diferente; e não obstante o tempo e o espaço que a separam dos demais indivíduos e dos incontáveis tormentos que padecem, inclusive através dela, e os apresentar como estrangeiros, ainda assim é a vontade de vida una e em si alheia à representação e às suas formas que neles todos aparece⁹⁴.

Segundo Schopenhauer, o peso ou mordida na consciência deriva de dois fatores:

1) o pressentimento da nulidade e mera aparência do *principium individuationis* e da

⁹¹ “Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a NEGAÇÃO da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo”. SCHOPENHAUER, A. MVR I, §62, p.429, trad. Barboza.

⁹² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §62, p.429, trad. Barboza.

⁹³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §62, p.429, trad. Barboza.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §65, p.466, trad. Barboza.

diferença de si para outrem e 2) o conhecimento da veemência da própria vontade, da violência ocasionada pela afirmação da própria vontade. Após a prática da injustiça, o reconhecimento da identidade metafísica de todos os seres pode permanecer, porém tal reconhecimento - por não ser um conhecimento intuitivo, mas um “pressentimento” - não impede a prática da injustiça. Aquilo que permanece na consciência moral – o sentimento de injustiça e dano - reporta-se ao ato cometido e é incapaz de determinar qualquer ação futura⁹⁵. O humano, sob esta óptica, não é capaz de determinar a si mesmo, não é livre para escolher - por intermédio da razão, uma vez que esta é necessariamente conduzida pela vontade - a prática de uma ação dotada de valor moral⁹⁶.

Como o indivíduo está constantemente envolto pelo egoísmo - pura afirmação da vontade, que incessantemente quer se afirmar – surge o Estado. Sua meta é frear o egoísmo, e não o aniquilar, já que qualquer tentativa só levaria ao fracasso. Afinal, “o Estado, esta obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somado, deu, para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros.”⁹⁷ Sob esta perspectiva, o Estado cria leis para impedir danos, diminuindo e repartindo equanimemente a dor.

O filósofo alemão pondera, no entanto, que a lei positiva que trabalha a serviço da justiça temporal não surge do conhecimento intuitivo, mas do abstrato, subordinado ao princípio de razão. A lei criada para permitir a justiça temporal é fruto de um exercício racional que permitiu conhecer o todo e o sofrimento:

na medida em que a razão, ao sobrevoar o todo em pensamento, abandona o ponto de vista unilateral do indivíduo, ao qual pertence, e se despoja por momentos de um apego a ele, nota que o gozo da prática da injustiça num indivíduo é sempre superado pela dor relativamente maior ao sofrer a injustiça de outrem⁹⁸

⁹⁵Para Schopenhauer, a consciência seria um descontentamento consigo mesmo oriundo do autoconhecimento de si e “Aqui, justamente, estamos descontentes porque agimos egoisticamente demais, considerando demais o nosso próprio bem e de menos o bem de outrem, ou porque, sem vantagem própria, tivemos como alvo o mal de outrem por causa dele próprio” SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 9, p. 92, trad. Cacciola.

⁹⁶ A teoria ética e a doutrina do direito de Schopenhauer se opõem enormemente às de Kant, justamente pelo primeiro negar a capacidade da razão não só de determinar uma lei moral universal como de conduzir e efetivar uma ação dotada de valor moral. Sobre essa temática, conferir o artigo *As Objeções Feitas Por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito* de Felipe Durante.

⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 13, p.118, trad. Cacciola

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §62, p.439, trad. Barboza.

Schopenhauer infere que a racionalidade tem um papel na justiça temporal, impedindo a prática da injustiça no presente. É possível atuar sobre o egoísmo, apresentando motivos abstratos capazes de mudar a direção da vontade, sem, no entanto, mudar a vontade em si mesma. Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer apresenta a possibilidade de uma “ética da melhoria” (*bessernde Ethik*), na qual seria possível por intermédio de *motivos* impedir a prática da injustiça (constantemente motivada pelo egoísmo e pela maldade) ou até mesmo elevar o aumento da bondade do caráter:

Até mesmo a bondade do caráter pode ser levada a uma expressão mais conseqüente e mais completa de sua essência por meio do aumento da inteligência, por meio do ensinamento sobre as relações da via e, portanto pelo aclaramento da cabeça, como, por exemplo, mediante a demonstração das conseqüências longínquas que nosso fazer tem para os outros, como porventura dos sofrimentos que para eles resultam, mediatamente e só no correr do tempo desta ou daquela ação que nós não tomamos por tão má. Do mesmo modo, por meio do ensinamento sobre as conseqüências prejudiciais de muita ação de bom coração- por exemplo, o perdão de um crime – e, especialmente, sobre a primazia que geralmente pertence ao “neminem laede” diante do “omnes iuva” e assim por diante. Neste aspecto há certamente uma cultura moral e uma ética da melhoria. Mas além daí ela não vale, e é fácil determinar seus limites. A cabeça é aclarada, mas o coração permanece incorrigível.⁹⁹

Tal passagem permite pensar sobre a possibilidade de uma “ética sugestiva”, tal como propõe Vilmar Debona. Em *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, o intérprete apresenta uma leitura inovadora sobre a doutrina ética de Schopenhauer, sob a rubrica da “grande ética” e da “pequena ética”. A primeira pauta-se, segundo Debona, em traços metafísicos e corresponde à compaixão e à negação da vontade e vida, a segunda refere-se às dimensões prático-pragmáticas e à possibilidade de uma “ética sugestiva”. Em uma análise minuciosa da filosofia schopenhaueriana, o intérprete apresenta para além da “ética descritiva”- contrária às prescrições morais – aquela ideia de uma “ética sugestiva”, da qual “surgem sugestões, máximas e princípios”, que agem “mediatamente – e, mesmo assim, *pode* chegar às mesmas ações morais (à compaixão, por exemplo), que, na ausência dessa oferta artificial de motivos,

⁹⁹ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 20, p.198-199, trad. Cacciola.

só ocorreria abrupta ou casualmente.”¹⁰⁰ De fato, como Debona alega, Schopenhauer apresenta literalmente em *Sobre fundamento da moral* a possibilidade de uma ética da melhoria (*bessernde Ethik*) e afirma ser possível por ensinamentos ou “aclaramento da cabeça” criar motivos para evitar a prática da injustiça, porém tais motivos não devem estar a serviço do egoísmo. Se assim o for, a ação exercida não pode ser considerada uma autêntica ação dotada de valor moral. Por isso, Schopenhauer infere, na mesma obra, que “por meio dos motivos pode-se forçar a *legalidade* e não a *moralidade*. Pode-se transformar a ação, mas não o querer, ao qual somente pertence o valor moral.”¹⁰¹ E reforça em *Parerga Paralipomena* que “do ponto de vista moral, o exemplo, assim como o ensino, pode favorecer uma melhoria civil ou legal, mas não a interior, que é propriamente a moral.”¹⁰²

Embora o conhecimento abstrato da prática da injustiça permita a criação do Estado e de certas leis que minimizam dores pessoais e o sofrimento em geral, tal conhecimento ainda estaria preso ao egoísmo. O próprio Estado seria o meio pelo qual o egoísmo, servindo-se da razão, procura evitar as suas próprias consequências, uma vez que cada um promove o bem-estar geral para assegurar o seu próprio bem. Sob esta perspectiva, o humano pode, na maior parte dos casos, nunca matar, roubar, violar ou oprimir propositalmente o outro, mas se deixa de fazer essas ações em vista do seu próprio bem-estar, para uma vantagem para si mesmo, ou pelo temor das consequências, ou seja, motivado pelo egoísmo, tal comportamento não possuiria um valor moral autêntico, visto que, para Schopenhauer, egoísmo e valor moral excluem-se um ao outro. Para o filósofo:

a autêntica bondade de disposição, a virtude desinteressada e a pura nobreza não se originam do conhecimento abstrato, embora sem dúvida se originem do conhecimento, a saber de um conhecimento imediato e intuitivo que não pode ser adquirido ou eliminado via raciocínios¹⁰³.

A verdadeira justiça, dotada de valor moral, ocorre somente com o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, ou seja, a partir de *tat tvam*

¹⁰⁰ DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, p. 265.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap.20, p.198, trad. Cacciola.

¹⁰² SCHOPENHAUER, A. PP II, Cap.VIII, §119, p.83, trad. Ramos.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.471, trad. Barboza.

asi, momento no qual há a libertação do conhecimento atado ao princípio de razão, às coisas particulares, ao Véu de Māyā.

A quem, portanto, atingiu essa última forma de conhecimento, a esse tonar-se-à claro que, como a vontade é o em-si do fenômeno, o tormento infligido a outrem, o tormento experimentado por si mesmo, o mal, o padecimento concernem exclusivamente a uma única e mesma essência, embora os fenômenos nos quais um e outro se expõe existam como indivíduos inteiramente diferentes e até mesmo separados por amplos intervalos de tempo e espaço. Verá que a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa em si, isto é, a vontade, que vive em ambos¹⁰⁴.

Como já visto, o *principium individuationis* promove o engano, a consideração de que o mundo é apenas representação e não está a serviço da vontade, que em todos é a mesma. A vontade é “enganada pelo conhecimento atado ao seu serviço, desconhece a si, procurando em um de seus fenômenos o bem-estar, porém em outro produzindo grande sofrimento.”¹⁰⁵ No entanto, no momento em que há uma elevação completa da individualidade e do princípio que a determina, ou seja, quando o Véu de Māyā é rompido, a vontade tem plena consciência de si, e é neste momento que ocorre a justiça espontânea. Afinal, humano justo é aquele que “reconhece sua essência, a vontade de vida como coisa-em-si, também no fenômeno do outro dado como mera representação, portanto reencontra a si mesmo nesse fenômeno em um certo grau, ou seja, desiste de praticar a injustiça, isto é, não inflige injúrias¹⁰⁶”.

A verdadeira justiça só pode, portanto, ser conhecida ou executada com o rompimento do Véu de Māyā, tal como o filósofo esclarece no parágrafo 66 de *O mundo como vontade e representação*:

Aquele que pratica obras boas, o Véu de Maya se torna transparente e o engano do *principio individuationis* o abandona. Reconhece a si mesmo, à sua vontade, em cada ser, conseqüentemente também em quem sofre. Está livre da perfídia com a qual a vontade de vida, desconhecendo-se a si, aqui em um indivíduo goza volúpias efêmeras e enganadoras, acolá em OUTRO padece por isso na miséria e, dessa forma, inflige e suporta o tormento sem reconhecer que, como Tiestes, devora faminta a própria carne, e lamenta aqui o sofrimento imerecido, enquanto acolá comete crimes sem o menor pudor diante de Nemesis, sempre porque desconhece a si no fenômeno de outrem e, portanto, não

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.452, trad. Barboza.

¹⁰⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.452, trad. Barboza.

¹⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.471, trad. Barboza.

percebe a justiça eterna, pois está enredada no *principio individuationis*, logo, no modo de conhecimento guiado pelo princípio de razão¹⁰⁷.

Embora Schopenhauer já relacione a compaixão com a prática da justiça em *O mundo como vontade e representação*, é em sua obra *Sobre o fundamento da moral* que o filósofo a concebe como a única motivação dotada de valor moral, ligada intimamente à expressão sânscrita *tat tvam asi*. No capítulo 22 desta obra, Schopenhauer, após evidenciar que o *principium individuationis* promove o egoísmo e a consciência de um abismo entre o eu e o não eu, disserta sobre a possibilidade de ultrapassar essa barreira e do humano reconhecer a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no outro. Segundo o filósofo:

Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é "tat-tvam-asi", quer dizer, "isto é tu", é aquilo que irrompe como compaixão, sobre a qual repousa toda a virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa.¹⁰⁸

Nesta passagem, há uma ligação direta e imediata entre o conhecimento da verdadeira essência com a compaixão. Para que a compaixão irrompa deve ocorrer a supressão de toda motivação egoísta. Por mais que a pessoa viva inserida neste egoísmo colossal (que a separa de todas as outras, tomando-as como seres alheios a si mesma, um instrumento para suprir as suas próprias necessidades) é possível suprimi-lo. Para que isso ocorra, é preciso ver através do Véu de Mâyā e ser capaz de igualar a si o ser que lhe é exterior. Ou seja, há a necessidade do conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres. E é deste conhecimento que irrompe a compaixão, definida por Schopenhauer como:

a participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no sofrimento de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão deste sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade¹⁰⁹.

¹⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.474, trad. Barboza (modificada).

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 22, p. 219, trad. Cacciola.

¹⁰⁹ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 13, p. 136, trad. Cacciola.

Em *Sobre o fundamento da moral*, a compaixão aparece como o fundamento genuíno de toda justiça e caridade e sua origem é, como ele já havia frisado em *O mundo como vontade e representação*, o reconhecimento da própria essência em um ser estranho, (uma outra pessoa ou mesmo um animal) como bem demonstra a seguinte passagem:

o homem nobre nota que a diferença entre si e outrem, que para o mau é um grande abismo, pertence apenas a um fenômeno passageiro e enganoso; reconhece imediatamente, sem cálculos, que o Em-si do seu fenômeno é também o Em-si do fenômeno alheio, a saber, aquela Vontade de vida constitutiva da essência de qualquer coisa, que vive em tudo: sim, que ela se estende até mesmo aos animais e à toda natureza, logo, ele também não causará tormento a animal algum¹¹⁰.

É importante destacar que tal reconhecimento ocorre em um âmbito metafísico, este que até mesmo Schopenhauer tem dificuldades em transpor para o domínio teórico. Em *Parerga e Paralipomena*, as ações decorrentes da compaixão, como o caso da beneficência, são consideradas como o começo da mística. Uma tal motivação capaz de contrapor-se ao mundo fenomênico e transformar aquilo que lhe é estranho naquilo que lhe é idêntico, nada mais é, segundo Schopenhauer, que uma ação misteriosa.

O conhecimento intuitivo e imediato da essência de todos os seres, ou seja, *tat tvam asi*, assim como a ação moral decorrente dele, é algo tão grandioso quanto misterioso e por isso repousa naquilo que Debona denomina de “grande ética”. O intérprete classifica a elucidação descritiva e filosófica da ação moral em Schopenhauer (como a compaixão) como integrante da “grande ética”. Sem qualquer caráter sugestivo (tal como ocorre na “pequena ética”) a “grande ética” ressoaria o “pessimismo metafísico” da filosofia schopenhaueriana, principalmente por: 1) conceber o egoísmo e a maldade como os impulsos fundamentais das ações humanas; 2) não apresentar uma possibilidade de melhoria do caráter e 3) estabelecer a ação dotada de valor moral como uma ação misteriosa. Segundo o intérprete,

é o próprio descrédito pessimista em relação à natureza do caráter humano – a partir da observação e da descrição do que realizam os indivíduos, por onde se constata o predomínio do egoísmo e da maldade sobre a compaixão – que leva Schopenhauer a classificar a única ação dotada de valor moral no sentido de um “grande acontecimento”, o “grande mistério da ética”¹¹¹

¹¹⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.474, trad. Barboza (modificada).

¹¹¹ DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, p.151

Segundo Debona, a “grande ética” reflete o “pessimismo metafísico” das considerações morais de Schopenhauer, pois “limita a “ordem de salvação” apenas para poucos eleitos”¹¹², enquanto a maioria dos humanos estaria a mercê da vontade e da cotidianidade egoística. Porém, há como encontrar na doutrina ética de Schopenhauer um certo “pessimismo pragmático”, presente na “pequena ética”, na qual encontra-se uma compaixão ativa, para além da imprevisibilidade e da misteriosidade metafísica. Seguindo os passos de Lütkehaus, Debona defende que existe um aspecto não quietista da compaixão, que “faz a moral schopenhaueriana, fundamentada em um mistério, apresentar-se como empreendimento planejado”¹¹³. Tal planejamento, no entanto, não deve nem pode decorrer de conceitos ou dogmas vazios, mas do conhecimento através do *principium individuationis*. Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer apresenta argumentos que corroboram com a tese de Debona, especialmente no capítulo 17, intitulado “A virtude da justiça”. Neste, o filósofo alemão infere que os atos compassivos ou justos não são despertados *todas* as vezes por um conhecimento imediato e intuitivo, apesar de serem necessariamente “resquícios” deste, como demonstra a seguinte passagem:

Não é de nenhum modo preciso que, em cada caso único, a compaixão seja efetivamente despertada, pois muitas vezes ela chegaria muito tarde, mas em cada alma nobre a máxima “neminem laede” origina-se do conhecimento, alcançado de uma vez por todas, do sofrimento que toda ação injusta traz necessariamente aos outros e que é aguçado através do sentimento do padecer injusto, isto é, da prepotência alheia¹¹⁴

Schopenhauer atribui à racionalidade o papel de elevar a máxima “neminem laede” (não prejudique a ninguém) a uma “firme resolução, tomada de uma vez por todas, de observar os direitos de todos, de não permitir que se ofendam estes direitos, de manter-se livre da auto-acusação de ser causa do sofrimento alheio”¹¹⁵, de forma que seja possível compreender que cada um deve suportar a sua própria cota de sofrimento sem aumentar em seu benefício a carga do outro. Aqui Schopenhauer entrega a chave para abrir a leitura de um certo “planejamento” ou “sugestão” direcionado pela abstração – apesar de

¹¹² DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, p.37

¹¹³ DEBONA, V. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*, p.311

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, A. FM, cap.17, p. 143, trad. Cacciola.

¹¹⁵ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 17, p. 144, trad. Cacciola.

inúmeros momentos elucidar a impossibilidade prescritiva da ética. Ainda no capítulo 17, o filósofo infere que o saber abstrato e os princípios por ele formulados, apesar de não serem a fonte originária da moralidade, “são indispensáveis para levar uma vida moral, como sendo o depósito, o reservatório no qual está conservada a disposição nascida da fonte de toda moralidade.”¹¹⁶ Os preceitos seriam uma espécie de “canais emissários” que fazem ecoar o conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, ou seja, de *tat tvam asi*, sem os quais o ser humano estaria completamente “abandonado às motivações antimorais”¹¹⁷. Schopenhauer, assim, atribui à racionalidade a possibilidade de um autodomínio, capacidade exclusiva dos humanos em oposição aos outros animais, incapazes de estabelecer preceitos decorrentes do conhecimento abstrato.

De fato, é possível encontrar elementos que justificam uma “ética sugestiva” no pensamento moral de Schopenhauer, principalmente no capítulo 17- ao ponderar os benefícios dos preceitos abstratos e no capítulo 20, no qual é proposto uma “ética da melhoria”. No entanto, é necessário destacar que tais preceitos e ensinamentos – no caso da “ética da melhoria” – atuam no âmbito da legalidade e não da moralidade – uma vez que o egoísmo ainda é a motivação atuante - e que aqueles (ensinamentos e preceitos) que auxiliam e até mesmo promovem ações morais – como elucidado no capítulo 17 - devem ecoar o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, que outrora havia sido intuído, e é constantemente internalizado pela racionalidade. De forma que a “ética sugestiva”, presente na categoria de “pequena ética”, não é invalidada pela “grande ética”, muito pelo contrário, a primeira é decorrente da segunda. O princípio metafísico da “grande ética” é também a base de sustentação da “pequena ética.” Em ambos o fundamento é *tat tvam asi*, fundamento este que permite pensar em uma base metafísica, sendo esta (metafísica) entendida por ele como “o conhecimento que vai mais além da possibilidade da experiência, logo, mais além da natureza, ou das aparências das coisas”¹¹⁸ sem, no entanto, recorrer a “contos de fadas” ou ter o risco de “cair em delírios”¹¹⁹.

Com a clareza e o rigor racional, Schopenhauer acredita ter elucidado o fundamento metafísico da ética e toma *tat tvam asi* como a fórmula capaz de melhor expressar a verdade última da moralidade, que possui, como afirma Margit Ruffing em

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 17, p.144, trad. Cacciola.

¹¹⁷ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 17, p.144, trad. Cacciola.

¹¹⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.17, p. 200, trad. Barboza.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 22, 210, trad. Cacciola.

The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi', uma relação muito próxima com a contemplação estética. Segundo a intérprete, tanto a compaixão como a fruição estética se encaixam perfeitamente na expressão *tat tvam asi*, uma vez que tal expressão elimina o sujeito – o eu, afinal: *Isso és tu!*

Em ambos os casos, não podemos continuar a falar de nós mesmos como 'eu'; o conhecimento específico, o profundo insight sobre nossa natureza interna comum de querer e suas consequências, requer uma forma mudada de falar, uma formulação que renuncia ao 'eu'. Ou, em outras palavras, a autoconsciência moralmente transformada corresponde àquela do mero sujeito de conhecer que Schopenhauer descreve no contexto da contemplação estética: O mero sujeito é um não-indivíduo, um não-eu sujeito. Traduzido em termos gramaticais, é necessária uma frase que renuncie ao 'eu' como sujeito. Na forma e no conteúdo, no que diz respeito à gramática e à proposição filosófica, a expressão *tat tvam asi* (traduzida "Este ser é você" ou "Isso és tu", como Schopenhauer cita) representa uma versão extremamente condensada de uma posição filosófica abstrata, que proclama a identidade essencial não individual de todos os seres vivos e sem vida. Não o 'eu', mas o outro, o 'você' assume a posição de sujeito gramatical, completando o sujeito não verbal 'isso' por intuição: todos os fenômenos dos quais o observador pode estar ciente¹²⁰.

Schopenhauer, como observa Ruffing, encontra em *tat tvam asi* a expressão perfeita para o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres por retirar do enunciado o “eu” e salientar o “isso” e o “tu”. Tanto na contemplação estética, como numa ação dotada de valor moral, exige-se o rompimento do Véu de Māyā e o modo de conhecimento que separa o “eu” do “outro” ou “daquilo”. Tal supressão pode ocorrer tanto na ética quanto na estética, mas é necessário destacar que os estímulos e as consequências de tal acontecimento são nesses dois domínios completamente distintos. Na ética (em relação à compaixão), o conhecimento intuitivo é estimulado pelo contato com o sofrimento do outro, enquanto na estética o estímulo se dá por intermédio da obra de arte ou de um fenômeno natural. O conhecimento livre da vontade e direcionado à essência do mundo, por intermédio da arte, conduz ao prazer estético, já o mesmo conhecimento derivado do contato com sofrimento do outro conduz à compaixão. A

¹²⁰ RUFFING, M. *The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the 'tat tvam asi'*, p. 106, trad. nossa.

compaixão, ao contrário do prazer estético que absolve os tormentos internos, permite não só conhecimento dos tormentos externos, como também faz com que o humano tome para si o tormento do outro, conduzindo-o a impedir ou aliviar todo e qualquer sofrimento. O humano motivado pela compaixão direciona-se unicamente para o contentamento do outro. Pois “só tem diante dos olhos o bem-estar ou o mal-estar de um outro e nada almeja a não ser que aquele outro permaneça são e salvo ou receba ajuda, assistência ou alívio¹²¹”.

Porém, não se deve negligenciar o fato de que Schopenhauer admite uma satisfação (*Befriedigung*) sentida após cada ato desinteressado, denominada de boa consciência. Em *O mundo como vontade representação*, o filósofo afirma que “o conhecimento de que todo ser vivo é tanto a nossa própria essência em si, quanto a nossa pessoa, estende a nossa simpatia a todo ser vivo, e com isso o coração se dilata”, para ele o humano bom vive num mundo de fenômenos amigáveis. O bem-estar de cada um destes é o seu próprio bem-estar, pois “o conhecimento permanente de sua essência em todos os viventes lhe dá sem dúvida uma certa equanimidade e até mesmo uma jovialidade de ânimo¹²².” Porém, este conhecimento permanente atinge consequência práticas que vão além do conhecimento imediato da identidade de todos os seres, do qual a compaixão irrompe. O filósofo alemão apresenta, assim, um outro acontecimento oriundo do *tat tvam asi*, a saber, as práticas ascéticas. Estas ultrapassam a compaixão e até mesmo a ideia de justiça, visto que “aquela justiça exacerbada do hindu é mais que justiça, a saber, já é a efetiva renúncia, negação da vontade de vida, ascese¹²³”.

1.2.2.2 *Tat tvam asi* e a negação da vontade de vida

No parágrafo 66 do Livro 4 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer faz referência à fórmula sânscrita *tat tvam asi* e a insere em sua reflexão sobre as práticas ascéticas e a negação da vontade de vida:

Tat tvam asi! {Isso és tu!} Quem consegue enunciar tal fórmula para si mesmo com claro conhecimento e firme convicção íntima, referindo-a a cada ser com o qual entra em contato, decerto assegura-se de toda

¹²¹ SCHOPENHAUER, A. FM, Ca. 13, p. 135, trad. Cacciola.

¹²² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.475, trad. Barboza.

¹²³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.472, trad. Barboza.

virtude e bem-aventurança e se encontra no caminho reto da redenção.¹²⁴

Nesta passagem, Schopenhauer aponta para outro movimento operado por *tat tvam asi*. Aqui o reconhecimento da essência íntima leva ao caminho da redenção, que seria a própria negação da vontade de vida por intermédio da ascese. Os sábios ancestrais do povo da Índia foram, ao seu ver, capazes de elucidar pela fórmula *tat tvam asi* a verdade de maneira pura em si mesma, fazendo dessa um “regulador de conduta, na medida em que torna concebível a significação ética desta pela sua descrição figurada no modo de conhecimento conforme o princípio de razão, eternamente alheio àquela significação”¹²⁵. É necessário destacar que *tat tvam asi* é uma expressão abstrata, processada pela capacidade racional. Tal fórmula não consegue unicamente no nível abstrato incitar uma autêntica ação dotada de valor moral, ou conduzir as práticas ascéticas e a negação da vontade de vida. Pois, como Schopenhauer pondera “o conceito é infrutífero para a verdadeira essência íntima da virtude, assim como o é para a arte.”¹²⁶ Não basta simplesmente, pela abstração, enunciar a si mesmo as palavras *tat tvam asi* para que ocorra a negação da vontade de vida. Essa enunciação ocorre no terreno metafísico, momento no qual a vontade suprime a si mesma livremente.

No parágrafo 68 de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer pondera que a virtude brota da mesma fonte que a negação da vontade de vida, porém é na última que o conhecimento da identidade da vontade em todos os seus fenômenos atinge um grau mais elevado de distinção:

Se aquele Véu de Maya, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado aos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e a de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade dos sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim é não apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisam ser salvos; então, daí, segue-se automaticamente que esse homem reconhece em todos os seres o próprio íntimo, o seu verdadeiro si mesmo, e desse modo tem de considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus: assim, toma para si mesmo as dores de todo o mundo; nenhum sofrimento lhe é estranho¹²⁷

¹²⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.476, trad. Barboza

¹²⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.454, trad. Barboza.

¹²⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.468, trad. Barboza.

¹²⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.481, trad. Barboza (modificada).

A negação da vontade de vida pode ser estimulada pelo contato com o sofrimento de outros seres, tal como ocorre com a compaixão. Porém, enquanto a compaixão conduz o humano a aliviar o sofrimento do outro, a negação da vontade de vida faz com que o humano renuncie a própria vida. Tal acontecimento reside na ampliação do conhecimento do sofrimento que não se restringe a um ser particular, mas a todos os seres. Em um grau mais elevado do conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, “todos os tormentos alheios que vê e raramente consegue aliviar, todos os tormentos dos quais sabe indiretamente, inclusive os que conhece só como possíveis, fazem efeito sobre o seu corpo como se fossem seus¹²⁸.” Ao reconhecer que o sofrimento de todos os seres também é seu, o humano se torna incapaz de afirmar a essência da qual seu fenômeno é expressão, pois “conhece o todo, apreende o seu ser e encontra o mundo entregue a um perecer constante, em esforço vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo.”¹²⁹ Quem alcança esse grau de consciência não é mais motivado pela compaixão, uma boa ação não seria suficiente para aliviar todos os tormentos, pois sabe que a vontade continuará se afirmando em todos os fenômenos. Por isso, Schopenhauer afirma que:

homem que vê através do *principium individuationis* e reconhece a essência em si das coisas, portanto do todo, não é mais suscetível a um semelhante consolo. Vê a si em todos os lugares ao mesmo tempo e se retira. – Sua vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ascese.¹³⁰

Tanto a compaixão quanto a ascese tem como condição a supressão do *principium individuationis*, mas dessa supressão brota necessariamente, no caso da ascese, “uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias.¹³¹” A repulsa pela própria essência seria o gatilho para a ascese, definida por Schopenhauer como “a quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e a procura pelo desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido e autocastidade, tendo em vista a mortificação continua da vontade.”¹³² Percebe-se, com

¹²⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.481, trad. Barboza.

¹²⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.481, trad. Barboza

¹³⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.482, trad. Barboza

¹³¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.482, trad. Barboza

¹³² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.496, trad. Barboza.

esta passagem, que a negação da vontade de vida, via prática ascética, exige exercícios constantes, não sendo esta negação algo permanente, ou, fazendo uso da metáfora schopenhaueriana, uma propriedade herdada, já que “toda vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade¹³³”.

Os exercícios ascéticos como por exemplo o jejum, a castidade e autoflagelação são modos de mortificar constantemente a vontade. Essa mortificação decorre da consciência de que a vontade é a fonte de sofrimento, não somente da própria existência, mas de todos os seres. A busca por privações e sofrimentos é uma ferramenta para frear o desejo pela vida. Ao fazer exatamente o oposto daquilo que gostaria de fazer e abstendo-se de tudo que poderia proporcionar um consolo ou prazer ao corpo, o asceta encontra meios para evitar que a afirmação da vontade seja estimulada. O asceta mantém, assim, uma constante luta com o querer, podendo vencer ou perder a batalha. Normalmente, aqueles que permanecem continuamente na prática ascética são os mesmos que encontraram os benefícios da mortificação da vontade, pois ao conhecerem “o valor da redenção, cuidam angustiosamente para conservar a salvação alcançada¹³⁴.” Por isso, Schopenhauer elucida que “a pessoa na qual surgiu a negação da vontade de vida – por mais pobre, destituída de alegria e cheia de privação que seja o seu estado quando visto de fora – é, no entanto, cheia de alegria interior e verdadeira paz celestial¹³⁵.”

Schopenhauer indica no parágrafo 68 de *O mundo como vontade e representação* que a prática ascética traz uma recompensa similar ao prazer estético (*ästetische Wohlgefallen*), cuja duração, em contrapartida, não é momentânea. Após as constantes lutas travadas pelo asceta, ele é capaz de ultrapassar a vontade e tornar-se puro ser cognoscente:

Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira com calma e sorridentemente com a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferentemente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as máscaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado¹³⁶.

¹³³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.496, trad. Barboza.

¹³⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.496, trad. Barboza.

¹³⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.494, trad. Barboza.

¹³⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.495, trad. Barboza.

Tanto pela fruição do belo como pela prática ascética, o indivíduo torna-se puro sujeito do conhecer, liberto de todo querer. Porém, Schopenhauer não apresenta com clareza se em ambos os casos ocorre a negação da vontade de vida, tal como defendem alguns intérpretes, como por exemplo, Jair Barboza em sua obra *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. Segundo o intérprete:

A passagem para o modo de conhecimento estético, para o estado estético, gravemos é súbita, espontânea, acontece de um só golpe, e, concomitantemente, a coisa que ocasiona se transforma na Idéia da sua espécie e o indivíduo no puro sujeito do conhecimento. Indiferente é se está em um paço real ou em um calabouço, se quem olha é um rei ou um prisioneiro. A impessoalidade do instante é total. O olho que vê não é o de um particular, mas o “claro olho cósmico” (*klares Weltauge*). O que nos faz pensar que, quando da contemplação da Idéia, restabelece-se uma unidade originária que ficara esquecida na geografia da realidade efetiva, traçada pelo princípio de razão. O “olho cósmico”, justamente, sendo o olho impessoal desta unidade. Assim, quando o véu de Maia daquilo que aparece é removido e a roda de Íxon da existência cessa de girar, o indivíduo imergindo no estado estético- o contemplador, por via da Idéia platônica, mirando a cristalina imagem do Em-si – então, no limite, é a própria Vontade, unidade restabelecida, que se autoconhece no espelho da representação. Por conseguinte, se há uma negação da vontade no estado estético, ela é a da Vontade em geral, que “se manifesta no todo e inteira tanto em um carvalho quanto em um milhão”. Tanto é que no livro de encerramento de sua obra magna, o filósofo de Frankfurt equipara “negação” a “supressão: “... *Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben...*”. Portanto, ocorrendo uma supressão da individualidade no estado estético, insista-se: ocorre uma negação da Vontade em geral, de vida¹³⁷.

De acordo com esta passagem, haveria no estado estético a negação da vontade, visto que neste estado o Véu de Māyā é rompido e a vontade tem plena consciência de si. De fato, Schopenhauer ressalta haver a supressão da vontade por intermédio da contemplação estética e relaciona tal supressão com a negação da mesma no final de *O mundo como vontade e representação*, tal como indica o intérprete. No entanto, é necessário investigar se é possível tomar supressão e negação como sinônimos. No parágrafo 54 de *O mundo como vontade e representação*, o filósofo alemão afirma que a:

¹³⁷ BARBOZA, J. *A metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*, p.62.

NEGAÇÃO DA VONTADE DE VIDA, mostra-se quando aquele conhecimento leva o querer a findar, visto que, agora, os fenômenos particulares conhecidos não mais fazem efeito como MOTIVOS do querer, mas o conhecimento inteiro da essência do mundo, que espelha a Vontade, e provém da apreensão das IDÉIAS, torna-se um QUIETIVO da Vontade e, assim, a Vontade suprime a si mesma livremente¹³⁸

Com essa passagem, seria possível associar a contemplação estética com a negação da vontade, pois Schopenhauer afirma que no estado de contemplação pura “não somos mais indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno no conhecer purificado de Vontade, correlato da idéia.”¹³⁹ Assim seria plausível concordar com Barboza e defender que há uma certa negação da vontade pela contemplação estética. A diferença desta com a ascese seria que na contemplação estética somente por alguns instantes se estaria livre do querer. Porém, em nenhum momento Schopenhauer afirma no Livro 3 de *O mundo como vontade e representação* que pela contemplação ocorre a negação da vontade, muito pelo contrário, somente no Livro 4 ele demonstra como ocorre tal acontecimento. Como indica a seguinte passagem:

No homem, por conseguinte, a Vontade pode alcançar a plena consciência de si, o conhecimento distinto e integral da própria essência tal qual esta se espelha em todo o mundo. Em função da existência real desse grau de conhecimento, como vimos no livro precedente, origina-se exatamente a arte. Ao final de nossa consideração, entretanto, ainda veremos que, por intermédio do mesmo conhecimento, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma.¹⁴⁰

Nesta passagem, Schopenhauer faz questão de anunciar que a negação da vontade de vida só será demonstrada no Livro 4, levando à consideração de que por intermédio da arte não poderia haver tal negação. Schopenhauer afirma que pelo conhecimento da identidade metafísica de todos os seres - quando a vontade tem plena consciência de si – pode surgir a arte ou a negação da vontade de vida. Em ambos os casos há a supressão da vontade, mas é necessário reconhecer que somente na negação da vontade há a repulsa pela vida e a conseqüente luta para mortificar o corpo, expressão da vontade de vida.

¹³⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §54, p.370, trad. Barboza.

¹³⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.494, trad. Barboza.

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §55, p.373, trad. Barboza.

Como já demonstrado o conhecimento da identidade metafísica, expresso pela fórmula *tat tvam asi*, é a condição para a negação da vontade de vida, mesmo que Schopenhauer aponte também para um segundo caminho possível para o mesmo acontecimento:

O sofrimento em geral, como é trazido pelo destino, se torna um segundo caminho para atingir a negação. Sim, podemos assumir que a maioria dos homens só chega ao mencionado fim por esta via; logo que é o sofrimento pessoalmente sentido, não o meramente conhecido, o que com mais frequência produz a completa // resignação¹⁴¹.

Sem um intenso sofrimento pessoal, mesmo naqueles que foram capazes conhecer intuitivamente o sofrimento do todo, é mais fácil perder a luta contra a vontade pois “a adulação do momento, as promessas da esperança, a satisfação da vontade que se oferece sempre de novo, isto é, a satisfação do prazer, são quase sempre um obstáculo à negação da vontade e uma constante sedução para a sua afirmação.”¹⁴² Porém, Schopenhauer deixa claro que o sofrimento (mesmo sendo este uma mortificação que clama pela resignação) não é o suficiente para conduzir a negação da vontade de vida, esta só ocorre de fato com o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres:

O sofredor se torna por inteiro digno de reverência quando, ao mirar o decurso de sua vida como uma cadeia de sofrimentos, ou como uma dor intensa e incurável, não se detém propriamente no encadeamento das circunstâncias que justamente envolveram a sua vida no luto, nem na grande desgraça particular que o atingiu – pois até então seu conhecimento ainda seguia o princípio de razão e aderiu ao fenômeno individual; ele ainda sempre quer a vida, apenas não nas condições que lhe foram oferecidas – porém efetivamente só se torna digno de reverência quando seu olhar se eleva do particular ao universal, quando considera o próprio sofrimento apenas como o exemplo do todo e, assim, para ele, na medida em que, em sentido ético se tornou genial, um caso vale por mil; por conseguinte, o todo da vida apreendido como sofrimento essencial o conduz à resignação¹⁴³.

Percebe-se, assim, que o segundo caminho para a negação da vontade de vida também requer a supressão do conhecimento submetido ao princípio de razão e o

¹⁴¹ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.497, trad. Barboza.

¹⁴² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.497, trad. Barboza.

¹⁴³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.501, trad. Barboza.

conhecimento da própria essência que em tudo é a mesma. A única diferença seria como tal supressão é estimulada: o primeiro pelo sofrimento conhecido pelo contato com a dor alheia e o segundo pelo próprio sofrimento sentido. Em qualquer um dos casos a condição é que “a vontade apareça livremente, a fim de, neste fenômeno, CONHECER a sua essência¹⁴⁴.” Ou seja, só a partir do conhecimento imediato da identidade metafísica, expresso pela fórmula sânscrita *tat tvam asi*, é possível a negação da vontade de vida.

Schopenhauer reconhece que os sábios brâmanes conseguiram expor em palavras o conhecimento imediato de todos os seres a partir da fórmula *tat tvam asi*, “e isso até onde o conceito e a linguagem o podiam apreender e até onde era possível às suas formas de exposição pictórica e rapsódica”¹⁴⁵. Segundo ele, tal fórmula foi expressa nos *Vedas*, somente para as 3 castas regeneradas e nas doutrinas esotéricas. Já na religião popular, na doutrina exotérica, tal conhecimento foi comunicado de maneira mítica. O povo não seria capaz de apreender de maneira abstrata (tal como ele se propôs explicar em sua teoria ética) o conhecimento expresso pela fórmula *tat tvam asi*, por isso, a religião hindu ilustrou tal conhecimento miticamente, com o mito de transmigração das almas. Para o filósofo,

o povo recebeu na forma de mito um substituto para ela, o qual foi suficiente como regulador de conduta, na medida que torna concebível a significação ética desta pela sua descrição figurada no modo de conhecimento conforme o princípio de razão, eternamente alheio àquela significação.¹⁴⁶

Schopenhauer faz questão de salientar que este “é o fim de todas as doutrinas religiosas, na medida em que são roupagens míticas completas da verdade inacessível à tosca inteligência comum”¹⁴⁷. O mito ao qual Schopenhauer se refere, o da transmigração das almas, tem como objetivo ensinar, via princípio de razão, que todos os sofrimentos que um indivíduo inflige aos outros serão da mesma forma e na mesma medida expiados em outra vida. Por exemplo, quem matar um animal nascerá como este mesmo ser e sofrerá a mesma morte. Ensina, dessa forma, que ações más promovem uma vida futura sofrida e menosprezada. As ações da vida presente conduzem à próxima vida que pode

¹⁴⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §68, p.506, trad. Barboza.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §, p.453, trad. Barboza.

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.454, trad. Barboza.

¹⁴⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.454, trad. Barboza.

ser, por um lado, uma vida sofredora, como ocorre com as castas inferiores, mulheres, leprosos ou, por outro lado, uma vida em figuras mais nobres como brâmanes, sábios ou santos. Por isso, esclarece no Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, que:

Dizer que tempo e espaço são meras formas do nosso conhecimento, e não determinações da coisa em si, é o mesmo que dizer que a doutrina da metempsicose “tu renascerás um dia naquele que agora injurias, e padecerás as mesmas injúrias”, é idêntica com a amíude por mim citada fórmula do brahmanismo *tat twam asi* “isso és tu”. A partir do conhecimento imediato e intuitivo da identidade metafísica de todos os seres, provém, como amíude mostrei, especialmente em 22 do escrito que concorreu a prêmio *sobre fundamento da moral*, toda a autêntica virtude

Porém, alerta que tal mito fracassa pois desloca para o futuro o que já ocorre agora. Embora a metempsicose ensine que a essência íntima em si mesma só existirá nos outros após a morte, Schopenhauer infere que:

Nunca houve, nem nunca haverá um mito tão intimamente ligado à verdade filosófica, no entanto acessível a tão poucos, quanto esta doutrina ancestral do povo mais nobre e antigo, no qual ela, por mais que esteja agora fragmentada em muitos pedaços, ainda assim predomina como crença universal popular e possui influência decisiva na vida, tanto hoje quanto há 4 mil anos¹⁴⁸.

Ao longo de sua obra, Schopenhauer reconhece as vantagens das doutrinas hindus em comparação às europeias. Para ele, a mais barroca doutrina hindu é a doutrina alegorizada de *Upanișads*, “disfarçada em imagens em consideração da capacidade de apreensão do povo, e assim personificada e mitificada, e que agora qualquer hindu, conforme a medida de suas forças e de sua formação, adivinha, percebe ou pressente, e a enxerga por detrás com clareza”¹⁴⁹. Por intermédio do hinduísmo, os indivíduos podem ter acesso à grande sabedoria de *Upanișads*, expressa pela fórmula *tat tvam asi*. Mas tal acesso se dá alegoricamente, portanto, é limitado, faltando-lhe a clareza da argumentação abstrata. Tal clareza, Schopenhauer acredita ter viabilizado em sua filosofia, ou pelo menos até onde a capacidade racional seria capaz de chegar. Para ele, é possível transpor abstratamente o fundamento metafísico da identidade de todos os seres, mas somente o seu conhecimento intuitivo é capaz de promover uma autêntica ação dotada de valor

¹⁴⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.455, trad. Barboza.

¹⁴⁹ SCHOPENHAUER, A. PP II, Cap.VIII, §115, p. 68, trad. Ramos.

moral ou até mesmo a negação da vontade, caso fosse o contrário, como ele mesmo pondera, “teríamos eticamente melhorado todo aquele que nos tivesse compreendido”¹⁵⁰.

Schopenhauer estava convicto de que sua filosofia estava de acordo com verdades metafísicas da religião hindu, principalmente com a fórmula sânscrita *tat tvam asi*, com a diferença de que, enquanto filosofia, estas verdades estavam racionalmente fundamentadas, já no hinduísmo estas verdades permaneceriam no discurso mítico e alegórico. O filósofo acredita, assim, que sua filosofia foi capaz de explicar racionalmente o conhecimento imediato e intuitivo de todos os seres este que, como demonstrado, não poderia derivar de uma intuição empírica, visto que ela está presa ao Véu de Māyā, também compreendido como *principium individuationis*. Somente por uma intuição mais pura, similar à intuição estética, é possível este conhecimento que, ao seu ver, tem implicações éticas, como a compaixão, a única motivação dotada de valor moral, e a negação da vontade de vida, via práticas ascéticas.

Apesar da clareza abstrata de sua filosofia, Schopenhauer reconhece no último capítulo do Tomo II de *O mundo como vontade e representação* os limites de sua e de todas as filosofias:

A essência das coisas antes ou para além do mundo e, por conseguinte, para além da vontade, é algo vedado a qualquer investigação; porque o conhecimento em geral é ele mesmo apenas fenômeno, por conseguinte, se dá apenas no mundo, assim como o mundo se dá apenas nele. A essência íntima e em si das coisas não é um cognoscente, não é um intelecto, mas algo desprovido de conhecimento: o conhecimento é adicionado tão somente como um acidente, um meio de ajuda de aparência daquela essência, conhecimento que só pode assimilar em si essa essência em conformidade com a sua própria índole, destinada a fins bem diferentes (os da vontade individual), portanto, só pode assimilar essa essência de modo bastante imperfeito. Eis por que é impossível um entendimento pleno, até o último fundamento e que satisfaça toda demanda, da existência, essência e origem do mundo. É suficiente sobre os limites da minha e de toda a filosofia¹⁵¹.

Para a filosofia está vedada a possibilidade de esclarecer ou tornar cognoscível a essência do mundo, esta foge das amarras da racionalidade e do saber abstrato. Em

¹⁵⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p.468, trad. Barboza.

¹⁵¹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap, 50, p.765-766, trad. Barboza.

contrapartida a essência só pode ser apreendida intuitivamente, ao reconhecer imediatamente que: isso és tu! *tat tvam asi*.

2 SCHOPENHAUER E O HINDUÍSMO CONTEMPORÂNEO

Schopenhauer é encantado pela sabedoria indiana, principalmente, por ela trazer à luz ensinamentos que correspondem à sua própria filosofia. Embora conceba os *Vedas* como “fruto do mais elevado conhecimento e sabedoria humanos”¹⁵² e *Upaniṣads* como o mais “valioso presente deste século”¹⁵³ somente a sua filosofia foi capaz de elucidar, ao seu ver, o grande ensinamento védico expresso pela fórmula sânscrita *tat tvam asi*. Ao povo indiano este conhecimento teria sido transformado em mito, pois não teriam “condições” de assimilar esta verdade de maneira pura e em si mesma. A clareza lógica e o rigor conceitual de sua filosofia conseguiram, ao seu ver, esclarecer: o significado de tal conhecimento (identidade metafísica de todos os seres), o seu processo de aquisição (intuição) e a suas implicações éticas (compaixão e ascese). A legitimidade desse esclarecimento é, no entanto, questionada por indólogos contemporâneos, em especial, Paul Hacker. Em *Schopenhauer and Hindu Ethics*, Hacker se esforça em demonstrar as fraquezas hermenêuticas da interpretação schopenhaueriana e as consequências desta interpretação “equivocada” sobre a moral hindu e sobre o hinduísmo contemporâneo, em especial, o que ele denomina de “neo-hinduísmo”. A doutrina ética de Schopenhauer teria influenciado o líder espiritual indiano Vivekananda, um dos grandes responsáveis pela ressignificação da moral hindu e da formulação de uma identidade nacional da Índia moderna. Neste capítulo, será demonstrado como, segundo Hacker, a filosofia schopenhaueriana influenciou o “neo-hinduísmo”, apresentando como a sua interpretação fomentou o debate sobre a dominação ocidental sobre os saberes “orientais.” O objetivo é demonstrar a polêmica a respeito da influência da doutrina ética de Schopenhauer na moralidade hindu contemporânea e os limites da pesquisa de Hacker e daquilo que ele denominou de “neo-hinduísmo”.

¹⁵² SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.453, trad. Barboza.

¹⁵³ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §63, p.454, trad. Barboza.

2.1 O “NEO-HINDUÍSMO” DE PAUL HACKER

Hacker é um dos grandes indólogos a ocupar a cadeira de indologia da Universidade de Bonn, criada em 1818 e utilizada pela primeira vez por A. W. von Schlegel. Grande conhecedor do Advaita Vedānta, Hacker introduz ao mundo acadêmico a ideia de “neo-hinduísmo”, também chamado por ele de “neo-Vedānta”, “Vedānta não tradicional”, “Vedānta moderno”, ou, até mesmo, “pseudo-Vedānta”. Em seus estudos filológico-comparativos, o indólogo esforça-se em demonstrar como os novos ideais hindus não deveriam ser considerados expressões autênticas da tradição indiana, mas uma criação híbrida oriunda do encontro da Índia com o ocidente.

Em *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, Hacker apresenta duas categorias, ou, como ele prefere denominar, “formas de pensar” ou “atitudes mentais” do hinduísmo após o encontro com o ocidente: o “neo-hinduísmo” e o “hinduísmo tradicional sobrevivente”. Ambos não devem, segundo o indólogo, ser pensados como um sistema unificado de ideias, mas formas de pensar cuja diferença assenta-se, por um lado, em uma formação intelectual majoritária e originariamente hindu, no caso o “hinduísmo tradicional sobrevivente”, e, por outro lado, ocidental, no caso, o “neo-hinduísmo”, que, ao seu ver, “alega ser hinduísmo. Mas é um novo hinduísmo¹⁵⁴.”

Iniciado por volta de 1870, o “neo-hinduísmo” teria como principais representantes: Bankim Candra Chatterjee (1838-1894), Swami Vivekananda (1863-1902), Aurobindo Ghose (1872-1950), Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) e Radhakrishnan (1888-1975). Apesar de os pensadores “neo-hindus” terem maior repercussão internacional, o “hinduísmo tradicional sobrevivente” seria na Índia muito mais predominante, pelo menos nas fontes por Hacker utilizadas, como tratados em hindi que foram publicados pela *Gītā Press* em Gorakhpur.

Embora reconheça não ser possível considerar o “hinduísmo tradicional sobrevivente” como uma mera continuação do que existia antes do encontro com o ocidente, nem o “neo-hinduísmo” como uma cisão rigorosa com o passado, Hacker destaca 13 características centrais capazes de diferenciar um do outro. Dentre elas, as

¹⁵⁴ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 230, trad. nossa.

duas primeiras fazem referência à incorporação de novos valores no hinduísmo, sendo esta a principal característica do “neo-hinduísmo”:

1. Típicos neo-hindus receberam suas concepções de valores religiosos, éticos, sociais e políticos não de sua nativa religião, mas de fora, pela filosofia ocidental ou pelo cristianismo.
2. Esses valores são, no entanto, identificados com elementos de herança nativa, em outras palavras, elementos nativos são reinterpretados para expressar ideais que foram assimilados por fontes estrangeiras.¹⁵⁵

Apesar de os autores “neo-hindus” não terem um discurso sistematizado ou único, a grande e talvez mais importante diferença entre eles e o “hinduísmo tradicional sobrevivente” seria a origem ocidental dos valores emergentes. Segundo Hacker, esses pensadores adotam primeiramente os valores e meios de orientação ocidentais (da cultura e filosofias europeias e da religião cristã) para então inseri-los no pensamento indiano. Tais valores são associados a termos da tradição, cujo significado originário é retirado para colocar um conteúdo propriamente europeu. Sem reconhecerem essa origem ocidental, eles concebem tais valores como parte integrante da tradição. Mesmo parecendo genuinamente hindus, ao serem melhor analisados, revelariam fraquezas hermenêuticas, não sendo eles, segundo Hacker, expressões autênticas, mas reinterpretações do hinduísmo.

Essa reinterpretação teria sido motivada por pretensões políticas, muito mais do que religiosas. Os pensadores “neo-hindus” atribuíram, segundo Hacker, a decadência política indiana à incoerência intelectual e à fraqueza ética da religião nacional e, por isso, engajaram-se em sua reformulação e modernização. Um novo hinduísmo seria necessário para a consolidação da Índia moderna e, sob esta perspectiva, o nacionalismo seria o principal impulso para a resignificação da moral hindu, como apontam as próximas três características do “neo-hinduísmo”:

3. Esta modernização, pensada somando a um ocidentalismo, é um resultado do nacionalismo, o qual é o impulso principal do pensamento neo-hindu.
4. Embora o nacionalismo seja uma importação do ocidente, tem aqui um sentido diferente que o do ocidental. Na Índia o orgulho nacional não é primeiramente fundamentado em reminiscências da

¹⁵⁵ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 251, trad. nossa.

história política ou de ideais políticos, mas na consciência dos acontecimentos culturais, principalmente, religiosos, do seu país.

5. Esse nacionalismo cultural inclui a ideia de que a Índia tem uma mensagem a proclamar ao mundo.¹⁵⁶

Os pensadores “neo-hindus”, aos olhos de Hacker, estavam comprometidos a reconstruir a nação e a legitimá-la frente aos outros países. Para o engajamento político foi necessário reinterpretar alguns conceitos tradicionais como *dhārma* e *sevā* e desassociá-los do sistema de *varṇa* (castas), rompendo, assim, com a ordem social tradicional. O *dhārma*, um dos principais modelos de conduta, precisou ter um novo significado, para que as regras morais fossem determinadas conforme a disposição psíquica ou personalidade de cada pessoa e não mais pela casta de nascimento. A ideia de *sevā* também precisou ser modificada para que o serviço não fosse uma obrigação somente de uma pessoa de uma casta inferior com uma de casta superior. O serviço deveria ser realizado por e para todos os seres, sendo esta uma das principais obrigações morais da nova moral emergente.

Além de um engajamento político, o nacionalismo teria feito com que o “neo-hinduísmo” se afirmasse internacionalmente, com os seguintes ideais religiosos:

6. Neo-hinduísmo concebe o hinduísmo como uma unidade espiritual.
7. Neo-hinduísmo clama ser intolerante.
8. Neo-hindus concebem que todas as religiões são iguais em essência ou valor.
9. Esta doutrina é essencialmente estabelecida com a ajuda da antiga prática do inclusivismo. Se isto é levado em conta, a doutrina da igualdade de todas as religiões torna-se uma afirmação da superioridade do hinduísmo.¹⁵⁷

Os pensadores “neo-hindus” precisaram buscar legitimidade em território estrangeiro e uma das medidas encontradas foi encontrar no hinduísmo a chave para o problema da intolerância religiosa. Estaria no hinduísmo a resposta para erradicar toda e qualquer forma de intolerância, pois toma todas as religiões como iguais, como um caminho de transcendência e encontro com Deus. Por conter no hinduísmo a resposta de igualdade religiosa, tal perspectiva inclusivista, entoaria uma espécie de superioridade do

¹⁵⁶ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 251, trad. nossa.

¹⁵⁷ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 251, trad. nossa.

hinduísmo frente às demais religiões, o que, como será demonstrado, é um dos principais alvos da crítica do indólogo alemão a Vivekananda.

As últimas características do “neo-hinduísmo” são contrastadas com o “hinduísmo tradicional sobrevivente”:

10. Em alguns desses pontos, o hinduísmo tradicional sobrevivente pode concordar com o neo-hinduísmo. Quando, no entanto, o tradicionalismo professa o *dhārma* antigo, tendo assim um contato vivo com a herança hindu, seu comportamento é grandemente diferente daquele modernismo hindu. Por exemplo, como os neo-hindus muitos ou a maior parte dos tradicionalistas são nacionalistas. Mas em relação à prioridade da religião e da nação os dois modos de pensar são divergentes. Esquemáticamente, pode-se dizer que os neo-hindus, a despeito de sua orientação ocidental, professam hinduísmo porque eles se sentem comprometidos com sua nação e conseqüentemente com sua religião nacional, enquanto os tradicionalistas professam o nacionalismo com base em sua lealdade à tradição hindu e conseqüentemente à terra mãe desta tradição.

11. Existem pessoas que podem se descrever como representantes de uma forma pura do neo-hinduísmo, por exemplo, Aurobindo e Radhakrishnan, mas tem muitos que mantêm crenças e práticas do hinduísmo tradicional a despeito de seus ensinamentos frente ao modernismo.

12. Embora o hinduísmo tradicional tenha menos publicidade, parece que ele tem uma vitalidade incomparavelmente maior que o neo-hinduísmo

13. Ambas as variações do hinduísmo, assim como todas as religiões, são desafiadas pelo ataque do marxismo.¹⁵⁸

Com essas características é possível perceber que há uma certa proximidade entre os pensadores “neo-hindus” e os do “hinduísmo tradicional sobrevivente”. Em ambos o nacionalismo está presente, porém, o que parece soar diferente entre eles, segundo Hacker, é o grau de prioridade da religião. No “neo-hinduísmo” a religião seria reverenciada porque ela faz parte da nação, tendo um caráter periférico em relação a ela, enquanto para o “hinduísmo tradicional sobrevivente” a nação seria reverenciada por ser a expressão da tradição religiosa. A nação seria nação por causa da religião.

Hacker reconhece que o “hinduísmo tradicional sobrevivente” também sofreu o impacto do encontro com o ocidente. Porém, este impacto não seria um rompimento com a moralidade tradicional, tal como ocorreria com o “neo-hinduísmo”. Segundo o indólogo, existem no “hinduísmo tradicional sobrevivente” elementos trazidos do

¹⁵⁸ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 251-252, trad. nossa.

ocidente, em especial do cristianismo, como por exemplo fé (*viśvāsa* e *śraddhā*) e oração (*prārthanā*), termos pouco utilizados nos textos antigos, mas muito divulgados nos tratados de *Gītā Press*¹⁵⁹. A inserção de novos elementos não faria, no entanto, com que os valores e modos de regulação professados pelo dhārma fossem questionados ou reinterpretados.

Embora sejam duas formas distintas de pensar o hinduísmo, Hacker aponta para o fato de que uma mesma pessoa pode fazer uso dos dois modos de pensar. Trazendo reinterpretções dos valores hindus sem deixar de agir de acordo com as leis do dhārma tradicional. Por isso, seu discípulo Halbfass faz questão de frisar que o “neo-hinduísmo” e o “hinduísmo tradicional sobrevivente” não são excludentes e suas distinções nem sempre são vistas com clareza. Em diferentes autores seria possível identificar tais categorias como transição, sobreposição ou combinação. Tornando difícil a tarefa de identificar uma forma “pura” de “neo-hinduísmo”, pois neste pode conter traços do hinduísmo tradicional.¹⁶⁰

O “neo-hinduísmo”, como o próprio Hacker aponta, não é um termo de sua autoria. O indólogo afirma tê-lo encontrado pela primeira vez em um artigo de Robert Antoine ao apresentar o escritor bengalês Bankim Candra Cagopadhyaya (Chatterjee) como o precursor do “neo-hinduísmo”. O impacto do pensamento de Bankim não foi, segundo ele, tão grande quanto o de Vivekananda:

Discípulo do místico Ramakrisna, Vivekananda contribuiu quase mais do que qualquer outro indiano para a modernização da consciência religiosa dos hindus e para a elevação da autoconsciência que estava em depressão profunda¹⁶¹.

Vivekananda, segundo Halbfass em *India and Europe*, foi um dos grandes líderes espirituais da Índia e, ao lado de Rammohan Roy, um dos personagens principais do pensamento hindu moderno. Para o discípulo de Hacker, Vivekananda é constantemente representado “na imagem indiana, de forma estereotipada e glorificada, como o arauto do rejuvenescimento Vedānta, que com um novo vigor e visão foi sintetizado mundialmente, sendo ele o fundador de uma renovada e bem-fundada autoconfiança hindu.”¹⁶²

¹⁵⁹ HACKER, P. *Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism*, p. 233, trad. nossa.

¹⁶⁰ HALBFASS, W. *India and Europe*, p. 219, trad. nossa.

¹⁶¹ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 291, trad. nossa.

¹⁶² HALBFASS, W. *India and Europe*, p 228, trad. nossa.

Vivekananda não somente acrescentou, aos olhos de Halbfass, uma nova dimensão ética no pensamento hindu, como a colocou como o princípio mais básico do hinduísmo. Poucos teriam sido, no entanto, os estudos críticos e rigorosos sobre o pensamento de Vivekananda capazes de averiguar histórica e filologicamente as suas sustentações filosóficas. Foi o trabalho de Hacker, segundo Halbfass, o primeiro a questionar a legitimidade e autenticidade das constatações morais de Vivekananda.

A autenticidade do pensamento de Vivekananda é colocada em prova devido ao questionamento sobre a aplicabilidade da fórmula sânscrita *tat tvam asi*. Segundo Hacker, Vivekananda transforma esta fórmula em um imperativo ético que não corresponde à tradição hindu. O embasamento teórico de tal fórmula não estaria no clássico Advaita Vedānta, mas em uma matriz filosófica estritamente ocidental: a de Schopenhauer. A ética *tat tvam asi* seria, assim, um dos maiores exemplos do procedimento epistêmico do pensamento “neo-hindu”, visto que tal ética não possui sustentação na tradição, mas no pensamento filosófico ocidental. Para Hacker, não é possível obter conclusões éticas do não-dualismo Vedānta. Estas decorrem da “errônea” interpretação do filósofo alemão que influenciou o pensamento hindu contemporâneo, em especial, o de Vivekananda. Este se tornou um dos maiores representantes do “neo-hinduísmo” e um dos grandes porta-vozes da ética *tat tvam asi*, considerada por Hacker uma ética “pseudo-Vedānta.”

2.1.1 O encontro de Vivekananda com a filosofia de Schopenhauer

Em *Schopenhauer and Hindu Ethics*, Hacker faz uma inspeção cronológica das reflexões de Vivekananda sobre a moralidade hindu e chega à convicção de que somente após o encontro com o discípulo de Schopenhauer, Paul Deussen, que o pensador “neo-hindu” começa a encontrar no monismo Vedānta as bases da ética *tat tvam asi*. Os escritos e palestras do monge indiano antes de sua estadia na casa de Deussen, em setembro de 1896, estariam mais próximos do monismo hindu tradicional. Para ilustrar a sua tese, Hacker faz uso de uma das principais obras de Vivekananda, *Karma-Yoga*, escrita antes da visita a Deussen, na Alemanha. Do livro, o indólogo retira as seguintes colocações do pensador hindu:

Por que devemos fazer bem ao mundo? Aparentemente para ajudar os outros, mas realmente para ajudar a nós mesmos. Nós sempre deveríamos tentar ajudar o mundo, este deveria ser a mais elevada motivação dentro de nós; mas se considerarmos bem, percebemos que

o mundo não precisa da nossa ajuda de forma alguma (...) A única ajuda é o exercício moral (...) todos os atos bons tendem a nos fazer puros e perfeitos (...) vamos desistir dessa conversa fiada de fazer bem ao mundo (...) nós devemos trabalhar e constantemente fazer o bem, porque isso é uma benção a nós mesmos. Esta é a única forma de nos tornar perfeitos (...) seja grato ao homem que você ajuda, pense nele como um Deus. Não é um grande privilégio a permissão de adorar a Deus ajudando ao próximo? (...) O mundo é um grande ginásio onde todos temos que fazer exercícios para nos tornar fortes espiritualmente.¹⁶³

Essas passagens ilustram como Vivekananda no início de sua estadia nos Estados Unidos tem uma visão sobre a moralidade hindu sem referência à ética *tat tvam asi*. Estes ensinamentos corresponderiam ao monismo Vedānta, no qual “o comportamento ético não tem um valor em si mesmo, servindo somente como preparação para o conhecimento, sendo este o único meio para a salvação.”¹⁶⁴ Para Hacker, o comportamento moral aparece aqui como exercício em prol da perfeição espiritual, tal como aponta o antigo relativismo ético Vedānta. O líder espiritual indiano tomaria com tamanho afínco tal relativismo que chega a rejeitar a compaixão, tomada por Schopenhauer e Deussen como o fundamento de toda e qualquer moralidade. O que leva o indólogo a constatar que Vivekananda em 1895 “não poderia ter conhecido a ética *tat tvam asi*, da qual seria impensável qualquer depreciação à compaixão.”¹⁶⁵

Em *Karma-Yoga*, Vivekananda teria como base de suas reflexões a obra *Bhagavadgītā* sem tomar como fundamento do comportamento moral a verdade, nela expressa, “Deus está em tudo”. Para Hacker, Vivekananda não encontra na verdade monista fundamental “Eu sou Brahman (Deus)” a motivação de uma ação dotada de valor moral ou acredita que o reconhecimento do seu ser no ser de outra pessoa possa conduzir uma ação em prol do outro. Afinal, ele ainda está, segundo Hacker, “ensinando exatamente como o tradicional monismo hindu, que o valor do comportamento moral repousa, em última instância, na própria perfeição espiritual.”¹⁶⁶

Somente em 1896,¹⁶⁷ após o seu encontro com Paul Deussen, que Vivekananda se tornaria o porta voz da ética *tat tvam asi*. Hacker relata que Vivekananda sai dos Estados

¹⁶³ VIVEKANANDA, in HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 293, trad. nossa.

¹⁶⁴ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 292, trad. nossa.

¹⁶⁵ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 293, trad. nossa.

¹⁶⁶ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 294, trad. nossa.

¹⁶⁷ Segundo Hacker é possível encontrar em alguns escritos de Vivekananda até meados de 1896, algumas frases que fora do contexto podem parecer expressões de uma ética baseada no monismo teísta ou monismo da vontade, mas se forem examinadas em seu contexto, demonstram diferenças fundamentais com os escritos posteriores.

Unidos, no dia 15 de abril de 1896, rumo à Europa, permanecendo na Inglaterra e na Suíça. No dia 9 de agosto recebe um convite de Deussen e exatamente um mês depois parte para a residência do orientalista alemão em Kiel, na Alemanha, onde fica hospedado por três dias. De lá eles partem juntos para Inglaterra, na companhia de Mrs. Sevier e seu marido Capitão Sevier.

O relato do encontro dos dois é apresentado por Hacker de diferentes perspectivas. A de Vivekananda, como expresso em suas cartas, considera a visita ao “maior filósofo alemão de seu tempo” e “guerreiro advaita” muito gratificante e prazerosa, nela tiveram a oportunidade de conversar em sânscrito e discutir o Vedānta, fazendo com que eles se tornassem grandes amigos. Para concretizar a sua admiração, Vivekananda escreve um artigo para uma revista indiana, no qual considera Deussen um grande conhecedor da metafísica de *Upaniṣads* e almeja que ele “mostre aos indianos os “defeitos” e “corrupções posteriores” do sistema de pensamento dos mesmos.”¹⁶⁸ Em contrapartida, a impressão de Deussen não parece ter sido tão favorável. Em sua autobiografia, segundo Hacker, não consta nenhuma menção significativa sobre o encontro com Vivekananda, principalmente, em relação às discussões sobre Vedānta.

Porém, uma terceira perspectiva deste encontro é narrada por Mrs. Seviere:

Depois de algumas perguntas sobre as viagens e planos de Swamiji, eu notei o professor direcionando seus olhos para alguns volumes abertos em sua mesa...ele logo começou a conversar sobre os livros...Ele considera o sistema Vedānta, fundado pelos *Upaniṣads* e Sutas Vedāntas, com os comentários de Shankaracharya, uma das estruturas mais majestosas e valiosas do gênio humano em busca da verdade, e que a moralidade mais pura e elevada é consequência imediata do Vedānta. Ele cita uma palestra que ele apresentou perante a filial de Bombay da *Royal Asiatic Society* em 25 de fevereiro 1893, na qual concluiu dizendo “Então o Vedānta, em sua forma não falseada, é o maior suporte da moralidade pura, é a grande consolação para o sofrimento da vida e morte. Indianos, atenham-se a isso¹⁶⁹.”

É desse relato de Madame Sevier, que Hacker recolhe a evidência necessária para justificar o encontro de Vivekananda com a ética *tat tvam asi*, e, conseqüentemente, com a filosofia de Schopenhauer. Segundo Hacker, é possível assumir que Vivekananda tinha uma cópia da palestra de Deussen, proferida em Bombay, tal como Madame Sevier. Foi

¹⁶⁸ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.295, trad. nossa.

¹⁶⁹ SEVIER. IN. HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 295, trad. nossa.

nesta palestra que a ética *tat tvam asi* teria sido inserida no Vedānta. E para justificar sua colocação, Hacker apresenta um trecho da palestra de Deussen:

As pessoas sempre reprovaram o Vedānta por sua deficiência moral, e de fato, o gênio indiano é muito contemplativo para falar dos atos, mas o fato é que, no entanto, a moralidade mais pura e elevada é consequência imediata do Vedānta. Os evangelhos apresentam corretamente como a maior lei da moralidade “ame aos outros como a ti mesmo”. Mas por que eu deveria fazer isso, se pela ordem da natureza eu sinto dor e prazer unicamente em mim mesmo e não no outro? A resposta não está na Bíblia...mas nos Vedas, é na grande fórmula “tat tvam asi”, que se encontra em três palavras a metafísica e a moral juntas. Você deve amar o próximo como a si mesmo, porque você é o outro, e a mera ilusão faz você acreditar que o outro é algo diferente de você. Ou nas palavras de Bhagavadgita: ele, que conhece a si mesmo em tudo e tudo em si mesmo, não prejudica a si mesmo por si mesmo, *hinasti atmana atmanam*. Esta é a soma e o teor de toda moralidade, e esta é a visão de um homem que conhece a si mesmo como Brahman. Ele sente ele mesmo tudo, então ele nada deseja, ele tem tudo que pode ter, ele sente ele mesmo tudo, então não prejudica nada, ninguém prejudica ele mesmo. Ele vive no mundo... mas sabe que só há um ser Brahman, o Atman, o seu próprio ser (self), e ele verifica isso pelos seus atos de moralidade puramente desinteressada.¹⁷⁰

Nesta passagem, mesmo sem citar, consta as reflexões de Schopenhauer sobre a fórmula sânscrita *tat tvam asi*, considerada pelo filósofo alemão a expressão do conhecimento imediato e intuitivo de todos os seres, ou, referindo-se ao vocabulário Vedānta, o conhecimento de que só há um ser, Brahman. Paul Deussen apresenta esta fórmula, tal como Schopenhauer, como o fundamento não só da metafísica, mas da moralidade, interpretação que, segundo Hacker, não faz parte da tradição Vedānta. A inserção dessa fórmula apresenta uma nova orientação da moralidade hindu, fazendo com que o comportamento moral não seja julgado meramente pelo seu valor em relação ao progresso espiritual, mas um fim em si mesmo.

Tal interpretação teria impactado Vivekananda de tal forma que ele acaba por inseri-la em seu próprio discurso. Alguns dias depois, em Wimbledon, na Inglaterra, Vivekananda profere uma palestra, possivelmente como a presença de Deussen, intitulada *Vedanta as a factor in civilisation* e apresenta pela primeira vez, aos olhos de Hacker, a ética “pseudo-Vedānta”.

¹⁷⁰ DEUSSEN, in HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 296, trad. nossa.

Os filósofos Vedântas... descobriram a base da ética. Todas as religiões ensinaram preceitos éticos, como, “não mate, não prejudique, ama o próximo como a ti mesmo” etc. Mas nenhuma delas deram a razão. Por que eu não devo prejudicar o outro? Para esta pergunta não havia uma resposta satisfatória ou conclusiva, até ser desenvolvido pelas especulações metafísicas dos hindus que não ficam satisfeitos com meros dogmas. Então os hindus dizem que este Atman é absoluto, sendo assim, infinito. Não pode haver dois infinitos, pois um limitaria o outro, tornando-os finitos. Também cada alma individual é uma parte e parcela da alma universal, que é infinita. Assim, ao prejudicar o próximo, o indivíduo prejudica a si mesmo. Esta é a base metafísica presente em todos os códigos éticos¹⁷¹.

Inspirada pela palestra de Deussen em Bombay, Vivekananda teria apresentado o monismo Vedânta como a explicação genuína de toda moralidade, atribuindo aos filósofos do Vedânta o descobrimento da base da ética. Hacker, todavia, discorda que o Vedânta tenha em sua origem uma pretensão ética, para além da própria progressão espiritual. Por isso, afirma que Vivekananda é um dos grandes exemplos do “neo-hinduísmo”. O líder indiano teria reinterpretado a expressão *tat tvam asi* com bases propriamente ocidentais e, ao invés de elucidá-las em seus discursos, acabou por desconsiderá-las, alegando que seus posicionamentos fariam referência direta aos textos sagrados e à tradição hindu. No entanto, em nenhum texto datado de Vivekananda, incluindo suas palestras e discursos, fariam alusão à ética *tat tvam asi* antes de setembro de 1886. E em *Karma-Yoga* não haveria qualquer referência a esse “suposto princípio ético”. Por isso, Hacker conclui que:

A introdução da ética do Vedânta no hinduísmo é datada. A primeira é Domingo, 25 de fevereiro de 1893 quando Deussen deu sua palestra “Sobre a filosofia Vedânta” em Bombay, que foi imediatamente publicada na Índia. Essa palestra apresentou, entre outras coisas, uma breve apresentação da teoria *tat tvam asi* como fundamento da ética. Esta palestra, com outros escritos de Deussen e Schopenhauer influenciaram, o pensamento neo-hindu, como pelo menos o caso de Tilak (...). A outra data é 9 de setembro de 1896. O que representa uma precisa, rastreável e efetiva influência no encontro pessoal entre Vivekananda, o mais influente propagandista neo-hindu de seu tempo, com Paul Deussen em Kiel, o expoente de Schopenhauer e do Vedânta¹⁷².

¹⁷¹ VIVEKANANDA. In HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.297, trad. nossa

¹⁷² HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.298, trad. nossa.

2.1.2 A ética “Schopenhauer-Deussen-pseudo- Vedānta”

Hacker denomina a ética *tat tvam asi* de “pseudo-Vedānta”¹⁷³, por não encontrar sua justificativa ou fundamentação na metafísica Vedānta monista, mas, em contrapartida, em outra matriz filosófica, apresentada por Schopenhauer e perpetuada por Deussen. Por isso, chega a denominá-la de uma ética “Schopenhauer-Deussen-pseudo-Vedānta.”¹⁷⁴

Segundo o indólogo, na filosofia e na prática Vedānta, *tat tvam asi* é uma das grandes sentenças (*mahāvākyas* – *mahā* (grande), *vākyas*– sentenças), dentre as quais contém todos os *Vedas*. O *tat* (em inglês *that*, traduzido em português como isso, aquilo ou aquele) refere-se à única “realidade”, o puro espiritual Brahman. O *tvam* (*thou* em inglês e em português *tu* ou *você*) é a alma individual. E *asi* é a conjugação do verbo ser (*art* em inglês, *és* ou *é* em português). A frase traduzida literalmente: “Isso tu és” atua, segundo Hacker, como um chamado ou uma exclamação. Ao ser escutada corretamente, promove o despertar do sono, um acordar para o estado no qual o um é somente Brahman, tal como demonstra o célebre texto sagrado *Chāndogyopaniṣad*.

Com o objetivo de refutar a legitimidade da aplicação ética da expressão *tat tvam asi*, Hacker recorre ao Capítulo 6 - sessões 8-16 - de *Chāndogyopaniṣad*, do qual a expressão é retirada, e investiga o sentido das palavras em seu contexto original. Para que se torne mais compreensível a análise de Hacker, segue a passagem do texto analisado:

Quando Svetaketu tinha doze anos de idade, seu pai Uddalaka lhe disse: "Svetaketu, agora deves ir para a escola e estudar. Ninguém da nossa família, meu filho, é ignorante a respeito de Brahman." Consequentemente, Svetaketu procurou um mestre e estudou por doze anos. Depois de decorar todos os Vedas, voltou para casa cheio de orgulho com seu aprendizado. Seu pai, percebendo a vaidade do jovem, disse a ele: "Svetaketu, pediste aquele conhecimento pelo qual ouvimos o que não é audível, pelo qual percebemos o imperceptível, pelo qual conhecemos o incognoscível?" "O que é esse conhecimento, senhor?", perguntou Svetaketu. "Meu filho, do mesmo modo como ao se conhecer um monte de barro, todas as coisas feitas de barro são conhecidas, havendo a diferença apenas no nome e surgindo da fala, sendo verdade que todas são de barro; do mesmo modo como ao se conhecer uma pepita de ouro, todas as coisas feitas de ouro são conhecidas, estando a diferença apenas no nome e surgindo da fala, sendo verdade que todas são ouro exatamente assim é aquele conhecimento que, conhecendo-o, conhecemos tudo." "Com toda a certeza, meus veneráveis mestres

¹⁷³ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 294, trad. nossa.

¹⁷⁴ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 297, trad. nossa.

ignoram esse conhecimento; pois, se o possuíssem, tê-lo-iam ensinado a mim. Ensinaí-me então, senhor, esse conhecimento." "Assim seja", disse Uddalaka, e continuou então: "No início havia a Existência, apenas Um, sem segundo. Alguns dizem que no início havia apenas a não-existência, e que dela nasceu o Universo. Porém, como poderia ser tal coisa? Como poderia a existência nascer da não-existência? Não, meu filho, no início havia apenas a existência - somente Um, sem que houvesse outro. Ele, o Uno, pensou: Serei muitos, expandir-me-ei. Assim, projetou o Universo a partir de si mesmo, e entrou dentro de cada ser e de tudo. Tudo o que existe possui o seu ser somente nele. Ele é a verdade. Ele é a essência sutil de tudo. Ele é o Eu. E isso, Svetaketu, ISSO ÉS TU." "Por favor, senhor, dizei-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja, meu filho: "Assim como as abelhas fazem o mel reunindo sucos de inúmeras plantas e árvores floríferas, e como esses sucos, reduzidos a um único mel, não sabem de que flores vieram individualmente, da mesma forma, meu filho, todas as criaturas, quando estão incorporadas àquela Existência única, seja no sono sem sonhos ou na morte, nada sabem a respeito do seu estado passado ou presente, devido à ignorância que as envolve não sabem que estão fundidas com ela e que delas vieram. "Seja o que for que essas criaturas sejam, um leão, ou um tigre, ou um javali, ou um verme, ou um borrachudo, ou um mosquito, elas assim permanecem depois que voltam do sono sem sonhos. "Todas elas têm seu Eu apenas nele. Ele é a verdade. Ele é a essência sutil de tudo. Ele é o Eu. E isso, Svetaketu, ISSO ÉS TU." "Por favor, senhor, dizei-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja, meu filho: "Os rios do Leste correm na direção do Leste, os rios do Oeste correm na direção do Oeste, e todos vão para o mar. Eles passam de mar para mar, as nuvens os elevam para o céu como vapor e os mandam para baixo como chuva. E como esses rios, quando se unem com o mar, não sabem se são este ou aquele rio, da mesma forma todas as criaturas que mencionei, quando voltam de Brahman, não sabem de onde vieram." "Todos esses seres têm seu eu somente nele. Ele é a verdade. Ele é a essência sutil de tudo. Ele é o Eu. E isso, Svetaketu, ISSO ÉS TU." "Por favor, senhor, dizei-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja, meu filho: "Se alguém uma vez golpeasse a raiz desta grande árvore, ela sangraria, mas viveria. Se golpeasse seu caule, ela sangraria, mas viveria. Se golpeasse seu topo, ela sangraria, mas viveria. Impregnada pelo eu vivente, esta árvore permanece firme, e se alimenta; porém, se o Eu partisse de um dos seus galhos, esse galho murcharia; se o abandonasse por um segundo, ele murcharia. Se o abandonasse pela parte de um segundo, ele murcharia. Se ele saísse de toda a árvore, toda a árvore murcharia. "Do mesmo modo, meu filho, conhece isto: o corpo morre quando o Eu o deixa porém o Eu não morre. "Tudo o que existe tem o seu Eu apenas nele. Ele é a verdade. Ele é a essência sutil de tudo. Ele é o Eu. E isso, Svetaketu, ISSO ÉS TU." "Por favor, senhor, dize-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja. Traz uma fruta daquela árvore Nyagrodha." "Aqui está, senhor." "Parte-a." "Está partida, senhor." "O que vê?" "Algumas sementes, extremamente pequenas, senhor." "Parte uma delas." "Está partida, senhor." "O que vê?" "Nada, senhor." "A essência sutil tu não a vê, e nela está o todo da árvore Nyagrodha. Acredita, meu filho, que naquilo que é a essência sutil - todas as coisas têm sua existência. Aquilo é a verdade. Aquilo é o Eu. E aquilo, Svetaketu, AQUILO ÉS TU!" "Por favor, senhor, dizei-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja. Coloca este sal na água, e volta aqui amanhã pela manhã." Svetaketu fez como lhe foi solicitado.

Na manhã seguinte, seu pai pediu-lhe para trazer o sal que havia colocado na água. Porém, ele não pôde fazê-lo porque o sal se havia dissolvido. Uddalaka então disse: "Prova a água e diz-me que gosto ela tem." "Está salgada, senhor." "Do mesmo modo", continuou Uddalaka, "embora não vejas Brahman neste corpo, na verdade ele está aqui. Naquilo que é a essência sutil - todas as coisas têm sua existência. Aquilo é a verdade. Aquilo é o Eu. E aquilo, Svetaketu, AQUILO ÉS TU." "Por favor, senhor, diz-me mais a respeito desse Eu", pediu novamente o jovem. "Assim seja, meu filho: "Do mesmo modo como um homem com os olhos vendados pode ser levado para longe e abandonado num lugar estranho; e, tendo sido tratado assim, pode voltar-se para todos os lados e gritar para que alguém remova a sua venda e lhe mostre o caminho de casa; e alguém, atendendo ao seu chamado, poderá soltar a sua venda e dar-lhe conforto; e, depois de caminhar de povoado em povoado, perguntando seu caminho à medida que avança, ele finalmente chega à sua casa - assim um homem que encontra um mestre iluminado obtém o verdadeiro conhecimento. "Aquele que é a essência sutil - nele todos os seres têm sua existência. Ele é a verdade. Ele é o Eu. E Aquele, Ó Svetaketu, AQUELE ÉS TU." "Por favor, senhor, diz-me mais a respeito desse Eu." "Assim seja, meu filho: "Quando um homem está fatalmente doente, seus parentes se reúnem em volta dele e perguntam: 'Tu me conheces? Tu me conheces?' Enquanto sua fala não estiver incorporada à sua mente, sua mente ao seu alento, seu alento ao seu calor vital, seu calor vital ao Ser Supremo, ele os conhecerá. Porém, quando sua fala estiver incorporada à sua mente, sua mente ao seu alento, seu alento ao seu calor vital, seu calor vital ao Ser Supremo, então ele não os conhecerá." "Aquele que é a essência sutil - nele todos os seres têm sua existência. Ele é a verdade. Ele é o Eu. E Aquele, Ó Svetaketu, AQUELE ÉS TU."¹⁷⁵

Este texto remete-se aos ensinamentos de Uddalaka Aruni ao seu filho Śvetaketu sobre o ser (*sat*), compreendido por Hacker como “uma substância imperecível, a mais elevada deidade/divindade, a essência do universo, verdade e o Self.”¹⁷⁶. Para provar ao seu filho a natureza do ser, o pai utiliza nove argumentos e ao final de cada um deles termina com as palavras “essa coisa sutil é o que é a essência (ou alma) de todo o mundo, é a verdade, é o self, *tat tvam asi*, Śvetaketu”. Na Índia antiga, a verdade, segundo o indólogo, era vista como uma substância poderosa, presente em todo enunciado verdadeiro. E a verdade como Uddalaka ensina corresponde à mais elevada deidade, à alma do universo, ao ser. O procedimento do ensino dessa verdade exige uma mudança de consciência. Sem ela o monismo não poderia ser compreendido. Uddalaka faz seu filho ensinar a si mesmo, incluir a si mesmo, conscientemente, na substância do um universal, identificando-se com ela, por isso evoca 9 vezes: *isso és tu (tat tvam asi)*.

¹⁷⁵ *Upanishads, Chandogya*, p.46-47, trad. Prabhavananda e Manchester.

¹⁷⁶ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 275, trad. nossa.

Para Hacker, o *tat tvam asi* esteve sempre a serviço do monismo radical da consciência e do programa intelectual puro de salvação sem haver qualquer traço histórico de um uso ético, tal como compreendido por Schopenhauer. A falta de um conhecimento profundo de sânscrito e o uso de traduções equivocadas teriam levado o filósofo alemão a não reconhecer a diferença fundamental entre o monismo da vontade do monismo Vedānta da cognição ou consciência. O monismo Vedānta, segundo Hacker, “baniu explicitamente toda volição para o reino do irreal.”¹⁷⁷ E a identificação compassiva com o outro, compreendida por Schopenhauer como a atitude essencial de uma boa pessoa, é “vista pelos Vedāntas de todas as escolas como um desvio em relação ao caminho da salvação. O um universal não é alcançado pela identificação ética, mas pela abstração intelectual.”¹⁷⁸ Não havendo, assim, uma relação entre o monismo da consciência com a ética. Segundo o indólogo:

A percepção de que a minha cognição é manifestação da substância cognitiva universal, que é a única realidade, e que toda volição e ação são aparências objetivas irrealis, não pode ser base de qualquer comportamento volitivo direcionado ao outro.¹⁷⁹

Segundo Hacker, não há registros na Índia medieval ou antiga que direcionam o monismo de Uddalaka a uma abordagem ética. O uso ético de *tat tvam asi* seria uma consequência logicamente sustentada pelas lentes do monismo da vontade de Schopenhauer. Se for compreendido o *tat*, o outro, no caso, a vontade com você, *tvam*, a minha volição torna-se idêntica à volição do outro e assim pode ser compreensível que ao igualar intuitivamente o meu eu ao eu do outro, eu atuasse em favor do interesse dele, assim como se este interesse fosse o meu. Porém, Hacker questiona até que ponto seria possível tal identificação pertencer ao domínio da ética, visto que o amor pelo outro acaba por ser o amor a si mesmo.

O indólogo, no entanto, não se esforça em questionar a validade ou coerência da doutrina ética de Schopenhauer, mas em demonstrar como em sua origem a expressão *tat tvam asi* não possui qualquer conotação ética, sendo ela, como ele prefere dizer, uma expressão “supra-ética”¹⁸⁰. Para justificar o seu posicionamento, Hacker recorre aos pareceres do próprio Deussen, considerado por ele, um dos maiores especialistas do

¹⁷⁷ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 277, trad. nossa.

¹⁷⁸ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 277, trad. nossa.

¹⁷⁹ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 277, trad. nossa.

¹⁸⁰ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 277, trad. nossa.

pensamento de Śaṅkara e do Vedānta. Ao recorrer a algumas passagens da obra *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Hacker aponta o pesar do próprio Deussen em reconhecer que não é possível encontrar no Vedānta o uso ético de *tat tvam asi*. Nas palavras de Deussen:

Mas é possível uma árvore ser boa e ainda produzir nenhum fruto, ou um fruto bom – talvez porque seu brilho foi tocado muito cedo pelo vento gelado da verdade. Isso foi o que talvez aconteceu na Índia. É muito raro uma verdade filosófica eterna ser tão precisamente expressada como na doutrina do Atman. Mas esse mesmo conhecimento é como aquele vento gelado que impede o desenvolvimento e congela a vida. Aquele que conhece a si mesmo como atman é removido para sempre de todo desejo e assim de toda possibilidade de ação imoral, mas ele está igualmente desprovido de qualquer impulso para qualquer ação que seja¹⁸¹.

Aqui, Deussen lamenta que *tat tvam asi* não embasou a moralidade hindu e atribui à natureza puramente espiritual da doutrina do Ātman universal um dos erros básicos do sistema Vedānta. E disso Hacker infere que o seu “interesse em ética e seu comprometimento com os ensinamentos de Schopenhauer foram muito mais fortes do que sua aprovação ao Vedānta. Ele julgou o Vedānta pelas lentes de Schopenhauer e não o oposto.”¹⁸²

A inaplicabilidade ética da expressão *tat tvam asi* na teoria Vedānta teria feito com que Deussen se apoiasse em outro texto sagrado indiano, não *Upaniṣads*, mas *Bhagavadgītā*. Para justificar a interpretação schopenhaueriana de que na sabedoria hindu encontra-se a base da moralidade, Deussen faz uso dos versos 27 e 28 do Capítulo 13 de *Bhagavadgītā*, também utilizado por Schopenhauer em *Sobre o fundamento da moral*. O filósofo alemão encerra esta obra com tais versos, a fim de, em suas palavras, “provar, por meio de uma citação, como aquela metafísica da ética, já há séculos era a visão fundamental da sabedoria hindu.”¹⁸³ Fazendo uso de uma tradução de Schlegel, Schopenhauer cita: “Quem vê um sumo Senhor em todos os seres vivos e que, ao morrerem eles, não morre, vê verdadeiramente. Quem vendo o Senhor presente em todos os lugares, não viola a si mesmo por si mesmo. Daí toma o caminho para o alto.”¹⁸⁴

Segundo Hacker, Schopenhauer e Deussen fazem uso dessa passagem para embasar a ética monista. Eles compreendem o sumo Senhor, ou o mais elevado Lorde,

¹⁸¹ DEUSSEN, in. HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 278, trad. nossa.

¹⁸² HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 278, trad. nossa.

¹⁸³ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 22, p. 222, trad. Cacciola.

¹⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. FM, cap. 22, p. 223, trad. Cacciola.

como o *self* universal. De forma que este *self* universal é idêntico ao *self* individual. Aquele que reconhece que o seu próprio *self* é o *self* de todos os seres, não é capaz de violar o outro. Apesar de afirmar que não há no contexto do verso qualquer menção ética, Hacker reconhece a dificuldade tanto de interpretá-lo, como de compreender o próprio contexto da obra, uma vez que a compilação desta contém diferentes textos, escritos por diversos autores. Mesmo assim, ele recorre a algumas passagens de alguns textos – capítulo 6, versos 20 e 30 e capítulo 16, verso 21 de *Bhagavadgītā* e *Isa Upaniṣad* 1; 3; 6 ;7 - para buscar um significado para a expressão “não viola o self pelo self”, no inglês, “do not harm the self by the self”, utilizada, constantemente, por Deussen.

Segundo Hacker, tal expressão faz uso do verbo *hims*, cuja tradução pode ser violar, prejudicar, mas também, destruir, matar, aniquilar. E “*self* pelo *self*”¹⁸⁵ pode ser compreendido como uma introspecção mística, sem exigir a existência de dois *selfs* distintos. Tal expressão pode referir-se à destruição do si mesmo, do *self*, sem qualquer conotação moral em relação a outro ser. Esta conotação existe quando o mesmo verbo é traduzido por violar, prejudicar ou agredir.

Ao comparar os textos, Hacker interpreta que “violar/destruir/matar o *self*” ocorre quando uma pessoa se rende à ganância, não sendo capaz de ver o Senhor, o *self* universal, em todas as coisas. Destruir o *self* significa “que a benção contemplativa não foi alcançada, e que Deus e o *Self* estão perdidos ou mortos um para o outro e que o renascimento continua após a morte em alguma forma de existência dolorosa.”¹⁸⁶ Em outras palavras “destruir o *self*” significaria o fracasso em perceber a unidade e o impedimento da contemplação, sem conter qualquer teor moral ou ação ao próximo. Afinal, não podemos esquecer, segundo ele, que no hinduísmo a moralidade só tem valor como algo preliminar ao conhecimento, ao *insight* místico do qual surge a salvação.

Além de comparar diferentes passagens nas quais tal expressão é encontrada, Hacker investiga diferentes comentários a respeito do Capítulo 13 de *Bhagavadgītā*. Dentre eles, destaca-se o de Śaṅkara, um dos mais importantes pensadores do Vedānta, que viveu no séc. VII ou VIII d.C. Nos escritos deste pensador, não há, segundo Hacker, qualquer interpretação ética deste verso. “Destruir o *self* pelo *self*” significaria que o

¹⁸⁵ Segundo Hacker “Colocações do acusativo (atmanam) ou nominaivo (atma) para a palavra “si mesmo” como o instrumental (atmana) “por si mesmo” ou locativo (atmani) “no si mesmo” ou ambas, são comuns em *Bhagavadgītā*. Quando conectadas com verbos que significam “para ver” ou “para ter prazer”, são expressões enfáticas da introspecção mística”. HACKER, *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.280, tad. nossa.

¹⁸⁶ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.282, trad. nossa.

verdadeiro *self* é destruído pela ignorância, sendo continuamente condenado à morte. A única interpretação ética sobre tal expressão pertenceria a Nīlakaṇṭha no final do século XVII. Este, no entanto, apresenta duas hipóteses interpretativas sobre tal expressão: a primeira, mais tradicional, relaciona-se ao conhecimento da unidade mística e à preservação do si mesmo, do Lord, em vista dos tormentos da reencarnação. Já a outra possui uma abordagem ética: “porque ele vê que o *self* é um, ele não prejudica o outro, assim como não machuca a si mesmo, isso é, que ele tem compaixão por tudo.”¹⁸⁷ Destaca Hacker, no entanto, que o *self* do outro não é compreendido aqui como o *self*, tal como ensinaram Schopenhauer e Deussen. Segundo Nīlakaṇṭha, seria necessário ver primeiro o *self* universal e concluir pela sua universalidade que ele está nos outros assim como no próprio *self*.

Em nenhuma das interpretações analisadas por Hacker existe uma relação direta entre a expressão “não violar/destruir o *self* pelo *self*” com a expressão *tat tvam asi*. A interpretação schopenhaueriana de que o reconhecimento da identidade metafísica de todos os seres promove uma ação dotada de valor moral não possui, segundo Hacker, qualquer fundamentação teórica no pensamento hindu tradicional. A expressão *tat tvam asi* não pode ser compreendida em suas origens como um direcionamento moral e ainda faz questão de ressaltar que é “um absurdo assumir que esta ética, que nunca foi claramente expressa, estava implícita em palavras que devem ser entendidas de outra forma.”¹⁸⁸

2.1.3 A aplicabilidade da ética *tat tvam asi* na contemporaneidade

Os estudos de Hacker apontam que a ética *tat tvam asi* é um fenômeno que aparece como processo próprio do pensamento “neo-hindu”. Apesar de esta expressão não possuir um significado ético no hinduísmo tradicional, ela se torna o foco da moralidade hindu contemporânea e a base do programa político nacionalista da Índia moderna. Os pensadores “neo-hindus” conseguiram mobilizar a Índia com a afirmação de que o “hinduísmo, essa preciosa herança nacional, foi erroneamente interpretado como quietismo.”¹⁸⁹ E, em vistas disto, eles se comprometeram a apresentar um hinduísmo com

¹⁸⁷ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.285, trad. nossa.

¹⁸⁸ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.284, trad. nossa.

¹⁸⁹ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p.298, trad. nossa.

engajamento moral e a ética *tat tvam asi* teria sido o remédio para sanar as deficiências morais da tradição.

Um dos primeiros pensadores “neo-hindus” a fazer uso da expressão *tat tvam asi* para fins éticos teria sido Vivekananda. Como visto, os estudos de Hacker alegam que, após o encontro com Deussen, o líder indiano passa a inserir em seu discurso a importância da ação em prol do outro, cuja relevância não se encontrava na primeira obra do autor *Karma-Yoga*. As novas reflexões morais de Vivekananda foram propagadas pela Missão Ramakrishna, organização criada por ele para difundir a filosofia Vedânta e realizar trabalhos sociais e filantrópicos. A estadia nos Estados Unidos teria feito com que Vivekananda quisesse inserir ações solidárias e altruístas na Índia, e para isso foi necessário encontrar argumentos morais capazes de justificá-las. A “boa ação”, uma das principais bandeiras levantadas pela missão, não poderia ser defendida, segundo Hacker, por um hindu de outro tempo.

Hacker também demonstra como o engajamento moral foi utilizado para fins políticos por Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), líder do nacionalismo indiano antes da chegada de Gandhi. Tilak teria criado um programa político nacionalista, fundamentado na metafísica monista, capaz de convencer a necessidade da ação em detrimento da renúncia e do quietismo, características basilares da tradição. Em seu texto *Gita-rahasya or the Science of Karma Yoga* escrito no período em que estava preso, entre novembro de 1910 e março de 1911, a obra *Bhagavadgītā* é reinterpretada sob a óptica da ação. Segundo Hacker, Tilak reconhece a diferença entre a doutrina da ação e as interpretações tradicionais e sabe que a ética monista foi ensinada por Schopenhauer e Deussen. O líder político cita as obras de Deussen *Die Elemente der Metaphysik*, *Die Philosophie der Upanishad's* e a palestra proferida em Bombay *On the Philosophy of the Vedanta* porém não faz uso da expressão *tat tvam asi* para justificar a moralidade hindu. Tal expressão é utilizada em suas reflexões sobre a metafísica monista sem uma conotação ética, pois saberia, segundo o Hacker, das incoerências de tal interpretação. Mesmo reconhecendo a falta de aplicabilidade ética da expressão *tat tvam asi*, Tilak teria admitido que o conteúdo dela extraído está em sintonia com os princípios metafísicos do pensamento monista hindu. A base textual utilizada por Schopenhauer estaria incorreta, mas não necessariamente a sua interpretação.

Ao invés de *tat tvam asi* e de “não violar o *self* pelo *self*”, Tilak faz uso da expressão sânscrita *Ātmaupamyena* presente no capítulo 6, verso 32, de *Bhagavadgītā*, compreendida por ele como: “sendo o próprio *self*”, de forma que o *self* é metafisicamente

idêntico ao *self* do outro. Tal expressão seria a base textual adequada para a reformulação da moralidade hindu. Nas palavras de Tilak, citadas por Hacker:

Nenhum princípio ético pode justificar de modo mais satisfatório e mundano (isso é relevante para a vida cotidiana) a moralidade (*vyavaharika nitidharma*) do que o princípio que considera que só há um Atman em todos os seres, ou a identificação do si mesmo (*Ātmaupamyabuddhi*). Por exemplo a doutrina da caridade (*Paropakāradharma*) que tem uma importância em todos os países e está de acordo com todos os códigos éticos. Tal doutrina não pode ser justificada por um princípio materialista (*adhibautika vada*) tão bem como pelo princípio metafísico “o Atman de um outro homem é o mesmo Atman que o meu.” (*adhyatmatattva*).¹⁹⁰

É notável, na análise de Hacker, a preferência da escolha textual de Tilak pela de Schopenhauer e, conseqüentemente, Vivekananda. Nos versos 31 e 32 do capítulo 6 de *Bhagavadgītā*, de fato, seria possível encontrar, aos olhos do indólogo alemão, uma base teológica para o imperativo moral, porém não da mesma forma como foi interpretado por Tilak. A maneira como Tilak interpreta *Ātmaupamyena* estaria ancorada mais ao pensamento de Schopenhauer do que ao da tradição hindu, uma vez que concebe o Ātman do outro como idêntico ao seu e não *similar* ao seu. Segundo Hacker:

Eu não tenho boa vontade para com meu próximo porque ele essencialmente é idêntico a mim, mas porque o mesmo Deus habita nele e em mim. Eu ajo em prol dele não por ele *ser* meu próprio *self*, mas como *se* ele fosse meu próprio *self*(...) é essencial nesta doutrina [Visnu Purana], diferente da de Schopenhauer, a compreensão de três participantes no comportamento ético: o sujeito, o seu próximo e Deus. O imperativo ético surge da crença de que Deus está no sujeito e em seu próximo, enquanto a ética *tat tvam asi* compreende somente dois participantes: o sujeito e seu vizinho, que são idênticos uns aos outros em suas essências metafísicas¹⁹¹.

Mesmo sem utilizar a expressão *tat tvam asi*, Tilak fundamentaria a moralidade a partir da doutrina ética de Schopenhauer, de forma que uma ação dotada de valor moral exige o reconhecimento da identidade metafísica de todos os seres. Tal identificação, segundo Hacker, não condiz com o verso 32 do capítulo 6 de *Bhagavadgītā*. A ação em prol do outro existiria, de acordo com este verso, pela crença de que existe um Deus que

¹⁹⁰ TILAK in. HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 301, trad. nossa.

¹⁹¹ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 283, trad. nossa.

habita em mim e no outro, mas não que somos em si mesmos os mesmos, a mesma essência.

Tilak e Vivekananda são, para Hacker, os principais responsáveis pela reformulação da moralidade hindu, cujo embasamento filosófico assenta-se na doutrina ética de Schopenhauer. Não nos é indiferente, no entanto, o tom sarcástico e irônico ao se referir a esta reformulação como uma ética “pseudo-Vedānta”. Ao final do artigo *Schopenhauer and Hindu Ethics*, o indólogo tece críticas pesadas ao que ele concebe como “neo-hinduísmo”, ao ponto de afirmar que “o pensamento neo-hindu não deu a impressão de ter começado ainda qualquer projeto potencialmente frutífero, ou de ter produzido qualquer conquista que valha a pena discutir, seja na ética ou em qualquer outro campo”.¹⁹² A ética *tat tvam asi* teria seu valor somente como uma “curiosidade na história das ideias.” Segundo ele,

Um filósofo europeu atribui associações às ideias indianas antigas, seu discípulo tenta justificar a noção de seu mestre e apresenta a sua versão aos indianos em geral e a um monge particular. A ideia de um filósofo europeu torna-se aceita na Índia, tanto que os indianos a tomam como realmente hindu.¹⁹³

Tal fenômeno ilustra perfeitamente, segundo Hacker, o processo do pensamento “neo-hindu”, este que não acrescenta em termos filosóficos qualquer conteúdo original. Apenas se apropria de interpretações ocidentais, na maior parte das vezes, equivocadas sobre a tradição hindu. Vivekananda e Tilak seriam os grandes exemplos de pensadores “neo-hindus” que fizeram uso de explicações ocidentais para fundamentar uma moralidade que não corresponde à tradição. E para acentuar a sua crítica, Hacker finaliza o seu artigo com as seguintes palavras:

É de se esperar que o pensamento indiano sobreviva à memória do período colonial e que a ferida profunda que foi deixada na mente indiana recupere uma maior tranquilidade e compostura, para que assim possa tentar peneirar as diferentes forças e impulsos que ainda estão colidindo no mundo do pensamento indiano hoje e que de uma forma mais desapaixionada e perspicaz encontre uma nova orientação.¹⁹⁴

¹⁹² HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 307, trad. nossa.

¹⁹³ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 307, trad. nossa.

¹⁹⁴ HACKER, P. *Schopenhauer and Hindu Ethics*, p. 308-309, trad. nossa.

O tom depreciativo em relação ao pensamento de Vivekananda é, de certa forma, suavizado no artigo *Vivekananda's religious nationalism*, escrito dez anos depois de *Schopenhauer and Hindu Ethics*. Neste Hacker considera e até mesmo elogia algumas conquistas do líder espiritual indiano. Porém, faz questão de apontar que Vivekananda transformou o Advaita Vedānta, uma doutrina essencialmente abstrata e metafísica, em uma filosofia prática. Neste artigo, Hacker aponta diferentes nuances no pensamento de Vivekananda, que podem ser compreendidas como quatro aplicações diferentes de sua filosofia prática. A primeira é a aplicação à vida individual. Vivekananda fez uso da crença de que somos divinos para promover a confiança e a coragem necessárias para grandes conquistas individuais e coletivas. Tal empoderamento individual teve uma perspectiva altruísta no momento que Vivekananda passou a associar o Vedānta ao positivismo europeu, de forma que servir a Deus também seria servir a humanidade, sendo esta a segunda aplicação do Vedānta. A terceira decorreria do encontro de Vivekananda com a doutrina ética de Schopenhauer. Tal encontro fez com que Vivekananda colocasse o outro em destaque, sem precisar da identificação com Deus para intermediar a ação em prol de outros seres. E a quarta seria a aplicação religiosa, de forma que o Vedānta seria a religião moderna da humanidade por ser a única a estar em sintonia com as ciências naturais. Dessa análise, Hacker infere que:

De quatro formas diferentes, Vivekananda deu uma aplicação prática e mundana para a mais não mundana de todas as filosofias, dando a ela a capacidade de ser a religião nacional que estava procurando e, mais ainda, colocá-la como a religião universal que seu orgulho estava sonhando¹⁹⁵.

Vivekananda teria, dessa forma, reformulado o hinduísmo como objetivo de apresentar uma religião capaz de unificar a nação. Em vistas do nacionalismo, Vivekananda “forjou” uma única religião para as diferentes religiões de um único território que possuía, segundo Hacker, mais antagonismos e rivalidades do que semelhanças. Além de fazer brotar o nacionalismo na Índia, Vivekananda teria apostado que o hinduísmo é capaz de sanar todas as aspirações espirituais da humanidade. E parece ser devido a esse último ponto que Hacker rejeita e critica com maior afinco o líder espiritual indiano, enquanto a mobilização política parece ser, por ele, valorizada.

¹⁹⁵ HACKER, P. *Vivekananda's religious nationalism*, p. 327, trad. nossa.

Neste artigo, ele chega a apontar os “extraordinários efeitos do nacionalismo religioso,” principalmente a sua “contribuição significativa para a autoconfiança nacional dos indianos e a, conseqüente, liberação política do país.”¹⁹⁶ Hacker reconhece aqui não ser possível ignorar as conquistas históricas da Índia e a luta de Vivekananda contra os privilégios de alguns indianos em detrimento de outros. E ainda destaca que “contra todo poder da tradição individualista, Vivekananda propagou a relevância religiosa do espírito de comunidade, o serviço ao próximo, o qual promoveu criando organizações filantrópicas”¹⁹⁷.

Tais reconhecimentos não impediram Hacker de tecer sua crítica final, não em relação à legitimidade das colocações teóricas e práticas da filosofia de Vivekananda, mas em relação à valorização do hinduísmo em detrimento das demais religiões. Embora Vivekananda pregue a harmonia entre as religiões, ele conceberia o hinduísmo, ou o Vedānta, como a verdadeira religião deixando as outras religiões como caminhos preliminares, inclusive, o cristianismo. Hacker não toma com bons olhos a visão de Vivekananda de que os cristãos não entenderam o cristianismo ou que o hinduísmo deveria conquistar o cristianismo. Diante das afirmações de Vivekananda sobre a religião cristã, Hacker pondera que “ele nunca se esforçou para compreender a doutrina cristã”, de forma que suas colocações “sobre o cristianismo permaneceram na superficialidade, elas são frequentemente distorcidas e muitas vezes de baixo nível”¹⁹⁸.

A postura do pensador indiano frente ao cristianismo é o que parece mais provocar o indólogo alemão. A sua devoção ao cristianismo é um dos grandes argumentos para justificar o posicionamento negativo de Hacker ao “neo-hinduísmo”. As críticas de Hacker ao pensamento hindu também repousam, segundo alguns intérpretes, ancoradas a uma motivação não acadêmica. Embora Hacker tenha um grande conhecimento sobre o Advaita Vedānta e faça um exame minucioso sobre os textos sagrados hindus para justificar sua visão sobre o “neo-hinduísmo”, não se deve negligenciar o fato de que suas críticas não são meramente hermenêuticas e que elas podem ter um fim para além da veracidade da pesquisa científica.

¹⁹⁶ HACKER, P. *Vivekananda's religious nationalism* p. 332, trad. nossa.

¹⁹⁷ HACKER, P. *Vivekananda's religious nationalism* p. 332, trad. nossa.

¹⁹⁸ HACKER, P. *Vivekananda's religious nationalism* p. 333, trad. nossa.

2.2 A POLÊMICA DO “NEO-HINDUÍSMO”

Ao apresentar ao universo acadêmico a ideia de “neo-hinduísmo”, Hacker inicia um grande debate sobre a existência ou não de tal categoria. O posicionamento negativo e depreciativo de Hacker em relação aos pensadores hindus contemporâneos faz com que ele seja criticado por alguns indólogos e pesquisadores, principalmente, por aqueles amparados por uma perspectiva não colonial (pós-colonial, descolonial e decolonial), fomentada pela obra *Orientalismo, o oriente uma invenção do Ocidente*, de Edward Said. Nesta obra, Said fomenta uma consciência crítica sobre os estudos sobre a Ásia, alegando que os estudos ocidentais sobre aquilo que denominam de “oriente” é uma tentativa de privar o mesmo de sua própria identidade e soberania e que há uma vontade de poder fundamentalmente política por detrás dos estudos acadêmicos sobre a tradição asiática. A crítica de Said aos estudos “orientais” permitiu uma grande avaliação sobre a indologia clássica e tornou Hacker um dos grandes exemplos daquilo que Said pretendeu demonstrar. Nesta reavaliação, tanto o “neo-hinduísmo” quanto a influência de Schopenhauer ao pensamento de Vivekananda tornam-se objeto de pesquisa acadêmica. E, neste momento da pesquisa, será apresentado como a abordagem teórica de Hacker foi recepcionada e criticada tanto por seu principal discípulo Wilhelm Halbfass, quanto por outros pesquisadores, dentre eles, Rajiv Malhotra, Thomas Green e Ayon Maharaj que se ocuparam em desconstruir os principais argumentos de Hacker a respeito tanto do “neo-hinduísmo”, quanto da legitimidade do pensamento de Vivekananda, demonstrando a dificuldade em comprovar a real influência da filosofia de Schopenhauer no pensamento do líder indiano.

2.2.1 Propagação do “neo-hinduísmo”

O principal propagador das ideias de Hacker é Wilhelm Halbfass, inclusive, ele é o responsável por organizar a obra *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedānta*, reunindo e disponibilizando para língua inglesa os principais textos de seu inspirador e conterrâneo. Em sua primeira obra *India and Europe*, publicada em inglês em 1988, é notável a aprovação de Halbfass ao termo “neo-hinduísmo”, apesar de pontuar pequenas ressalvas e ponderações sobre tal categoria. Alguns anos depois, na introdução de *Philology and Confrontation: Paul Hacker on*

Traditional and Modern Vedānta, de 1995, há um maior distanciamento do autor em relação ao posicionamento de Hacker, possivelmente, depois da repercussão da obra de Said, publicada em 1978. Tal obra afetou diretamente os estudos sobre a Ásia e Halbfass não teria como estar aquém ou passar despercebido por tamanhas críticas. Na obra *Beyond Orientalism: The Work of Wilhelm Halbfass and Its Impact on Indian and Cross-cultural Studies*, de 1997, organizado pelos discípulos de Halbfass, com o objetivo de divulgar as suas contribuições científicas sobre a Índia, o próprio indólogo faz um ensaio para, por um lado, questionar a tese de Said e, por outro, defender não só o seu trabalho, mas a própria indologia.

No início de sua carreira, Halbfass não parece se importar com as conclusões de Said, ou não poderia prever a tamanha repercussão das mesmas. *India and Europe* apresenta um panorama geral sobre o encontro da Europa com o pensamento indiano e, assim como Hacker, Halbfass faz uso da categoria “neo-hinduísmo”. Em seu comentário sobre Schopenhauer, enfatiza o impacto de *Upaniṣads* em sua filosofia. Mas, ciente da impossibilidade de mensurar a influência do pensamento indiano na gênese da filosofia de Schopenhauer, ele apresenta como as ideias indianas serviram para ilustrar a sua própria visão de mundo, colocando em evidência que tais ideias estão subordinadas ao pensamento de Anquetil Duperron, o tradutor de *Oupnek’hat*. Apesar de o uso de fontes “ocidentalizadas”, Halbfass elogia a prontidão sem precedentes do filósofo alemão para integrar e utilizar as ideias indianas em sua filosofia, tornando-as familiares ao universo filosófico europeu.

Diferente de Hacker, Halbfass não faz um estudo hermenêutico para evidenciar as falhas da interpretação schopenhaueriana, ou como esta influenciou Vivekananda, porém é condescendente com as ponderações de Paul Hacker sobre o papel do ocidente para as reformulações morais do “neo-hinduísmo”, consideradas por ele “provocativas e penetrantes¹⁹⁹”. Sobre a influência de Schopenhauer em Vivekananda, ele apresenta algumas ressalvas sobre a interpretação de seu mestre e infere:

É óbvio que uma certa mudança em estilo e ênfase entraram em cena a partir da influência dos argumentos de Deussen. Em “Karmayoga”, baseado em uma série de palestras, Vivekananda ainda estava expondo a teoria da ação, esta que, com seu postulado de ação desinteressada e sua garantia repetitiva, afirmava que o mundo não está aqui para ser ajudado, estava muito mais em dívida com Bhagavad Gita e, mais ainda, com os ensinamentos de Ramakrishna²⁰⁰.

¹⁹⁹ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.239, trad. nossa.

²⁰⁰ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.239, trad. nossa.

Halbfass concorda que o posterior programa de Vedānta prático de Vivekananda não está em sintonia com a obra *Karma-yoga* ou com os ensinamentos de Ramakrishna. Ele admite, no entanto, existir outras fontes hindus que poderiam ter embasado a sua doutrina ética, para além de Schopenhauer, como por exemplo *Yogavāsiṣṭha* e *Aṣṭāvakra-gītā*. A conversa com Deussen em 1986, diferentemente do que alega Hacker, teriam dado apenas um “suporte adicional” para encorajar o seu programa de Vedānta prático.²⁰¹ E afirma ainda que a pesquisa de Hacker sobre a fórmula sânscrita *tat tvam asi*, apesar de sua exímia exegese, requer mais reflexões e aprofundamentos. Halbfass não se aventura em dar um parecer final sobre a falta ou não de uma conotação moral na fórmula sânscrita presente na tradição indiana antes da interpretação de Schopenhauer e nem mesmo a dar um parecer negativo em relação à última. Apenas pondera que o filósofo alemão não estava interessado em atribuir demandas práticas da fórmula *tat tvam asi*. Por ser uma doutrina descritiva, Halbfass compreende que Schopenhauer “não estava preocupado em colocar princípios metafísicos em prática.”²⁰² Deussen e Vivekananda que teriam se engajado com a ideia de beneficiar o mundo com a criação de uma moralidade decorrente do conhecimento expresso pela fórmula sânscrita.

Sem analisar a legitimidade da conotação ética de *tat tvam asi*, Halbfass concorda com Hacker que Vivekananda representa uma réplica genuína e exemplar do encontro da Índia com o ocidente, uma vez que não questiona, com qualquer reflexão hermenêutica, como o seu pensamento distanciou-se do pensamento de Śaṅkara e foi afetado por categorias ocidentais. Halbfass alega ainda que Vivekananda não pode ser julgado pelos mesmos padrões intelectuais que Śaṅkara, pois o seu pensamento não apresenta “qualquer consistência teórica ou originalidade filosófica,” e que a sua retórica e popularidade foi capaz de reduzir “a complexidade do Vedānta clássico em simples e ocasionais fórmulas superficiais.”²⁰³

Esse posicionamento depreciativo frente aos pensadores hindus contemporâneos é suavizado após a obra de Said. Ciente das críticas à indologia clássica e do movimento pós-colonial, Halbfass, na obra *Beyond Orientalism*, escreve em defesa do seu trabalho e contra aqueles que julgam que a indologia faz uso de meios acadêmicos e estratégias metodológicas não só para caricaturar e estigmatizar o “oriente”, como também, para

²⁰¹ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.240, trad. nossa.

²⁰² HALBFASS, W. *India and Europe*, p.241, trad. nossa.

²⁰³ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.228, trad. nossa.

deslegitimá-lo. Apesar de admitir a importância da reflexão sobre o “orientalismo”, Halbfass questiona se ele mesmo estaria neste cenário proposto por Said e se sua pesquisa teria contribuído para o discurso de dominação. Porém, pergunta se Said que “fala para o mundo ocidental, como um árabe palestino (não muçulmano) vivendo no ocidente com uma formação puramente ocidental” cujos “impulsos críticos e direcionamentos são guiados e inspirados por padrões ocidentais”, não estaria “incluído nos processos e procedimentos que ele denuncia.”²⁰⁴

Os “excessos” e “distorções” na obra de Said não invalidariam, no entanto, a urgência de seus questionamentos, principalmente em relação à vontade de poder vista como algo inseparável e inerente ao pensamento europeu. Halbfass reconhece a importância de averiguar a consideração de que “a exploração europeia e a conceptualização do assim chamado oriente é apresentado com uma projeção de um poder epistêmico e conceitual que reflete e reforça as demandas da política atual e do poder econômico.”²⁰⁵ Porém, ao seu ver, é necessário questionar até que ponto esta “orientalização” seria um fenômeno propriamente europeu ou ocidental, visto que na história do Islã intelectuais também “essencializaram” a Índia em vistas de dominação.

Deve-se, segundo Halbfass, reagir frente à autoridade absoluta do eurocentrismo e evitar falsas essencializações e reificações, porém seria leviano deslegitimar e descartar as generalizações que fazem parte do próprio processo de entendimento, este que ainda não seria, ao seu ver, obsoleto. Em defesa da indologia e de seus estudos, Halbfass critica os movimentos para libertar a Índia do discurso hegemônico ocidental, perpetuado por Ronald Inden em *Imagining India*, de 1990. Nesta obra, o pesquisador americano, seguindo os passos de Said, reitera a urgência de restaurar a soberania epistêmica e axiológica da Índia. A criação de novas fundamentações epistêmicas e metafísicas são, segundo ele, necessárias não somente para os estudos indianos, mas, também, para outras regiões do mundo que foram colonizadas e estariam ainda presas a processos de dominações ocidentais. Segundo Inden:

Meu principal argumento é que a agência dos indianos, a sua capacidade de fazer o seu mundo, foi deslocada para outros agentes por conhecimentos. Os fabricantes desses conhecimentos deslocaram, em primeira instância, a agência dos indianos para uma ou mais “essências” e em segunda instância para eles mesmos. As essências que eles imaginaram foram as castas, a mente Indiana, o reinado divino, entre

²⁰⁴ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p.7, trad. nossa.

²⁰⁵ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p.14, trad. nossa.

outros. Embora as diferentes gerações de acadêmicos terem caracterizado e avaliado essas essências de diferentes formas, eles na maior parte das vezes consideraram os indianos de certa forma inferiores, pelo menos no sentido de explicar por que a Índia “fracassou” para o Ocidente. Já que a civilização da Índia tem sido governada, eles assumem, por essas essências duvidosas desde o momento de sua origem, essa civilização foi determinada desde o começo. Sem as essências próprias do ocidente – o indivíduo, liberdade política, ciência – os indianos não tiveram nem mesmo a capacidade de *conhecer* por eles mesmos suas essências. Eles não tiveram a capacidade, assim tiveram que concluir, de *agir* no mundo com racionalidade. Os acadêmicos europeus e seus parceiros, os administradores coloniais e comerciantes, assumiram para si mesmos o poder de conhecer essas essências escondidas do outro e de agir em nome deles²⁰⁶.

Os indólogos fabricaram, aos olhos de Inden, uma visão “essencializada” da Índia, presa a uma eterna tradição. Tais essências devem ser desconstruídas a partir de novas metodologias “não ocidentais”. Em alternativa ao essencialismo, que é amparado em abordagens científicas deterministas, Inden propõe a teoria da agência humana, “distante de simples incorporações e essências imutáveis, todos os agentes são relativamente complexos e instáveis. Eles fazem e refazem uns aos outros por meio de um processo dialético em situações cambiantes.” Ele propõe, assim, uma “teoria anti-essencialista que permite que as pessoas possam fazer história da mesma forma que a história faz as pessoas²⁰⁷”.

Tal posicionamento é um ataque aberto à indologia clássica que visa buscar nos textos da tradição hindu categorias para compreender não só o pensamento hindu como a própria Índia. Em defesa de seus estudos e contra a Ronald Inden, Halbfass termina o seu ensaio em *Beyond Orientalism* depreciando e apontando o fracasso das tentativas ocidentais de dar voz aos indianos. Segundo ele:

A crítica do Orientalismo, apresentada por Said e Inden, é uma questão completamente ocidental. De forma que isso não é menos europeu ou eurocêntrico do que o próprio orientalismo. Os indianos “outros” que Inden quer libertar das falsas reivindicações europeias e ocidentais não emerge como participantes que tem voz em um diálogo. Ele fala sobre eles, não para eles. Ele é a autoridade ocidental lidando com as perdas e problemas dos outros. Ele quer restaurar sua identidade e soberania, ele nunca pergunta a si mesmo se não há nada na tradição indiana que possa afetar a sua própria identidade e soberania. Neste sentido, nós

²⁰⁶ INDEN, R. *Imagining India*, p. 5-6, trad. nossa.

²⁰⁷ INDEN, R. *Imagining India*, p. 2, trad. nossa.

almejamos não só estar para além do orientalismo, mas também para além da crítica do orientalismo²⁰⁸.

Em outras palavras, Halbfass observa a crítica do orientalismo como uma demanda ocidental que não torna necessariamente os indianos, ou “orientais”, protagonistas de seu próprio conhecer e agir. Aqui ele reintera, o que já havia anunciado na introdução de *Philology and Confrontation*, o fato de que não cabe ao ocidente restaurar a soberania epistêmica da Índia, “os indianos podem e devem falar por eles mesmos, eles são responsáveis por eles mesmos”²⁰⁹. Mas, ciente dos movimentos pós-coloniais e da demanda por novas metodologias de pesquisa, Halbfass suaviza em *Beyond Orientalism* seu posicionamento crítico frente aos pensadores hindus contemporâneos, considerados, por ele e Hacker, como “neo-hindus”. Neste mesmo ensaio, Halbfass repensa os recursos metodológicos da indologia e passa a afirmar que aqueles que “trabalham com os estudos indianos devem escutar os documentos antigos assim como os representantes modernos da tradição; isso significa encontrá-los, conversar com eles num lugar no qual existam significados e questões compartilhadas e compartilháveis.”²¹⁰

Tal conselho ou metodologia significa dialogar com os pensadores contemporâneos. No caso proposto, não seria aconselhável inferiorizar as capacidades intelectuais dos líderes indianos ou questionar a legitimidade dos mesmos, como ele mesmo fez com Vivekananda, em *India and Europe*, no qual afirmou sentir falta de “avaliações e tentativas críticas de “desmitificar Vivekananda”, presumindo que o seu trabalho “não oferece nada que valha a pena para pesquisa histórica ou reflexão filosófica.”²¹¹

Além de incluir o diálogo com os pensadores hindus contemporâneos na Indologia, que em sua origem era uma área específica da filologia e ocupava-se em estudar as literaturas e línguas clássicas da Índia, em especial o sânscrito²¹², Halbfass admite em *Beyond Orientalism* um certo distanciamento em relação à interpretação de Hacker, principalmente, em relação ao “neo-hinduísmo”. Ao responder o artigo de Mohanty, que questiona a atribuição unilateral do termo “neo” no hinduísmo, desconsiderando o mesmo ao cristianismo contemporâneo, Halbfass admite que Hacker

²⁰⁸ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p.23, trad. nossa.

²⁰⁹ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p. 14, trad. nossa.

²¹⁰ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p.14, trad. nossa.

²¹¹ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.228, trad. nossa.

²¹² HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p.306, trad. nossa.

utiliza essa categoria de forma “simplista”²¹³ mesmo ainda validando o uso dos termos “neo-Vedānta e “neo-hinduísmo”:

Eles são abreviações simples para importantes desenvolvimentos e mudanças que ocorreram no pensamento indiano por volta de 1800, ou seja, a relativa e despreparada abertura para o estrangeiro, influências ocidentais, a adoção de conceitos e padrões ocidentais e a prontidão para reinterpretar ideias tradicionais sob a luz do novo, de modos de pensamento importados e impostos.²¹⁴

Como é possível ver, Halbfass apenas atenua o seu posicionamento em relação ao “neo-hinduísmo”, de forma que sua única ressalva seria a falta de uma demarcação clara e objetiva entre o “hinduísmo tradicional e sobrevivente” e o “neo-hinduísmo”. Ele não parece achar relevante a necessidade de questionar a coerência interpretativa do “neo-hinduísmo” ou de pensar que a categoria seja capaz de depreciar o hinduísmo e deslegitimar as conquistas intelectuais e políticas dos pensadores hindus contemporâneos, tal como defendem pensadores contemporâneos, dentre eles, Rajiv Malhotra e Ayon Maharaj.

2.2.2 Do “neo-hinduísmo” ao “hinduísmo cosmopolita”

A recente publicação da obra *Indra's Net: Defending Hinduism*, de 2014, apresenta uma grande crítica à interpretação de Hacker e considera a categoria “neo-hinduísmo” um grande mito que precisa ser desconstruído. Rajiv Malhotra não poupa esforços para defender que o “neo-hinduísmo” é uma invenção acadêmica que deslegitima as grandes conquistas políticas e sociais da Índia moderna, colocando em dúvida o que “é hoje popularmente considerado hinduísmo.”²¹⁵ A necessidade de escrever tal obra, segundo o autor, surgiu ao confrontar-se com os estudos de intelectuais e perceber que aquilo que ele sempre “conheceu como hinduísmo tem sido renomeado de “neo-hinduísmo”, uma falsa ideologia²¹⁶” e que o grande legado de Vivekananda tem sido questionado e deslegitimado enquanto que para a maior parte dos hindus “é um artigo de

²¹³ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p p.307, trad. nossa.

²¹⁴ HALBFASS, W. *Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme*, p p.307, trad. nossa.

²¹⁵ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.29, trad.nossa.

²¹⁶ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, 102, trad.nossa.

fé que ele era um grande líder que influenciou tantos outros e tem inspirado a prática do hinduísmo desde o século passado.”²¹⁷

Malhotra nos mostra não somente os limites metodológicos (uso de fontes específicas em detrimento de outras) como os interesses ocultos (defesa da autoridade do cristianismo) da pesquisa de Hacker, que estariam aquém de um estudo objetivo e imparcial. Os estudos de Hacker não só promoveram, segundo o pensador indiano, uma depreciação dos pensadores hindus contemporâneos como colocaram em questão a própria legitimidade do hinduísmo. Fazendo uso dos últimos estudos sobre o hinduísmo contemporâneo, Malhotra mostra como há uma divisão acadêmica entre aqueles que apoiam e aqueles que não apoiam a ideia de “neo-hinduísmo” “inventada” por Hacker. Em sua obra, o pesquisador indiano recolhe argumentos que enfraquecem a defesa do “neo-hinduísmo”, e, principalmente, de que Vivekananda teria sido o grande precursor desta “nova religião” que defenderia, por um lado, a universalização do hinduísmo e, por outro, a consciência e o engajamento social. Para embasar sua teoria, ele demonstra como tanto o ideal de universalização, quanto o engajamento social já faziam parte do hinduísmo pré-colonial, evidenciando que não há uma ruptura ou descontinuidade com a tradição, mas uma adaptação benéfica e saudável para as exigências sociais e políticas da contemporaneidade. A visão de Hacker estaria baseada numa percepção errônea da tradição, uma vez que o indólogo não viu a flexibilidade e diversidade dentro do hinduísmo ao longo da história.

Para defender sua tese, Malhotra argumenta que as conclusões hermenêuticas de Hacker estavam a serviço de uma “campanha anti-hindu” em defesa do cristianismo.²¹⁸ A “invenção do neo-hinduísmo”, segundo o pensador indiano, foi desenvolvida em 10 artigos, publicados entre 1954 e 1978, que, então, foram reunidos e publicados em um único volume, para comemorar o 65º aniversário de Hacker. Neste volume não estão presentes os artigos sobre o cristianismo, a fim de, segundo Malhotra, “mascarar a objetividade de seus estudos”, visto que nos mesmos “Hacker apoia explicitamente o cristianismo e ataca o hinduísmo contemporâneo”²¹⁹, como se fossem “panfletos religiosos”, “propaganda em forma de literatura.”²²⁰ Bagchee e Adluri, em *The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism*, compartilham da mesma visão

²¹⁷ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.74, trad.nossa.

²¹⁸ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.136, trad.nossa.

²¹⁹ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.137, trad. nossa.

²²⁰ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.136, trad. nossa.

que Malhotra. Segundo eles, tais textos denunciam o engajamento de Hacker com o cristianismo e com a cultura europeia. Segundo eles, “até a sua morte em 1979, ele permaneceu um apologista da supremacia cultural do ocidente”.²²¹ O próprio Halbfass admite na Introdução de *Philology and Confrontation* que mesmo nos artigos de Hacker sobre o hinduísmo há uma defesa oculta ao cristianismo e aos valores europeus. Segundo ele:

Por meio de toda documentação textual, análise histórica e de uma exibição triunfante da evidência filológica e cronológica, nós também escutamos a voz de um advogado da tradição europeia e, mais especificamente, da teologia cristã. A própria análise histórica, em toda a sua “objetividade”, reflete, mas também oculta um sentido bem pronunciado de identidade religiosa e cultural e um comprometimento intransigente com certas premissas e valores cristãos e europeus.²²²

A forma que Hacker encontrou para depreciar o hinduísmo, segundo Malhotra, foi alegar a existência de um “neo-hinduísmo”, como se este fosse uma tentativa falsa de unir religiões amorfas que coexistem na mesma região com poucos pontos em comum. Hacker conceberia a unidade do hinduísmo, proposta por Vivekananda, como algo sem qualquer fundamento teórico para suprir exigências nacionalistas. A unidade no hinduísmo teria sido uma construção política para que a Índia se tornasse uma nação. E para isso as doutrinas tradicionais foram distorcidas e adequadas a uma ideia ocidentalizada de Advaita Vedānta, criando assim uma unidade entre todas as versões e formas do hinduísmo, algo que até então não existia aos olhos de Hacker. Em vistas de um projeto nacionalista, Vivekananda teria colocado uma roupagem hindu nas ideias do ocidente e do cristianismo, usando palavras sânscritas com novos significados. Com essa interpretação, segundo Malhotra:

Hacker quer acima de tudo convencer que o que ele chama, com desdém, “neo-hinduísmo” é um produto de influência cristã e colonial. Ele não dá nenhum crédito à forma como os valores básicos do hinduísmo cresceram organicamente com a tradição e como eles foram debatidos antes de cada sucessiva nova variedade que emerge. Depois de alegar que os princípios-chaves foram emprestados do cristianismo,

²²¹ BAGCHEE, J, ADLURI, V.J. *The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism*, p.223, trad. nossa.

²²² HALBFASS, W. Introduction, *Philology and Confrontation*, p.9-10, trad. nossa.

ele dispensa o “neo-hinduismo” ao tomá-lo em sua formação intelectual como primariamente ocidental.²²³

A deslegitimação do hinduísmo contemporâneo e do pensamento de Vivekananda ocorreria na alegação de que os dois são uma ruptura com a tradição e que as novas ideias são majoritariamente ocidentais e cristãs. Isso fez com que Hacker reiterasse a supremacia do cristianismo frente ao hinduísmo. Em defesa de sua própria religião, Malhotra esforça-se em demonstrar que Vivekananda não é uma ruptura com o passado, pois suas ideias são embasadas na tradição hindu e não no cristianismo ou em outras fontes europeias.

Uma das formas de desconstruir a visão de Hacker, encontrada por Malhotra, foi questionar a metodologia e a escolha por fontes específicas em detrimento de outras. Hacker e outros indólogos contemporâneos como Rambachan,²²⁴ que defendem a existência do “neo-hinduismo”, recorrem principalmente a Śaṅkara para desqualificar o pensamento de Vivekananda. Embora reconheça a importância intelectual de Śaṅkara, Malhotra destaca que “ele não é o único pensador hindu legítimo” e que “qualquer desvio de seu pensamento” não “pode ser considerado inautêntico”²²⁵, pois o hinduísmo não é uma religião abraâmica que possui um Messias, cuja verdade não pode ser questionada ou desafiada.

Em sua perspectiva, Vivekananda critica e se afasta de alguns posicionamentos de Śaṅkara assim como de outros pensadores hindus, mas isso não impede que ele seja reconhecido como um legítimo intérprete da literatura sânscrita. Para ele, “Vivekananda harmonizou várias interpretações do Vedānta que emanaram de fontes védicas. Seu objetivo era tornar acessível aos indianos o conhecimento presente nos *Vedas* sem a necessidade de uma sofisticação ou de uma linguagem específica.”²²⁶ E enfatiza que “a interpretação de Śaṅkara não pode ser vista como a única do Advaita Vedānta e nem este ser a única legítima interpretação do Vedānta, ou o Vedānta ser a única versão autêntica do hinduísmo.”²²⁷

²²³ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.141, trad. nossa.

²²⁴ Segundo Malhotra, Rambachan é um dos acadêmicos mais importantes da atualidade sobre a importância do diálogo interreligiosos. Influenciado por Hacker, ele toma Vivekananda como o arquiteto de um neo-hinduismo artificial que foi produzido, manufaturado, por influências ocidentais. Em sua obra *Limits of Scriptures: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*, Rambachan demonstra que existe uma quebra entre a tradição Vedānta de Śaṅkara e de Vivekananda, principalmente em relação a *Mokṣa*.

²²⁵ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.202, trad. nossa.

²²⁶ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.200, trad. nossa.

²²⁷ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p.206, trad. nossa.

Para refutar a tese de que Vivekananda é uma ruptura com o passado, Malhotra apresenta outros pensadores hindus que compactuam com a unidade do hinduísmo e com a importância da consciência moral e do engajamento social. Seguindo os passos de Jonardan Ganeri em *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700* e de Andrew Nicholson em *Unifying Hinduism*, Malhotra apresenta fontes pré-coloniais que não são baseadas em cópias de ideias cristãs e/ou ocidentais. Segundo tais estudiosos, existia um movimento pré-colonial a favor da unificação do hinduísmo que culmina com Vivekananda. O projeto de Vivekananda seria uma continuação dos doxógrafos hindus medievais, em especial, de Vijñānabhikṣu. Ele e outros pensadores do século XVI, buscaram encontrar bases comuns às diferentes escolas do hinduísmo como Sāṃkhya, Vedānta e Yoga. Vijñānabhikṣu “não fundou uma escola nova, mas compilou, organizou e classificou outras escolas, mostrando equivalências e correspondências entre as mesmas²²⁸”.

Os indólogos ocidentais que teriam, segundo Malhotra, “fossilizado” o pensamento indiano em seis escolas independentes para melhor “digeri-las” e conseqüentemente “controlá-las.” No entanto, “o projeto de digerir o hinduísmo pelo universalismo ocidental fez do hinduísmo uma coleção incoerente de fragmentos e contradições.”²²⁹ E dessa mesma divisão, que transformou o hinduísmo em escolas rivais e binárias, surgiu a interpretação errônea de que Vivekananda seria uma ruptura com o passado e não uma ponte contínua com o mesmo.

Outro argumento de Hacker para defender o “neo-hinduísmo” e a ruptura com Vivekananda é a falta de moralidade e engajamento social na tradição hindu. Como visto, Hacker argumenta não haver qualquer conotação moral na fórmula sânscrita *tat tvam asi* e afirma que no Advaita Vedānta a ação em prol do outro não era um fim em si mesmo, mas um caminho para a salvação. Sem se comprometer em demonstrar o caráter moral nas origens da expressão *tat tvam asi*, Malhotra considera ser tanto adequada quanto oportuna a aplicabilidade de tal fórmula, visto que ela está em sintonia com a tradição, em especial, com os ensinamentos de Kṛṣṇa em *Bhagavadgītā*. No verso 6.32 desta obra, estaria a base hindu para o princípio de caridade, que foi, segundo Malhotra, omitido por Hacker.

²²⁸ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 294, trad. nossa.

²²⁹ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, 300, trad. nossa.

E para justificar sua tese, Hacker cita sentenças do Gita sobre ética mas convenientemente omite o quinto capítulo do texto no qual Krishna instrui Arjuna sobre a importância prática da ação. O verso 7 deste capítulo refere-se ao sarva-bhutatma- bhutatma, que significa aquele que atingiu a identidade com todos os seres do mundo. Versos 18-20 exalta aquele que estabelece a unidade-consciência e vê toda criatura com o mesmo olhar. Verso 25 explica que esta pessoa tem prazer em trazer o bem a todas as criaturas²³⁰.

Assim, é incorreto afirmar, segundo Malhotra, que não existia um modelo de ética que visava a ação em prol do outro ou o engajamento social antes do colonialismo. Teria sido justamente nos tempos coloniais que a indiferença ao sofrimento teria surgido enquanto na sociedade hindu anterior ao colonialismo havia o incentivo à ação compassiva²³¹. Existiriam evidências sobre a importância da caridade não somente nos textos tradicionais, como *Bhagavadgītā* e *Purāṇas*, mas também nas ideias hindus que se manifestaram no trabalho social budista e no comprometimento com os assuntos políticos e sociais de Guru Nanak (1469-1539), fundador do Sikh dharma. Outro ativista social, apontado por Malhotra, é Sahajanad Swami (1781-1830), cuja organização Swaminarayan Satsang, não possuía qualquer influência cristã ou europeia.

Seguindo os passos de outros líderes hindus, Vivekananda, aos olhos de Malhotra, faz parte de uma tradição que adapta a ética hindu para o seu tempo. Ele lê as escrituras tradicionais a partir de seu contexto social, econômico e histórico e não “como uma ideologia fossilizada.”²³² Segundo o pesquisador indiano, Vivekananda reformula uma combinação de éticas tradicionais hindus para os tempos modernos. A correspondência com aquilo que ofereciam os missionários cristãos, para Malhotra, “não implica uma “ocidentalização” da tradição hindu”²³³.

O programa de Vedānta prático de Vivekananda, sob esta perspectiva, não só nasceria da tradição como estaria em consonância com ela, independentemente da apropriação de leituras ocidentais, como a de Schopenhauer e de Deussen. Sobre a influência deles no pensamento ético de Vivekananda, Malhotra pondera que:

²³⁰ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 154, trad. nossa.

²³¹ Segundo Malhotra, entre os séculos XII e XIII a conquista islâmica no norte da Índia destruiu a sociedade indiana tradicional, reduzindo-a em duas classes: a da aristocracia (muçulmanos e nobres hindus) e a dos camponeses e trabalhadores que viviam miseravelmente. Depois com os britânicos, a sociedade se tornou ainda mais miserável, gerando um holocausto hindu conduzido por regras estrangeiras. A colonização britânica fez com que a Índia sofresse social e politicamente, quebrando instituições públicas e econômicas para financiar a revolução industrial britânica. MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 334, trad. nossa.

²³² MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 350, trad. nossa.

²³³ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 347, trad. nossa.

Mesmo se Vivekananda tomou esta ideia de Deussen, não mudaria o fato de que essa ideia se encontra em um texto hindu; afinal, Schopenhauer e Deussen explicitamente referem-se a textos hindus (e somente a textos hindus) quando eles explicam esta ideia. Se os hindus contemporâneos tomam essa ideia por si mesmo ou se isso foi desencadeado por Deussen, a conclusão permanece a mesma, ou seja, que a ideia reside nos textos Vedantas²³⁴.

Percebe-se que para Malhotra a conotação moral da fórmula sânscrita não é validada por *quem* a interpreta, mas pelo *o que* se é interpretado. O fato de um europeu ter apontado para o caráter moral da fórmula sânscrita não enfraquece a veracidade da mesma. Verdade esta que, segundo Malhotra, está alinhada com a tradição hindu. Segundo ele:

Ao sabermos que nós somos inseparáveis de Brahman, nós devemos espontaneamente amar e cuidar dos outros. Compartilhar amor com os outros expande nosso ser e nos ajuda a transcender o limitado, o ego individualizado. Essa é a ética do altruísmo que nos faz crescer acima da condição negativa. Essa é a base da unidade na diversidade uma vez que nosso próprio ser é manifestado em cada criatura e entidade²³⁵.

O Vedânta prático de Vivekananda é, aos seus olhos, baseado em uma aplicação criativa da tradição para circunstâncias modernas. Vivekananda “interpreta o famoso *mahāvākya* (grande ditado) de *Upaniṣads tat tvam asi* como uma conexão universal, enaltecendo que em todo coração existe Brahman.”²³⁶ Esta consciência de que o mundo é Brahman, “torna sagrada a atividade mundana e faz com que o trabalho altruísta seja uma devoção.”²³⁷ Essa perspectiva social de *tat tvam asi* surge para atender as demandas do contexto social da Índia moderna, dentre elas, aliviar a miséria e a pobreza de um país colonizado. A adaptação das escrituras védicas é um fenômeno recorrente da tradição hindu e não uma ruptura com o passado. Fenômeno esse que expressa um “sinal saudável de resiliência.”²³⁸

Não nos é indiferente que a adaptação ou releitura dos escritos sagrados é uma prática recorrente não só do hinduísmo, mas da maior parte das religiões, inclusive, do

²³⁴ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 155, trad. nossa.

²³⁵ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 151, trad. nossa.

²³⁶ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 346, trad. nossa.

²³⁷ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 346, trad. nossa.

²³⁸ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 138, trad. nossa.

cristianismo. Mohanty, em *Between Indology and Indian Philosophy*, pondera que os padrões aplicados para julgar o hinduísmo não são utilizados com o cristianismo e que se tomássemos a perspectiva de Hacker deveríamos fazer uma distinção entre o “cristianismo tradicional sobrevivente” e o “neo-cristianismo.” Pois, é fundamental reconhecer a inevitabilidade da adaptação em qualquer fenômeno cultural. Nas palavras de Mohanty:

Se o próprio entendimento de cultura é sempre, em vias de regra, apanhado em um processo de desenvolvimento histórico em resposta aos desafios confrontados historicamente, a resposta do neo-hinduísmo é aquilo que deveria ser (apesar das pequenas aberrações, exageros e/ou entusiasmos). Se não há fenômeno cultural, incluindo religião, que permanece atado a suas formulações originais e afirmações clássicas, o hinduísmo não seria o único culpado a se desenvolver para uma “nova forma”. Pelo contrário, tais variedades em resposta aos novos desafios (do ocidente) foram inevitáveis e demonstram a resiliência do hinduísmo²³⁹.

As considerações de Malhotra, e de outros pesquisadores como Mohanty, são fundamentais para pensar a denúncia de Said em *Orientalismo, oriente uma invenção do oriente*. Embora o trabalho de Hacker faça uso de uma exímia pesquisa hermenêutica sobre os textos indianos, não se deve ignorar que suas conclusões não questionam somente a autoridade de Vivekananda quanto a legitimidade do hinduísmo contemporâneo. A denúncia de Said e o movimento de Inden para rever a dominação ocidental sobre o pensamento indiano, permitiram uma revisão sobre a metodologia clássica da indologia, que fazia uma leitura hermenêutica dos textos tradicionais sem levar em consideração o pensamento contemporâneo vigente. Como visto, foi após a polêmica iniciada por Said e propagada por Inden que Halbfass suavizou seu discurso sobre o “neo-hinduísmo” e anunciou a importância do diálogo com os pensadores locais e contemporâneos.

Tendo em vista o trabalho de Malhotra, torna-se necessário reconhecer que o “neo-hinduísmo” é uma categoria desenvolvida por Hacker e utilizada academicamente. Tal categoria precisa ser revista, pois representa uma depreciação do hinduísmo contemporâneo e dos seus principais expoentes. Malhotra demonstrou como Vivekananda faz parte de uma tradição que reinterpreta os textos da tradição a partir de

²³⁹ MOHANTY, *Between Indology and Indian Philosophy*, p.164, trad. nossa.

seu próprio contexto e que a conotação moral de *tat tvam asi* surge por uma demanda social da Índia moderna. Ter recebido por Schopenhauer e por Deussen tal interpretação não faria dela, segundo Malhotra, menos coerente com a tradição hindu. Afinal, como visto, “se os hindus contemporâneos tomam essa ideia por si mesmo ou se isso foi desencadeado por Deussen, a conclusão permanece a mesma, ou seja, que a ideia reside nos textos Vedântas.”²⁴⁰

Outro crítico de Hacker e que rejeita o termo “neo-hinduísmo” é o pesquisador Ayon Maharaj. Em *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda’s Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, o autor demonstra como o Vedānta prático de Vivekananda tem raízes nos ensinamentos de seu mestre Sri Ramakrishna e não no pensamento ocidental. Segundo ele, o termo “neo-hinduísmo” deve ser urgentemente revisto pois deprecia o hinduísmo contemporâneo a partir de lentes ocidentais que falharam em compreender as bases metodológicas e epistêmicas dos pensadores hindus.

A ética de Vivekananda não é, segundo o pesquisador, orientada por valores ocidentais ou tem a sua fundamentação na filosofia schopenhaueriana. O amor e o serviço social propagados por Vivekananda estariam embasados no próprio Vedānta. Porém, como demonstra em sua pesquisa, não no tradicional Advaita cujo principal expoente é Śaṅkara. Diferentemente da tradição, Ramakrishna ensinou uma visão afirmativa do mundo, baseada em sua própria “experiência espiritual de *vijñāna*, a realização extática de que Deus se tornou tudo no universo.”²⁴¹ Segundo o Maharaj, a concepção de mundo panenteísta, na qual Deus está ao mesmo tempo presente e separado do universo, desenvolvida por Ramakrishna, é a base ontológica do *śivajñāne jīver sevā*, “a prática espiritual de servir os seres humanos como reais manifestações de Deus.”²⁴²

Vivekananda foi um dos principais discípulos de Ramakrishna, cujo afeto e admiração eram recíprocos. Ramakrishna, segundo Maharaj, tomava Vivekananda como um grande ser espiritual, uma alma divina que veio ao mundo para ajudar os outros a encontrar a salvação. E seu ensinamento não teria sido perpassado por argumentos intelectuais, mas por direta transmissão espiritual. Tal como foi relatado pelo próprio Vivekananda, após entrar por vários dias em um estado de extático espiritual com o toque de seu mestre:

²⁴⁰ MALHOTRA, R. *Indra’s Net: Defending Hinduism*, p. 155, trad. nossa.

²⁴¹ MAHARAJ, A. *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda’s Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.176, trad. nossa.

²⁴² MAHARAJ, A. *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda’s Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna* p.177, trad. nossa.

O toque mágico do Mestre naquele dia imediatamente trouxe uma mudança maravilhosa em minha mente. Fiquei estupefato ao descobrir que realmente não havia nada no universo, mas Deus! ... e tudo o que vi parecia ser Brahman. Sentei-me para tomar minha refeição, mas descobri que tudo - a comida, o prato, a pessoa que servia e até a mim mesmo - não passava de "TAT" Aquilo ... Quando o estado acima mudou um pouco, o mundo começou a parecer como um sonho Esse estado de coisas continuou por alguns dias. Quando voltei à normalidade, percebi que devia ter vislumbrado o estado de Advaita. Então me ocorreu que as palavras das escrituras não eram falsas. Daí em diante não pude negar as conclusões da filosofia Advaita²⁴³.

Esta experiência espiritual de Vivekananda representa, segundo Maharaj, dois estados extáticos diferentes: *vijñāna* e *jñāna*. O primeiro, no qual percebe-se que tudo é Brahman, refere-se à realização panenteísta de *vijñāna* e a outra que percebe o mundo como um "sonho" corresponde ao estado de *jñāna* que nega o mundo, tal como, propõe o *Advaita* de Śaṅkara, que toma o mundo como irreal. Embora reconheça e tenha experienciado ambos os estados, teria sido o *vijñāna*, que teria conduzido a perspectiva espiritual de Vivekananda. Esta que se afastaria do Advaita tradicional de Śaṅkara e embasaria o programa de Vedānta prático. Este embasamento é possível, segundo Maharaj, pois o *vijñāna* admite o caráter real do mundo em oposição ao caráter enganoso do mesmo. Ramakrishna, segundo o pesquisador, compreendia que *vijñāna* era um estado mais elevado que o estado *jñāna*, cuja consequência ética se resumia ao quietismo, ou em outras palavras, a uma salvação egoísta. Ao conceber o mundo como Brahman e não como uma ilusão, o outro passa a ter um valor ético e servi-lo torna-se a missão de sua existência. Sri Ramakrishna, segundo Maharaj, fez com que Vivekananda compreendesse que "a prática espiritual de servir a "todos os seres como Deus" encontra sua justificativa não na metafísica que nega o mundo da Advaita Vedānta tradicional, mas na metafísica panenteísta de *Vijñāna Vedānta*."²⁴⁴ Sob esta perspectiva, a experiência extática e os ensinamentos de Ramakrishna fizeram com que Vivekananda reconhecesse o valor ético espiritual, que vai além do quietismo e da compaixão.

Existem dois relatos de Vivekananda, o primeiro de 1884 e o outro de 1886, que descrevem as derivações éticas da experiência extática ensinadas por Ramakrishna:

²⁴³ VIVEKANANDA. In. MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.178, trad. nossa.

²⁴⁴ MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna* p.180, trad. nossa.

O que Thākur [Sri Ramakrishna] disse hoje em seu estado de êxtase é claro: pode-se trazer Vedānta da floresta para o lar e praticá-lo na vida cotidiana. Que as pessoas continuem com o que estão fazendo; não há mal nisso. As pessoas devem primeiro acreditar plenamente e convencer-se de que Deus se manifestou diante delas como o mundo e suas criaturas. ... Se as pessoas consideram que todos são Deus, como podem se considerar superiores aos outros e abrigar apego, ódio e arrogância? - ou até compaixão [dia] - diante deles? Suas mentes se tornarão puras ao servir a todos os seres como Deus, e logo eles se sentirão parte do bem-aventurado Deus. Eles perceberão que sua verdadeira natureza é pura, iluminada e livre.²⁴⁵

Você devia se envergonhar! Você está pedindo uma coisa tão insignificante. Eu pensei que você seria como uma grande árvore de banyan e que milhares de pessoas descansariam à sua sombra. Mas agora vejo que você está buscando sua própria libertação. Há um estado mais alto que isso. É você quem canta: "Ó Senhor, és tudo o que existe"²⁴⁶

Na primeira passagem, Vivekananda demonstra como para Ramakrishna o Vedānta também deveria ter um fim prático e que a compaixão não pode ser comparada ao serviço, uma vez que o reconhecimento de que tudo é manifestação de Brahman, ou que todos são Deus, dissolve quaisquer sentimentos, tornando-os irrelevantes, inclusive a compaixão. E ainda destaca que é pelo serviço que a mente se purifica e apreende a sua verdadeira natureza divina. O segundo relato refere-se a incisiva resposta de Ramakrishna à pergunta de Vivekananda sobre o *nirvikalpa samādhi*, considerada pelo mestre, como algo insignificante em comparação à percepção de que Deus é “tudo o que existe”. É desse relato que Maharaj alega que Ramakrishna tenha dito a seu discípulo ser um *vijñānī* em vez de um mero *jñānī* e que “ao invés de buscar sua própria libertação como os *jñānīs*, ele deve trabalhar pela elevação espiritual da humanidade, vendo Deus em todos e servindo-os nesse espírito”²⁴⁷.

²⁴⁵ VIVEKANANDA. In. MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.180, trad. nossa.

²⁴⁶ VIVEKANANDA. In. MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.180, trad. nossa.

²⁴⁷ MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.181, trad. nossa.

Maharaj traz uma questão importante para entender o pensamento de Vivekananda e questionar a categoria “neo-hinduísmo”, que diz respeito ao método de aprendizagem do pensador indiano, diferente da filosofia ou das pesquisas acadêmicas “ocidentais”. Esse método requer um mestre que ensina por intermédio da própria experiência e que possibilita que o seu discípulo vivencie os próprios ensinamentos a partir de uma experiência extática. É dessa experiência que o embasamento teórico é construído e não da inteligência lógica ou de teorias apreendidas racionalmente. Sob esta perspectiva, as conclusões éticas de Vivekananda se afastam da tradição do Advaita Vedānta e de Śāṅkara não por influência do ocidente e em especial da filosofia de Schopenhauer, mas porque ele teve uma outra experiência extática, a mesma que seu mestre Ramakrishna. Dessa experiência, do estado *vijñāna*, teria surgido o embasamento teórico capaz de fundamentar o Vedānta prático de Vivekananda. Este que não corresponde, segundo Maharaj, à negação de mundo do Advaita tradicional, mas à “afirmação de mundo do *Vijñāna* Vedānta de Sri Ramakrishna.”²⁴⁸

Ao demonstrar como os ensinamentos de Ramakrishna e a experiência extática tornaram possível uma nova leitura de *Upaniṣads* e *Bhagavadgītā* e, conseqüentemente, do Vedānta prático de Vivekananda, Maharaj traz novos elementos para refutar a tese de Hacker e deslegitimar o termo “neo-hinduísmo.” Este, segundo o pesquisador, deve ser removido para “a lata de lixo da história”, por 1) desconsiderar as nuances e diferentes visões do Vedānta, tomando este como uma categoria monolítica; 2) implicar, devido ao prefixo “neo”, uma nova interpretação do hinduísmo, enquanto Vivekananda jamais teve como objetivo apresentar uma nova filosofia, mas trazer à luz a verdadeira filosofia Vedānta, 3) conter a visão depreciativa de Hacker de que os pensadores hindus contemporâneos são inautênticos 4) desconsiderar a agência e criatividade indiana frente ao impacto com o ocidente.

Em oposição ao termo “neo-hinduísmo” e “neo-Vedānta”, Maharaj apresenta o “Vedānta cosmopolita”, que “vê os Vedāntinos modernos como pensadores criativos e originais que desenvolveram sofisticadas posições filosóficas e criou uma auto-identidade hindu distinta por meio de um envolvimento crítico com fontes indianas e ocidentais.”²⁴⁹ Segundo o pesquisador, refutar o “neo-hinduísmo” é necessário para afirmar e valorizar

²⁴⁸ MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.181, trad. nossa.

²⁴⁹ MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.177, trad. nossa.

diferentes formas de saber que foram depreciadas pelo pensamento eurocêntrico e colonial. É uma forma de reivindicar formas diferentes de se pensar, formas descoloniais.

Uma abordagem hermenêutica cosmopolita dos pensadores modernos Vedântinos ajuda a expor, desafiar e desconstruir as suposições tacitamente colonialistas e eurocêntricas que tem como base a hermenêutica "neovedântica" de Hacker, que priva os pensadores indianos de agência, criatividade e autenticidade e exagera indevidamente a importância dos valores ocidentais na formação do pensamento hindu moderno. No entanto, a hermenêutica cosmopolita que estou defendendo também tem implicações globais importantes, na medida em que pode ser aplicada a pensadores modernos inovadores em lugares com um passado colonial em todo o mundo, incluindo América Latina e África. Na tentativa de restaurar a agência e a criatividade a figuras não ocidentais nos países coloniais, uma hermenêutica cosmopolita pode desempenhar um papel valioso no projeto urgente - e ainda em andamento - de reinterpretar e reavaliar as realizações de pensadores, escritores e artistas coloniais através de uma lente descolonizadora²⁵⁰.

2.2.3 Sobre a influência de Schopenhauer em Vivekananda

Os trabalhos de Said, Inden, Malhotra e Maharaj são fundamentais para rever a categoria de “neo-hinduísmo” e pensar como esta depreciou os pensadores hindus contemporâneos a fim de valorizar o pensamento ocidental, visto que teria sido por intermédio deste (ocidente) que os valores hindus foram revistos. De fato, há um forte cunho ideológico nas pesquisas de Hacker e isso até mesmo o seu principal discípulo, Halbfass, destacou. Diante disso, deve-se desconsiderar todo trabalho de Hacker? O interesse em valorizar o cristianismo em detrimento do hinduísmo, desqualifica a pesquisa do indólogo? Ou existem alguns resultados que ainda não foram refutados e devem ser considerados?

As críticas em relação ao termo “neo-hinduísmo” e as pesquisas aqui apresentadas não refutam que Schopenhauer teria sido o primeiro a atribuir uma conotação moral à expressão *tat tvam asi*. Como visto, Maharaj defende que o posicionamento moral de Vivekananda teve como base a experiência extática e os ensinamentos de Ramakrishna, porém admite que o pensador indiano apresenta uma visão moral diferente do Advaita tradicional. Malhotra também reconhece que a interpretação de Vivekananda é uma

²⁵⁰ MAHARAJ, A, *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*, p.186, trad. nossa.

adaptação da ética hindu, mas não rejeita a ideia de que ele teria emprestado de Deussen o caráter moral de *tat tvam asi*. O que foi comprovado ser incorreto na pesquisa de Hacker, no entanto, é a alegação de que somente *após* o encontro de Vivekananda com Deussen que o líder indiano reveu suas considerações sobre a moralidade hindu, passando a utilizar a fórmula sânscrita *tat tvam asi*.

Em sua recente obra *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, publicada em 2016, Thomas Green apresenta novos argumentos para defender que o líder indiano desenvolve a sua filosofia moral a partir do próprio contexto do Vedānta e não por influência de Deussen. Dentre eles, está presente a incoerência cronológica da interpretação de Hacker, que afirmava não haver nos discursos e textos de Vivekananda antes de setembro de 1896 o uso ético da expressão *tat tvam asi*. Ao analisar o trabalho de Marie Louise Burke, que faz um levantamento detalhado sobre as palestras de Vivekananda nos Estados Unidos e na Europa, Green encontra uma palestra realizada em Boston no dia 28 de março de 1896, no qual o líder indiano faz uso da expressão *tat tvam asi*. Tal palestra está presente na coleção das obras completas de Vivekananda, porém, em tal edição não consta a data, somente o local. Hacker, em seus estudos, admite que nem todos os escritos e discursos de Vivekananda são datados e possivelmente o indólogo não sabia que a palestra intitulada *The Spirit And Influence Of Vedanta* foi proferida 5 meses antes do encontro com Deussen, conduzindo-o a uma falsa alegação, possivelmente por falta de material e da cronologia exposta por Burke.

Porém, a aparição do termo *tat tvam asi* na palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta* invalida a tese de Hacker e a influência de Schopenhauer no pensamento de Vivekananda? Em algumas partes sim e em outras não. Segundo Green, isso “prova que Vivekananda não teve conhecimento da ética *tat tvam asi* da forma como é descrita por Hacker.”²⁵¹ Mas o pesquisador reconhece a falta de evidências históricas capazes de demonstrar com nitidez como Vivekananda chega à aplicabilidade ética de *tat tvam asi*. Uma possível fonte seria Brajendranath Seal, grande amigo do líder indiano, que tomava o princípio de individuação como a causa do egoísmo e da imoralidade, porém este não faz menção ao *tat tvam asi*. Brajendranath Seal não seria um caso isolado na sociedade bengalesa com a ambição de buscar fundamentos morais baseados na filosofia Vedānta. Segundo Green, havia “uma tendência presente no pensamento bengalês que tomava o

²⁵¹ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 87, trad.nossa.

Vedānta como a fonte para a ética da unidade e compaixão em oposição ao individualismo.”²⁵² E, aos passos desse movimento, Vivekananda esforçou-se em criar as bases metafísicas e religiosas para a moralidade e ajustou “o foco do Advaita Vedānta para fazer dela uma religião mais eticamente engajada.”²⁵³

Vivekananda, aos olhos de Green, desenvolve sua concepção de moralidade e religião entre 1893 e 1896 durante sua estadia nos EUA e na Inglaterra, não havendo uma mudança significativa em suas reflexões com o encontro com Deussen. Mesmo em *Karma-Yoga*, Vivekananda já se afasta, segundo ele, do monismo espiritual do Advaita Vedānta tradicional, que toma o comportamento moral unicamente como condição para a realização. Isso porque, Vivekananda constrói uma ontologia imanentista que toma Deus como imanente ao mundo. A concepção de que Deus está em tudo seria a base da moralidade de Vivekananda, que está presente tanto em *Karma-Yoga* como nos discursos posteriores, inclusive, naqueles que aparece o termo *tat tvam asi*. Por isso, Green não compactua com a ideia de Hacker de que somente após o encontro com Deussen, Vivekananda reformula a moralidade hindu. Para ele, é mais provável que Vivekananda “tenha desenvolvido sua visão antes independentemente de Deussen e talvez usado Deussen para embasar a sua doutrina.”²⁵⁴

Apesar de estar mais inclinado a defender a independência do pensamento moral de Vivekananda, Green não nega a influência de Schopenhauer, muito pelo contrário, segundo ele “a ética interpessoal que ele desenvolveu foi obviamente informada pelo seu engajamento crítico com a filosofia moral contemporânea e metafísicas idealistas e manifesta a influência do monismo volitivo de Schopenhauer.”²⁵⁵ O pesquisador faz questão de reiterar, no entanto, que existem “fortes evidências que sugerem que a sua ética *tat tvam asi* foi produto de pensamento independente, e não de uma assimilação passiva sem crítica.”²⁵⁶

²⁵² GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 90, trad. nossa.

²⁵³ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 83, trad. nossa.

²⁵⁴ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 87, trad. nossa.

²⁵⁵ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 90, trad. nossa.

²⁵⁶ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 90, trad. nossa.

De fato, é difícil comprovar ou verificar o grau de influência da filosofia de Schopenhauer em Vivekananda²⁵⁷. Green não faz questão de elucidar que Vivekananda já conhecia a filosofia de Schopenhauer antes da palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta*. Dentre os documentos datados de Vivekananda, destaca-se o artigo *Reincarnation* publicado na *Metaphysical Magazine*, em março de 1895. Nesta Vivekananda disserta sobre a imortalidade da alma e recorre à obra de Schopenhauer, o Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, tradução em inglês de Haldane and Kemp's²⁵⁸, para dissertar sobre a palingenesia, citando o capítulo 41 da mesma:

Schopenhauer, em seu livro, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, falando sobre palingenesia, diz: "O que é sono para o indivíduo, a morte é para a 'vontade'. Não suportaria continuar as mesmas ações e sofrimentos por uma eternidade sem verdadeiro ganho, se a memória e a individualidade lhe restassem. Ele as arremessa, e isso é Lethe, e através desse sono da morte, ele reaparece equipado com outro intelecto como um novo ser; um novo dia tenta novas margens. Estes novos nascimentos constantes, então, constituem a sucessão dos sonhos da vida de uma vontade que por si só é indestrutível, até ser instruído e aprimorado por tantos e tantos conhecimentos sucessivos de uma forma constantemente nova, ele se abole e revoga.... Não deve ser negligenciado que mesmo fundamentos empíricos apoiam uma palingenesia desse tipo."²⁵⁹

No mesmo ano, sem uma data específica, Vivekananda escreve algumas cartas a E.T. Strudy, seu principal guia e hospedeiro em seu tour pela Inglaterra em 1895, e nelas faz menção a Schopenhauer e a Deussen e critica o conceito de vontade que Schopenhauer teria emprestado dos budistas:

Em primeiro lugar a alma não é essencialmente um ser cognoscível. Sachchidânanda é somente uma definição aproximada, e neti neti é a definição essencial. Schopenhauer pegou esta ideia de vontade dos budistas. Nós também a temos em Vâsanâ or Trishnâ, Pali tanhâ. Nós

²⁵⁷ Segundo Ayon Maharaj, é provável que Vivekananda tenha estudado Schopenhauer no Colégio em Calcutá "Narendranath Dutta, que mais tarde se tornou Swami Vivekananda, estudou pela primeira vez a filosofia de Schopenhauer como estudante na Scottish Church College em Calcutá, que frequentou de 1881 a 1884. Embora não existam informações detalhadas sobre seus cursos no Scottish Church College, é claro que Narendranath fez vários cursos de filosofia, muitos deles ministrados pelo reverendo William Hastie. Nesses cursos, ele estudou filósofos como Descartes, Hume, Kant, Fichte, Spinoza, Hegel, Schopenhauer e Auguste Comte". MAHARAJ, A. *Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will*, p. 1198)

²⁵⁸ Sobre a leitura de Vivekananda de *O mundo como vontade e representação* conferir o artigo de Ayon Maharaj, intitulado, *Swami Vivekananda Vedantic critique os Schopenhauer's doctrine of the will*.

²⁵⁹ VIVEKANANDA, S. Vol. IV, *Reincarnation*, p.312-313, trad. nossa.

também admitimos que esta é a causa de todas as manifestações que são, nestes termos, seus efeitos. Mas, sendo a causa, deve haver uma combinação do Absoluto com Maya. Mesmo o conhecimento, sendo um composto, não pode ser o Absoluto em si mesmo, mas é a abordagem mais próxima para isso, e mais elevada do que Vasana, consciente ou inconsciente. O absoluto se torna primeiramente uma mistura com o conhecimento, e então, em um grau secundário, a vontade. Se for dito que as plantas não têm consciência, que elas são somente vontades inconsciente, a resposta é que mesmo a vontade inconsciente da planta já é uma manifestação da consciência, não da planta, mas do cosmos, o Mahat da filosofia Sankhya. A análise budista de que tudo é vontade é imperfeita, primeiramente, porque a vontade é ela mesma um composto e, posteriormente, porque consciência ou conhecimento que são compostos do primeiro grau, precede a ela. Primeiro ação, então reação. Quando a mente percebe, então, como reação, ela quer. A vontade está na mente. Então é um absurdo dizer que a vontade é a última análise. Deussen está jogando com as mãos dos darwinistas²⁶⁰.

Ambos os documentos comprovam que Vivekananda já estava a par da filosofia de Schopenhauer e de Deussen antes de usar o termo *tat tvam asi* em sua palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta*. Em ambos os documentos, o tema central não é a moralidade hindu e Vivekananda não faz menção à doutrina ética de Schopenhauer. Pode-se supor, por um lado, que ele não tinha conhecimento sobre as reflexões éticas do filósofo alemão ou, por outro lado, que ele considerava a interpretação oportuna e adequada. A primeira hipótese parece ser pouco provável, visto que o artigo *Reincarnation* revela que Vivekananda teve contato com o Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, e seria um tanto quanto curioso que Vivekananda tenha lido somente a parte sobre a transmigração das almas. E que ele tivesse encontrado na fórmula *tat tvam asi* o fundamento da moral, sem saber que Schopenhauer havia feito o mesmo. Mas, como foi dito, seria curioso, não impossível. A questão é que não temos como reconstruir o caminho exato pelo qual Vivekananda chega até a aplicabilidade moral de *tat tvam asi*.

Sabe-se, todavia, que ainda não foi encontrada nenhuma referência a esta aplicabilidade antes de Schopenhauer e que a sua interpretação foi fortemente divulgada por Deussen, tanto na Índia, como na Europa. Seria leviano julgar que a interpretação de Schopenhauer não tenha impactado o pensamento de Vivekananda, visto que assim como o filósofo alemão, ele concebe *tat tvam asi* como a base da moralidade. Igualmente leviano seria atribuir somente a Schopenhauer a transformação da moralidade hindu, pois,

²⁶⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. VIII, Carta a E. Strudy, p.362, trad. nossa.

como visto, existiam outros pensadores hindus que se preocupavam com o engajamento ético e moral do hinduísmo, como Ramakrishna, o grande mestre de Vivekananda.

Dessa forma, é considerável alegar que Schopenhauer foi o primeiro a fazer uma interpretação ética sobre a fórmula sânscrita e a colocá-la como a base da moralidade. E na mesma direção, Vivekananda traz uma perspectiva inovadora à moralidade hindu e encontra no grande *mahāvākya* o fundamento para justificar a necessidade do engajamento moral, revitalizando, assim, o hinduísmo. Essa revitalização, no entanto, não implica a existência de um “neo-hinduísmo”, como defende Hacker, mas uma continuação de uma tradição que está sujeita a mudanças de acordo com as necessidades de seu próprio tempo, podendo ser considerado, como sugere Maharaj, um hinduísmo cosmopolita.

A revitalização do hinduísmo foi, como será abordado no próximo capítulo, um dos grandes projetos de Vivekananda. A transformação do Vedānta em um programa prático teve como objetivo a elaboração de um fundamento sólido capaz de impulsionar a reforma social na Índia que, segundo Vivekananda, seria impensável sem uma reforma espiritual. A análise atenta e pormenorizada dos discursos, livros e cartas de Vivekananda evidenciam que a influência de Schopenhauer repousa principalmente no deslocamento da fórmula sânscrita para o terreno da moralidade, não sendo esta uma assimilação pacífica ou a única responsável pelo seu rompimento com a tradição. O direcionamento prático do Vedānta sempre permeou o pensamento de Vivekananda, cuja construção, como de qualquer outro pensamento, teve inúmeras fontes e influências. Schopenhauer foi uma delas. Em vários momentos ele apresenta o filósofo alemão como seu interlocutor e Deussen como seu amigo e aliado. No entanto, não se deve inferir que foi somente a filosofia de Schopenhauer que fez com que Vivekananda repensasse a tradição ou transformasse a moralidade hindu. Uma análise pormenorizada das reflexões éticas de Vivekananda revela que as bases epistêmicas e as implicações éticas de *tat tvam asi* não são as mesmas apresentadas por Schopenhauer. Vivekananda interpreta a fórmula sânscrita a partir do monismo Vedānta que pouco se assemelha com o mundo como vontade e representação de Schopenhauer. No próximo capítulo, será demonstrado como Vivekananda encontra no monismo Vedānta a base filosófica para a aplicação ética da fórmula *tat tvam asi*, que parece ecoar as considerações de Schopenhauer, mas, se for analisada com maior atenção, apresenta suas próprias características e contornos.

Ao analisar os documentos de Vivekananda, sejam eles discursos, cartas e/ou diálogos, será evidenciado que o interesse de Vivekananda em criar um Vedānta prático

está presente desde a sua chegada aos Estados Unidos em 1893 e que não é possível encontrar, como defende Hacker, uma ruptura em seu posicionamento moral após o encontro com Deussen. De fato, Vivekananda faz de Deussen um aliado para a transformação do hinduísmo, porém como será demonstrado, o líder indiano busca em sua própria tradição os fundamentos para esta revitalização e posiciona-se criticamente à filosofia de Schopenhauer. Além de demonstrar a crítica de Vivekananda a Schopenhauer, será evidenciado, no próximo capítulo, como Vivekananda faz uso de *tat tvam asi* para, por um lado, unificar o pensamento hindu e, por outro lado, mobilizar social e moralmente o seu povo.

3 *TAT TVAM ASI* EM VIVEKANANDA

Vivekananda é um dos principais protagonistas da Índia moderna. Seu comprometimento com a revitalização do hinduísmo permitiu um novo olhar sobre a moralidade hindu, cujo engajamento social foi decisivo para a independência da Índia, em 1947, e para a elaboração de sua constituição, finalizada três anos depois em 1950, que aboliu formalmente a discriminação de castas no país. A Índia moderna é resultado de uma luta política, mas também filosófica, uma vez que foi necessário um embasamento teórico para unificar a tradição e o povo hindu. Comprometido com a unificação e com o engajamento moral e social de seu povo, Vivekananda estava convicto de que não teria como “haver reforma, sem antes uma reforma espiritual.”²⁶¹ Todos os reformistas que atribuíram as mazelas sociais à religião, como aqueles que conceberam as castas como um fenômeno exclusivamente religioso, falharam enormemente, pois, ao seu ver, não conseguiram encontrar fundamentos no próprio hinduísmo capazes de erradicar essa instituição social. Contra os reformistas ateus, Vivekananda alega que “não é necessário a destruição da religião para o melhoramento da sociedade hindu,”²⁶² as mazelas sociais não são frutos da religião, mas da falta de adequação prática e teórica da mesma. Em busca da revitalização do hinduísmo, Vivekananda repensa a tradição e busca nos textos hindus as respostas para as demandas de seu tempo, dialogando com o “ocidente” (com a cultura e pensamento europeu e cristão), viabilizando “o choque elétrico necessário para trazer um vigor refrescante às veias nacionais.”²⁶³

Essa reforma, como visto no capítulo anterior, é deslegitimada por indólogos contemporâneos, principalmente, por Hacker, que desenvolve a ideia de “neo-hinduísmo” e coloca Vivekananda como um de seus principais expoentes, por fazer uso de categorias ocidentais que não pertencem à tradição, como o caso da interpretação schopenhaueriana de *tat tvam asi*. Mesmo se Vivekananda toma emprestado de Schopenhauer o caráter ético desta fórmula sânscrita, é necessário reconhecer, como será demonstrado neste capítulo, que a base na qual sua doutrina é sustentada distancia-se dos fundamentos metafísicos da filosofia schopenhaueriana e assenta-se naquilo que ele considera filosofia Vedānta. Ao percorrer o pensamento de Vivekananda, será evidenciado o seu posicionamento crítico

²⁶¹ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, em 1895, p. 113, trad. nossa.

²⁶² VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 29 de setembro de 1894, p. 72, trad. nossa.

²⁶³ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, em 1894, p. 88, trad. nossa.

frente à filosofia de Schopenhauer e como o pensador indiano apresenta uma interpretação própria de *tat tvam asi*, cujas implicações teóricas e éticas são, ao seu ver, necessárias para revitalizar o hinduísmo e fazer uma reforma não somente religiosa, mas social e política.

3.1 POR UM VEDĀNTA PRÁTICO

A popularidade de Vivekananda inicia em solo estadunidense, quando ele viaja em 1893 para Chicago e participa do Parlamento Mundial das Religiões. O discípulo do místico Ramakrishna é aplaudido em pé ao propor a harmonia inter-religiosa²⁶⁴. Unir todas as religiões contra toda irreligião e garantir o serviço a Deus e aos homens era o desafio proposto pelos organizadores deste projeto.²⁶⁵ Foram seis as palestras proferidas por Vivekananda durante os dezessete dias do Parlamento, quais sejam: *Response to Welcome* (11 de setembro), *Why we disagree?* (15 de setembro), *Paper on Hinduism* (19 de setembro), *Religion not the Crying need of India* (20 de setembro), *Buddhism, the Fulfillment of Hinduism* (26 de setembro) e *Address at the Final Session* (27 de setembro). Nelas, Vivekananda almejava não somente colocar o hinduísmo em uma posição de igualdade em relação às demais religiões, mas apresentar uma fonte teórica para embasar o pluralismo religioso.²⁶⁶ O monge hindu faz uso, segundo Stroud, de uma série de estratégias retóricas para conquistar um público majoritariamente cristão, cujas impressões em relação ao hinduísmo baseavam-se em práticas consideradas “não civilizadas”. Sua visão de monismo foi capaz de incluir todas as religiões no seu próprio sistema, tornando-o assim, segundo o autor, uma das grandes personalidades da história da retórica.²⁶⁷

Stroud não é o único a atribuir à retórica a popularidade de Vivekananda, como visto, Halbfass concorda com tal posicionamento e ainda chama atenção para a superficialidade do pensamento do líder indiano. Ao comparar com a filosofia tradicional

²⁶⁴ Sobre a vida de Vivekananda e seu encontro com Ramakrishna Paramahansa, conferir a obra *The life of Vivekananda and the universal Gospel* de Romain Rolland.

²⁶⁵ No artigo *The Pluralistic Style and the Demands of Intercultural Rhetoric: Swami Vivekananda at the World's Parliament of Religions*, Scott R. Stroud apresenta o objetivo e a estrutura do Parlamento, organizado por Charles Carroll Bonney and John Henry Barrows.

²⁶⁶ STROUD, S. “The Pluralistic Style and the Demands of Intercultural Rhetoric: Swami Vivekananda at the World's Parliament of Religions, p. 258.

²⁶⁷ STROUD, S. “The Pluralistic Style and the Demands of Intercultural Rhetoric: Swami Vivekananda at the World's Parliament of Religions, p. 258.

européia, nota-se que Vivekananda não se preocupa em extrair uma análise profunda e rigorosa de suas afirmações ou defendê-las com a clareza do rigor lógico e conceitual. Isso porque, normalmente, a sua literatura representa discursos e cursos para, na maior parte das vezes, um público não acadêmico, e seu objetivo era, na Europa e nos Estados Unidos, apresentar o Vedānta e, na Índia, mobilizar e engajar o povo hindu. Se, para ele, “a única esperança da Índia está nas massas, visto que as classes altas estão mortas física e moralmente”²⁶⁸ seria necessário, para atingir os mais necessitados, reconhecer que “a grandeza de um professor consiste na simplicidade de sua linguagem”.²⁶⁹

É em sua estadia nos Estados Unidos, na Europa e na Índia, de 1893 a 1900, que se encontra a maior parte de seus discursos e cursos que foram compilados pelos seus discípulos e transformados em uma coleção de obras completas, com nove volumes que correspondem aproximadamente a cinco mil e quinhentas páginas. As obras que foram publicadas em vida, como por exemplo *Karma-Yoga* e *Raja-Yoga*, apresentam uma teoria, com uma terminologia de fácil acesso, que às vezes peca na falta de coerência lógica e de esclarecimentos, podendo conduzir o leitor a encontrar algumas contradições, caso não tenha os pressupostos necessários para compreendê-la. Apesar de não se ater ao rigor conceitual, é possível encontrar os argumentos de Vivekananda para a defesa de um Vedānta prático, uma das maiores inovações de seu pensamento.

Ao atentar-se às implicações morais da metafísica não-dualista, Vivekananda compromete-se em encontrar no Advaita Vedānta a fundamentação necessária para a ética, não só para revitalizar o hinduísmo, mas para resgatar a moralidade que estaria sem força, inclusive, nos Estados Unidos e na Europa. O temor pelo enfraquecimento da moralidade diante do declínio da religião e da ascensão do ateísmo fez com que Vivekananda buscasse no Vedānta a base para a crença religiosa no mundo moderno. A salvação da Europa, segundo ele, “depende de uma religião racionalista, e Advaita - a não dualidade, a Unicidade, a ideia do Deus impessoal - é a única religião que pode se apegar a qualquer pessoa intelectual.”²⁷⁰ Tal crença era compartilhada pelo renomado indólogo Max Müller. Segundo Green, ambos reconheciam que no Advaita tradicional o mundo material, e as ações nele praticadas, não possuía um valor em si mesmo, isso porque, os maiores ensinamentos estavam direcionados à libertação (*mokṣa*) dos ciclos de renascimentos (*samsāra*), que ocorre pelo reconhecimento de que a identidade do *self*

²⁶⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 23 de março de 1896, p. 164, trad. nossa.

²⁶⁹ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 23 de março de 1896, p. 164, trad. nossa.

²⁷⁰ VIVEKANANDA, Vol. II, *The Absolute and Manifestation*, p.131, trad. nossa.

individual não é diferente do *self* mais elevado (*Brahman*). Tanto Vivekananda quanto Müller acreditavam que a soteriologia Advaita deveria ser revista. Eles estavam, segundo Green, “convencidos da necessidade de uma sólida base religiosa e metafísica para a moralidade e sentiram-se compelidos a ajustar o foco do Advaita Vedānta para fazer dela uma religião mais eticamente engajada.”²⁷¹

Disposto a enfrentar uma tradição indiferente à postulação de princípios éticos e sociais, Vivekananda desconstrói a alegação de que a verdade do Advaita não possui implicações morais. Convicto de que era “um homem que se atreveu a defender o seu país”²⁷², Vivekananda reconhece o caráter inovador de suas ideias e admite que elas “nunca foram esperadas por qualquer hindu.”²⁷³ Apesar de um grande número de pessoas refutarem e se posicionarem contra o seu pensamento, ele estava convicto de que poderia transformar a nação, como bem declara, em uma carta, a seu discípulo Alasinga: “há milhares no país que são meus amigos e centenas que irão me seguir até a morte, todo ano eles aumentarão, e se eu viver e trabalhar com eles, meus ideais de vida e religião serão concretizados.”²⁷⁴

Nas cartas a Alasinga, durante sua estadia nos Estados Unidos e em suas viagens à Europa, percebe-se a atitude proativa de Vivekananda para fortalecer seus ideais e, assim, revitalizar o hinduísmo. Na carta, escrita no dia 17 de fevereiro de 1896, Vivekananda escreve sobre “obra da sua vida”:

Colocar as ideias hindus em inglês e fazer de uma filosofia seca, de uma mitologia intrincada e de uma psicologia estranha e surpreendente uma religião fácil, simples e popular, e ao mesmo tempo de encontro com as exigências das mentes mais elevadas é uma tarefa que só conseguem entender aqueles que tentaram fazê-la. O Advaita abstrato deve se tornar vivo, poético, na vida cotidiana; da irremediável mitologia intrincada deve surgir formas morais concretas; e do yogismo desconcertante deve surgir a psicologia mais científica e prática – e tudo isso deve ser colocado de um jeito que até mesmo uma criança possa captar. Esta é a obra da minha vida²⁷⁵.

Ao analisar essas cartas, torna-se clara a busca do pensador indiano, desde a sua chegada nos Estados Unidos em 1893, por fundamentos teóricos capazes de justificar a

²⁷¹ GREEN, T. *Religion for a secular age: Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*, p. 83, trad. nossa.

²⁷² VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 6 de maio de 1895, p. 124, trad. nossa.

²⁷³ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 6 de maio de 1895, p. 124, trad. nossa.

²⁷⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga, 6 de maio de 1895, p. 124, trad. nossa.

²⁷⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Alasinga 17 de fevereiro de 1896, p. 162-163, trad. nossa.

reforma social na Índia, esta que necessariamente deveria decorrer da reforma espiritual. Encontrar nos textos da tradição o suporte necessário para embasar a moralidade era uma de suas principais metas e o grande *mahāvākya* serviu para esse propósito. Como visto no capítulo anterior, não é possível verificar quando e como Vivekananda percebeu a possibilidade de atribuir uma conotação moral a *tat tvam asi*. Em seus escritos, não há referência a Schopenhauer e Deussen sobre a aplicabilidade ética de tal fórmula. Sabe-se somente que Vivekananda faz uso da fórmula antes de ir à casa de Deussen, e que, após o encontro com ele, passa a considerá-lo como um “grande amigo da nação”, o “advogado da verdade” que “deve mostrar as falhas dos sistemas de pensamento da Índia.”

Depois deste encontro, Vivekananda escreve um artigo, em 1896, denominado *On Dr. Paul Deussen* e demonstra uma grande admiração e gratidão a seus estudos e aos de Max Müller.

Eu vi professores de sânscrito na América e na Europa. Alguns simpatizam com o pensamento vedantino. Eu admiro a perspicácia intelectual e suas vidas de trabalho desinteressado. Mas Paul Deussen – ou como ele prefere ser chamado em sânscrito Deva- Sena – e o veterano Max Müller me impressionaram por serem os verdadeiros amigos da Índia e do pensamento indiano (...) Se Max Müller é o pioneiro antigo do novo movimento, Deussen com certeza um dos mais novos da vanguarda. Há muito tempo o interesse filológico ocultava as joias do pensamento e da espiritualidade encontradas nas nossas escrituras antigas. Max Müller trouxe algumas delas e as exibiu ao olhar público, atraindo a atenção pela sua autoridade de grande filologista. Deussen, com inclinações filológicas e um treinamento de um filósofo singularmente versado nas especulações da Grécia antiga e da Alemanha moderna, adotou a sugestão e mergulhou corajosamente nas profundezas metafísicas de Upanishads, considerando-os totalmente seguros e satisfatórios, e então – igual e ousadamente declarou esse fato diante do mundo inteiro. Deussen é certamente o mais livre entre os estudiosos na expressão de sua opinião sobre o Vedanta. Ele nunca para pra pensar em "O que eles diriam", a grande maioria dos estudiosos²⁷⁶.

Paul Deussen – ao lado de Max Müller – é considerado, por Vivekananda, um dos principais orientalistas de seu tempo, não somente pela capacidade exegética de seus estudos sobre *Upanishads*, mas pela sua “liberdade” de pensamento. Esta, possivelmente, refere-se à ousadia de trazer um novo olhar para a tradição, olhar este que está, aos olhos de Vivekananda, em conformidade com o Vedānta. Neste texto, o pensador indiano não indica quais são as verdades que Deussen elucidou, contém-se apenas a dizer que estão no domínio das necessidades sociais e encerra o artigo atribuindo toda a sua solidariedade

²⁷⁶ VIVEKANANDA, S. Vol. IV. *On Dr. Paul Deussen*, p.327; p.331-332.

e apoio aos estudos de Deussen que denunciam os defeitos e as corrupções de diferentes sistemas de pensamento indiano:

De fato, exigimos que homens ousados neste mundo nos digam palavras ousadas sobre a verdade; e em lugar algum, isso é mais verdadeiro agora do que na Europa, onde, pelo medo da opinião social e de outras causas, tem havido o suficiente em toda a consciência da atitude caótica e de desculpas dos estudiosos em relação a credos e costumes que, com toda a probabilidade, não muitos deles realmente acreditam. Quanto maior a glória, portanto, para Max Müller e Deussen pela ousadia e pela defesa da verdade! Que eles sejam tão ousados em nos mostrar nossos defeitos, as corrupções posteriores em nossos sistemas de pensamento na Índia, especialmente em sua aplicação a nossas necessidades sociais! Agora mesmo, precisamos muito da ajuda de amigos genuínos como esses para verificar a crescente virulência da doença, muito prevalente na Índia, de correr para o extremo de panegeristas servos que se apegam a todas as superstições da aldeia como a essência mais íntima de *Os Shâstras*, ou para o outro extremo dos denunciadores demoníacos que não vêem bem em nós e em nossa história, e irão, se puderem, dinamitar ao mesmo tempo todas as organizações sociais e espirituais de nossa antiga terra de religião e filosofia²⁷⁷.

Vivekananda encontra em Deussen um parceiro para sua reforma espiritual e, para isso, não somente legitima a sua pesquisa como enaltece a necessidade e urgência da mesma. Vivekananda, como demonstra este artigo, compactua com os posicionamentos de Deussen sobre o pensamento indiano, principalmente em relação às demandas sociais da Índia Moderna. Como observado no capítulo anterior, Deussen faz uma palestra na Índia na *Royal Asiatic Society*, em 25 de fevereiro 1893, onde anuncia que a principal falha do Vedânta foi não reconhecer que a mais pura moralidade tem como base a grande fórmula *tat tvam asi*. Seguindo a filosofia de Schopenhauer, Deussen proclama ao povo hindu que em *Vedas* e em *Bhagavadgītā* está presente o fundamento da moralidade. Amar ao próximo e não o prejudicar seria fruto da consciência de que o eu e o outro são os mesmos, que o *self* individual é o *self* mais elevado (*Brahman*). Diante da repercussão da palestra de Deussen, tanto na Índia como na Europa, considera-se que, neste artigo, os “defeitos” do pensamento hindu correspondem justamente à deficiência moral do hinduísmo e que as aplicações do pensamento às necessidades sociais correspondem à expressão *tat tvam asi*. Se ainda é permitido especular, é possível dizer que Vivekananda ficou a par dessa palestra de Deussen e, principalmente, de suas conclusões éticas antes

²⁷⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. IV. *On Dr. Paul Deussen*, p.327; p.332-333.

do encontro com o orientalista alemão, em setembro de 1896, o que justificaria o uso da expressão *tat tvam asi* na palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta* em março de 1896.

Mas, para além de especulações, é preciso ter em conta que, diferentemente do que alega Hacker, Vivekananda, desde que chegou aos Estados Unidos em 1893, já tinha o propósito de revitalizar o pensamento hindu e que o uso ético de *tat tvam asi*, por mais que seja emprestado de Schopenhauer e de Deussen, possui uma explicação amparada pelo Vedānta, diferente daquela proposta pela filosofia de Schopenhauer.

3.1.1 A crítica de Vivekananda à filosofia de Schopenhauer

Alegar que Vivekananda não foi influenciado por Schopenhauer é tão difícil de provar quanto o seu oposto. O fato de ele fazer uso do termo *tat tvam asi* antes de seu encontro com Deussen - como apresentou Green - não elimina o fato de que o pensador indiano já conhecia a filosofia de Schopenhauer antes de 1896. Vivekananda não só conhecia, como constantemente fazia menção a ela. É inegável que o líder indiano teve contato com a filosofia de Schopenhauer. Ele cita suas obras, critica seus posicionamentos e faz uso de sua notoriedade para validar a importância do pensamento indiano. Seria inocente considerar que o pensamento de Vivekananda seja protegido por uma redoma e não seja afetado por pensamentos exteriores, principalmente, por aqueles que ele discute constantemente. Tão inocente quanto seria achar que Vivekananda teve uma influência acrítica e reproduza *ipsis litteris* as postulações morais de Schopenhauer, pois, como será demonstrado, ele faz questão de pontuar suas divergências intelectuais com o filósofo alemão e de corrigir os seus “erros” sob a luz do Vedānta.

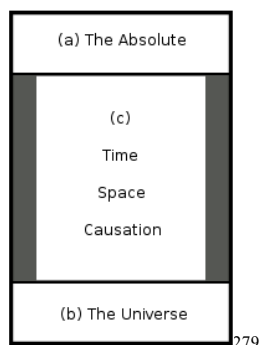
A legitimidade que Vivekananda confere aos estudos de Deussen sobre o Vedānta em *On Dr. Paul Deussen*, não é encontrada com a mesma ênfase nas considerações do líder indiano sobre a filosofia de Schopenhauer. Em seus cursos e palestras, entre 1895 e 1896, Vivekananda faz questão de distanciar-se do filósofo alemão, principalmente, da concepção de vontade, que contraria, ao seu ver, os principais fundamentos do Vedānta.

Na palestra *The Absolute and Manifestation*, proferida em Londres, em 1886, Vivekananda afirma que o maior erro de Schopenhauer foi conceber a vontade como a coisa em si. Pois, para ele, o Absoluto – a coisa em si - não pode ser compreendido como

vontade, por esta 1) ser um fenômeno; 2) estar sujeita ao tempo, espaço e causalidade e 3) pertencer ao domínio da consciência.

Aqui está o Absoluto (a), e este é o universo (b). O Absoluto tornou-se o universo. Por isso não significa apenas o mundo material, mas o mundo mental, o mundo espiritual - céus e terras e, de fato, tudo o que existe. Mente é o nome de uma mudança, e corpo, o nome de outra mudança, e assim por diante, e todas essas mudanças compõem nosso universo. Esse Absoluto (a) tornou-se o universo (b) ao passar pelo tempo, espaço e causalidade (c). Essa é a ideia central do Advaita. Tempo, espaço e causalidade são como o vidro através do qual o Absoluto é visto e, quando é visto no lado inferior, aparece como o universo. Agora entendemos imediatamente que, no Absoluto, não há tempo, espaço nem causalidade. A ideia de tempo não pode estar lá, visto que não há mente, nem pensamento. A ideia de espaço não pode estar lá, visto que não há mudança externa. O que vocês chamam de movimento e causalidade não pode existir onde existe apenas um. Temos que entender isso e imprimi-lo em nossas mentes, o que chamamos de causalidade começa depois, se nos é permitido dizer assim, a degeneração do Absoluto no fenomênico, e não antes; que nossa vontade, nosso desejo e todas essas coisas sempre vêm depois disso. Acho que a filosofia de Schopenhauer comete um erro na interpretação do Vedanta, pois procura fazer tudo em torno da vontade. Schopenhauer coloca a vontade no lugar do Absoluto. Mas o absoluto não pode ser apresentado como vontade, pois a vontade é algo mutável e fenomênico, e além do limite, traçado acima do tempo, espaço e causalidade, não há mudança, não há movimento; é apenas abaixo da linha que o movimento externo e o movimento interno, chamado pensamento, começam. Não pode haver vontade do outro lado e, portanto, não pode ser a causa deste universo. Aproximando-se, vemos em nossos próprios corpos que a vontade não é a causa de todo movimento. Eu movo esta cadeira; minha vontade é a causa desse movimento, e essa vontade se manifesta como movimento muscular no outro extremo. Mas o mesmo poder que move a cadeira está movendo o coração, os pulmões e assim por diante, mas não pela vontade. Dado que o poder é o mesmo, ele só se torna vontade quando sobe para o plano da consciência, e chamá-lo antes que suba para esse plano é um nome impróprio. Isso cria uma grande confusão na filosofia de Schopenhauer.²⁷⁸

²⁷⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. II, *The Absolute and Manifestation*, p.123-124, trad. nossa.



Nesta palestra, Vivekananda elucida a ideia central do Vedānta: “tudo é um.” Em sua exposição o um é compreendido como o absoluto que ao passar pelo “vidro” do tempo, espaço e causalidade é visto como universo. Nesta perspectiva, o absoluto seria a coisa em si e o universo o fenômeno. O absoluto, ou coisa em si, não pode ser compreendido, como faz Schopenhauer, como vontade. A vontade existe somente enquanto fenômeno, pois está sujeita à mudança que decorre do tempo, do espaço e da causalidade. E se há mudança, não há como haver unidade. Outro argumento para refutar a ideia de que a vontade é o Absoluto, é colocá-la como pertencente à consciência. A vontade, ao seu ver, é uma volição consciente e um erro seria atribuir a ela as funções e forças inconscientes do organismo. A vontade só poderia ser a causa dos movimentos conscientes do corpo, como, por exemplo, mexer determinados membros. O funcionamento dos órgãos vitais, em contrapartida, não possuiria qualquer relação com a vontade. Por ser um fenômeno consciente a vontade não poderia ser, assim, a causa de outros fenômenos.

Na carta a E.T Strudy, em 1895, Vivekananda já havia se posicionado contra a associação do absoluto com a vontade. Nesta, além de colocar a vontade como pertencente ao plano da consciência, o pensador indiano ressalta a sua inferioridade perante a própria consciência:

o absoluto se torna primeiramente uma mistura com o conhecimento, e, então, em um grau secundário, a vontade. Se for dito que as plantas não têm consciência, que elas são somente vontades inconsciente, a resposta é que mesmo a vontade inconsciente da planta já é uma manifestação da consciência, não da planta, mas do cosmos.²⁸⁰

²⁷⁹ Desenho presente na Obras Completas de Vivekananda, versão online. https://en.wikisource.org/wiki/The_Complete_Works_of_Swami_Vivekananda/Volume_2/Jnan_a-Yoga/The_Absolute_and_Manifestation

²⁸⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. VIII, *Carta a E.T Strudy*, p.362, trad nossa.

O maior equívoco de Schopenhauer teria sido “colocar a vontade no lugar do absoluto”²⁸¹, uma vez que ela é um fenômeno mental, pertencente à consciência e sujeita às formas de tempo, espaço e causalidade. Tal erro decorre, como o próprio Vivekananda sugere nesta mesma carta, da percepção budista, da qual Schopenhauer teria sido influenciado.

A análise budista de que tudo é vontade é imperfeita, primeiramente, porque a vontade é ela mesma um composto e, posteriormente, porque consciência ou conhecimento que são compostos do primeiro grau, precede a ela. Primeiro ação, então reação. Quando a mente percebe, então, como reação, ela quer. A vontade está na mente. Então é um absurdo dizer que a vontade é a última análise.²⁸²

Em *Vedic Religious Ideals* e *A study of the Sankhya philosophy*, Vivekananda reitera a impossibilidade de a vontade ser a essência do mundo e continua a afirmar ser essa a principal falha, tanto do budismo, quanto da filosofia schopenhaueriana. A vontade, em *A study of the Sankhya philosophy*, aparece como um estado da substância do ego cujos comandos pertencem à consciência.

Vou apontar aqui a diferença entre Schopenhauer e a filosofia indiana. Schopenhauer diz que desejo ou vontade é a causa de tudo. É a vontade de existir que nos manifesta, mas negamos isso. A vontade é idêntica aos nervos motores. Quando vejo um objeto, não há vontade; quando suas sensações são transportadas para o cérebro, ocorre a reação, que diz "Faça isso" ou "Não faça isso", e esse estado da substância do ego é o que se chama vontade. Não pode haver uma única partícula de vontade que não seja uma reação. Tantas coisas precedem à vontade. É apenas uma coisa manufaturada do ego, e o ego é uma manufatura de algo ainda mais alto - a inteligência - e isso novamente é uma modificação da natureza indiscreta. Essa foi a ideia budista de que tudo o que vemos é a vontade. É psicologicamente totalmente errado, porque só pode ser identificado com os nervos motores. Se você eliminar os nervos motores, no homem não haverá vontade alguma²⁸³.

Nas notas *Buddhism and Vedanta*, Vivekananda harmoniza as correntes “heterodoxas” - como o budismo - com o Vedānta. Ou melhor, “ajusta” as demais à sua

²⁸¹ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The Absolute and Manifestation*, p.123-124, trad. nossa.

²⁸² VIVEKANANDA, S. Vol. VIII. Carta a E.T Strudy, p.362, p.362, trad. nossa.

²⁸³ VIVEKANANDA, S. Vol. II, *A study of the Sankhya philosophy*, p.408, trad. nossa.

corrente de pensamento, pois, ao seu ver, o verdadeiro conhecimento só pode ser elucidado em sua perfeição pela filosofia Vedānta, mais especificamente, pelo Advaita. A escola moderna, sob esta perspectiva, seria a única capaz de evidenciar as falhas das outras doutrinas e de incluí-las em sua própria perspectiva teórica. E, nesta palestra, ele pretende corrigir o erro do budismo, que seria o mesmo erro de Schopenhauer.

O budismo não quer que exista nada, exceto fenômenos. Somente nos fenômenos está o desejo. É o desejo que está criando tudo isso. Os Vedantistas modernos não sustentam isso. Dizemos que há algo que se tornou a vontade. A vontade é uma coisa fabricada, um composto, não um único elemento. Não pode haver vontade sem um objeto externo. Vemos que a própria afirmação de que a vontade criou este universo é impossível. Como poderia? Você já conheceu a vontade sem estímulo externo? O desejo não pode surgir sem estímulo, ou na linguagem filosófica moderna, do estímulo nervoso. A vontade é uma espécie de reação do cérebro, o que os filósofos sânkhya chamam de *Buddhi*. Essa reação deve ser precedida pela ação, e a ação pressupõe um universo externo. Quando não há universo externo, naturalmente não haverá vontade; e, no entanto, de acordo com sua teoria, é a vontade que criou o universo. Quem cria a vontade? A vontade é coexistente com o universo. A vontade é um fenômeno causado pelo mesmo impulso que criou o universo. Mas a filosofia não deve parar por aí. A vontade é inteiramente pessoal; portanto, não podemos ir de forma alguma com Schopenhauer. A vontade é um composto - uma mistura do interno e do externo. Suponha que um homem tenha nascido sem nenhum sentido, ele não teria vontade alguma. A vontade exige algo de fora, e o cérebro recebe energia de dentro; portanto, a vontade é um composto, como a parede ou qualquer outra coisa. Não concordamos com a teoria da vontade desses filósofos alemães. A própria vontade é fenômeno e não pode ser o Absoluto. É uma das muitas projeções. Há algo que não é vontade, mas está se manifestando como vontade. Isso eu posso entender. Mas que a vontade está se manifestando como tudo o mais, não entendo, visto que não podemos ter nenhuma concepção de vontade, separada do universo. Quando aquilo que é liberdade se torna vontade, é causado pelo tempo, espaço e causalidade. Veja a análise de Kant. A vontade está dentro do tempo, espaço e causalidade. Então, como pode ser o Absoluto? Não se pode querer sem querer no tempo. Se pudermos parar todo o pensamento, saberemos que estamos além do pensamento. Chegamos a isso por negação. Quando todo fenômeno é negado, o que resta, é isso. Isso não pode ser expresso, não pode ser manifestado, porque a manifestação será, novamente, vontade.²⁸⁴

Vivekananda recorre a Kant para justificar que a vontade está sujeita ao tempo, espaço e causalidade, reforçando ainda que “não se pode querer, sem querer no tempo.”²⁸⁵ Vivekananda estaria facilmente aqui em um diálogo com o capítulo 18 do Tomo II de *O*

²⁸⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. V, *Buddhism and Vedanta*, p. 407-409, trad. nossa.

²⁸⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. V, *Buddhism and Vedanta*, p. 409, trad. nossa.

mundo como vontade e representação, no qual Schopenhauer retoma suas considerações sobre “a cognoscibilidade da coisa em si”, tal como é intitulado o próprio capítulo. Neste, o filósofo alemão antecede a denúncia de Vivekananda de que a vontade está sujeita ao tempo e mantém-se favorável à consideração kantiana de que pela representação não seria possível penetrar no interior das coisas e investigar o que elas seriam em si mesmas. Porém, Schopenhauer acredita dar um passo a mais que Kant ao reconhecer que:

Não somos apenas o SUJEITO QUE CONHECE, mas também NÓS MESMOS estamos entre os seres a serem conhecidos. NÓS MESMOS SOMOS A COISA EM SI; portanto uma via DO INTERIOR está aberta a nós para aquela essência própria e íntima das // coisas que não podemos penetrar do EXTERIOR, algo assim como uma passagem subterrânea, um contato secreto que, como que por traição, introduz-nos rapidamente na fortaleza que desse fora era impossível tomar por ataque. – Precisamente como tal, a COISA EM SI só pode chegar à consciência de maneira completamente imediata, vale dizer, TORNANDO-SE A SI MESMA CONSCIENTE DE SI: querer conhecê-la objetivamente é exigir algo contraditório. Tudo o que é objetivo é representação, portanto, aparência, sim, mero fenômeno cerebral²⁸⁶.

O conhecimento do próprio querer é o único conhecimento imediato, não sendo algo dado na representação. Schopenhauer adverte que “a percepção interna que temos da nossa própria vontade de maneira alguma fornece o conhecimento pleno e adequado da coisa em si.”²⁸⁷ Por ser percepção há necessariamente um sujeito e um objeto, aquele que conhece (o intelecto) e o que é conhecido (a vontade). O conhecimento do querer, ou, como ele também denomina, a consciência de si mesmo ou o conhecimento interno está, diferentemente das demais representações intuitivas, livre “de duas formas pertencentes ao conhecimento externo, a saber, a forma do ESPAÇO e da CAUSALIDADE mediadora de toda intuição sensível. Porém ainda permanece a forma do TEMPO, assim como a do ser-conhecido e do ser geral.”²⁸⁸ Schopenhauer reconhece ser o tempo a barreira para o total conhecimento da coisa em si, esta que, em suas palavras, “despiu-se de grande parte de seus véus, porém não aparece completamente nua.”²⁸⁹

Se Vivekananda conhecia este capítulo, não é possível afirmar, no entanto, o que parece estar claro é que, para o pensador indiano, a necessidade do tempo para a

²⁸⁶ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.18, p. 236, trad. Barboza.

²⁸⁷ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.18, p. 236, trad. Barboza.

²⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.18, p. 236, trad. Barboza.

²⁸⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.18, p. 236, trad. Braboza,

cognoscibilidade da vontade impede que esta seja a coisa em si. Enquanto para Schopenhauer “a mais imediata de suas aparências” pode fazer “as vezes para nós a coisa em si” mesmo tendo o seu conhecimento subordinado à forma do tempo:

Dessa perspectiva, é modificada a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa em si, por outros termos, a coisa em si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata de suas aparências, que através dessa imediatez, diferencia-se *toto genere* de todas as demais, fazendo as vezes para nós da coisa em si, de modo que assim temos de remeter todo o mundo das aparências àquela aparência em que a coisa em si se expõe no velamento mais tênue, permanecendo aparência tão somente na medida em que o meu intelecto, único capaz de conhecimento, sempre permanece diferente de mim na minha condição de ser volitivo, e também porque mesmo na percepção INTERNA o intelecto não se desfaz de sua forma cognoscitiva do TEMPO²⁹⁰.

Esta via do interior que nos faz ter acesso àquilo que somos, ou, à coisa em si, submete-se ainda ao tempo, o que faz Vivekananda assumir que a vontade é “um composto, uma mistura entre o interno e o externo” e impedir que ele possa “ir com Schopenhauer.”²⁹¹ Assim como o filósofo alemão, ele julga que a coisa em si – o que ele chama de Absoluto - está para além do tempo, do espaço e da causalidade, porém não é possível concebê-la como vontade, visto que esta ainda estaria no mundo fenomênico.

O posicionamento crítico em relação à interpretação schopenhaueriana faz com que Vivekananda seja, segundo Maharaj, “um dos primeiros teóricos a questionar a adequação do entendimento de Schopenhauer sobre o Vedānta.”²⁹² Diferentemente de Deussen que reunia seus esforços para demonstrar as similaridades entre ambas as teorias, Vivekananda não compactua com a ideia de que Schopenhauer teria trazido a clareza racional necessária para desvendar os mistérios da tradição hindu. Estes mistérios só poderiam ser desvendados, para Vivekananda, pelo Advaita Vedānta.

Se, por um lado, Vivekananda pontua as falhas da interpretação schopenhaueriana sobre o Vedānta, por outro lado, ele faz uso do filósofo alemão para ressaltar e valorizar a importância da sabedoria indiana. Este uso estratégico está presente em diferentes momentos, dentre eles, na palestra *India's Gift to the World*, de fevereiro de 1985. Nesta, ele afirma que “na filosofia, estamos agora de cabeça e ombros acima de qualquer outra

²⁹⁰ SCHOPENHAUER, A. MVR II, cap.18, p. 239-239, trad. Barboza.

²⁹¹ VIVEKANANDA, S. Vol. V, *Buddhism and Vedanta*, p. 407, trad. nossa.

²⁹² MAHARAJ, A. *Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will*, p. 1205, trad. nossa.

nação, como confessou Schopenhauer, o grande filósofo alemão.”²⁹³ Em diferentes entrevistas em Londres, no ano de 1896, como *India's Mission* e *India and England*, Vivekananda mais uma vez faz uso do filósofo alemão, e diz que Schopenhauer “previu ser tão importante a influência da filosofia indiana na Europa, quanto foi o renascimento do aprendizado do grego e do latim no final da Idade das Trevas,”²⁹⁴ ressaltando ainda que “a pesquisa oriental está fazendo um grande progresso; um novo mundo de ideias está se abrindo para quem busca a verdade.”²⁹⁵

O parecer positivo de Schopenhauer sobre o pensamento indiano também é mencionado na primeira palestra pública de Vivekananda ao regressar à Índia em janeiro de 1897. Nesta, o líder indiano traz ao seu povo os ensinamentos que havia compartilhado com outras culturas e tradições (nos Estados Unidos e na Europa), e faz questão de frisar a admiração schopenhaueriana à obra *Upanishads*, citando as célebres passagens de *Parerga e Paralipomena* e do Prefácio da primeira edição de *O mundo como vontade e representação*:

No início deste século, Schopenhauer, o grande filósofo alemão, estudando uma tradução não muito clara dos *Vedas*, feita de uma antiga tradução para o persa e daí por um jovem francês para o latim, diz: "No mundo inteiro não há estudo tão benéfico e tão elevado como o de Upanishads. Foi o consolo da minha vida, será o consolo da minha morte." Este grande sábio alemão predisse que "o mundo está prestes a ver uma revolução no pensamento mais extensa e mais poderosa do que a que foi testemunhada pelo Renascimento da Literatura Grega", e hoje suas previsões estão se concretizando. Aqueles que mantêm os olhos abertos, aqueles que entendem o funcionamento da mente de diferentes nações do Ocidente, aqueles que pensam e estudam as diferentes nações encontrarão a imensa mudança que foi produzida no tom, no procedimento, nos métodos e na literatura do mundo por essa permeação lenta e incessante do pensamento indiano.²⁹⁶

Ao destacar que Schopenhauer não fez uso de uma tradução legítima de *Vedas*, Vivekananda demonstra que o filósofo alemão não é evocado aqui como uma autoridade ou fonte segura para compreender *Upanishads*, mas como uma referência intelectual capaz de anunciar o impacto positivo e revolucionário do pensamento indiano no ocidente. Em seu discurso, percebe-se os esforços de Vivekananda para fomentar um orgulho nacional de sua própria tradição a fim de engajar e unir povo hindu. A Índia é vista nesta mesma

²⁹³ VIVEKANANDA, S. Vol. II, *India's Gift to the World*, p. 477, trad. nossa.

²⁹⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. V, *India's Mission* p. 304, trad. nossa.

²⁹⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. V, *India's Mission* p. 304, trad. nossa.

²⁹⁶ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 146, trad. nossa.

palestra como a terra da “introspecção e da espiritualidade”,²⁹⁷ na qual “a religião é a primeira e a única ocupação da vida”²⁹⁸ e será ela que deve “iniciar a onda que irá espiritualizar a civilização material.”²⁹⁹ E Schopenhauer teria previsto o que Vivekananda julgava estar acontecendo em sua época:

Aqueles que mantêm os olhos abertos, aqueles que entendem o funcionamento da mente de diferentes nações do Ocidente, aqueles que pensam e estudam as diferentes nações, encontrarão a imensa mudança que foi produzida no tom, no procedimento, nos métodos, e na literatura do mundo por essa permeação lenta e incessante do pensamento indiano³⁰⁰.

Vivekananda profere aos seus compatriotas que o pensamento indiano está aos poucos invadindo e transformando as outras nações e a verdade na qual este pensamento repousa e transforma é a de que “aquilo que existe é um”³⁰¹. Sem citar a expressão *tat tvam asi* aqui, Vivekananda infere que a ideia de unidade, própria da filosofia Vedânta, é o maior ensinamento da tradição hindu e que a sua maior lição, aquela “que o mundo mais deseja, que o mundo ainda precisa aprender da Índia, é não somente a ideia de tolerância, mas a de simpatia.”³⁰² A Índia como o país que ensina a tolerância religiosa às demais nações é uma das teses principais de seu primeiro discurso nos Estados Unidos e continua permanecendo no seu primeiro discurso ao regressar ao seu país. No entanto, em seu regresso, Vivekananda destaca a necessidade de outra lição: a da simpatia. Sob esta perspectiva, a simpatia não pertence exclusivamente ao domínio religioso, ou seja, à aceitação e convivência de diferentes religiões. O ensinamento da filosofia Vedânta perpassa, segundo o líder espiritual indiano, a tolerância religiosa e culmina com a prática e o engajamento social, sob a luz da simpatia.

Vivekananda não faz uma menção direta sobre as considerações éticas de Schopenhauer, ou sobre a interpretação deste de *tat tvam asi*. Em uma palestra, cuja data e local não foram indicadas, intitulada *Yajñavalkya e Maitreyi*, Vivekananda faz uma reflexão sobre as implicações éticas do reconhecimento da identificação universal e

²⁹⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 141, trad. nossa.

²⁹⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), – p. 144, trad. nossa.

²⁹⁹ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 142, trad. nossa.

³⁰⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 147, trad. nossa.

³⁰¹ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 151, trad. nossa.

³⁰² VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East* (Colombo), p. 152, trad. nossa.

menciona Schopenhauer, mas prefere destacar considerações epistêmicas do filósofo alemão ao invés de focar nas reflexões éticas do mesmo.

Temos a ideia de que todos viemos exatamente como faíscas. Dele, e quando você O conhece, volta e se torna um com Ele novamente. Nós somos o Universal. Maitreyi ficou assustada, assim como em todos os lugares as pessoas ficam assustadas. Disse ela: "Senhor, aqui é exatamente onde você jogou uma ilusão sobre mim. Você me assustou dizendo que não haverá mais deuses; toda a individualidade será perdida. Não haverá ninguém para reconhecer, ninguém para amar, ninguém para odiar. O que será de nós? " - Maitreyi, não pretendo enganá-la, ou melhor, deixá-la descansar aqui. Você pode estar assustada. Onde há dois, um vê outro, um ouve outro, um recebe outro, um pensa outro, um pensa outro, um conhece outro. Mas quando o todo se tornar aquele Atman, quem é visto por quem, quem deve ser ouvido por quem, quem deve ser acolhido por quem, quem deve ser conhecido por quem? " Essa ideia foi adotada por Schopenhauer e ecoou em sua filosofia. Através de quem conhecemos este universo, através do que conhecê-Lo? Como conhecer o conhecedor? De que maneira podemos conhecer o conhecedor? Como pode ser? Porque dentro e através disso sabemos tudo. De que maneira podemos conhecê-Lo? De maneira alguma, pois Ele é esse meio.³⁰³

Ao explicar os ensinamentos de *Yajñavalkya* à sua esposa *Maitreyi*, Vivekananda demonstra estar ciente dos questionamentos epistêmicos de Schopenhauer que foram, segundo ele, provocados pela sabedoria indiana, esta que ecoaria em toda sua filosofia. Porém, não faz aqui, ou em qualquer outro momento, alusão às considerações éticas do filósofo alemão, embora tal palestra tenha como foco o conteúdo moral presente no diálogo de *Yajñavalkya* e *Maitreyi*, presente em *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Um olhar pouco atento sobre esta palestra já percebe a singularidade das reflexões morais do pensador indiano. Ao focar na resposta de *Yajñavalkya* à pergunta sobre como é possível alcançar a imortalidade, Vivekananda discorre sobre o objetivo de toda meditação: a percepção da unidade, que tudo é um, manifestado em diferentes formas. Tal objetivo é o que, sem mencionar, refere-se à expressão *tat tvam asi*. Tal como ele indica no final da palestra:

medite na terra; pense na terra e ao mesmo tempo saiba que temos aquilo que está na terra, que ambos são iguais. Identifique o corpo com a terra e identifique a alma com a Alma por detrás. Identifique o ar com a alma que está no ar e que está em mim. Eles são todos um,

³⁰³ VIVEKANANDA, S. Vol. II, *Yajñavalkya e Maitreyi*, p. 385, trad. nossa.

manifestados em diferentes formas. Perceber essa unidade é o fim e o objetivo de toda meditação³⁰⁴.

A percepção da unidade, como indica aqui, é algo decorrente da meditação. Ou seja, é algo que pode ser conscientemente alcançado, treinado e ensinado. Diferentemente do que alegava Schopenhauer ao apresentar a impossibilidade prescritiva de uma autêntica ação dotada de valor moral. Embora ambos reconheçam que a moralidade genuína é expressão do conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, sob a fórmula *tat tvam asi*, as fundamentações epistêmicas e conclusões éticas de Schopenhauer e Vivekananda são diferentes. Pois, como será demonstrado, o embasamento teórico de Vivekananda assenta-se naquilo que ele entende por Filosofia Vedānta.

3.2 FILOSOFIA VEDĀNTA E A MORALIDADE

Se, conforme visto, Vivekananda dialoga constantemente com a filosofia de Schopenhauer e, por um lado, posiciona-se criticamente em relação a ela, principalmente, à sua concepção de vontade, por outro lado, ele não faz qualquer parecer à doutrina ética do filósofo alemão. Mesmo utilizando, assim como o filósofo alemão, a fórmula *tat tvam asi* para embasar a moralidade. Vivekananda traz, entretanto, uma nova perspectiva à fórmula, cujo caráter prescritivo – rejeitado pelo filósofo alemão – é decisivo e fundamental para mobilização do povo hindu. Sem recorrer à filosofia de Schopenhauer, Vivekananda denuncia o mau uso desta fórmula pela tradição, que ao negligenciar aspectos centrais da moralidade, promoveu a miséria e a decadência de seu povo.

Em vistas de sanar as deficiências morais do hinduísmo, Vivekananda apresenta uma interpretação de *tat tvam asi* que foi decifrada em sua totalidade, não por Schopenhauer, mas pela “filosofia da Índia, chamada de filosofia Vedānta.”³⁰⁵ Vivekananda faz do Vedānta a base do pensamento indiano e cria a partir dele os fundamentos morais necessários para engajar o seu povo³⁰⁶. Os novos preceitos éticos

³⁰⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. II, *Yajñavalkya e Maitreyi*, p. 387, trad. nossa.

³⁰⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. I, *Spirit And Influence Of Vedanta*, p.382, trad. nossa.

³⁰⁶ Vivekananda estava ciente de que a reforma social da Índia exigia um comprometimento da nação e por isso era necessário criar uma identidade do povo hindu, apesar das diferentes seitas existentes. A coerência interna do hinduísmo, poderia, ao seu ver, ser validada pelo Vedānta, as escrituras da tradição hindu respeitadas por todas as escolas ortodoxas. Porém tais escritos não poderiam ser vistos como verdades incontestáveis, o que impossibilitaria uma nova perspectiva à moralidade hindu. Por isso, o pensador indiano opta por apresentar uma filosofia Vedānta plural

seriam não apenas uma exigência da realidade de seu tempo, mas o resultado da real compreensão dos *Vedas*³⁰⁷, elucidada pelo Advaita, a escola moderna do Vedānta, da qual, como será demonstrado, ele é um porta-voz.

3.2.1 *Tat tvam asi* e as diferentes fases do Vedānta

Em uma série de palestras e cursos proferidos nos Estados Unidos e na Europa, posteriormente agrupados e transformados na obra *Jñāna Yoga*, Vivekananda apresenta diferentes fases do Vedānta³⁰⁸ e atribui a elas concepções morais distintas decorrentes de diferentes interpretações de *tat tvam asi*. A escola moderna do Vedānta, o Advaita, da qual ele é o porta-voz, traz à luz o fundamento moral presente em *tat tvam asi*, até então despercebido, segundo o pensador indiano, pelas escolas precedentes, a escola dualista e a escola não-dualista qualificada.

A escola dualista, considerada por Vivekananda como uma forma embrionária do Vedānta, representa a maior parte das pessoas da Índia e assemelha-se aos fundamentos das grandes religiões da Europa e da Ásia Ocidental. Para os dualistas, o Deus é um ser perfeito, pessoal. Já os não-dualistas qualificados, apresentam, segundo o pensador indiano, um certo avanço nas considerações filosóficas, mesmo concebendo um Deus ainda pessoal. A diferença entre as duas é que, para a última, Deus interpenetra tudo no

e progressita que descentraliza os textos sagrados e prioriza a experiência pessoal. Desde o Parlamento das Religiões, Vivekananda chama a atenção para a incontestabilidade e a legitimidade das escrituras sagradas. Os Vedas, como ele indica em sua principal palestra no Parlamento, intitulada *Paper on Hinduism*, devem ser vistas como “leis espirituais descobertas por distintas pessoas em diferentes períodos” e não uma obra específica. A existência dessas leis independe da apreensão racional e cada pessoa pode captá-las para além de qualquer escritura. Os textos ilustram essas leis, mas a legitimidade das mesmas exige uma evidência demonstrativa interna, não necessariamente autenticada por uma instituição.

³⁰⁷Vivekananda constantemente reforça que os *Vedas* não são os escritos antigos, para ele: “O significado da palavra “Veda”, do qual a palavra “Vedānta” vem, é conhecimento. Todo conhecimento é Veda, infinito como Deus é infinito. Ninguém nunca cria conhecimento. Você já viu o conhecimento criado? Só é descoberto - o que foi coberto é descoberto. Está sempre aqui, porque é o próprio Deus. Conhecimento passado, presente e futuro, todos existem em todos nós” VIVEKANANDA, S. Vol. V, p. 164.

³⁰⁸Vivekananda considera o Vedānta como uma filosofia, mas uma filosofia não como “a de Kant ou a de Hegel. Não é um livro ou a obra de um único homem. Vedānta é o nome de uma série de livros escritos em momentos diferentes” com diferentes nuances e interpretações. (Vol. I. *Vedic religious ideals*, p. 354). Dentre eles, não há um que seja a única verdade, em cada “uma dessas produções, há cinquenta coisas diferentes” e “às vezes, no meio de coisas estranhas, encontramos uma ideia maravilhosa” (Vol. I. *Vedic religious ideals*, p. 354). Os escritos da tradição além de serem passíveis de contestação, possuem ideias que, ao seu ver, precisam ser refinadas. Por isso, faz questão de afirmar que “um fato é notável: essas ideias em Upanishads sempre progrediam.” (Vol. I. *Vedic religious ideals*, p. 354)

universo. Enquanto para a escola Advaita (o maior grau de verdade) destaca-se pela concepção de um Deus impessoal, não só criador, mas também o criado³⁰⁹. Segundo Vivekananda:

Esses são os três passos que o pensamento religioso hindu tomou em relação a Deus. Vimos que ele começou com um Deus pessoal, o Deus extra-cósmico. Foi do externo ao interno corpo cósmico, o Deus imanente na natureza, e terminou identificando a própria alma com aquele Deus, fazendo, assim, uma única alma, a unidade de todas essas diferentes manifestações no universo. Essa é a última palavra dos Vedas. Começa com o dualismo, passa pelo monismo qualificado e termina no perfeito monismo.³¹⁰

Em *The Absolute and Manifestation*, proferida em Londres em 1896, Vivekananda explica a teoria Advaita e faz uso da história de Śvetaketu presente *Chāndogyaopaniṣad* para refutar a visão dualística que toma *tat* como um Deus pessoal:

O que se quer dizer é que Ele é a Essência de tudo isso, amarra a Alma da minha alma. Você não pode, de maneira alguma, dizer que o conhece; seria degradá-lo. Você não pode sair de si mesmo, portanto não pode conhecê-Lo. Conhecimento é objetificação. Por exemplo, na memória você está objetivando muitas coisas, projetando-as fora de si. Toda a memória, todas as coisas que eu vi e que sei estão em minha mente. As imagens, as impressões de todas essas coisas, estão em minha mente, e quando eu tentava pensar nelas, conhecê-las, o primeiro ato de conhecimento seria projetá-las para fora. Isso não pode ser feito com Deus, porque Ele é a essência de nossas almas, não podemos projetá-lo

³⁰⁹ "Assim, descobrimos que as mentes desses antigos pensadores arianos começaram um novo tema. Eles descobriram que no mundo externo nenhuma pesquisa daria uma resposta para sua pergunta. Eles podem procurar no mundo externo por eras, mas não há resposta para suas perguntas. Então eles recorreram a esse outro método; e de acordo com isso, eles foram ensinados que esses desejos dos sentidos, desejos de cerimônias e externalidades causaram um véu entre eles e a verdade, e que isso não pode ser removido por nenhum cerimonial. Eles tiveram que recair em suas próprias mentes e analisá-las para encontrar a verdade em si mesmas. O mundo exterior fracassou e eles voltaram ao mundo interior, e então se tornou a verdadeira filosofia do Vedānta; daqui começa a filosofia do Vedānta. É a pedra fundamental da filosofia do Vedānta. À medida que avançamos, descobrimos que todas as suas perguntas estão dentro. Desde o início, eles pareciam declarar - não procure a verdade em nenhuma religião; está aqui na alma humana, o milagre de todos os milagres na alma humana, o empório de todo conhecimento, a mina de toda a existência - busque aqui. O que não está aqui não pode estar lá. E descobriram passo a passo aquilo que é externo não passa de um reflexo tedioso, na melhor das hipóteses, daquilo que está dentro. Veremos como eles tomaram, por assim dizer, essa velha ideia de Deus, o governador do universo, que é externo ao universo, e primeiro o colocaram dentro do universo. Ele não é um Deus lá fora, mas está dentro; e eles o levaram dali para seus próprios corações. Aqui Ele está no coração do homem, a Alma de nossas almas, a Realidade em nós". VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Vedic religious ideals* p. 353.

³¹⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*. p.234-235, trad. nossa.

fora de nós mesmos. Aqui está uma das passagens mais profundas do Vedānta: "Aquele que é a Essência da sua alma, Ele é a Verdade, Ele é o Ser, você é Aquilo, ó Shvetaketu". Isto é o que se entende por "Tu és Deus". Você não pode descrevê-lo por qualquer outro idioma. Todas as tentativas de linguagem, chamando-O de pai, ou irmão, ou nosso amigo mais querido, são tentativas de objetivar a Deus, o que não pode ser feito. Ele é o Assunto Eterno de tudo. Eu sou o assunto desta cadeira; Eu vejo a cadeira; então Deus é o Assunto Eterno da minha alma. Como você pode objetivá-Lo, a Essência de suas almas, a Realidade de tudo? Assim, repetiria a você mais uma vez: Deus não é cognoscível nem incognoscível, mas algo infinitamente maior que qualquer um. Ele é um conosco, e o que é um conosco não é conhecível nem incognoscível, como nosso próprio eu³¹¹.

Segundo Vivekananda, o *tat* não pode ser concebido como um Deus pessoal, cuja natureza é diferente da natureza humana - *tvam*. A escola Advaita esclarece que não há duas naturezas, apenas uma e *tat tvam asi* é a consciência dessa verdade. O Advaita, sob esta perspectiva, não só corrige os “erros” das outras vertentes, como é capaz de incluí-las na sua própria perspectiva, fazendo do Vedānta não só a base de todo pensamento hindu, como também o seu sinônimo, pois, como ele mesmo pondera “o que realmente queremos dizer com a palavra hindu é realmente o mesmo que vedantista”³¹²

Vivekananda faz uso do *tat tvam asi* não só para fundamentar a moralidade, mas também para defender a coerência interna do Vedānta, criando uma identidade do povo hindu³¹³. Proclama, inclusive, em Calcutá no ano de 1897, na palestra *Vedanta in all its phases*, ser esta a missão de sua vida:

Mas esta é minha tentativa, minha missão na vida, de mostrar que as escolas do Vedānta não são contraditórias, que todas elas precisam uma da outra, todas se cumprem, e uma, por assim dizer, é o trampolim para a outra, até o objetivo, o Advaita, o *Tat Tvam Asi*, é alcançado³¹⁴.

³¹¹ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The Absolute and Manifestation*, p.126, trad. nossa.

³¹² VIVEKANANDA, S. Vol. III. *The Vedanta*. p.476, trad. nossa.

³¹³ O fato de o Vedānta negar “a autoridade de qualquer livro sobre qualquer outro” e “que qualquer livro pode conter todas as verdades sobre Deus, alma e a realidade última” (VIVEKANANDA, S. Vol. V – p. 150) foi o que permitiu, segundo Vivekananda, a existência, desde os tempos mais antigos, de diversas seitas na Índia. A ausência de uma instituição, ou qualquer grupo de homens que designassem “as doutrinas que cada escola filosófica ou seita deveria acreditar”, permitiu, segundo ele, que as pessoas fossem “livres para escolher sua própria forma, criar sua própria filosofia e estabelecer sua própria seita.” (Vol. II. *The atman*. p.222).

³¹⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. III. *Vedanta in all its phases*, p.476, trad. nossa.

Vivekananda faz do grande *mahāvākyā* a própria identidade do Vedānta, a meta de todo hinduísmo, que apesar de estar presente em todas as escolas, só foi elucidada com a clareza necessária pelo Advaita, sendo esta a única escola capaz de desvendar o fundamento da moralidade. Isso porque, as escolas dualistas e não-dualistas qualificadas: 1) não compreenderam apropriadamente a expressão *tat tvam asi*, concebendo um Deus pessoal, cuja natureza (*tat*) é distinta da natureza humana (*tvam*) e 2) conceberam o Véu de Māyā como ilusão. Tais erros impossibilitaram, como será demonstrado, o valor da ação moral e o conseqüente engajamento social, necessário para reforma social da Índia moderna.

Ao atribuir a Deus (*tat*) uma natureza completamente diferente e separada da humana (*tvam*), a escola dualista concebe, segundo Vivekananda, uma doutrina moral polarizada, na qual o bem é concedido a Deus e o mal aos seres humanos. Apesar de a alma humana ser pura por natureza, ela é afetada pela realidade mundana. Todo o mal tem como causa as ações do ser humano, enquanto que “Ele, o Pai eternamente misericordioso, não tem culpa alguma.”³¹⁵ O mal faria parte do mundo que o ser humano ocupa, que não é o mesmo ocupado por Deus. Para encontrar o bem, deve-se partir deste mundo e isso ocorre pela salvação. O único caminho para isso seria o da renúncia, quando tudo é entregue a Deus “sem nenhum desejo de recompensa, então seu coração será purificado, e quando o coração tiver sido purificado, nesse coração virá o amor de Deus.”³¹⁶ Na visão dualista, a salvação permite a saída deste mundo, do ciclo de morte e nascimento, para o mundo do bem e da felicidade. Porém, mesmo neste outro mundo a alma humana (*tvam*) permaneceria distinta da de Deus (*tat*). Mesmo ao seu lado, ambas as essências continuariam separadas.

Essa polarização entre o bem e o mal é compartilhada, segundo Vivekananda, com os não-dualistas qualificados, estes que mantêm a figura de um Deus pessoal, com a diferença de que ele (*tat*) “é imanente em tudo e em qualquer lugar.”³¹⁷ Dizer que Deus é tudo, significa, para esta escola que “Deus está interpenetrando tudo”³¹⁸, mas que possui ainda uma natureza distinta. Deus estaria em todas as coisas, mas todas as coisas não seriam Deus. Dessa forma, o bem ainda aparece como oposição ao mal, cujas naturezas são em si mesmas distintas. Esta oposição só deixa de existir ao assumir que não há duas

³¹⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.226, trad. nossa.

³¹⁶ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.228, trad. nossa.

³¹⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.230, trad. nossa.

³¹⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.230, trad. nossa.

naturezas, dois mundos distintos, ao alegar que Deus é o universo e o universo é Deus, tal como faz, a escola Advaita. Segundo Vivekananda, esta escola infere que

Não existe natureza, nem Deus, nem o universo, apenas aquela Existência Infinita, da qual, através do nome e da forma, todas elas são fabricadas. Como conhecer o conhecedor? Não pode ser conhecido. Como você pode ver seu próprio eu? Você só pode se refletir. Então, todo esse universo é o reflexo desse Ser Eterno, o Atman, e quando o reflexo recai sobre bons ou maus refletores, imagens boas ou ruins são lançadas³¹⁹.

Vivekananda toma o Advaita como a verdade última de *Vedas* e compartilha da mesma visão. Segundo ele, só há uma existência infinita ou o que ele chama em outros momentos de Absoluto/Brahman/Ātman/Deus. Esta nos aparece como universo, pelas lentes do tempo, espaço e causalidade. Porém eles não possuem naturezas opostas, que, como as outras escolas alegam, representaria, por um lado, o bem e, por outro lado, o mal. Estes para Vivekananda são graus de uma mesma natureza, pois não há, nesta perspectiva, duas delas. O bem e o mal seriam reflexos do absoluto, os de graus mais elevado são considerados o bem e os de graus mais baixo o mal. A variação de graus decorreria da aproximação ou do afastamento da percepção do absoluto.

Quando o homem se vê um com o Ser Infinito do universo, quando todas as separações cessam, quando todos os homens e mulheres, deuses e anjos, todos os animais e plantas, e todo o universo se fundem nessa Unidade, então todo o medo desaparece. Posso me machucar? Posso me matar? Posso me ferir? A quem temer? Você pode se temer? Então toda tristeza desaparecerá. O que pode me causar tristeza? Eu sou a única existência do universo. Então todos os ciúmes desaparecerão; de quem ficar com ciúmes? De mim mesmo? Então todos os sentimentos ruins desaparecem. Contra quem posso ter um mau pressentimento? Contra mim mesmo? Não existe ninguém no universo além do eu. E esse é o único caminho, diz o vedantista, para o conhecimento. Elimine essa diferenciação, elimine essa superstição de que existem muitas. "Aquele que neste mundo de muitos vê Aquele, aquele que nesta massa de insciência vê aquele Ser Senciente, aquele que neste mundo de sombras captura essa Realidade, a ele pertence a paz eterna, a ninguém mais, a ninguém mais."³²⁰

³¹⁹ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.232, trad. nossa.

³²⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *The atman*, p.230, trad. nossa

É dessa percepção, própria da escola Advaita, que seria possível encontrar a base da moralidade, que se encaixa ao programa de Vedānta prático de Vivekananda e permite os fundamentos teóricos necessários para a reforma social da Índia. A concepção de uma única realidade justificaria a ação e o engajamento moral nesse mundo. A salvação não implicaria a saída deste mundo, pois não existe um outro, ou aquele que, segundo os dualistas, seria essencialmente bom.

Na palestra *The Vedanta Philosophy*, proferida na Universidade de Harvard, em março de 1896, Vivekananda apresenta as implicações morais da filosofia Advaita:

De acordo com a filosofia Advaita, então, essa diferenciação da matéria, esses fenômenos, oculta, por um certo tempo, a natureza real do homem; mas o último realmente não foi alterado. No verme mais baixo, assim como no ser humano mais elevado, a mesma natureza divina está presente. A forma de verme é a forma inferior na qual a divindade foi mais ofuscada por Maya; essa é a forma mais alta em que foi menos ofuscada. Por trás de tudo, existe a mesma divindade, e daí surge a base da moralidade. Não fira outro. Ame a todos como a si mesmo, porque todo o universo é um. Ao ferir outro, estou me ferindo; ao amar outro, estou me amando. Disto também decorre o princípio da moralidade Advaita que foi resumido em uma palavra - abnegação própria. O advaitista diz que esse pequeno eu personalizado é a causa de toda a minha miséria. Esse eu individualizado, que me diferencia de todos os outros seres, traz ódio, ciúme e miséria, luta e todos os outros males. E quando essa ideia for eliminada, toda luta cessará, toda miséria desaparecerá. Então, isso deve ser abandonado. Devemos sempre nos manter prontos, mesmo para desistir de nossas vidas pelos seres inferiores. Quando um homem se prepara para desistir de sua vida por um pequeno inseto, ele alcança a perfeição que o advaitista deseja alcançar; e naquele momento em que ele se torna assim pronto, o véu da ignorância se afasta dele e ele sentirá sua própria natureza. Mesmo nesta vida, ele sentirá que é um com o universo.³²¹

A abnegação é apresentada aqui como o princípio da moralidade. Essa decorre da consciência de que “por trás de tudo, existe a mesma divindade.” É Māyā que impede a percepção do absoluto. É ela que “ofusca” a percepção. Esse ofuscamento não produz, no entanto, uma outra realidade ou faz deste – ofuscamento – uma ilusão, como ele bem ressalta em várias palestras, dentre elas, *Maya and Illusion*, *Maya and the Evolution of the Conception of God* e *Maya and Freedom* proferidas em Londres em 1986. Nelas, Vivekananda infere, “quase todos vocês já ouviram falar da palavra Māyā. Geralmente é usada, embora incorretamente, para denotar ilusão ou algo parecido”³²² e que a tradução

³²¹ VIVEKANANDA, S. Vol. I, *The Vedanta Philosophy*, p.360, trad. nossa.

³²² VIVEKANANDA, S. Vol. II. *Maya and Illusion*. p.84, trad. nossa.

por ilusão “não é feliz nem correta. Māyā não é uma teoria; é uma simples constatação de fatos, é o universo como ele existe.”³²³

Segundo Vivekananda, a concepção mais antiga de Māyā corresponde à ilusão, porém naquele tempo, ao seu ver, a real teoria não havia sido alcançada, destacando que “a ideia de um Deus Pessoal, o Governante e Criador deste universo, o Governador de Māyā, ou natureza, não é a ideia final do Vedānta; isso é apenas o começo.”³²⁴ E ainda acrescenta que essas ideias cresceram até a conclusão de “que aquele que, ele pensou, estava do lado de fora, é ele mesmo e está na realidade dentro.”³²⁵ A escola moderna da filosofia Vedānta surge para acabar com a ideia de dois mundos. Só existe um que, ao ser percebido pelos sentidos é fenomênico, mas na realidade é numênico todo o tempo. O absoluto pelo “vidro” do tempo, espaço e causalidade é percebido como o universo. Tal percepção não provoca a existência de um outro mundo, o mundo continua e permanece sendo o Absoluto.

Em *The Absolute and Manifestation*, proferida em 1896, Vivekananda afirma:

Vemos que aqui está uma proposição de que o Absoluto está se manifestando como muitos, através do véu do tempo, espaço e causalidade. Portanto, parece que aqui estão dois, o Absoluto e Māyā (a soma total de tempo, espaço e causalidade). Parece aparentemente muito convincente que existem dois. A isso, o Advaitista responde que não pode ser chamado de dois. Para ter dois, precisamos ter duas existências independentes absolutas que não podem ser causadas. Em primeiro lugar, não se pode dizer que tempo, espaço e causalidade sejam existências independentes. O tempo é uma existência inteiramente dependente; isso muda a cada mudança de nossa mente. Às vezes, nos sonhos, imagina-se que alguém tenha vivido vários anos, outras vezes, vários meses foram passados como um segundo. Portanto, o tempo depende inteiramente do nosso estado de espírito. Em segundo lugar, às vezes a ideia de tempo desaparece completamente. Então, com espaço. Não podemos saber o que é espaço. No entanto, existe, indefinidamente, e não pode existir separado de qualquer outra coisa. O mesmo com causalidade³²⁶.

Este vidro, também conhecido como Māyā, produz a realidade tal como é percebida pelos sentidos, não sendo esta uma ilusão. O termo utilizado nas escrituras

³²³ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *Maya and the evolution of the conception of god*, p.100, trad. nossa.

³²⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *Maya and Illusion* p.99, trad. nossa.

³²⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. II. *Maya and Illusion* p.99, trad. nossa.

³²⁶ VIVEKANANDA, Vol. II, *The Absolute and Manifestation*, p.127. trad. nossa.

antigas normalmente traduzido por ilusão é *mithyā* que, segundo Vivekananda, significa algo entre a existência e a não existência. Como ele bem pondera em *Maya and Illusion*.

"Este mundo não existe." O que isso significa? Isso significa que não tem existência absoluta. Existe apenas em relação à minha mente, à sua mente e à mente de todos os outros. Vemos este mundo com os cinco sentidos, mas se tivéssemos outro sentido, veríamos algo mais. Se tivéssemos outro sentido, pareceria algo ainda diferente. Não possui, portanto, existência real; não possui existência imutável, imóvel e infinita. Nem pode ser chamado de inexistência, visto que ela existe, e nós escravizamos para trabalhar nela e através dela. É uma mistura de existência e não existência.³²⁷

O mundo, como é dado pela percepção, está entre a existência e a não existência, e, portanto, é real e não uma ilusão. O caráter ilusório de *Māyā* e do mundo fenomênico pode ser considerado como um dos grandes responsáveis pela falta de engajamento social do povo hindu. Pois, se o mundo é ilusório as pessoas e as relações entre elas também são, e, portanto, não há razão para se preocupar ou se engajar com o outro ou com a humanidade em geral, restando apenas o mais puro quietismo.

Malhotra em *Indra's net: defending hinduism* reitera que o caráter ilusório de *Māyā* permitiu por muito tempo a apatia social na Índia e afirma que até hoje, principalmente nos círculos acadêmicos internacionais, um dos grandes equívocos é a tradução incorreta do termo *mithyā* por ilusão. Segundo Malhotra, a “compreensão ocidental de *mithya* é seriamente falha, e essa falha alimentou o equívoco de que o hinduísmo considera o mundo ilusório.”³²⁸ Tal concepção seria extremamente prejudicial, pois, “alimenta o estereótipo de uma visão de mundo baseada no sobrenatural, na irresponsabilidade social, no fatalismo e coisas do gênero”³²⁹

Para Malhotra, *mithyā* seria um termo cujo significado está entre o real e o irreal. A palavra em sânscrito *sat* faz referência àquilo que é real e independente, enquanto *asat* seria aquilo que não é real, que não possui qualquer existência. Já *mithyā* seria aquilo que é real, mas não independente, ou seja, sua existência depende de outra coisa, no caso de Brahman.

³²⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. II *Maya and Illusion*, p.87, trad. nossa.

³²⁸ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 296, trad. nossa.

³²⁹ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 296, trad. nossa.

Uma maneira melhor de explicar 'mithya' seria compreender que a concepção de realidade no Vedanta é sempre comparativa. Em relação a um material específico, um objeto feito desse material é considerado 'menos real'. Por exemplo, um balde feito de plástico é irreal em relação ao próprio plástico. Uma causa é considerada relativamente 'mais real' que seu efeito, porque a realidade de um efeito depende de sua causa. Daqui resulta que qualquer coisa que tenha uma causa material e/ou eficiente pode ser descrita como uma realidade dependente, ou seja, Mithya. A 'causa do mundo' é assim atribuída a um grau maior de realidade do que o próprio mundo. Quando dizemos que o universo é mithya, queremos dizer que é irreal quando visto como uma realidade independente; no entanto, é certamente real quando visto como causado por Brahman e dependente de Brahman³³⁰.

Em *Vedanta As A Factor In Civilisation*, proferida em Londres, Vivekananda mostra como o progresso do Vedānta permitiu o descobrimento da base da ética. Segundo ele, o modo como se concebe Deus é, também, o modo como se concebe a moralidade. A compreensão de que Deus não é pessoal ou separado de nós (diferente do julgamento dos dualistas), possibilitou uma nova compreensão da ética. A abolição de dois mundos faz com que a ação moral seja legítima, sendo esta não somente consequência da salvação, mas o caminho para a mesma.

Enquanto os filósofos do Vedānta resolveram essa questão, eles descobriram ao mesmo tempo a base da ética. Embora todas as religiões tenham ensinado preceitos éticos, como "Não mate, não machuque; ame o seu próximo como a si mesmo" etc. etc., ainda assim, nenhuma delas deu a razão. Por que não devo ferir meu vizinho? A essa pergunta não havia resposta satisfatória ou conclusiva, até que ela evoluiu pelas especulações metafísicas dos hindus que não podiam ficar satisfeitos com meros dogmas. Assim, os hindus dizem que esse Atman é absoluto e onipresente, portanto, infinito. Não pode haver dois infinitos, pois eles se limitariam e se tornariam finitos. Também cada alma individual é parte integrante dessa Alma Universal, que é infinita. Portanto, ao ferir o próximo, o indivíduo realmente se machuca. Essa é a verdade metafísica básica subjacente a todos os códigos éticos.³³¹

Como visto no capítulo anterior, esta palestra é utilizada por Hacker para “provar” a influência de Schopenhauer e de Deussen no pensamento moral de Vivekananda. Esta passagem, segundo Hacker, é uma adaptação da palestra de Deussen de 1893 na Índia que Vivekananda teria recebido uma cópia poucos dias antes de fazer este discurso. De

³³⁰ MALHOTRA, R. *Indra's Net: Defending Hinduism*, p. 296, trad. nossa.

³³¹ VIVEKANANDA, S. Vol. I, *Vedanta As A Factor In Civilisation*, p.379, trad. nossa.

fato, inegável é a similaridade entre os discursos, os dois atribuem ao Vedānta o descobrimento da base da ética, alegação já antes anunciada por Schopenhauer em *O mundo como vontade e representação*. Apesar da similaridade de ambos os discursos é necessário reconhecer que a fundamentação do discurso de Vivekananda é diferente da de Schopenhauer. Vivekananda faz questão de posicionar-se contra a alegação schopenhaueriana de que a coisa em si é vontade, o que traz uma perspectiva diferente sobre a moralidade.

Como se sabe, a primeira vez que Vivekananda faz referência a *tat tvam asi* é em uma palestra em Boston em março de 1896, intitulada *The Spirit And Influence Of Vedanta*. Nesta ele afirma que:

Agora, essa ideia, afirma o Vedānta, pode ser encontrada em todas as religiões, na Índia ou fora dela; somente, em algumas delas, a ideia é expressa através da mitologia, e em outras, através da simbologia. O Vedānta afirma que não existiu uma inspiração religiosa, uma manifestação do homem divino, por maior que seja, mas a expressão dessa infinita unidade na natureza humana; e tudo o que chamamos de ética e moralidade e fazer o bem aos outros também é apenas a manifestação dessa unidade. Há momentos em que todo homem sente que é um com o universo, e corre para expressá-lo, sabendo ou não. Essa expressão de unidade é o que chamamos de amor e simpatia, e é a base de toda a nossa ética e moralidade. Isso é resumido na filosofia do Vedānta pelo célebre aforismo *Tat Tvam Asi*, "Tu és Isso". Para todo homem, isto é ensinado: Tu és um com este Ser Universal, e, como tal, toda alma que existe é sua alma; e todo corpo que existe é seu corpo; e ao machucar alguém, você se machuca, ao amar alguém, você se ama. Assim que uma corrente de ódio é lançada para fora, machuca o outro e machuca a si mesmo; e se o amor sair de você, certamente voltará para você. Pois eu sou o universo; esse universo é meu corpo. Eu sou o Infinito, só que não estou consciente disso agora; mas estou lutando para obter essa consciência do infinito, e a perfeição será alcançada quando a consciência plena desse infinito chegar³³².

Na passagem acima, Vivekananda toma o princípio Vedānta de que “o humano é divino” como pressuposto da moralidade, contrapondo a alegação schopenhaueriana de que “o humano é vontade.” Ao analisar os textos de Vivekananda torna-se claro que, assim como interpreta Schopenhauer, a moralidade decorre da consciência da nossa essência que, no entanto, - e assim distancia-se do filósofo alemão - não pode ser

³³² VIVEKANANDA, S. Vol. I, *The Spirit And Influence Of Vedanta*, p.384-385, trad. nossa.

entendida como vontade. O divino a que Vivekananda refere-se é “a infinita unidade” que ao ser ofuscada por Māyā gera a divisão e a polarização entre o bem e o mal. Estes, no entanto, não são ontologicamente distintos. Pois, o “O Vedānta diz que você é puro e perfeito, e que existe um estado além do bem e do mal, que é a sua própria natureza. Ela é mais elevada do que o bem. O bem é apenas uma diferenciação menor que o mal³³³.” Dessa forma, bem e mal seriam manifestações fenomênicas que representam o ofuscamento de Māyā (variações do mal) ou a percepção da unidade (variações do bem), de forma que a ignorância produziria o mal e a consciência o bem. Afinal, o conhecimento nada mais é o encontro da unidade no meio da diversidade. Tal percepção pode facilmente ressoar a consideração schopenhaueriana de que “ser curado desse delírio (*Wahn*) e engano (*Blendwerk*) de Māyā e praticar obras de amor são uma única e mesma coisa.”³³⁴

O filósofo alemão, como visto no primeiro capítulo, também toma o Véu de Māyā como o grande impedimento para o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, mas não faz dele (*principium individuationis*) a maior ou a única causa das ações más e egoístas. O egoísmo e a maldade são, para Schopenhauer, condições naturais dos seres humanos, são manifestações da própria essência, da vontade. E a consciência da vontade, sob a luz do *tat tvam asi*, faz com que a mesma entre em suspensão (compaixão) ou, até mesmo, seja negada (ascese). Para que haja uma ação dotada de valor moral a essência é suprimida e não, como propõe Vivekananda, afirmada. Para o líder indiano, a ação dotada de valor moral, ao contrário do que alega Schopenhauer, não é algo contrário à essência íntima dos seres, mas a manifestação mais perfeita da mesma. Enquanto para Schopenhauer o egoísmo é a manifestação própria de uma natureza, cuja essência é o querer incessante, para Vivekananda o amor é a condição mais pura do ser, a manifestação de uma essência que não se restringe ao querer.

A moralidade, segundo Vivekananda, é um processo natural, do qual todos os seres humanos fazem parte. Embora seja natural, não é um acontecimento espontâneo ou misterioso, tal como proposto por Schopenhauer. A moralidade, para o pensador indiano, é vista como uma luta constante, conduzida pela consciência. Esta é capaz de dominar a vontade. Ao contrário do que alega Schopenhauer, a consciência não somente está acima da vontade, como também tem o controle sobre a mesma. Vivekananda inverte assim os

³³³ VIVEKANANDA, S. Vol. V. *On the Vedanta Philosophy*, p.411, trad. nossa.

³³⁴ SCHOPENHAUER, A. MVR I, §66, p. 474, trad. Barboza (modificada).

poderes outrora conferidos por Schopenhauer (o poder da vontade sobre a razão), evocando uma ética prescritiva.

O *tat tvam asi* em Vivekananda torna-se um comando da consciência que auxilia na luta contra a ignorância, pois só “há uma coisa entre o aspecto metafísico e o moral do advaita: Māyā.”³³⁵ Sob esta perspectiva, o Véu de Māyā produz a ideia de um eu em oposição ao outro, e a ética seria a luta para romper com este Véu, como afirma as seguintes palavras, “ética sempre diz: “não eu, mas você.” Seu lema é “não o Self, mas o não-Self.”³³⁶ É pelo desvelamento deste Véu que a luta chega ao fim. O combate termina com a percepção da unidade, com o fim da oposição, da dualidade, do bem e do mal. Encerra com a plena consciência de *tat tvam asi*. Por isso, afirma que “a ética em si mesma não é o fim, mas o meio para o fim.”³³⁷ Dessa forma, o *tat tvam asi* seria não somente o meio (comando da consciência) como o fim (consciência da totalidade/unidade).

A ética como preparação para realização/percepção, também denominada por Vivekananda de libertação e/ou salvação, está presente ao longo de seu percurso filosófico e não somente em sua fase inicial, tal como alegava Hacker. Como demonstrado no capítulo anterior, o indólogo afirma que em *Karma-Yoga* – a primeira obra de Vivekananda - o comportamento moral era tomado como exercício em prol da perfeição espiritual e que, assim como o antigo relativismo ético Vedānta, Vivekananda rejeitava a compaixão. No entanto, o exame geral da obra de Vivekananda invalida esta afirmação, pois não é possível traçar uma ruptura clara e definida nas considerações morais do pensador indiano. Pois, ao longo de sua trajetória intelectual a moralidade aparece como exercício para a salvação e a compaixão/simpatia como expressão de uma ação dotada de valor moral.

Ao analisar os escritos, percebe-se que Vivekananda não passa a valorizar a compaixão após o encontro com Deussen, muito pelo contrário. Em uma carta a Sharat Chandra em 1897, Vivekananda faz questão de elucidar que a base da moralidade é o amor (*prēma*) e não a compaixão (*dayā*),

Já foi dito que a adversidade é a pedra de toque do verdadeiro conhecimento, e isso pode ser dito cem vezes com relação à verdade: "Tu és Isso". Isso realmente diagnostica a doença de Vairāgya (desapego). Abençoada é a vida de quem desenvolveu esse sintoma. Apesar de sua aversão, repito o velho ditado:

³³⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. III. *The Vedanta*, p.502, trad. nossa.

³³⁶ VIVEKANANDA, Vol. II. *The necessity of Religion*, p.61, trad. nossa.

³³⁷ VIVEKANANDA, Vol. II. *The necessity of Religion* p.62, trad. nossa.

"Espere um pouco". Você está cansado de remar; descanse em seus remos. O momento levará o barco para o outro lado. Isso foi dito no Gita (IV. 38): "Com o tempo, alcançando a perfeição no Yoga, percebemos isso no próprio coração;" e em Upanishad, "nem por rituais, nem por descendência, nem por riqueza, mas somente pela renúncia, algumas (raras) pessoas atingiram a imortalidade" (Kaivalya, 2). Aqui, pela palavra renúncia, Vairagya é referida. Pode ser de dois tipos, com ou sem finalidade. Neste último caso, apenas cérebros comidos de vermes tentarão fazê-lo. Mas se o outro é referido, renúncia significaria a retirada da mente de outras coisas e a concentração em Deus ou em Atman. O Senhor de todos não pode ser um indivíduo em particular. Ele deve ser a soma total. Quem possui Vairagya não entende por Atman o ego individual, mas o Senhor que tudo penetra, residindo como o Eu e o Governante Interno em todos. Ele é percebido por todos como a soma total. Sendo assim, como Jiva e Ishvara são essencialmente o mesmo, servir aos Jivas e amar a Deus deve significar a mesma coisa. Aqui está uma peculiaridade: quando você serve a um Jiva com a idéia de que ele é um Jiva, é Dayâ (compaixão) e não Prema (amor); mas quando você o serve com a idéia de que ele é o Ser, isso é Prema. Que o Atman é o único objetivo do amor é conhecido por Shruti, Smriti e percepção direta. Bhagavân Chaitanya estava certo, portanto, quando disse: "Amor a Deus e compaixão pelos Jivas". Esta conclusão do Bhagavan, intimando a diferenciação entre Jiva e Ishvara, estava certa, pois Ele era um dualista. Mas para nós, advaitistas, essa noção de Jiva como distinta de Deus é a causa da escravidão. Nosso princípio, portanto, deve ser amor, e não compaixão. A aplicação da palavra compaixão até Jiva me parece imprudente e vaidosa. Para nós, não é ter pena, mas servir. O nosso sentimento não é de compaixão, mas de amor, é o sentimento do Eu em todos³³⁸.

A compaixão (*dayā*) como a base da moralidade seria, para Vivekananda, uma interpretação própria da escola dualista que atribui à alma individual (*Jīva*) uma natureza distinta da de Deus (*Īśvara*). Śrī Kṛṣṇa-Caitanya Mahāprabhu (1486-1535) teria proclamado “o amor a *Īśvara* e a compaixão a *Jīva*” por não reconhecer que os dois são em essência os mesmos. A compaixão seria, para Vivekananda, um sentimento em relação a um outro *Jīva* sem reconhecer que este outro é Deus. A escola Advaita, no entanto, toma *Jīva* e *Īśvara* como iguais, sendo eles essencialmente os mesmos. Esta consciência faz com que o amor a *Jīva* seja o mesmo amor a *Īśvara* e é desse amor que surge o serviço, a base para justificar a necessidade do engajamento social na Índia moderna.

³³⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. V. Carta a Sharat Chandra em 1897, p.204. trad. nossa.

Mesmo reconhecendo, nesta carta, que a compaixão estaria ancorada a uma visão dualista, e, portanto, a uma visão limitada sobre a moralidade, Vivekananda concebe em vários escritos – antes e depois de Deussen- a simpatia, como já apontado, como a base da moralidade. Poderia-se alegar, sem uma evidência textual, que Vivekananda toma a simpatia e a compaixão como conceitos distintos, embora na língua inglesa os dois tenham, normalmente, o mesmo significado, cuja origem etimológica do primeiro é o vocábulo grego *sympátheia*, composta pelo prefixo *sym* (com) e *páthos* (paixão) e do segundo o vocábulo latino *compassione* (com + passione). Tomar a compaixão e a simpatia como conceitos distintos em Vivekananda implicaria alegar que a simpatia não pressupõe a existência de um outro, atribuindo a ela um sentimento de identificação total, que é diferente da compaixão e iguala-se ao amor. Porém não há evidências pontuais para justificar e embasar significados distintos a tais termos.

Schopenhauer no Capítulo 47 do Tomo II de *O mundo como vontade e representação*, apresenta uma distinção pontual entre ambos os termos, tomando a compaixão como aspecto propriamente moral da simpatia.

Sobre essa identidade metafísica, como a coisa em si, em meio à incontável pluralidade das suas aparências, baseiam-se em geral três fenômenos, que se pode subsumir no conceito comum de SIMPATIA [Sympathie]: 1) a COMPAIXÃO [Mitleid], que, como expus, é a base da justiça e da caridade, caritas; 2) o AMOR SEXUAL [Geschlechtsliebe], com sua caprichosa escolha, amor, que é a vida da espécie, que faz valer a sua prioridade sobre a vida dos indivíduos; 3) a MAGIA [Magie], à qual também pertencem o magnetismo animal e as curas simpáticas. Conseqüentemente, pode-se definir assim a SIMPATIA: a irrupção empírica da identidade metafísica da vontade através da pluralidade física de suas aparências, com o que se anuncia uma conexão que é completamente diferente daquela que se dá pelas formas da aparência [Erscheinung] e que conhecemos sob o princípio de razão³³⁹.

Nesta obra, Schopenhauer atribui à simpatia o conhecimento da identidade metafísica de todos os seres, fazendo da compaixão a sua expressão no campo moral, mas admite que tal conhecimento (simpatia) também atua como amor sexual e como magia³⁴⁰. Vivekananda, no entanto, não apresenta no conjunto de seu pensamento uma divisão clara entre compaixão e simpatia. É mais provável que Vivekananda (sem se preocupar em

³³⁹ SCHOPENHAUER, A. MVR II, Cap. 47, p. 718, trad. Barboza.

³⁴⁰ Sobre a simpatia, conferir a tese de Luan Corrêa da Silva “Metafísica Prática em Schopenhauer”, defendida em 2017, na Universidade Federal de Santa Catarina.

evidenciar ou discorrer sobre) conceba ambos como sinônimos e que de fato compreenda a simpatia, assim como a compaixão, como um aspecto central da moralidade dualista e mesmo assim reitere em suas palestras ser a simpatia a base, assim como o amor, da moralidade, com vistas a incluir em seus discursos a visão dualista e não-dualista, unificando o pensamento hindu e agregando o maior número de adeptos às suas postulações morais e exigências sociais.

Sendo este o caso, é necessário reconhecer que a simpatia, e, conseqüentemente, a compaixão, sempre estiveram presentes no discurso de Vivekananda e não somente depois do encontro com Deussen, como propõe Hacker. Já no Parlamento das Religiões, Vivekananda anuncia a falta de simpatia como uma das causas da decadência e da miséria da Índia.³⁴¹ Mesmo em *Karma-Yoga* Vivekananda reforça a necessidade da simpatia: “É o homem sensato, o homem calmo, de bom senso e nervos frios, de grande simpatia e amor, que faz um trabalho bom e, portanto, faz o bem a si mesmo.”³⁴²

Nesta mesma obra, Vivekananda toma Buda como o grande exemplo de Karma-Yoga, cuja simpatia foi capaz de transformar o mundo:

Toda a raça humana produziu apenas um personagem, filosofia elevada, simpatia tão ampla. Este grande filósofo, pregando a filosofia mais elevada, tinha a mais profunda simpatia pelos animais mais humildes e nunca fez qualquer reivindicação para si mesmo. Ele é o Karma-Yogi ideal, agindo inteiramente sem motivo, e a história da humanidade mostra que ele foi o maior homem já nascido; além de comparar a maior combinação de coração e cérebro que já existiu, o maior poder da alma que já foi manifestado. Ele é o primeiro grande reformador que o mundo viu. Ele foi o primeiro que se atreveu a dizer: "Não acredite porque alguns manuscritos antigos são produzidos, não acredite porque é sua crença nacional, porque você foi levado a acreditar nela desde a sua infância; mas raciocine tudo, e depois de ter analisado, então, se você achar que vai fazer bem a todos, acredite, viva de acordo com isso e ajude os outros a viver de acordo. " Trabalha melhor aquele que trabalha sem nenhum motivo, nem por dinheiro, nem por fama, nem por qualquer outra coisa; e quando um homem pode fazer isso, ele será um Buda, e dele virá o poder de trabalhar de tal maneira que transformará o mundo. Este homem representa o ideal mais elevado do Karma-Yoga³⁴³

De fato, em *Karma-Yoga* a simpatia e a ação moral parecem fazer parte de um discurso dualista, que está à serviço da salvação pessoal, principalmente quando nos

³⁴¹ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Buddhism, the Fulfilment of Hinduism*, p.35.

³⁴² VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap. V. p.85, trad. nossa

³⁴³ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap. VIII, p.120-121, trad. nossa

deparamos com as seguintes palavras: “Abandonemos esta conversa fiada de querer fazer o bem ao mundo; ele não precisa de vosso auxílio nem do meu; no entanto, devemos fazer o bem constantemente, porque isto constitui uma benção para nós.”³⁴⁴ Com esta passagem, seria admissível concordar com Hacker que Vivekananda está, em *Karma-Yoga*, mais comprometido com a soteriologia Vedānta do que com a responsabilidade e engajamento social, porém, não seria aceitável alegar – tal como faz o indólogo - que a mudança de posicionamento seja uma mudança teórica, influenciada pela interpretação de Schopenhauer sobre o *tat tvam asi*. Isso porque, mesmo nesta obra, o pensador indiano, sem citar literalmente a expressão sânscrita, toma a verdade por detrás de *tat tvam asi* como expressão última da moralidade. Como é evidenciado no capítulo VI, intitulado *Non-attachment is complete self-abnegation*:

O que se entende por felicidade ideal é o fim dessa luta. Mas então a vida cessará, pois a luta só termina quando a própria vida cessar. Já vimos que ajudando o mundo ajudamos a nós mesmos. O principal efeito do trabalho feito para os outros é nos purificar. Por meio do esforço constante de fazer o bem aos outros, procuramos esquecer de nós mesmos; esse esquecimento de si mesmo é a grande lição que temos de aprender na vida. O homem pensa tolamente que pode fazer-se feliz e, depois de anos de luta, finalmente descobre que a verdadeira felicidade consiste em matar o egoísmo e que ninguém pode fazê-lo feliz a não ser ele mesmo. Cada ato de caridade, cada pensamento de simpatia, cada ação de ajuda, cada boa ação, está tirando tanto da auto-importância de nós mesmos e fazendo-nos pensar que somos os mais baixos, e, portanto, está tudo bem. Aqui descobrimos que Jnâna, Bhakti e Karma - todos convergem ao mesmo ponto. O ideal mais elevado é a abnegação eterna e total, onde **não há "eu", mas tudo é "Tu"**; e esteja ele consciente ou inconsciente disso, o Karma-Yoga leva o homem a esse fim. Um pregador religioso pode ficar horrorizado com a ideia de um Deus impessoal; ele pode insistir em um Deus pessoal e desejar manter sua própria identidade e individualidade, o que quer que ele queira dizer com isso. Mas suas ideias de ética, se forem realmente boas, não podem deixar de se basear na mais alta abnegação. É a base de toda moralidade; você pode estendê-lo a homens, animais ou anjos, é a única ideia básica, o único princípio fundamental que permeia todos os sistemas éticos.³⁴⁵

³⁴⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap. V, *We help ourselves, not the world*, p. 83, trad. nossa.

³⁴⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap. VI, *Non-attachment is complete self-abnegation*, p. 90. trad. Nossa, grifo nosso.

Como demonstra esta passagem, em sua primeira obra publicada, Vivekananda já apresentava a simpatia como meio para a abnegação – o princípio fundamental que “permeia todos os sistemas éticos”³⁴⁶. E apesar de não utilizar a expressão sânscrita, *tat tvam asi*, está implícito o seu significado, principalmente, quando Vivekananda alega que “o ideal mais elevado é a abnegação eterna e total, onde não há "eu", mas tudo é "Tu"; e esteja ele consciente ou inconsciente disso, o Karma-Yoga leva o homem a esse fim.”³⁴⁷ Nesta obra, Vivekananda já elucida que mesmo diante de uma visão dualista ou não dualista o *Karma-Yoga* – ou seja o serviço desinteressado – é um meio para a abnegação – a base de toda moralidade.

Em *The Vedanta Philosophy*, proferida na Universidade de Harvard, em março de 1896, Vivekananda também afirma que: “o princípio da moralidade Advaita foi resumido em uma palavra - abnegação”³⁴⁸ e, sob esta perspectiva, a simpatia/compaixão pode ser compreendida como a ação decorrente da mesma. Como ele mesmo esclarece no mesmo mês, em outra palestra *The Spirit And Influence Of Vedanta*, na qual infere que “há momentos em que todo homem sente que é um com o universo, e corre para expressá-lo, sabendo ou não. Essa expressão de unidade é o que chamamos de amor e simpatia, e é a base de toda a nossa ética e moralidade.”³⁴⁹ E, em sua primeira palestra pública ao regressar à Índia, proferida em Colombo, em janeiro de 1897, Vivekananda reitera que a maior lição da filosofia Vedānta e aquela “que o mundo mais deseja, que o mundo ainda precisa aprender da Índia, é não somente a ideia de tolerância, mas de simpatia.”³⁵⁰

Vivekananda, desde sua chegada aos Estados Unidos até o regresso à Índia, toma a abnegação como a base da moralidade, que se manifesta pela simpatia e pelo amor. Não há uma ruptura em seu pensamento, após o encontro com Deussen em 1896. Em todo o seu trajeto intelectual a expressão *tat tvam asi* (mesmo não utilizado de forma literal) aparece como fundamento da moralidade. E a compaixão não passa a ser venerada por influência do indólogo alemão, pois, como visto na carta de 1897, a compaixão pertence a uma interpretação dualista, que, no entanto, não é descartada ou rejeitada pelo pensador indiano, pois ele continua a pregar o amor e a simpatia como a base da moralidade. O que

³⁴⁶ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap.VI, *Non-attachment is complete self-abnegation*, p. 90. trad. nossa.

³⁴⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *Karma- Yoga*. Cap.VI, *Non-attachment is complete self-abnegation*, p. 90. trad. nossa.

³⁴⁸ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *The Vedanta Philosophy*, p.360, trad. nossa.

³⁴⁹ VIVEKANANDA, S. Vol. I. *The Spirit And Influence Of Vedanta*, p.384-385, trad. nossa.

³⁵⁰ VIVEKANANDA, S. Vol. III, *First Public Lecture in the East (Colombo)*, p. 152, trad. nossa.

Vivekananda parece fazer é incluir em seus discursos e cursos fundamentos teóricos dualistas ou não-dualistas, possivelmente para cativar um maior número de adeptos ao seu posicionamento.

Este olhar panorâmico permite avaliar que Vivekananda não altera a sua visão moral ao longo de seu percurso, desvalorizando o quietismo em prol do serviço e do engajamento social, visto que, como demonstrado, a reforma espiritual já era almejada por ele, desde a sua chegada aos Estados Unidos. Porém, em seu regresso à Índia, percebe-se a consolidação de seu projeto e a sua postura como um líder espiritual em busca da mobilização e comprometimento de seu povo. São em suas palestras na Índia que Vivekananda apresenta com maior veemência a necessidade de repensar a moralidade hindu, em busca de uma reforma não só espiritual, mas social.

3.2.2 *Tat tvam asi* e o engajamento social

Os cursos e palestras de Vivekananda proferidos em seu regresso à Índia apresentam um tom diferente daquele expresso nos Estados Unidos e na Europa. Como um líder e não apenas como um representante da filosofia Vedânta, nota-se o seu comprometimento com a reforma espiritual e social de sua nação. Em *The Vedanta*, proferido em Lahore no dia 12 de novembro de 1897, o pensador anuncia veemente a necessidade de uma mobilização nacional, baseada em uma moralidade que visa o amor e o serviço ao próximo. Diante de seu povo, Vivekananda expressa a necessidade do engajamento social e faz uso de *tat tvam asi* para justificá-lo.

Deus é ensinado pela primeira vez como alguém que é o Criador deste universo, seu Preservador, e para quem tudo vai finalmente. Ele é aquele a ser adorado, o Governante, o Guia da natureza, externo e interno, mas aparecendo como se estivesse fora da natureza e externo. Um passo adiante, e encontramos o mesmo professor ensinando que esse Deus não está fora da natureza, mas é imanente à natureza. E, finalmente, as duas ideias são descartadas, e o que quer que seja real é Ele; não há diferença. तत्त्वमसि श्वेतकेतो - "Shvetaketu, isso és Tu". Aquele Imanente é finalmente declarado o mesmo que está na alma humana. Aqui não há compromisso; aqui não há medo da opinião dos outros. A verdade, a verdade ousada, foi ensinada em linguagem ousada, e não precisamos temer pregar a verdade hoje na mesma linguagem ousada, e, pela graça de Deus, espero que pelo menos seja alguém que se atreva a ser aquele pregador ousado³⁵¹.

³⁵¹ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.478, trad. nossa.

Ciente de que suas ideias não são compartilhadas pela maior parte dos indianos, Vivekananda inicia sua palestra defendendo uma identidade nacional, sob a luz do Vedānta. Esclarece que as diferentes escolas, apesar de soarem distintas, não são contraditórias. E que a escola Advaita é capaz de trazer a coerência interna para o pensamento Vedānta, pois evidencia a verdade última do mesmo: “Este universo não foi criado por nenhum Deus extra-cósmico, nem é obra de nenhum gênio externo. É auto-criação, auto-dissolução, auto-manifestação, Uma Existência Infinita, o Brahman. *Tat tvam asi Śvetaketu* - "Isso és Tu! Ó Śvetaketu!"³⁵²

Como visto, Vivekananda retira da história de Śvetaketu a base da moralidade, sendo essa, segundo ele, somente explicada pelo Advaita. Nesta palestra, ele recorre também a *Bhagavadgītā* para ilustrar as implicações morais de *tat tvam asi*:

Advaita e Advaita, por si só, explica a moralidade. Toda religião prega que a essência de toda moralidade é fazer o bem aos outros. E por que? Seja altruísta. E por que eu deveria? Algum Deus disse isso? Ele não é para mim. Alguns textos declararam isso? Deixe-os; isso não é nada para mim; deixe todos contarem. E se o fizerem, o que é isso para mim? Cada um por si mesmo e alguém se esforça ao máximo - essa é toda a moralidade do mundo, pelo menos com muitos. Qual é a razão pela qual eu devo ser moral? Você não pode explicá-lo, exceto quando conhece a verdade como dada no Gita: "Aquele que vê todos em si mesmo e em todos, vendo o mesmo Deus vivendo em todos, ele, o sábio, não mata mais o Eu "pelo eu ". Saiba através do Advaita que quem você machuca, você se machuca; eles são todos vocês³⁵³.

Vivekananda recorrentemente faz uso de *tat tvam asi* para ilustrar não somente a verdade última do Vedānta como também a base da moralidade. Nesta palestra, ele dá um passo além e faz dessa fórmula um comando para o engajamento social. Proclama ao seu povo que a verdade expressa por *tat tvam asi* deve ser incessantemente praticada para que toda a nação seja fortalecida: “até que exista essa simpatia, esse amor, esse coração que pensa por todos; até que o coração de Buda volte a entrar na Índia, até que as palavras do Senhor Krishna sejam trazidas para seu uso prático, não há esperança para nós.”³⁵⁴ Vivekananda deposita a esperança na Índia na aplicação do *tat tvam asi*. Tal aplicação,

³⁵² VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.507, trad. nossa.

³⁵³ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.508-509.

³⁵⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.514, trad. nossa.

sob a luz da simpatia e do amor, manifesta-se pelo serviço. E este deve estar até mesmo acima da espiritualidade, como ele mesmo afirma, “o que queremos não é tanto a espiritualidade, mas trazer um pouco do Advaita para o mundo material. Primeiro pão e depois religião. Nós nos enchemos demais de religião, quando os pobres companheiros passam fome. Nenhum dogma satisfará os desejos da fome.”³⁵⁵ Aqui, Vivekananda rompe com o quietismo tradicional, apresentando uma perspectiva moderna da soteriologia Vedānta. O quietismo, próprio do Vedānta dualista, deve ser descartado para que a Índia se fortaleça enquanto nação. Segundo ele, “chegou o momento em que este Advaita deve ser trabalhado praticamente.”³⁵⁶ A renúncia do eu não deve ser compreendida como uma renúncia a este mundo, mas como uma renúncia aos interesses pessoais. O trabalho deve ser em prol da nação, por isso, convoca o seu povo a servir o seu país.

Portanto, jovens de Lahore, levantem mais uma vez esta poderosa bandeira de Advaita, pois em nenhum outro terreno você poderá ter esse maravilhoso amor até ver que o mesmo Senhor está presente em toda parte. Desdobre esta bandeira do amor! "Levante-se, desperte e não pare até que a meta seja alcançada." Levante-se, surja mais uma vez, pois nada pode ser feito sem renúncia. Se você quer ajudar os outros, seu pequeno eu deve ir.³⁵⁷

Nesta palestra, Vivekananda concretiza aquilo que desde a sua chegada aos Estados Unidos almejava: propor a reforma social por intermédio de uma reforma espiritual. No Parlamento das Religiões, Vivekananda já havia afirmado que “o mal que chora no Oriente não é religião - eles têm religião suficiente -, mas é pelo pão que milhões de pessoas sofrem na Índia e em chamadas clamam com gargantas ressecadas”³⁵⁸, alegando ser “um insulto a um povo faminto oferecer-lhes religião; é um insulto a um homem faminto ensinar-lhe metafísica.”³⁵⁹ Ao retornar ao seu país, Vivekananda apresenta críticas contundentes às leis e às práticas religiosas que fomentaram a miséria na Índia. Em Ramnad, no dia 25 de janeiro de 1897 pontua que “a vida de um pobre é cercada e limitada por tremendas leis éticas e espirituais, sem qualquer utilidade.”³⁶⁰

³⁵⁵ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.517, trad. nossa.

³⁵⁶ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.512, trad. nossa.

³⁵⁷ VIVEKANANDA, S. Vol. III *The Vedanta*, p.515, trad. nossa.

³⁵⁸ VIVEKANANDA, Vol. 1, *Religion not the Crying need of India*, p.32, trad. nossa.

³⁵⁹ VIVEKANANDA, Vol. 1, *Religion not the Crying need of India*, p.32, trad. nossa.

³⁶⁰ VIVEKANANDA, S. Vol.III. Reply to the Address of Welcome at Ramnad, p.193, trad. nossa.

Para sensibilizar o povo hindu frente ao sofrimento dos mais necessitados, Vivekananda faz de *tat tvam asi* um comando de ação para servir a nação. É o momento no qual a salvação pessoal deve ceder o lugar à salvação da nação, diferentemente do que alegava a primeira obra “Karma-Yoga”. Com uma nova soteriologia, Vivekananda deposita esperança nos jovens da Índia e proclama ao retornar ao seu país: “Atualmente, existem homens que abandonam o mundo para ajudar sua própria salvação. Jogue fora tudo, até sua própria salvação, e vá ajudar os outros.”³⁶¹

É necessário reconhecer que Vivekananda posiciona-se criticamente à salvação como quietismo, uma salvação que requer a saída deste mundo que, como visto, é próprio do Vedānta dualista. Vivekananda não está aqui deslegitimando o quietismo em si mesmo, mas reforçando que é possível salvar-se pelo serviço em prol da nação, sendo esta a demanda de seu tempo. A salvação, como ele bem pondera, “não consiste na quantidade de dinheiro no seu bolso, nem no vestido que você veste, nem na casa em que vive, mas na riqueza do pensamento espiritual em seu cérebro.”³⁶²

Não há dúvidas que Vivekananda lutava pela reforma social de sua nação e que, assim como pondera Hacker, a nova moralidade hindu tinha como pano de fundo o nacionalismo. Porém, Hacker não considerou (além de ter falhado ao explicar o encontro de Vivekananda com o pensamento de Schopenhauer) o caráter inovador do pensamento do líder indiano, que faz da fórmula sânscrita não somente o fundamento da moralidade, como também a base do engajamento social. Embora Schopenhauer tenha impactado o pensamento de Vivekananda, o caráter prescritivo de *tat tvam asi* é uma interpretação própria do pensador indiano, que Schopenhauer não compactuaria. Pois, como visto, para o filósofo alemão, não é possível uma ética prescritiva, a moralidade não pode ser ensinada numa esfera unicamente abstrata, tanto em relação à compaixão, quanto em relação à ascese.

Para Schopenhauer, seria possível uma “ética da melhoria” ou uma “ética sugestiva”, tal como apresentado por Debona³⁶³. No entanto, os preceitos formulados pela

³⁶¹ VIVEKANANDA, Vol. III. *The Vedanta*, p.515, trad. nossa.

³⁶² VIVEKANANDA, S. Vol.III, *Unity, the Goal of Religion*, p.10, trad nossa.

³⁶³ Como aponta Debona, “sociabilidade, em sentido estrito, é incongruente com a ética ascética e com a metafísica, notadamente se esta é tomada em sua essência quietista, como indiferença em relação às “coisas do mundo”, como negação de vida pelo isolamento individual e, com isso, renúncia à “vida social”; muito embora, no caso do ato compassivo, já esteja uma alusão à sociabilidade pelo altruísmo. Porém quando a ação humana é considerada sob a óptica da *bessernde Ethik*, então “vida em sociedade” e “ética” se pautariam em uma relação diferenciada, dado que esta comungaria de elementos daquela. DEBONA, V. *A outra face do pessimismo*, p. 291.

racionalidade deveriam necessariamente estar ancorados no conhecimento imediato e intuitivo, como se fossem resquícius ou “canais emissores” da compaixão uma vez já sentida. Caso tais preceitos sejam meramente abstratos e atuem sobre o egoísmo, eles poderiam, aos olhos de Schopenhauer, beneficiar a justiça temporal e de certa forma conquistar melhorias sociais e garantir em alguns ou muitos casos a justiça temporal. Mas como visto, tal justiça entraria no campo da legalidade e não da moralidade, como defende Vivekananda.

O caráter prescritivo de *tat tvam asi* só é possível com a inversão de poderes da vontade e da razão, ao estabelecer que a vontade está a serviço da razão e não o contrário. Para isso, Vivekananda, como visto, nega a vontade como essência, colocando-a como subordinada da consciência. A consciência, por si só, seria capaz de estabelecer comandos, como por exemplo, *tat tvam asi*. Porém, Vivekananda ainda reconhece que esse comando – que atua sobre a ação moral – por intermédio da simpatia e do amor, leva à salvação, que seria, a própria consciência do *tat tvam asi*. Como se o comando racional fosse uma expressão limitada de um conhecimento pleno do *tat tvam asi* que seria de fato a compreensão total para além do Véu de Maya. Como se tal comando fosse uma preparação, um meio para o fim, por isso ele alega “a ética em si mesma não é o fim, mas o meio para o fim.”³⁶⁴ Porém, é necessário entender que para Vivekananda o meio e o fim não podem ser compreendidos como entidades distintas. Afinal, “tudo é um” e “uma linha reta projetada infinitamente torna-se um círculo, ela retorna ao ponto de partida. Deve-se terminar onde se começa, e se começou em Deus, deve-se retornar a Deus.”³⁶⁵

Deve-se reconhecer o caráter inovador da interpretação de *tat tvam asi*, tanto de Schopenhauer quanto de Vivekananda, colocando os dois como grandes pensadores da moralidade. Vivekananda não só dialoga com Schopenhauer como faz questão de posicionar-se contrariamente a ele, principalmente em relação à vontade enquanto essência, estabelecendo uma doutrina moral baseada na filosofia Vedānta. Se Schopenhauer foi o primeiro a encontrar no *tat tvam asi* o fundamento metafísico da moral, Vivekananda seria o primeiro a fazer desta expressão um imperativo moral, com um cunho social. Com uma base filosófica distinta, Vivekananda faz dessa fórmula a base do engajamento social que, segundo Schopenhauer, só teria validade no campo da legalidade e não da moralidade.

³⁶⁴ VIVEKANANDA, S. Vol. II. The necessity of religion. p.62, trad. nossa.

³⁶⁵ VIVEKANANDA, S. Vol.III, *Unity, the Goal of Religion*, p.10, trad nossa.

CONCLUSÃO

A leitura dos textos de Hacker conduz à convicção de que o encontro com Deussen (e conseqüentemente com a filosofia de Schopenhauer) foi determinante para Vivekananda repensar a moralidade e criar uma ética contrária à sua obra *Karma-yoga*, de 1895, e a princípios básicos da tradição hindu, nos quais não há qualquer aplicabilidade ética na expressão *tat tvam asi*. Com uma análise exegética da literatura sânscrita, o indólogo alemão estabelece que Schopenhauer foi o primeiro a dar um significado moral a *tat tvam asi*, influenciando o “neo-hinduísmo”. Essa categoria diferencia-se, ao seu ver, do hinduísmo tradicional contemporâneo por inserir na literatura sânscrita conceitos e valores ocidentais que até então nunca existiram. E um dos precursores do “neo-hinduísmo” seria Vivekananda, o grande líder espiritual da Índia moderna. O “neo-hinduísmo” de Hacker passa a ser fortemente questionado no final do séc. XX e início do séc. XXI, principalmente, após a polêmica obra *Orientalismo: o oriente uma invenção do Ocidente* de Said. Tal obra faz inclusive Halbfass, um dos principais discípulos de Hacker, repensar não somente a sua atitude frente ao “neo-hinduísmo” como a metodologia da própria indologia, que a princípio debruçava-se somente em textos e documentos sem considerar metodologias próprias da sabedoria indiana. Apesar de manter-se criticamente ao pensamento de Said, Halbfass pondera que além da análise exegética é necessário dialogar com os pensadores contemporâneos, reconhecendo a autoridade daqueles que anteriormente ele mesmo concebia como “neo-hindus.” A luta para abolir a categoria “neo-hinduísmo” se faz presente nos estudos acadêmicos atuais, principalmente, de indianos como Malhotra, Maharaj, Mohanty. Tais pesquisadores denunciam os estudos de Hacker e apontam para a dominação ocidental dos saberes orientais. Hacker, sob esta óptica, é considerado um dos grandes exemplos daquilo que Said denuncia em sua obra. A partir de uma metodologia ocidental, Hacker deprecia o pensamento de Vivekananda, com a convicção de que compreende mais a tradição hindu do que os pensadores hindus contemporâneos.

A análise dos documentos de Vivekananda, sejam eles discursos, cartas e/ou diálogos, conduz, no entanto, a uma direção contrária à pesquisa de Hacker, na qual não é possível encontrar após o encontro com Deussen, ou do uso do termo *tat tvam asi*, uma ruptura no posicionamento moral de Vivekananda. Como Green já havia destacado, o

percurso cronológico que sustenta a tese de Hacker apresenta graves problemas, visto que Vivekananda faz uso da expressão *tat tvam asi* antes de visitar Deussen na Alemanha em setembro de 1886. A palestra de Vivekananda em março de 1886, na qual o pensador apresenta o caráter ético de *tat tvam asi*, não é, no entanto, prova suficiente, como visto nesta pesquisa, para alegar que o pensador indiano não foi influenciado por Schopenhauer. Pois, em vários momentos antes de março de 1886 Vivekananda cita Schopenhauer e critica a sua filosofia. Vivekananda, de fato, conhecia a filosofia schopenhaueriana antes de usar a conotação moral de *tat tvam asi* e por isso é difícil negar a sua influência. Curioso, no entanto, é utilizar a influência como critério de legitimidade de um pensamento ou de uma tradição. A influência de valores, conceitos, abordagens faz com que um pensamento seja inferior ou inautêntico? É possível manter uma tradição engessada que não dialogue ou se conecte com o seu tempo?

Tomar emprestado de Schopenhauer o significado ético de *tat tvam asi* não faz com que o pensamento de Vivekananda perca qualquer validade ou faz deste pensamento menos hindu ou um “neo-hindu”. Vivekananda, desde a sua chegada aos Estados Unidos, tinha como objetivo apresentar um caráter prático aos ideais abstratos da filosofia Vedānta, sendo esta, segundo ele, a grande exigência de seu tempo. Com base na filosofia Vedānta, Vivekananda apropria-se do sentido moral apresentado por Schopenhauer e estabelece novos elementos a *tat tvam asi*, contrários até mesmo à filosofia schopenhaueriana. O líder espiritual indiano além de alegar, assim como Schopenhauer, ser o *tat tvam asi* o fundamento da moralidade, faz da fórmula sânscrita a base do engajamento social de seu povo, por ser capaz de, em uma sentença, unir o pensamento indiano e justificar a prática moral.

É necessário reconhecer o caráter inovador da interpretação de *tat tvam asi* tanto de Schopenhauer quanto de Vivekananda, colocando os dois como grandes expoentes da moralidade. Vivekananda não deve ser visto como aquele que, como alega Hacker, não acrescenta em termos filosóficos qualquer conteúdo original ou como sugere Halbfass “não oferece nada que valha a pena para pesquisa histórica ou reflexão filosófica.”³⁶⁶ Ao contrário do que declara Hacker e Halbfass, esta pesquisa demonstra que Vivekananda além de dialogar com Schopenhauer, faz questão de posicionar-se contrariamente à sua filosofia, criando sua própria interpretação de *tat tvam asi*. Se o filósofo alemão foi o primeiro a atribuir à fórmula sânscrita um caráter moral, Vivekananda apresenta o seu

³⁶⁶ HALBFASS, W. *India and Europe*, p.228, trad. nossa.

caráter social, fazendo de *tat tvam asi* a base do engajamento social. Schopenhauer e Vivekananda ousaram apresentar um novo olhar para a moralidade, interpretaram a fórmula *tat tvam asi* a partir de seus próprios fundamentos filosóficos e devem ser respeitados por suas formulações, que ultrapassam a esfera teórica e adentram na esfera prática, no caso, na moralidade hindu contemporânea.

Schopenhauer, mesmo tendo contato com a literatura sânscrita por intermédio de fontes ocidentais (como *Oupnek'hat*, *Asiatick Researches*, *Asiatisches Magazin* e *Mythologie des Indous*) apresentou um olhar sobre *tat tvam asi* que não tem, em sua origem e tradição, uma conotação propriamente moral. O que justifica a sua alegação em *O mundo como vontade e representação* de que de forma alguma a sua filosofia estava contida em *Upaniṣads*. A partir de um sistema filosófico original, Schopenhauer atribui a *tat tvam asi* a base metafísica da moralidade que, como visto, não pode ser prescrita ou induzida racionalmente. É o conhecimento imediato e intuitivo da essência dos seres que provoca, por um lado, a compaixão, e por outro, a negação da vontade de vida, manifestada pela ascese. Em sua filosofia só seria possível justificar uma conotação social a esta fórmula ou fazer dela um imperativo, no campo da *legalidade*, e não da moralidade. Amparado à filosofia Vedānta, Vivekananda faz de *tat tvam asi* um imperativo moral, com um cunho social. Poder-se-ia até mesmo arriscar a dizer que Schopenhauer olharia a moral de Vivekananda – da mesma maneira como olhou a moral kantiana – como uma teologia moral disfaçada. Schopenhauer posicionar-se-ia criticamente frente às considerações morais de Vivekananda pelo mesmo motivo que rejeitou a ética de Kant, cuja noção de dever tem, ao seu ver, “origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo.”³⁶⁷ O estabelecimento da vontade como a essência impede, no entanto, o caráter prescritivo da moralidade. Schopenhauer inverte os poderes e atribui à vontade a primazia sobre a razão, tornando esta incapaz de ditar regras ou leis para além do querer. A ética, sob esta perspectiva, deveria estabelecer o fundamento da moral sem ter a pretensão de fazê-lo atuar. Seria vedado à ética educar ou “melhorar” um humano ou uma nação, pois ações morais não são prescritas ou ensináveis abstratamente. No entanto, é necessário reconhecer que Schopenhauer mesmo mantendo-se contrário ao caráter prescritivo da moralidade, aponta para a possibilidade da atuação

³⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. FM, Cap. 4, p. 25, trad. Cacciola.

da educação no campo da *legalidade* ou sociabilidade, como bem ponderou Debona em *A outra face do pessimismo*.

Mais do que pontuar as diferenças entre Schopenhauer e Vivekananda, esta pesquisa demonstra a capacidade criativa e a riqueza interpretativa de ambas as teorias e como pesquisas científicas podem deslegitimar pensadores e até mesmo uma tradição, não reconhecendo o campo fértil do diálogo entre culturas, que permitem nutrir constantemente as reflexões. Hacker deslegitima Vivekananda devido à influência de Schopenhauer, ao invés de valorizar a capacidade do pensador indiano de ouvir as demandas de seu tempo e de dialogar com outras culturas e filosofias. Vivekananda, em seu país, não é – como destaca Malhotra - considerado um “neo-hindu”, mas um dos grandes líderes espirituais da Índia Moderna, um grande representante da cultura e da tradição hindu.

A obra de Said – mesmo que indiretamente - é decisiva para repensar o “neo-hinduismo”, pois apresenta a urgência de rever o domínio do ocidente sobre o “oriente” em questões políticas e teóricas. Há de se admirar os intelectuais indianos contemporâneos como Malhotra, Maharaj, Mohanty e tantos outros que academicamente esforçam-se em abolir a categoria de “neo-hinduismo”, demonstrando a riqueza epistêmica e metodológica da tradição hindu e recuperando a soberania intelectual dos indianos. Como visto, Mohanty elucida a inevitabilidade da adaptação dos fenômenos culturais e o poder de transformar-se de acordo com as exigências temporais, o que não ocorre somente com o hinduísmo, mas também com o cristianismo, sem a academia ocidental alegar, no entanto, a existência de um “neo-cristianismo”. Malhotra pondera – seguindo os passos de Inden – que não se deve fossilizar o pensamento hindu sem reconhecer a variedade de perspectivas dentro do próprio hinduísmo. O hinduísmo, sob esta perspectiva, não deve ser visto com algo fixo e imutável, mas um pensamento plural e transformador. Pensamento este que não se prende a textos específicos ou que admite a soberania da escrita sobre a oralidade. Por isso, como defende Maharaj o hinduísmo não deve ser estudado a partir de lentes ocidentais, incapazes de compreender as bases metodológicas e epistêmicas dos pensadores hindus.

Vivekananda reitera constantemente a necessidade da experiência sobre a abstração, da prática sobre a teoria. Para o pensador indiano, o Vedānta é uma filosofia que dialoga com as exigências de seu contexto e que evolui ao longo da história, não tendo um autor específico ou uma obra cuja autoridade sobressai sobre as outras. Para ele, mesmo *Vedas* não pode ser considerada a única obra verdadeira, cujos ensinamentos

são incontestáveis ou passíveis de adaptação, inclusive, a grande parte de seus hinos e ritos não são mais praticados na Índia moderna. Para ele, o Vedānta está em constante evolução e o Advaita, a escola da qual é porta voz, corresponde a um grau mais próximo da verdade. Mas mais do que apresentar uma verdade puramente teórica Vivekananda tem o propósito de transformar a nação e para isso esforça-se em encontrar uma saída teórica para valorizar o serviço e o engajamento social. Uma dessas saídas é encontrada nas considerações morais de Schopenhauer, que jamais teve o propósito ou poderia supor o impacto de sua filosofia na Índia moderna.

Seguindo os passos, principalmente, de Maharaj, Malhotra e Green, esta pesquisa busca apresentar mais argumentos para colocar em evidência as fraquezas da interpretação de Hacker que deslegitimam o pensamento hindu contemporâneo, em especial, o de Vivekananda. Defender o “neo-hinduísmo” é ignorar que as tradições são produtos de um rico processo de assimilação e integração de ideias, conceitos, práticas e teorias derivadas de diferentes fontes, sejam elas da sua própria ou de outra cultura. Vivekananda formulou uma visão de mundo criativa e coerente, baseada em sua própria experiência e em outros materiais hindus e não hindus, sendo um exemplo de assimilação religiosa-cultural criativa, capaz de harmonizar o passado com o presente. Refutar o “neo-hinduísmo” é uma forma de colocar em destaque e valorizar diferentes formas de saber depreciadas, desconsideradas ou descartadas pelo pensamento eurocêntrico e colonial. É uma forma de reivindicar formas diferentes de se pensar para além da metodologia e epistemologia ocidental e colonial, não somente na Índia, mas nos países até então considerados “periféricos”, que sempre estiveram à margem da intelectualidade europeia, como o nosso, o Brasil.

REFERÊNCIAS

Obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7 Bde. Wiesbaden: F. A. Brockhaus, 1972.

_____. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 5 Bde. Frankfurt am Main: Verlag Waldemar Kramer, 1966-1975.

_____. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante* (Édition complete 1813-1847), Librairie Philosophique J. Vrin, 1991

_____. *Manuscript Remains*, in four volumes, Edited by Hübscher, translated by E. F. J. Payne. Berg Publishers Limited, 1998.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.

_____. *O mundo como vontade e representação: Complementos – 1844 (2 a. ed.); 1859 (3a. ed)*. Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca, em dois volumes. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

_____. *Seis ensaios de Parerga e Paralipomena*, pequenos escritos filosóficos. Trad. Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre: Editora Zouk, 2016.

_____. *Sobre a Ética*. Tradução brasileira dos capítulos 8 a 15 de Parerga e Paralipomena. Tomo II. Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

_____. *Sobre a filosofia universitária*. Tradução e notas de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Marcio Suzuki, 2a edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____.: *Sobre a visão e as cores*. Tradução de Erlon José Paschoal. Nova Alexandria, São Paulo, 2005.

_____.: *Sobre a vontade na natureza*. Tradução de Gabriel Valladão Silva. L&PM, Porto Alegre, 2013.

_____. *Sobre a Vontade na Natureza*. L&PM POCKET, Porto Alegre, 2013.

Obras de Vivekananda

VIVEKANANDA, *The Complete Works of Swami Vivekananda*. Volumes 1-9. Estados Unidos: Zhingoor Books, 2012. (Versão Impressa)

https://en.wikisource.org/wiki/The_Complete_Works_of_Swami_Vivekananda
(Versão Online)

Obras de indólogos e intérpretes

ANQUETIL-DUPERRON (trad.). *Oupnek'hat*, 1801 (primeiro tomo) e 1802 (segundo tomo).

APP, Urs. *Notes and Excerpts by Schopenhauer Related to Volumes 1-9 of the Asiatick Researches*. Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 79, 1998, pp. 11-33.

_____. *Notizen Schopenhauers zu Ost-, Nord- und Südostasien vom Sommersemester 1811*, Schopenhauer-Jahrbuch 84, 2003, pp. 13–39.

_____. *Schopenhauers Begegnung mit dem Buddhismus*, in Schopenhauer-Jahrbuch 79, 1998 B, pp. 35–58.

_____. *Schopenhauer's Compass. An Introduction to Schopenhauer's Philosophy and its Origins*. Wil: UniversityMedia, 2014

_____. *Schopenhauer's India Notes of 1811*. Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 87, 2006 pp. 15-31.

_____. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*. Schopenhauer-Jahrbuch, Bd. 87, 2006, pp. 35-76.

BASSOLI, S. *O modo de conhecimento do gênio e do santo*. REVISTA SOFIA - VERSÃO ELETRÔNICA, v. 7, p. 26-42, 2018.

_____. *A negação da Vontade e o ponto de ebulição da água*. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER, v. 1, p. 06-18, 2010.

BAGCHEE, J, ADLURI, V.J. *The passion of Paul Hacker: Indology, orientalism, and evangelism*. In. *Transcultural Encounters between Germany and India*. London: Routledge, 2013.

BARUA, Arita; GERHARD, Michael; KOßLER, Matthias (Eds.). *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*, Göttingen, 2013.

BARUA, Arati (org.). *Schopenhauer and Indian Philosophy: A dialogue between India and Germany*, Northern Book Centre, New Delhi, 2008.

BERGER, Douglas. *A question of influence: Schopenhauer, Early Indian Thought and a Critique of Some Proposed Conditions of Influence*. In: *Schopenhauer and Indian Philosophy: a dialogue between India and Germany*. Edited by Arati Barua. New Delhi: Northern Book Centre, 2008, pp. 80-117.

_____. *"The Veil of Maya": Schopenhauer's System and Early Indian Thought*. Binghamton: Global Academic Publishing, 2004.

BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: UNESP, 2003.

_____. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.

_____. *Schopenhauer: Die Erscheinung, Das Phänomen*. In: *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 5, Nº 1 - 1º semestre de 2014*, pp. 03-08.

BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

_____. *Schopenhauer leitor de Schulze: a questão do dogmatismo*. In FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.), *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

BURKE, Marie Louise. *Swami Vivekananda in the West: New Discoveries*. vol. 1, Advaita Ashram, 2000.

CACCIOLA, Maria Lucia. *A coisa-em-si e seus avatares (163-179)*. In *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade – Uma homenagem a Ricardo Terra*. São Paulo: Esfera Pública, 2008.

_____. *Prólogo: Schopenhauer é um verdadeiro discípulo de Kant?*. *REVISTA DE FILOSOFIA: AURORA*, v. 30, p. 8-17, 2018.

_____. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CLARKE, J.J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London and New York: Routledge, 1997.

COLEBROOKE, H.T., *The exposition of the Vedanta philosophy. Extracted from the Asiatic journal for November 1835*, Cox & Baylis, London, 1835.

_____. *Miscellaneous Essays*, 2 voll., Ailen & Co., London, 1837.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought, Representation and Will and their Indian Parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.

DEUSSEN, Paul. *Allegemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's*. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1922.

_____. *Wie ich zu Schopenhauer kam*. In: Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft, 1, 1912, pp. 13-18.

DEBONA, V. A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____. A grande e a pequena ética de Schopenhauer. *Ethic@* (UFSC), v. 14, p. 36-56, 2015.

_____. *Caráter adquirido, sociabilidade e a moral do 'como se' (Als-Ob) em Schopenhauer*. Trágica: Estudos sobre Nietzsche, v. 9, p. 84-102, 2016.

_____. *Schopenhauer*. 1. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2019.

_____. *Schopenhauer e as formas da razão, O teórico, o prático e o ético-místico*. Annablume, SP, 2010

DEBONA, V.; DECOCK, D. C. *Schopenhauer: a filosofia e o filosofar*. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

DECOCK, C, Diana. *O encontro de Schopenhauer com o pensamento indiano: influência e legitimidade*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer-Vol. 7, Nº 2. 2º semestre de 2016, pp. 27-37.

_____. *Sobre a religião universal em Vivekananda*. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER, v. 10, p. 63-70, 2019.

DURANTE, Felipe. *A formulação das doutrinas do Estado e do Direito elaboradas pelo jovem Schopenhauer: extensão, limites e mudanças em relação à publicação de sua obra magna* In: Revista Voluntas, v.3, p. 143-155, 2012.

_____. *As Objeções Feitas Por Arthur Schopenhauer à Doutrina Kantiana do Direito*. Cadernos de Ética e Filosofia Política (USP), v.1, p.71 - 83, 2013.

_____. *O Lugar Sistemático da Doutrina do Direito na Obra de Arthur Schopenhauer*. Idéias - Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, v.5, p.175 - 190, 2014.

_____. Um fundamento impossível - a leitura de Ernst Tugendhat da ética schopenhaueriana. *ETHIC@* (UFSC) , v. 1, p. 127-138, 2019.

_____. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER , v. 9, p. 137, 201

FONSECA, E.; MATTOS, F.; RAMOS, F.; HULSCHOF, M.; DEBONA, V. (Orgs.), *Dogmatismo & antidogmatismo: filosofia crítica, Vontade e Liberdade*. Editora UFPR, Curitiba, 2015

FONSECA, E. R. *Afirmar e querer negar: os limites da negação da vontade na obra madura de Schopenhauer*. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER , v. 8, p. 47-70, 2017.

_____. Schopenhauer e o teatro: ilusão, resignação e sabedoria de vida. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER , v. 9, p. 67-83, 2018.

FORMICHI, Carlo. *Schopenhauer e la Filosofia indiana*. in *Zweites Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, Kiel, 1913, pp. 63-65.

GANERI, Jonardan. *The Lost Age of Reason: Philosophy in Early Modern India 1450-1700*. Oxford: OUP, 2011.

GESTERING, Johann Joachim. *German pessimism and Indian philosophy: a hermeneutic reading*. Delhi: Ajanta Publications: Distributors, Ajanta Books International, 1986.

GLASENAPP, Helmuth von. *The Influence of Indian Thought on German Philosophy and Literature*, Calcutta Review 29, 1928, 203.

GOUGH, Archibald Edward, *The Philosophy of the Upanishads and Ancient Indian Metaphysics*, Terceira edição, London: Kegan Paul, Trench, Trübner & CO. Ltda., 1903.

GREEN, T. *Religion for a Secular Age Max Müller, Swami Vivekananda and Vedānta*. London, Routledge, 2016.

HALBFASS, Wilhelm. Beyond Orientalism? Reflections on a Current Theme. In. FRANCO, Eli; PREISENDANZ, Karin *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Motilal Barnasidass Publishers, Delhi, 2007.

_____. *India and Europe*. Motilal Banarsidass Publishers PVT. LTD. Delhi, 1990.

_____. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Introduction, Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HACKER, Paul. In HALBFASS, Wilhelm. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on traditional and Modern Vedanta*. Albany, NY: State University of New York Press, 1995.

HECKER, Max F. *Schopenhauer und die indische Philosophie*. Köln, 1897.

HÜBSCHER, Arthur. *Schopenhauer und die Religionen Asiens*. in *Schopenhauer Jahrbuch 60*, Frankfurt am Main, 1979, pp. 1-16.

_____. *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*, Mannheim, Brockhaus, 1988.

INDEN, R. *Imagining India*. Oxford: Blackwell Publishers, 1992.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer – Past Masters*, (1996) Oxford, UK.

_____. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, Cambridge University, 1999.

_____. *Self And World in Schopenhauer's Philosophy*. New York: Oxford, 2007.

_____. (ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator*, Oxford University Press, Oxford New York, 1998.

KEITH, Arthur Berriedale. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*. Delhi: Motilal Barsidass, 1976.

KLAPROTH, Julius (ed.). *Asiatisches Magazin*, dois volumes, Verlage des Industrie Comptoirs, Weimar, 1802 e 1811.

KOßLER, Matthias. *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer* - Vol. 5, No 2 - 2º semestre de 2014 - ISSN: 2179-3786 - pp. 92-104.

_____. (org.). *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2008.

_____. *The relationship between Will and Intellect in Schopenhauer with particular regard to his uso of the expression "Veil of Māyā"*, in BARUA, Arita; GERHARD, Michael; KOßLER, Matthias (Eds.). *Understanding Schopenhauer through the prism of indian culture*, Göttingen, 2013, pp. 109-118.

_____. *A vida é apenas um espelho – o conceito crítico de vida de Schopenhauer*. In: *Ethic@*. Florianópolis, 30 de julho de 2012, vol. 11, no 2, p. 17.

MALHOTRA, Rajiv. *Indra's Net. Defending Hinduism's*. HarperCollins Publishers. Noida, 2014.

MAHARAJ, Ayon. *Śivajñāne jīver sevā: Reexamining Swami Vivekananda's Practical Vedānta in the Light of Sri Ramakrishna*. In. *Journal of Dharma Studies*, 2020, pp. 175–187.

_____. *Swami Vivekananda's Vedāntic Critique of Schopenhauer's Doctrine of the Will*. In. *East and West*, n67, p.1191-1221, 2017.

MOHANTY, Jitendra. *Between Indology and Indian Philosophy*. In. FRANCO, Eli; PREISENDANZ, Karin *Beyond Orientalism. The Work of Wilhelm Halbfass and its Impact on Indian and Cross-Cultural Studies*. Motilal Barnasidass Publishers, Delhi, 2007.

MESQUITA, Fabio. *Māyā: apropriação e influência*. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v.10, n.2, p.34-48.

_____. *Schopenhauer e a Índia: Apropriações e influências da Asiatisches Magazin, Mythologie des Indous e Asiatick Researches no período de gênese da filosofia schopenhaueriana*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2018.

_____. *Schopenhauer e o Oriente*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2007.

MOCKRAUER, Franz. *Schopenhauer und Indien*. Einleitende worte zu den erörterungen über das thema Europa und Indien –in Fünftehntes Jahrbuch, 1928, pp. 3- 26.

NAICKER, Suren, *Analysis of water-related metaphors within the theme of religious harmony in Swami Vivekananda's Complete Works*. In. HTS Theologiese Studies/Theological Studies, 2016.

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, pp. 171-212.

NICHOLSON, Andrew. *Unifying Hinduism – Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. Columbia University Press, 2014.

PASCHOAL, A. E. *Entre a caracterologia de Schopenhauer e o tornar-se o que se é de Nietzsche*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer , v. 7, p. 57-73, 2016.

PLICIN, Michael. CHENET, François-Xavier. Avant-Propos, *De la Quadruple Racine du Príncipe de Raison Suffisante* (Édition complete 1813-1847), Librairie Philosophique J. Vrin, 1991.

POLIER, Mme. Marie Elisabeth de Polier (Antoine-Louis-Henri, colonel de): *Mythologie Des Indous*, Volumes 1 e 2, Roudolstadt, Paris, 1809

PRADO, J. L. P. *Metafísica e ciência: A Vontade e a analogia em Schopenhauer*. Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 6, No 1 - 1o semestre de 2015 - ISSN: 2179-3786 - pp. 44-84.

_____. *Metafísica e Ciência: A analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo*. Tese defendida pela Universidade de São Paulo em 2019.

_____. *Schopenhauer e a Metáfora da Vontade como coisa-em-si*. Em Metafísica e Moral. (p. 189-233) PAVÃO, A. FELDHAUS, C. e WEBER, J. F. (orgs.). São Paulo: DWW Editorial, 2014.

RAMBACHAN, Anantandand. *The Limits of Scripture: Vivekananda's Reinterpretation of the Vedas*. Univ of Hawaii, 1994.

RAMOS, FLAMARION CALDEIRA. *Pessimismo e política: conservadorismo e crítica social a partir de Schopenhauer*. VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER, v. 9, p. 35-53, 2018.

_____. A teoria da Justiça de Schopenhauer. Ethic@ (UFSC) , v. 11, p. 173-185, 2012.

ROLLAND, Romain. *Vivekananda et Paul Deussen*, in *Fünftehntes Jahrbuch*, Heidelberg, 1928, pp. 153-165.

_____. *The life of Vivekananda and the universal Gospel*, 2nd edn, Hollywood: Vedanta Press & Bookshop, 1953.

RUFFING, M. *A relevância ética da contemplação estética*. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 263 – 271, julho de 2012.

_____. *O sujeito do conhecimento – o objeto da ação: a “passagem”, identidade e diferença na filosofia de Arthur Schopenhauer*. *Cadernos de Filosofia Alemã*, no. 13, p. 11 – 28, jan – jun 2009.

_____. *The Overcoming of the Individual in Schopenhauer’s Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the ‘tat tvam asi’*. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. – Berlin/Boston: Walter de Gruyter, p. 97 – 107, 2013.

SALVIANO, JARLEE OLIVEIRA SILVA. *Complacência estética e satisfação do querer na metafísica do belo de Schopenhauer*. *VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER*, v. 10, p. 190-198, 2019

_____. *Liberdade relativa e ascese: a função da razão na ética de Schopenhauer*. *VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER*, v. 9, p. 93-103, 2018.

SILVA, L. C. *Metafísica prática em Schopenhauer: compaixão, amor sexual e magia como fenômenos da identidade metafísica da vontade*. *VOLUNTAS: ESTUDOS SOBRE SCHOPENHAUER*, v. 6, p. 28, 2018.

SILVA, L. C. *A abordagem ético-metafísica da 'simpatia' em Schopenhauer: entre Hume e Plotino*. *ETHIC@ (UFSC)*, v. 16, p. 63, 2017.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer and the Wild Years of Philosophy*, trans. Ewald Osers, Cambridge: Harvard University Press, 1990.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, Companhia das Letras, São Paulo, 2015.

SARIN, Indu. *Schopenhauer’s Concept of Will and the Veil of Māyā, in Schopenhauer & Indian Philosophy – A Dialogue between India and Germany*, Editora Arati Barua, Northern Book Centre, New Delhi, 2008.

SEDLER, Jean. *India in the mind of Germany: Schelling, Schopenhauer and their times*. Washington D.C: University Press of America, 1982.

SEN, Amiya P. *Swami Vivekananda*. Oxford University Press, 2000

SOARES, Daniel. *O problema da afecção no pós-kantismo e a concepção de intuição empírica em Schopenhauer*. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer-Vol. 8, Nº 1*. 1º semestre de 2017, pp. 02-18.

STROUD, Scott R. *The Pluralistic Style and the Demands of Intercultural*

Rhetoric: Swami Vivekananda at the World's Parliament of Religions, In. *Advances in the History of Rhetoric*, Vol 21, n 3, 2018.

UPANISHADS: sopro vital do eterno. Trad. Prabhavananda e Manchester. Editora Pensamento. S/A.

YUDA, Yataka. *Schopenhauer and Indian Philosophy*, Kyoto, 1996.

ZÖLLER, Günter. 2012. "Anerkennung: Der außerindische Ursprung von Schopenhauers unindischer Auffassung des 'tat twam asi'." *Schopenhauer-Jahrbuch* 92:87–100.