

SCHOPENHAUER E O BUDISMO: NIILISMO, PESSIMISMO E ASCESE COMO RESULTADOS DE UMA VISÃO PARTICULAR DO AUTOR SOBRE O CONCEITO DE VACUIDADE BUDISTA (SUNYATA)

Alexandre Lauriano Copelli¹

RESUMO: Schopenhauer critica o racionalismo ao afirmar que o ser humano é dominado por forças cegas e instintivas, as quais chama de Vontade, um conceito relacionado com a coisa-em-si kantiana, com a diferença de que a Vontade poderia ser experimentada através da introspecção, enquanto a outra seria incognoscível. Sua construção filosófica fundamenta-se em conceitos provenientes das filosofias orientais, tal como a vacuidade budista, chamada por ele de vazio. Diante disso, tem-se como hipótese que a visão filosófica de vazio em Schopenhauer difere daquela apresentada pelos orientalistas, o que leva a consequências opostas. Enquanto a vacuidade budista levaria a uma vida significativa, alegre e transformadora das realidades internas e externas dos sujeitos, a visão particular de Schopenhauer parece levar ao niilismo, ao pessimismo e a uma busca ascética de negação da vontade e da vida, como possibilidade de romper com o sofrimento. Assim, a partir da metodologia de revisão bibliográfica, esse estudo comparado busca trazer a Filosofia oriental para a discussão de Schopenhauer, bem como responder à seguinte questão: niilismo, pessimismo e ascese são resultados de uma visão particular de Schopenhauer sobre o conceito budista de vacuidade (sunyata)?

PALAVRAS-CHAVE: Orientalismo. Budismo. Niilismo. Pessimismo.

SCHOPENHAUER AND BUDDHISM: NIHILISM, PESSIMISM AND ASCETICISM AS RESULTS OF THE AUTHOR'S PARTICULAR VIEW ON THE CONCEPT OF BUDDHIST EMPTINESS (SUNYATA)

ABSTRACT: Schopenhauer criticizes rationalism by stating that the human being is dominated by blind and instinctive forces, which he calls Will, a concept related to the Kantian thing-in-itself, with the difference that the Will could be experienced through introspection, while the other would be unknowable. His philosophical construction is based on concepts from Eastern philosophies, such as Buddhist emptiness, which he called emptiness. Given this, it is hypothesized that Schopenhauer's philosophical view of emptiness differs from that presented by the orientalist, which leads to opposite consequences. While Buddhist emptiness would lead to a meaningful, happy and transforming life of the subjects' internal and external realities, Schopenhauer's particular vision seems to lead to nihilism, pessimism and an ascetic search for the denial of will and life, as a possibility of breaking with with the suffering. Thus, based on the

¹ Mestrando em Educação pela Universidade Federal de São Paulo - UNIFESP . E-mail: ale_copelli@hotmail.com

bibliographic review methodology, this comparative study seeks to bring Eastern philosophy to Schopenhauer's discussion, as well as answer the following question: nihilism, pessimism and asceticism are the results of Schopenhauer's particular view of the Buddhist concept of emptiness (sunyata)?

KEYWORDS: Orientalism. Buddhism. Nihilism. Pessimism.

1 Introdução

Schopenhauer (1788-1860) é um dos grandes expoentes da Filosofia Contemporânea, principalmente por sua crítica ao racionalismo dos modernos que o precederam. Sua filosofia procura mostrar que o homem não é um ser racional como supõe, e que nele há impulsos e desejos que não podem ser plenamente conhecidos pela razão ou controlados por livre escolha. Ao contrário, ele mostra que a psique humana é fragmentada e dominada por forças e impulsos passionais que só podem ser vislumbrados através da experiência da introspecção. Visão que lhe outorga a alcunha de irracionalista.

Essas forças irracionais que determinam grande parte a vida dos seres humanos, são chamadas por ele de Vontade, — termo usado aqui com *V* maiúsculo para diferenciar o conceito schopenhaueriano da mera vontade do querer. Um conceito que, segundo Young (1986), guarda correspondência com a noção de coisa-em-si kantiana, da qual ele se influenciou, com o diferencial de que enquanto a coisa-em-si seria incognoscível, pois para Kant não há conhecimento fora da razão, a Vontade poderia ser conhecida pela introspecção e pela intuição, que seriam formas de conhecimento direto e imediato. Única maneira de ter acesso à natureza última da realidade.

Apesar disso, não é possível dizer que em Schopenhauer exista a possibilidade de uma compreensão da Vontade, ou da coisa-em-si, pois o termo compreensão denotaria uma atividade de assimilação racional desse incognoscível, mas, nele está presente a possibilidade da apreensão intuitiva dessa Vontade, sem a mediação dos conceitos e das categorias da razão. Neste sentido, a intuição seria uma forma de conhecimento pré-conceitual e pré-racional, que permitiria uma compreensão mais profunda e imediata da realidade.

A partir desta visão, Schopenhauer afastou o homem da arrogância de uma pretensão de controle irrestrito sobre sua mente e o sobre o mundo, o que influenciou diversos pensadores de sua época e posteriores, como Nietzsche, seu pupilo por um período, e Freud, que estabelece o conceito de inconsciente ao mostrar que a mente humana é dividida em camadas, das quais algumas estão para além do controle racional da vontade pessoal.

Essa construção filosófica de Schopenhauer cria o que Redyson (2010) chama de Metafísica da Vontade, fundamentando-se sobre a noção de que o ser humano só pode compreender racionalmente uma camada muito superficial da realidade, ou melhor, uma representação do mundo, e não a Vontade mesma (a coisa-em-si). Um sistema filosófico influenciado pelo pensamento oriental, especialmente o Hinduísta e o Budista, e que inicia um diálogo inédito entre as filosofias do oriente e do ocidente.

Redyson (2010) diz ainda que essa aproximação entre os continentes rompe com um antigo preconceito da Filosofia ocidental, para a qual as produções filosóficas do oriente não eram nada além de misticismo e religião. No entanto, como dizia o filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969), não é possível falar em uma única Filosofia, mas em três diferentes filosofias, cada uma com suas origens e ramos históricos específicos, advindas da China, da Índia e da Grécia. Essa última, é a mãe daquilo que chamamos de Filosofia com *F* maiúsculo no ocidente eurocêntrico, como se fosse a única filosofia existente e digna de nota.

São poucos os estudos que buscam compreender as filosofias orientais à luz da nossa corrente ocidental, ou vice-versa, e que procurem estabelecer paralelos que levem à criação de novos conceitos pela síntese desses saberes, muito diversos em alguns pontos. Mesmo quando esse movimento é realizado, a leitura da Filosofia oriental se dá a partir da visão e dos pressupostos de autores ocidentais que já trabalharam determinada obra ou questão oriental, e não a partir de uma análise dos textos e autores orientais em si.

Daí a importância deste estudo que procura analisar a noção de vacuidade (*sunyata*) budista, emprestada por Schopenhauer do orientalismo, a partir da visão das próprias filosofias orientais que influenciaram o autor. Diante disso, busca-se mostrar que há uma diferença de interpretação desse conceito de vazio por parte do filósofo, que levam

ao niilismo, ao pessimismo e a uma proposta de afastamento da sociedade (ascetismo e solidão) que não encontram paralelos na Filosofia oriental da qual ele se valeu.

Ainda que ao final este estudo não possa ser caracterizado especificamente como um trabalho filosófico, por recorrer a fontes não ortodoxas e até mesmo religiosas (de mestres budistas do passado e da atualidade), espera-se que ele se mostre como um exercício de diálogo entre as correntes filosóficas do ocidente (com sua racionalidade e seus métodos rígidos de pesquisa) e o pensamento oriental (muitas vezes tido como irracional, nos termos da Filosofia ocidental). Uma conexão que precisa ser empreendida, principalmente ao analisar obras e autores que sabidamente beberam dessas fontes para construir suas ideias.

Assim, com o tema do orientalismo em Schopenhauer, parte-se da hipótese de que o Budismo e sua filosofia, a partir da noção de vacuidade, levam a um ideal de vida significativa, alegre, ativa e transformadora das realidades internas e externas dos sujeitos, enquanto a visão schopenhaueriano leva a outras consequências, esse estudo procura responder à seguinte questão: niilismo, pessimismo e ascese são resultados de uma visão particular de Schopenhauer sobre o conceito budista de vacuidade (*sunyata*)?

Como objetivo geral, essa pesquisa busca: compreender os conceitos de vazio e de Vontade em Schopenhauer, estabelecendo um paralelo com o conceito de vacuidade budista. Esse objetivo desdobra-se ainda em outros quatro objetivos específicos, a saber: (1) descrever o orientalismo de Schopenhauer; (2) descrever os conceitos de Vontade e de Representação em Schopenhauer, segundo sua visão particular de conceitos budistas, como o da vacuidade; (3) analisar o conceito de vacuidade budista, a partir de filósofos e pensadores orientais tradicionais, como Confúcio, Lao Tsé e Nagarjuna, e atuais, como Bhikkhu Bodhi, estabelecendo uma diferenciação entre o conceito de vacuidade e o conceito de vazio em Schopenhauer; (4) compreender como o entendimento particular de Schopenhauer sobre o conceito de vacuidade budista levaram-no ao niilismo, ao pessimismo e à exaltação da ascese.

Como metodologia, esse estudo parte de uma revisão bibliográfica que se utiliza de duas fontes primárias: o livro *A vida como Vontade e Representação* e o ensaio *O vazio da existência*, ambos de Schopenhauer; bem como fontes complementares nacionais e internacionais, que se dividem entre: comentadores do filósofo, como Julian Young;

críticos do orientalismo do filósofo, como Bhikkhu Bodhi, David Loy e Andrew J. Nicholson; e autores orientais, como Bhaddantacariya Buddhaghosa, Chodron, Enßlin, Lie-tzu e Nagarjuna.

2 Discussão

2.1 O orientalismo de Schopenhauer

Antes de tratar especificamente da questão do orientalismo na Filosofia de Schopenhauer, é preciso definir o que é Filosofia para este estudo. Neste sentido, se faz necessário citar Deleuze e Guattari (2010), que apresentam uma nova perspectiva de Filosofia, como sendo a arte de criar conceitos, opondo-a à Filosofia Clássica, que pensa a partir de pressupostos e postulados dados pela História da Filosofia. Assim, essa proposta vai contra a noção dogmática do pensamento, para propor uma nova visão de Filosofia enquanto imagem a ser construída criativamente.

A partir desta nova abordagem, Deleuze e Guattari (2010) apresentam a Filosofia como fruto de uma trindade filosófica baseada em: traçar (plano de imanência), inventar (personagens conceituais) e criar (conceitos). Com isso, evita-se o maior erro da Filosofia Tradicional, que é perseguir uma representação universalizante do que seria o pensamento, e dos objetos a serem estudados, enquanto busca uma determinada verdade única. Essa visão tradicional faz com que pensemos em termos signo, dando mais enfoque à compreensão dos objetos, do que à compreensão de quem analisa esses objetivos, com suas particularidades, pontos de vista próprios e intenção

Valendo-se dessa abordagem, este estudo busca pensar outras formas de Filosofia, para além da Filosofia ocidental tradicional, que ainda é tomada por muitos como sendo a única existente. Do que decorre a possibilidade de pensar um intercâmbio e uma Filosofia Comparada entre os pensamentos ocidental e oriental, o que pode favorecer a criação de novos conceitos que unam ambas.

Hocking (1978), em um dos artigos publicados no livro *Filosofia: Oriente e Ocidente*, afirma que a Filosofia ocidental não ignora totalmente os pensamentos

orientais, mas, muitas vezes, faz deles uma leitura superficial, particular e até mesmo desrespeitosa, por pensar essas correntes como sendo menos filosóficas e mais religiosas ou místicas. Isso se dá pelo fato de que ao contrário da Filosofia ocidental, que é baseada exclusivamente no Lógos (na razão), a Filosofia oriental propõe outros modos de apreensão da realidade, intermediados por práticas como a meditação, que se vele da intuição, dos sentimentos e das emoções:

Esse fundamento emocional é algo que difere as filosofias orientais da ocidental:

[...] as filosofias do Oriente e as religiões do Oriente são a admissão desse fundamento emocional. Estamos acostumados a dizer que o Oriente é inescrutável – outra maneira de dizer que não lhe compreendemos as emoções [...] O registro das religiões e filosofias orientais é a auto-expressão da reação Oriental à vida (HOCKING, 1978, p.16)

Com isso, Hocking (1978) confirma o valor do estudo comparado em Filosofia ao mostrar que o mundo ocidental está se abrindo aos poucos para o conhecimento produzido por outros povos, passando a aceitar que podem existir outras formas de construção do conhecimento que também mereçam a alcunha de Filosofia. Sendo que Schopenhauer foi o primeiro grande filósofo moderno do ocidente a tentar compreender e incorporar a Filosofia Oriental em suas produções.

Redyson (2010), ao falar da influência do pensamento oriental na filosofia de Schopenhauer, afirma que o filósofo até tentou mostrar que o pensamento oriental poderia ser considerado como Filosofia, nos termos ocidentais, no entanto, para isso, ele procurou suprimir certas partes do pensamento oriental, como a sua dimensão espiritual e emocional.

Ainda que problematize o racionalismo da Filosofia ocidental, da qual faz parte, Schopenhauer trabalha segundo as categorias racionais dessa corrente filosófica, não conseguindo ler certas nuances da Filosofia oriental como questões realmente filosóficas, mas relegando-as à uma dimensão espiritual, e, portanto, de menor valor filosófico.

Para escapar desses pontos delicados, Schopenhauer absorve alguns conceitos orientais que lhe são pertinentes, para a construção e validação de suas ideias, adequando-os dentro da corrente ocidental da qual faz parte, em um movimento colonizador do pensamento alheio. O que pode ter feito com que o autor incorresse nos supostos erros de

compreensão aqui apontados, pois, como será visto adiante, é justamente a falta do contexto espiritual da Filosofia oriental (no sentido de uma prática voltada para a religião com o sagrado), que faz com que Schopenhauer caia no niilismo e no pessimismo, após compreender apenas racionalmente o conceito de vacuidade budista, que para ele soa como uma prova do *nada* da existência, enquanto que para os budistas assume outra significância.

Ainda assim, é louvável a investida de Schopenhauer sobre outros modos de se fazer Filosofia. Ele foi um dos primeiros pensadores ocidentais a analisar o pensamento oriental segundo termos filosóficos, realizando algo inédito, já que diversos filósofos de peso, como Hegel e Heidegger, sempre atestaram o nascimento da Filosofia no ocidente ao afirmarem que a única corrente verdadeiramente filosófica é aquela vinda da Grécia, deixando de olhar para outras correntes, como a chinesa e indiana citadas acima.

Schopenhauer mostra que Lao Tsé (604-517 a.C.) e Confúcio (552-489 a.C.) são mais do que mestres em espiritualidade, são, na verdade, mestres da filosofia, pois ele viu:

[...] a grandiosidade metafísica que estas religiões traziam em forma de conceitos e doutrinas, sua teoria fundada na vontade como coisa-em-si, na representação como sustentáculo da objetividade, o princípio da compaixão e finalmente a teoria da vontade de viver, estariam carregadas de fortes experiências com a filosofia oriental (REDYSON, 2010, p.4).

Outros autores, no entanto, não enxergam com bons olhos essa tentativa de alguns pensadores ocidentais em apropriarem-se de conceitos e símbolos orientais. Edward Said (1935-2003), um crítico literário e cultural, palestino-americano, em seu livro *Orientalismo: A Invenção do Oriente pelo Ocidente*, de 1978, critica os trabalhos acadêmicos daqueles que ele chama de orientalistas. Pensando no modo como o ocidente produziu o seu conhecimento sobre o Oriente Médio, a partir do século XVIII, ele chega mesmo a afirmar que esses pensadores se tornaram instrumentos do poder imperial (SAID, 2007).

Para Said (2007) esses estudiosos ocidentais passaram a considerar o oriente como sendo um outro ontológico, projetando seus próprios preconceitos e estereótipos naquele povo visto como estranho, como resultado de uma inversão de tudo aquilo que os povos ocidentais representavam. Desse modo, se os ocidentais eram vistos como práticos, viris,

materialistas e agressivos, os orientais foram descritos como pouco práticos, femininos, espirituais e passivos. O que, para Said, não corresponde em absoluto com a realidade.

Nicholson (2016), ao analisar os estudos de Said, diz que esse modelo de espelhamento usado para explicar o funcionamento do orientalismo acabou por gerar algumas dificuldades de entendimento, e, por isso, outros métodos de compreensão do fenômeno foram surgindo, como é o caso dos trabalhos de Charles Hallisey e Sheldon Pollock, que introduziram a noção de Mimese Intercultural.

Pelo conceito de Mimese Intercultural, os pensadores ocidentais orientalistas se apropriariam de símbolos e conceitos das tradições orientais, ao alterarem os seus contextos para adequá-los a algumas ideologias específicas que serviriam ao contexto cultural europeu e norte-americano. Eles realizariam uma leitura muito própria, descontextualizada e utilitarista dos conceitos orientais, para usá-los como fundamento de suas próprias ideias filosóficas (NICHOLSON, 2016).

Esses estudos do orientalismo na filosofia analisam as obras de muitos pensadores, como a de Schopenhauer, que para Nicholson (2016) comete diversos erros e distorções sobre conceitos teóricos e doutrinários das escolas de Filosofia Indiana e Budista, principalmente quando tenta arduamente identificar semelhanças desses sistemas com os sistemas filosóficos grego e alemão. Incorrendo, de certa forma, em uma Mimese Intercultural.

Verifica-se, portanto, que Schopenhauer foi influenciado pelo pensamento oriental, mas não conseguiu lê-los para além de sua escola de pensamento ocidental, não conseguindo acessá-los em si mesmos, mas converteu-os mediante seus padrões, princípios e bases filosóficas. O que pode ter feito com que ele cometesse diversos erros de interpretação, e, conseqüentemente, criasse uma filosofia que aponta justamente para o oposto do que apontam as filosofias orientais das quais ele se valeu.

2.2 Vontade e representação: conceitos ligados à noção budista de vacuidade e interdependência

Este estudo procura mostrar que alguns desdobramentos e conclusões da filosofia de Schopenhauer decorrem de uma compreensão muito particular do filósofo sobre os

conceitos da Filosofia oriental, para isso, analisa esses conceitos segundo alguns autores orientais.

Os principais conceitos budistas utilizados por Schopenhauer são as Quatro Nobres Verdades, a interdependência e a vacuidade (*sunyata*). Ainda que os conceitos de Quatro Nobres Verdades e de interdependência não apareçam no autor com esses termos específicos. Quando Schopenhauer fala que a vida é essencialmente sofrimento, está falando das Quatro Nobres Verdades (especificamente da verdade primeira), e quando fala que o mundo fenomênico é uma ilusão, está, de certa forma, falando do conceito da interdependência, que não enxerga a possibilidade de existirem fenômenos dissociados da consciência.

Assim, conforme explica Bhaddantacariya Buddhaghosa (apud Warren, 2001), um dos primeiros e principais comentadores budistas da história (aproximadamente século V ou VI d.C), as Quatro Nobres Verdades dizem que: (1) a vida é sofrimento (*Dukkha*), pois sofremos ao nascer, ao envelhecer e ao morrer; (2) o sofrimento tem uma origem (*Samudaya*), que é nosso desejo constante e inesgotável (associado por Schopenhauer ao conceito de Vontade); (3) a possibilidade de cessação do sofrimento (*Nirodha*); e (4) o caminho para a cessação do sofrimento (*Magga*), que estabelece um caminho de 8 passos para se libertar do sofrimento (passos que Schopenhauer associa com o caminho ascético de negação da vida e do movimento, num niilismo que não encontra eco nas filosofias orientais).

Além das Quatro Nobres Verdades, Schopenhauer é fortemente influenciado pela noção de vacuidade budista, sendo que sua leitura desse conceito também é bastante particular e associada à um vazio absoluto, a um *nada* que muito difere da proposição budista.

Logo na apresentação do livro *O Mundo como Vontade e Representação*, é dito que o papel do budismo na construção da sua filosofia está ligado à construção de uma metafísica da ética (SCHOPENHAUER, 2005). Com isso, ele apresenta uma proposta de ação humana voltada para a ascese de quem nega a Vontade ao negar os desejos do mundo, passando a desejar (contraditoriamente) o não-desejar, ou, em outras palavras, passando a desejar o que o autor entende por vazio

Isso demonstra uma leitura particular do conceito de vacuidade budista, como se ela supostamente buscasse a ascese, manifesta na negação desse mundo, levando a um niilismo, um pessimismo e uma fuga da realidade por acreditar que a única solução para o fim do sofrimento seria a busca do nada absoluto. Algo que não parece estar presente nas tradições budistas, como que esse estudo procura demonstrar, valendo-se do argumento de que a maioria dos mestres budistas, estudiosos e praticantes dessa religião não parecem cair no mesmo niilismo de Schopenhauer.

Enßlin (2017) diz que um dos conceitos mais difíceis e controversos do Budismo é a noção de vacuidade (*sunyata*), também discutida por pensadores budistas e indianos, que muitas vezes discordam sobre o tema. Para elucidar a questão, o autor analisa as obras clássicas de Nagarjuna (150 d.C.), um filósofo indiano do segundo século que articulou a chamada doutrina do vazio, e que é conhecido como um dos maiores pensadores e teóricos do Budismo.

De acordo com Nagarjuna, a partir do texto de Enßlin (2017), o vazio seria a essência da realidade, que não seriam mais do que projeções da nossa mente. Assim, o mundo manifesto, o mundo da matéria (*res extensa*, em termos da filosofia ocidental), não seria mais do que um eco (uma representação, em termos schopenhauerianos), de uma realidade mais profunda e completamente vazia de materialidade, vazia de objetos, de fenômenos ou mesmo de entes (pois a própria mente que parece existir é, em última análise, vazia de existência intrínseca).

Essa visão dualista estabelece algum paralelo com a noção de mundo enquanto Vontade e Representação, dada por Schopenhauer, para quem a realidade também seria bipartida. Para Schopenhauer, a Representação seria a manifestação material, fenomênica e ilusória da realidade, criada por nossa mente, enquanto que a Vontade seria o domínio do real, a coisa-em-si inalcançável pela razão humana, e também totalmente desprovida de materialidade, de qualquer objeto, fenômeno ou entes (SCHOPENHAUER, 2005).

A Vontade não seria nada mais do que um vazio de conceitos ou de coisas, pois tanto coisas quanto conceitos são da ordem da mente racional, e, portanto, são Representações, sombras dessa coisa-em-si inalcançável. A existência que conhecemos não é mais do que a Vontade objetivada, a Vontade representada pela consciência que

não sabe compreendê-la de outro modo, senão pela frágil razão (SCHOPENHAUER, 2005).

Enßlin (2017) explica que Nagarjuna, por sua vez, também estabelece essa diferenciação dentro da doutrina Budista quando afirma que há duas verdades, ou dois níveis de compreensão da realidade: (1) a verdade convencional, dada pela inteligência e pela lógica racional (a verdade da filosofia ocidental, poderíamos dizer); (2) e a verdade última (essa do campo da experiência mística, ligada à noção de iluminação budista, e, assim, totalmente fora da compreensão racional, estando mais ligada à noção de uma experimentação intuitiva).

Todavia, contrariamente à Filosofia ocidental que não acredita ser possível chegar à compreensão dessa verdade última, ou dessa coisa-em-si (vide o interdito kantiano), a Filosofia oriental, em seu aspecto prático, oferece ferramentas para que seus adeptos possam adentrar nessa verdade última, compreendendo-a com os sentidos, sentimentos e intuição, ou seja, alcançando um tipo de compreensão não-racional que sequer faz sentido para a Filosofia oriental baseada no *Lógos*.

Essa necessidade de compreender a verdade última pela experiência prática e pela realização mística, presente na Filosofia oriental, já pode apontar para uma possibilidade de justificativa dos possíveis erros de compreensão de Schopenhauer acerca do conceito de vazio (vacuidade budista). O autor, sendo um filósofo ocidental, trabalha unicamente com as armas do *Lógos*, não podendo compreender o incompreensível, ainda que proponha uma filosofia mais irracional e que busque romper com os excessos da razão ocidental.

Desse modo, ainda que ele faça uma filosofia do antirracionalismo, e aponte para essa realidade última da Vontade incognoscível, citada pelo Budismo, ele parece não saber o que fazer com essa verdade encontrada, caindo em sofrimento e advogando um niilismo e uma fuga do mundo que não encontra paralelo no Budismo por ele utilizado de base.

Tanto para Nagarjuna quanto para Schopenhauer o mundo fenomênico é uma ilusão (uma representação), porque não existe nenhum objeto sem que haja um sujeito. Uma mesa só é uma mesa enquanto há uma consciência que enxerga aquele objeto e determina racionalmente suas causas, efeitos e finalidades. No Budismo isso é chamado

de Interdependência (não há sujeito sem objeto e não há objeto sem sujeito). Todavia, enquanto Schopenhauer vê o homem como fadado ao sofrimento pela sujeição à Vontade que não pode ser vencida senão por sua total negação (niilismo absoluto), Nagarjuna e outros mestres orientalistas entendem ser possível uma espécie de união e dissolução do ser nesta Vontade, pela realização mística da iluminação, onde o sujeito passaria a ser parte do todo dessa Vontade, e não mais precisaria negá-la, tampouco sofreria com seus desígnios, pois tornar-se-ia ela.

Há um exercício budista famoso para demonstrar essa realidade vazia da existência, que consiste em pensar em um objeto qualquer e procurar por sua essência última, retirando aos poucos cada uma de suas partes. Todos sabem o que é uma mesa, por exemplo, mas qual a sua essência? Ao retirar as pernas de uma mesa, ela deixa de ser mesa? Ou passa a ser uma mesa sem uma das pernas? E se mais uma de suas pernas forem retiradas, o que ocorre? Ela continua sendo uma mesa? Assim, retirando parte por parte, percebe-se que nenhuma das partes em si é a mesa, mas que o que faz uma mesa ser mesa é a ideia daquele objeto construída na mente humana. Isso mostra a interdependência entre os objetos e a mente que os vê e que com eles se relaciona. Não há objeto fora que não esteja dentro da consciência humana.

A realidade é interdependente, algo só existe fora quando existe dentro, e mesmo o observador que enxerga os objetos de fora só existe enquanto esses objetos existirem. O observador cria o objeto ao mesmo tempo em que é criado por ele, porque tudo é vacuidade, tudo é vazio de existência intrínseca, nada existe em si e de forma independente. Essa noção de um todo uno e relacionado (interdependente) é que significa vacuidade, e não um nada, como o buraco escuro de um vácuo, nos termos da física clássica e de Schopenhauer.

2.3 A crítica ao entendimento orientalista de Schopenhauer

Um dos pensadores que apontam alguns erros de entendimento de Schopenhauer sobre conceitos budistas/orientalistas, é Bhikkhu Bodhi, um monge budista americano, que estudou filosofia e literatura comparada na Universidade de Stony Brook e mais tarde

se tornou um estudioso e tradutor de textos budistas, sendo respeitado como um dos principais professores e estudiosos de budismo Theravada no mundo. Autor de várias obras importantes sobre o budismo, incluindo *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pali Canon*; *The Noble Eightfold Path: The Way to the End of Suffering*; e *The Numerical Discourses of the Buddha*.

Com relação a visão de Schopenhauer, Bodhi (2006) critica a interpretação do filósofo de que o Nirvana seria a aniquilação completa do eu e do desejo, ao contrário, argumenta que isso não está de acordo com as fontes budistas originais. Bodhi afirma que o Nirvana seria um estado de iluminação e libertação do sofrimento pela aceitação da vida, e não por sua negação ou aniquilação. O sofrimento deixaria de existir porque o eu deixaria de estar personificado, mas isso não significa que o ser cairia no vazio de um nada absoluto, pelo contrário, se integraria ao todo da existência. Um conceito difícil de ser compreendido pela razão da filosofia ocidental a qual Schopenhauer está preso, ainda que ele procure dar esse salto no irracional do sentir e do experienciar.

Essa, de fato, não é uma questão que possa ser compreendida, uma vez que por compreensão entende-se sua categorização racional, nos moldes do pensamento ocidental cartesiano. A verdade das filosofias/religiões orientais, não são verdades de categorias mentais, mas verdades experienciais que só poderão ser sentidas, via intuição, após anos de prática meditativa/contemplativa. Algo que Schopenhauer não conseguiu realizar, e, por isso, também não conseguiu compreender com exatidão ao que se referiam os mestres budistas e hinduístas que o influenciaram (BODHI, 2006).

Compreensão parecida é trazida por David Loy, autor e professor de filosofia e budismo que se tornou conhecido por sua obra *A Great Awakening: A Buddhist Social Theory*. Ele estudou matemática na Universidade de Carleton e filosofia na Universidade de Chicago, onde obteve seu Ph.D. em 1981. Sendo um dos principais expoentes do *Budismo Engajado*, uma corrente do budismo que enfatiza a importância do engajamento social e político na prática budista.

No livro *The World Is Made of Stories*, Loy (2010) discute as ideias de Schopenhauer sobre o sofrimento e a iluminação, em relação ao budismo. Para ele, Schopenhauer erra ao não conseguir abrir mão de sua visão de pessoalidade, não conseguindo superar a noção de um eu sofredor (diante do desejo insaciável da vontade),

e, portanto, escolhendo o caminho da negação da vida e da vontade, o que não encontra paralelos no budismo.

Nas filosofias orientais, seja o Budismo ou Hinduísmo, há também a compreensão inicial de que a vida é constituída de uma vontade avassaladora, que nos coloca em um ciclo de sofrimento pela impossibilidade de saciá-la. No entanto, segundo Loy (2010), em nenhum momento essas correntes filosóficas propõem a negação da vontade e da vida, mas pelo contrário, toma essa verdade do sofrimento como motor para procurar vencê-la ativamente ao encontrar um estado o oposto ao do niilismo: um estado de nirvana, de entrega e aceitação completa da existência tal como ela é.

Para isso, seria necessário sair do autocentramento na figura de um eu isolado e sofredor, e compreender que tudo e todos estão relacionados, ou seja, que tudo é interdependente. Compreendendo isso a partir de uma realização intuitiva e sensorial, e não racional, poder-se-ia obter o fim do sofrimento, não pela vitória contra a insaciabilidade da vontade, mas pela adesão completa e irrestrita a ela. Isso porque o ser não deve deveria buscar vencer a Vontade, tampouco permanecer para sempre um escravo dela, mas procurar assimila-la por uma experiência iluminada intuitiva, tornando-se uno com ela (LOY, 2010).

2.4 Vazio versus sunyata: a diferença entre os conceitos de vacuidade budista e de vazio em Schopenhauer

Ao contrário do que é proposto pelos autores citados anteriormente, Schopenhauer, em o *Vazio da Existência*, associa o vazio com o *nada* e ainda mais especificamente com um dolorido *não-ser* (SCHOPENHAUER, 2022). Um conceito que aflige o homem desde sempre, e que traz o medo da mortalidade e da total falta de sentido de uma existência breve, onde uma fagulha de consciência se acende por poucos instantes, vinda do nada e caminhando para o abismo do não-ser de onde veio.

Diante dessa análise de vazio enquanto um nada absoluto, Schopenhauer afirma que só o que nos resta é o agora, e que nele procuramos uma paz e um sossego que não existem e nunca existirão. Nessa breve existência, somos apenas animais desejantes

empurrados pelos instintos ao nada, que mais cedo ou mais tarde nos devorará. Onde o desejo que nos move é a fonte de todos os nossos tormentos, pois o desejo é imperativo e insaciável, não há contentamento para ele, e tão logo se conquista algo desejado, esse algo não é mais um desejo, e outro nasce para nos escravizar (SCHOPENHAUER, 2022).

De forma pessimista e niilista, Schopenhauer (2022) diz que a vontade de viver manifesta-se na forma de um fenômeno que termina em nada. Com isso, nossa vida não seria mais do que um ciclo de desejos (ao sentir a dor de uma falta sairíamos em busca de um novo objeto ilusório, crendo erroneamente que o desejo poderia ser satisfeito por sua aquisição) e tédios (ao conquistar algo, imediatamente, o desejo pelo objeto conquistado se esvanecesse, deixando em seu lugar um vazio).

Afastando-se um pouco da questão puramente racional e filosófica de Schopenhauer (no sentido dado por sua Filosofia ocidental), é preciso procurar compreender o que faz com que mestres, praticantes e estudiosos das filosofias orientais, que assumem a mesma base filosófica do vazio, não caiam no mesmo niilismo, pessimismo e busca de ascese e solidão proclamados pelo filósofo. Uma diferença que, provavelmente, dá-se pelo sentido prático das religiões orientais, que busca ensinar o aluno/discípulo a mergulhar nesse vazio da Vontade incognoscível e senti-la ao invés de pensa-la racionalmente.

A consequência prática da filosofia de Schopenhauer é um mergulho no niilismo e na negação da Vontade de Potência, ou uma Vontade de *Nada* (como diria Nietzsche, apud Brussotti, 2000), por não saber o que fazer com a verdade do vazio e com sua Vontade, não a compreendendo pela dimensão racional.

Já a consequência das práticas meditativas e de reconhecimento não-racional do vazio, pelos praticantes budistas, parece levar ao oposto, levam o praticamente, paulatinamente, a fazer as pazes com a vida e com a existência. Não que todos os praticantes alcancem essa paz e felicidade, mas ao menos ela existe enquanto ideal, amenizando a crueza racional da compreensão de que no fim tudo é vazio.

Mesmo que permanecendo como ideal, essa perspectiva positiva da visão da vacuidade parece ser suficiente para não deixar seus discípulos caírem nas armadilhas conceituais do niilismo e do pessimismo em que Schopenhauer caiu, chegando ao ponto de afirmar que a vida do homem é um erro:

Está suficientemente claro que a vida humana deve ser algum tipo de erro, com base no fato de que o homem é uma combinação de necessidades difíceis de satisfazer; ademais, se for satisfeito, tudo o que obtém é um estado de ausência de dor, na qual nada resta senão seu abandono ao tédio (SCHOPENHAUER, 2005, p.5).

Para tentar explicar essa diferença entre as visões schopenhaueriana e budista de vazio, é preciso recorrer inicialmente a questões terminológicas. Note-se que não foi à toa que esse estudo utilizou o termo vacuidade (ao invés de usar os termos *nada* ou *vazio*) para se referir ao conceito budista, enquanto usou os termos *nada* e *vazio* para se referir à visão de Schopenhauer desse mesmo conceito de vacuidade. Até porque, *nada* e *vazio* são usados pelo filósofo para traduzir a vacuidade, sempre associados à um pesar e à uma angústia existencial:

Pode ser dito, então, que a vontade de viver apresenta-se na forma de um fenômeno puro que termina em nada. Esse nada, entretanto, juntamente com o fenômeno, permanece dentro do limite da vontade de viver, e são baseados nesse. Admito que isso é um pouco obscuro (SCHOPENHAUER, 2005, p.7).

Assim como não foi sem razão que se optou por apresentar o termo vacuidade com seu correspondente em páli (*sunyata*). Essas escolhas terminológicas procuram conservar uma significação própria ao termo budista e oriental, sem cair em sua noção ocidental de vazio completo. Isso mostra que a vacuidade budista não é um *nada*, como pensam alguns, mas seria antes um *todo*, repleto de potencialidades.

Schopenhauer não percebeu essa diferença, e isso pode ser comprovado pela análise do índice remissivo de seu livro *O Mundo como Vontade e Representação*, onde observa-se que a palavra *nada* é uma das mais citadas em toda a obra, contanto aproximadamente 150 menções. Um nada que o leva para o seu ideal ascético, como a melhor solução diante do *nada* devorador da existência fria e vazia de sentidos. Para o filósofo, não há outra forma de escapar aos sofrimentos da vida, senão matando toda e qualquer vontade, e negando esse mundo por completo.

Sua busca ascética é fruto de um niilismo que nega o movimento do espírito:

Quem atingiu um tal patamar [o **desprendimento da ascese**] ainda sempre sente – como corpo animado pela vida, fenômeno concreto da Vontade – uma tendência natural à volição

de todo tipo, porém, a refreia intencionalmente, ao compelir a si mesmo a nada fazer, mesmo se isso não tiver outro fim senão justamente o de servir à mortificação da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p.484, grifo nosso).

Brusotti (2000) analisa essa vontade de nada, por um viés nietzschiano, explicando que ao tentar negar a Vontade, Schopenhauer nega a vida, e expressa um ressentimento proporcional à sua ilusão, já que ao desejar negar a Vontade ele ainda está desejando, e com força. Quanto mais força o ascético empreende para negar à Vontade, mais Vontade ele está manifestado e mais sofrimento está criando.

A conclusão denomina a “vontade de nada” como “uma aversão à vida, uma revolta contra os mais fundamentais pressupostos da vida” [...] No sacerdote ascético, acerca de quem a pergunta sobre o significado do ideal ascético se coloca com toda a sua importância, a vontade de nada assume a seguinte forma: “O sacerdote ascético é a encarnação do desejo de ser outro, de ser-estar em outro lugar, é o mais alto grau deste desejo” (BRUSOTTI, 2000, p.13).

Voltando à visão de vacuidade de Nagarjuna, e do budismo, Machado (2016) afirma que ao catalogar as coisas como vazias, não se está negando sua existência inteiramente, mas apenas sua existência intrínseca, sua essência enquanto algo autônomo e separado do todo da coisa-em-si, ou da Vontade (como diz Schopenhauer). Com isso, não se quer cair na irracionalidade de afirmar que tudo é um *nada*, no sentido que a ciência contemporânea entende o vácuo absoluto, mas afirmar que as coisas são codependentes com a mente humana (interdependência), que as cria, não existindo enquanto essências, enquanto coisas isoladas.

A leitura do conceito de vacuidade budista leva, em termos práticos, ao oposto do que leva a leitura de vazio em Schopenhauer. Na visão budista, a vacuidade é o espaço próprio da mente e de toda a realidade, enquanto essência incondicionada e vazia de coisas individuais e autoexistentes.

Com isso, não se verifica uma tendência de abandono do mundo no Budismo, mas o engajamento nele, já que esse se mostra como vazio de realidade intrínseca e como fruto de nossa mente, podendo ser modificado e reconstruído de todas as formas possíveis e concebíveis pela mente. O mundo é construído por nós, e não existe sem nós, sendo de nossa inteira responsabilidade. Uma visão que mostra um ideal de movimento, de

transformação e de engajamento, aumentando a Vontade de Potência, ao invés de castrá-la, como em Schopenhauer.

Chodron (2012), uma renomada mestra budista da atualidade, explica que de fato o budismo estabelece o sofrimento como primeira lei deste mundo, assim como a incapacidade de que alcancemos a verdade última, incognoscível, pela mente racional. No entanto, oferecendo o recurso da meditação, as escolas esotéricas baseadas na filosofia teórica do budismo mostram como ir além do erro de se cair no niilismo e buscar se afastar do mundo para tentar fugir do sofrimento.

Se o mundo é sempre sofrimento, em maior ou menor grau, essa visão deveria nos instigar a ampliar nossa compaixão, para nos voltarmos aos outros seres que estão sofrendo como nós, e tentar ajuda-los de alguma maneira, pelo menos ajudando a reduzir suas dores.

Portanto, o desafio está em desenvolver compaixão juntamente com uma visão clara, em treinar para estar leve e animado, em lugar de tornar-se mais infeliz e oprimido pela culpa. Se não for assim, tudo o que vamos conseguir é rebaixar a nós mesmos e a todos os demais (CHODRON, 2012, p.81).

Ao falar da necessidade de transformar a dor da vida em compaixão, Chodron (2012) mostra que a leitura dos conceitos budistas não deve levar ao niilismo, negação da vida e fuga da realidade (pela solidão autoimposta e ascese), mas deve nos fazer se abrir para a vida, pois fugir e negá-la é ainda estar preso ao desejo (o desejo de fugir, o desejo de que a vida fosse alguma coisa que ela não é). Desejar fugir é aumentar ainda mais o sofrimento.

Quando, ao contrário, o estudante/praticamente budista realmente compreende os ensinamentos, não com a mente racional, mas pela realização da prática meditativa e intuitiva, ele entende que nada desejar é nada negar, e nisso inclui não negar a vida, não negar a dor e todos os movimentos que a existência exige de nós. Com isso, nasce a realização da compaixão, pela compreensão de que não temos nada a fazer com a dor, senão senti-la, não paralisando diante dela, mas trabalhando para que sejamos uma ferramenta de diminuição do sofrimento nos outros seres.

Termos budistas, como compaixão e vazio, não têm muito significado até que comecemos a cultivar nossa capacidade inata de simplesmente estar ali, com a dor, com o coração aberto, com a disposição de não tentar conseguir imediatamente algum solo sob nossos pés (CHODRON, 2012, p.86).

Quem nega algo sempre tende a tentar fugir daquilo que lhe desagrada, e é isso o que Schopenhauer faz ao chegar na resolução da ascese, da fuga do mundo e da negação da Vontade de vida. Mas, como diz Chodron (2012, p.93): “quando nos protegemos de não sentir dor, essa proteção transforma-se em uma espécie de armadura, uma couraça que aprisiona a suavidade de nosso coração”.

Lie-Tzu (2017), um dos mais importantes filósofos do Taoísmo, já no século V a.C. explicitava que os resultados práticos da filosofia da vacuidade não devem ser o niilismo, o pessimismo ou a fuga da realidade, mas:

[...] percebendo o vazio implícito às coisas pode ajudar-nos a cultivar a tranquilidade e a paz mental. Se não souberem como manter-se serenos neste mundo louco, sereis conduzidos a todo o tipo de apuros desnecessários. Perderão a noção do Caminho, e quando o perceberem, será demasiado tarde, por ao perderem o Caminho, ter vos-eis igualmente perdido (LIE-TZU, 2017, p.89).

Gauthier (2011, p.50) pensa do mesmo modo, ao afirmar taxativamente que “a vacuidade não é o vazio”, mas é “a ausência de existência em si dos fenômenos”. Para o Budismo, já que todas as coisas são vazias de existência intrínseca, não devemos nos apegar às aparências, mas lutar para realizar (sentir intuitivamente) essa verdade e descansar nela, de forma a não sermos mais vítimas do desejo sem fim da Vontade que nos domina e nos arrasta. Um ideal bastante diferente e mais ativo do que o ideal ascético de Schopenhauer, que se valeu da Filosofia oriental, mas levou-a para compreensões próprias, chegando a conclusões opostas.

3 Considerações finais

A partir do estudo do orientalismo de Schopenhauer, e da influência do Budismo em sua obra, esse estudo analisou seu conceito de vazio, em contraposição ao conceito

budista de vacuidade (*sunyata*), concluindo que o autor apresenta uma interpretação própria do termo, bastante diferente daquela apresentada pelos filósofos orientais e mestres dessa religião da qual ele se valeu.

Essa visão particular de Schopenhauer sobre o vazio pode ser verificada pelos resultados teóricos, práticos e morais de sua filosofia, em comparação com os resultados almejados pelas filosofias e religiões orientais, quando analisam a mesma noção de vazio. Se ambas as filosofias estão fundamentadas nos mesmos conceitos de base, deveriam apresentar resultados convergentes, e não opostos, como ocorre.

Enquanto o Budismo propõe uma vida significativa, feliz, ativa e voltada para a busca da paz e para o desenvolvimento da compaixão, Schopenhauer acaba por cair em um niilismo, um pessimismo e uma vontade de fuga da vida (ascetismo). Algo que deriva de uma compreensão particular do conceito de vacuidade por parte do filósofo.

Diversos estudiosos da Filosofia oriental sugerem que vacuidade não seria sinônimo de vazio absoluto (ou nada), mas seria antes uma demonstração da dualidade do mundo, que seria dividido entre uma verdade última (incognoscível pela razão e só alcançada pela experiência da prática meditativa e intuitiva) e as verdades condicionadas (ilusórias e resultados de construções mentais).

Assim, dizer que a realidade é vazia, no Budismo, equivale a dizer que ela é vazia de elementos intrínsecos, é vazia de objetos, de fenômenos e mesmo de entes isolados e estratificados. Enquanto Schopenhauer esvazia a vida de sentido, ao acreditar que no final tudo é um *nada*, o Budismo preenche o mundo de sentido ao acreditar que não existe realidade incondicionada, e que o vazio seria o *todo*, a unidade da coisa-em-si que somos nós e são todas as coisas construídas por nós e dependentes de nós para existirem.

Schopenhauer, olhando para o sofrimento da vida e para o mesmo vazio descrito pelo budismo, compreende esses conceitos de outro modo, e isso se dá por um motivo principal: não entrando na dimensão prática da experiência meditativa, proposta pelo Budismo, ele não consegue realizar o salto para além do ego, para além do observador racional que analisa racionalmente o vazio. Pelas práticas meditativas, dentro da religião budista, não há como a contemplação do vazio levar ao sofrimento e a visões niilistas e negativas da vida, como faz Schopenhauer, porque essa observação se dá pela transcendência do eu. Assim, no estado de Nirvana propagado por essas religiões, ao

experimentar o vazio não se deve manter um *eu* personificado a analisá-lo, sendo que se não há mais um eu a observar o vazio, não há também quem possa sofrer com ele.

Não conseguindo dar esse salto, Schopenhauer cai no niilismo que leva ao ideal ascético como proposta para minimizar a dor da eterna busca de um desejo que não pode ser satisfeito. Com isso, o resultado mais prático de sua filosofia acaba sendo o ideal moral do afastamento da sociedade e da negação da vida. Como se ao negar a vida e entregar-se à solidão fosse possível transcender o desejo e vencer a Vontade.

Todavia, ele não parece dar-se conta de que ao desejar vencer a Vontade, o desejo está sendo apenas transferido, pois passa-se a desejar o não-desejar, o que ainda o mantém o indivíduo na mesma roda de sofrimento que ele deseja abandonar, pois o principal inimigo, segundo a visão Budista, ainda está presente: o ego sofredor que sonha, a qualquer custo, em controlar a vida incontrolável e em compreender racionalmente o incompressível de uma existência que em sua totalidade só pode ser sentida e experimentada.

Referências

BRUSOTTI, Marco. **Ressentimento e Vontade de Nada**. Cadernos Nietzsche, n.8, p.3-34, 2000. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/cniet/article/view/7880/5420>>. Acesso em fev. 2023.

BODHI, Bhikkhu. **The Noble Eightfold Path: Way to the End of Suffering**. Pariyatti Editions, 2006.

CHODRON, Pema. **Quando tudo se desfaz: orientações para os tempos difíceis**. Editora Gryphus, 2012.

DELEUZE, Gilles.; GUATTARI, Félix. **O que é a Filosofia?** 3.ed. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2010.

ENßLIN, Volkmar. **Nāgārjuna's concept of emptiness in comparison with Schopenhauer and Aristotle**. Prajñā Vihāra, v.18, n.2, p.22-38, 2017. Disponível em: <<http://www.assumptionjournal.au.edu/index.php/PrajnaVihara/article/view/3065>>. Acesso em: 02 dez. 2022.

GAUTHIER, Jacques. **Demorei tanto para chegar...** - ou: nos vales da epistemologia transcultural da vacuidade. *Revista Tellus*, ano 11, n.20, p.39-67, 2011. Disponível em: <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/214>>. Acesso em: 17/03/2023.

HOCKING, William Ernest. **O valor do estudo comparado da Filosofia**. IN: MOORE, Charles A. (org.) *Filosofia: Oriente e Ocidente*. Editora Cultrix, 1978.

LIE-TZU. **Tratado da vacuidade perfeita**: o caminho sem caminhos. Tradução do Inglês para o Português de Amadeu António Tavares Duarte. Editora Landy, 2017.

LOY, David. R. **The World Is Made of Stories**. Editora Wisdom Publications (MA), 2010.

MACHADO, Lucas Nascimento. **Verdade e Vazio em Nāgārjuna**: o capítulo XXIV dos Mūlamadhyamakakārikā. *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, n.133, p. 65-84, 2016. Disponível em: <<https://www.scielo.br/j/kr/a/mZFXpB9rm5fkp9f5kHZhfbJ/?lang=pt>>. Acesso em: 17 mar. 2023.

MORAES, Dax. **Schopenhauer**: crítica da razão e fundamentação do pessimismo. *Revista Discurso, USP*, 50(1), p.133–152, 2020. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/171573>>. Acesso em: 04 abr. 2023.

NICHOLSON, Andrew. J. **Orientalismo, Interpretação, e o Estudo da Filosofia Indiana no Ocidente**. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, v.14, n.1, p.1-21, 2016. Disponível em: <www.redalyc.org/pdf/1053/105345260011.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2023.

REDYSON, Deyve. **Schopenhauer e o pensamento oriental**: entre o hinduísmo e o budismo. *Revista Religare*, v.7, n.1, p.3-16, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufpb.br/index.php/religare/article/view/9762>>. Acesso em: 01 abr. 2023.

SAID, Edward.W. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Companhia de Bolso, 2007.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como Vontade e Representação**. Editora Unesp, 2005, 696p.

_____. **The Emptiness of Existence**. Translated by Rudolf Dircks From Book “Essays of Schopenhauer”, Walter Scott, London, 1890. [Site da Internet, 2022]. Disponível em: <https://onemorelibrary.com/index.php/en/?option=com_djclassifieds&format=raw&view=download&task=download&fid=14406>. Acesso em: 01 abr. 2023.

WARREN, Henry Clark. **Visuddhimagga of Buddhaghosacariya**. Editora Motilal Banarsidass, 2001.

YOUNG, Julian. **Willing and Unwilling**: A Study of the Philosophy of Arthur Schopenhauer. Dordrecht: Nijhoff, 1987.

