

Similaridades entre a tradição upanichádica e a filosofia grega antiga

Similarities between Upanisadic tradition and ancient Greek philosophy

Bruno Silva de Carvalho¹
sem.bruno@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo corresponde a uma pesquisa cujo objetivo é sustentar o quão similares são os pensamentos elaborados pelos povos que ocuparam a Grécia e o subcontinente indiano durante a antiguidade. Por um lado, esta análise comparará o raciocínio upanichádico, primeiramente, com o pensamento desenvolvido por Tales, Parmênides e Heráclito e, posteriormente, por Platão e Aristóteles. Ainda assim, esforçará para evidenciar que as diversas semelhanças vão além da forma de pensar e se estendem para outras áreas, tal como aspectos linguísticos.

Palavras-chave: similares; pensamentos; Grécia; Índia; upanichádico.

Abstract

This article corresponds to a research that aims to demonstrate how similar are the thoughts produced by people who lived in Greece and in Indian subcontinent during the antiquity. On the one hand, this analysis compares the Upanisadic reasoning, firstly, with the thinking developed by some pre-Socratic and later by Aristotle and Plato. On the other, it strives to evidence that the various similarities go beyond thinking and extend into other areas, such as linguistic aspects.

Key-words: similar; thoughts; Greece; India; Upanisadic.

Se me perguntassem sob qual céu a mente humana (...) tem ponderado mais profundamente acerca dos grandes problemas da vida e encontrado soluções para alguns deles, que bem merecem atenção de quem estudou Platão e Kant – eu apontaria para a Índia. E se eu perguntasse a mim mesmo de qual literatura poderíamos nós (que viemos nos alimentando quase que exclusivamente do pensamento grego e romano, e de uma única raça semítica, a judaica) extrair o corretivo que se faz necessário para tornar nossa vida interior mais perfeita, mais abrangente, mais universal, na verdade, mais decididamente humana (...) eu novamente apontaria para a Índia. (Friedrich Max Müller)

Introdução

As antigas colônias gregas localizadas na Ásia Menor – Clazômena, Éfeso e Mileto – e Magna Grécia – Crotona, Eleia e Agrigento – são locais onde viveram pensadores como Tales, Heráclito e Parmênides, que, de acordo com a tradição, deram

¹ Graduando do curso de filosofia, membro do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI) e participante do programa de iniciação científica na Universidade Federal de Juiz de Fora com o projeto de “Estudo e Tradução dos Originais em Sânscrito dos Upanisads” sob orientação do Prof. Dr. Dilip Loundo.

ensejo aos primeiros passos no que diz respeito à formulação do pensamento racional do ocidente. Além disso, a atividade fundamental dessas colônias repousava no comércio e, conseqüentemente, houve forte ampliação do contato com povos de outras localidades. É nesta perspectiva que há possibilidade de rememorar a afirmação elaborada por Heródoto de que os objetivos das viagens empreendidas pelos gregos não se baseavam apenas no ato de comerciar, contudo, abarcavam em si uma proposta que acabava por estabelecer vinculações epistemológicas (Chauí, 2002).

Na mesma época em que os helenos² iniciaram o desenvolvimento das primeiras formulações racionais, séculos VI e V a.C, ocorria também, na Índia, o início de um processo que viria a modificar os parâmetros do pensamento de tal povo e num futuro próximo traria fortes transformações ao âmbito da religiosidade, ou seja, houve o surgimento de uma proposta filosófica baseada na busca da completude que, pouco a pouco, passou a dominar e relativizar a relevância das práticas religiosas. Nesta perspectiva, verifica-se que os antigos povos hindus “havia deparado com o mundo interior, o universo interno do próprio homem e, inserido neste, o mistério do Si Mesmo” (Zimmer, 2003, p. 252). As modificações descritas na sociedade da antiguidade indiana tornaram-se intensas a partir da elaboração dos Upanichades³, conhecimentos intimamente relacionados com a espiritualidade e estritamente ligados às antigas especulações filosóficas dos *Vedas*⁴ tendo em vista à natureza do mundo e da humanidade.⁵

Cabe ressaltar que as similaridades constatadas entre o pensamento racional grego e hindu não se limitam a apontamentos que distinguem apenas paridades filosóficas, entretanto, consiste em algo que objetiva a superação de problemáticas inerentes ao próprio ser humano. Ambas as formas de pensar abarcam estruturas teleológicas com vistas à soteriologia, ou seja, atuam de forma bastante clara no que

² Termo que pode ser utilizado como sinônimo para *grego*, a origem dessa expressão encontra-se no fato de a Grécia ser também conhecida por *Hélade*. Além disso, o termo *heleno* pode ser facilmente confundido com *helenização* que, por sua vez, corresponde à difusão da cultura grega durante as campanhas de Alexandre da Macedônia, período este que passou a chamar-se *Helenismo*.

³ A transliteração das palavras em sânscrito citadas neste artigo segue a IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Entretanto, para evitar problemas de compatibilidade de formatos, o IAST está sendo usado sem utilização dos sinais diacríticos.

⁴ Termo originário do idioma sânscrito utilizado para se referir aos quatro conjuntos de tradições religioso-filosóficas predominantemente orais e cujos mais antigos registros escritos datam de aproximadamente 1.500 a.C e correspondem ao embasamento das escrituras consideradas sagradas para o hinduísmo, sendo avaliados como os mais antigos registros literários dos povos indo-europeus. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Vedas>>. Acesso em: 23 de janeiro de 2012.

⁵ WITZEL, Michael. *Vedas and Upanisads*. In: FLOOD, Gavin (ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, cap. 3, p. 83.

tange à extinção do sofrimento fundamentando-se, necessariamente, numa postura racional.

A filosofia grega, no decorrer do processo histórico, perdeu grande parte de suas características fundamentais, isto é, fechou os olhos para a existência de uma estrutura pedagógica fundada na oralidade. De forma um pouco diferenciada e ao mesmo tempo próxima, a tradição upanichádica desenvolveu-se, primeiramente, de forma oral e, posteriormente, através da compilação dos diversos ensinamentos a partir do formato textual. De fato, ambas as tradições apresentam um encaminhamento doutrinário e linguístico que, em certa medida, exprimem o caráter comparativo entre o real significado da filosofia enquanto manifestação intelectual que coloca o ser humano como agente responsável por seu próprio encaminhamento.

Uma característica importante que potencializa outra possível similaridade do pensamento hindu com a formação da filosofia ocidental refere-se ao idioma sânscrito, visto que possui uma filiação comum com outros idiomas europeus e, tal como fora dito, era utilizado na Índia no que tange à redação de sua literatura, os *Vedas*, e, conseqüentemente, dos Upanichades. No final do século XVIII, a descoberta de semelhanças, tais como paridades léxicas, sintáticas e prosódicas, entre o sânscrito e outros idiomas indo-europeus (por exemplo, o latim e o grego), foi motivo para profundos choques culturais tendo em vista a perspectiva europeia, pois o momento vivido por algumas nações era de forte dominação causada pelo imperialismo empreendido por algumas potências da época, principalmente no que se refere à colonização britânica na Índia.

1-A possibilidade do florescimento filosófico além da Europa

O desenvolvimento do pensamento racional por meio dos filósofos pré-socráticos representou, sem dúvida, outra forma para que o ser humano fosse capaz de compreender, primeiramente, o mundo que o cercava e, posteriormente, sua própria individualidade. No desenrolar dos séculos não faltaram indivíduos que delegassem apenas aos gregos o mérito de terem fundado as bases originais da racionalidade e, dentre esses, observa-se um dos mais importantes doxógrafos⁶, Diógenes Laércio, que assim registra:

⁶ Tal termo significa “compiladores de opiniões”, ou seja, foram responsáveis por reunir os pensamentos construídos pelos diversos filósofos da antiguidade. A importância de tais indivíduos é inegável, visto que

Frequentemente, pretendeu-se que a filosofia havia nascido no estrangeiro. Aristóteles (*Livro da Magia*) e Socião (*Filiações*) dizem que os Magos, na Pérsia, os Caldeus, na Babilônia e na Assíria, os Gimnosofistas, na Índia, e uma gente chamada Druidas e Senoteus, entre os Celtas e Gauleses, foram seus criadores [...]. Por seu turno, os egípcios pretendem que Hefesto, o criador dos princípios da filosofia ensinados pelos padres e profetas, era filho do Nilo [...]. Porém, ao atribuir aos estrangeiros as próprias invenções dos gregos, todos esses autores pecam por ignorância, pois os gregos deram nascimento não só à filosofia, mas a todo o gênero humano. Registramos: em Atenas nasceu Museu e em Tebas, Linos. Museu, filho de Eumolpos, escreveu, segundo a tradição, a primeira teogonia e o primeiro tratado da esfera. Foi o primeiro a afirmar que tudo nasce do Uno e retorna ao Uno [...]. Por sua vez, Linos era filho de Hermes e da musa Urânia. Compôs uma cosmogonia e descreveu o curso do Sol e da Lua e a geração dos animais e das plantas [...]. Sim, foram os gregos que criaram a filosofia, cujo nome, aliás, não soa estrangeiro (Laércio, 1987, p. 31).⁷

Observa-se no trecho destacado acima, além de um forte exagero etnocêntrico, a importância que Diógenes delega a dois indivíduos de modo especial (Museu e Linos), porém, o mais relevante a se constatar centra-se na ênfase dada à afirmação de que Museu teria sido o primeiro a declarar que tudo se origina do Uno e a Ele retorna. A importância desse fato é que essa mesma problemática encontra-se amplamente discutida tanto nos Upanichades quanto entre os filósofos pré-socráticos, ou seja, ambas as correntes de pensamento viveram um dilema devido à relação existente entre a unidade e a multiplicidade. Nesta perspectiva, tanto os helenos quanto os hindus investigaram racionalmente se por detrás de uma multiplicidade de coisas haveria um princípio a partir do qual tudo procede e tudo volta e é inspirado nesta busca investigativa que Heráclito constata que “todas as coisas são uma troca igual pelo fogo e o fogo por todas as coisas, como as mercadorias o são pelo ouro e o ouro pelas mercadorias”.⁸ Necessariamente, o fragmento abaixo também deixa à mostra a preocupação do povo indo-ariano, isto é, aqueles que habitaram a Índia na antiguidade, com a questão da multiplicidade e da unidade.

alguns pensadores não deixaram vastos registros que permitissem um estudo aprofundado acerca de suas construções filosóficas.

⁷ LAÉRCIO, Diógenes. *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*. Paris, Garnier, s /d. Tradução brasileira: Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, Brasília, Editora da UnB, 1987. In: CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, cap. 1, p. 19.

⁸ KIRK, G. S. RAVEN, J. C. *Os filósofos Pré-Socráticos* (1966). Tradução de C. A. Louro Fonseca e outros: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2ª edição, 1982. In: SANTOS, Mário José dos. *Os Pré-Socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p. 91.

Do alimento nascem todas as criaturas, que se sustentam com o alimento e depois da morte retornam ao alimento. O alimento é a cabeça de todas as coisas. É, portanto, considerado o remédio para todas as doenças do corpo. Aqueles que veneram o alimento como Brahman obtêm todos os objetos materiais. Do alimento (Brahman) nascem todos os seres que, tendo nascido, crescem através dele. Todos os seres se nutrem do alimento e, quando morrem, o alimento se nutre deles (Taittiriya-Upanishad, 1987, p. 37).

Levando-se em conta os principais Upanichades - Isa, Kena, Svetasvatara, Katha, Prasna, Mundaka, Taittiriya, Aitareya, Chandogya e Brhadaranyaka - aqueles que receberam elaborados comentários de Adi Shankaracharya⁹, verifica-se que apresentam o mesmo estilo literário de Heráclito, isto é, são compostos de frases permeadas por metáforas e, às vezes, sentenças curtas e densas de significações. Obviamente, por fatores culturais, o vocabulário utilizado pelo filósofo jônico não é o mesmo recorrente na Índia, pois nos textos que formam o corpo literário¹⁰ dos Upanichades a palavra *brahman* adquire característica de ser um termo técnico, podendo ser traduzida por unidade absoluta ou suprema. Por seu turno, no fragmento de Heráclito, é o *fogo* que surge como unidade primordial absoluta. Da mesma forma com que os Upanichades asseguram que tudo que possui existência origina-se em *brahman* e a ele retorna, também “Heráclito apresenta uma unidade que é em si mesma multiplicidade e uma multiplicidade que se resolve na unidade” (Santos, 2001, p. 92).

Necessariamente, tanto para a tradição filosófica pré-socrática quanto para a hindu, há uma reflexão a partir do sofrimento, isto é, a argumentação filosófica ocorre a partir de uma situação limite, um momento em que o ser humano é assolado por fortes crises e esse fato pressupõe a utilização da racionalidade e das experiências diárias para que haja a mínima condição de se tomar consciência da própria individualidade e das complexidades que a envolvem. Além disso, ambas as citações deixam claro que há uma filiação comum a tudo que existe, de modo que para Heráclito verifica-se o *fogo* e para os hindus, *brahman*. Sendo assim, seria estritamente correto afirmar que o múltiplo é um modo de ser do todo, porém, na tradição indiana, esse aspecto que é parte

⁹ Pensador hindu que viveu no final do século VIII e início do IX. Além disso, é tido como o principal formulador da doutrina denominada *Advaita Vedanta*, isto é, sistema filosófico da Índia baseado nos escritos que compõem a parte final dos *Vedas* (Upanichades) cujo argumento principal enfatiza que a multiplicidade aparente constatada no universo é fruto da ignorância. Tal fato fica bastante claro ao levar-se em conta a tradução do termo *advaita* que, por sua vez, pode ser compreendido por não-dual.

¹⁰ Ao citar os textos da literatura upanichádica, diferentemente do que ocorre com os da tradição grega, não é possível fazer referência a um autor específico, pois, na maioria das vezes, são resultados de combinações e edições elaboradas por diferentes indivíduos em momentos históricos também diversos, fato muito evidente no Brhadaranyaka e Chandogya Upanichades. Tais textos, obviamente, possuem seus autores, mas este fato não garante a possibilidade de existir uma subjetividade autoral.

integrante da unidade pode ser denominado de *atman*.¹¹ Inegavelmente, se a afirmação da existência da unidade suprema não nega a possibilidade de também existir os aspectos da diversidade, logo, *brahman* e *atman* não se diferenciam, da mesma forma com que, para Heráclito, o *fogo* deve ser compreendido como a unidade primordial e, ao mesmo tempo, presente em tudo que existe.

Atman só pode ser percebido de forma diferenciada de *brahman* quando pensado por aquele que é ignorante, procurando explicitar melhor, há um provérbio indiano que diz o seguinte: “Que a gota compõe o oceano, todo mundo sabe; mas, que a gota contém o oceano pouquíssimos sabem”. Esta metáfora é muito rica e pode ser facilmente usada para ilustrar aquilo que vem sendo aqui argumentado através de Heráclito e dos Upanichades, isto é, da mesma forma com que *atman* e *brahman* não se diferenciam, o primeiro deve ser compreendido como se fosse um reflexo (modo de ser) do segundo, ao mesmo tempo em que se fala de *atman*, fala-se também de *brahman*. A percepção desta não diferenciação não se dá apenas pela maneira com que o indivíduo observa a realidade a qual está inserido, todavia, ocorre no modo como a percebe ontologicamente. Obviamente, o argumento que fora exposto tem a intenção de ressaltar uma forma de pensamento que integra em si uma proposta que visa estabelecer a existência de um *não-dualismo*, neste contexto, *atman* compreende-se como sendo um modo de ser da totalidade que é apreendido na ignorância como um ser individualizado e num momento de esclarecimento ocorre a percepção de que a natureza de *brahman* e *atman* não se diferem.

Tal como ficou claro até este momento, existe a nítida possibilidade de demonstrar que a Índia e a Grécia não constituem realidades tão distantes e este alongamento diminui ainda mais se forem levados em conta alguns pontos fundamentais presentes em ambas as tradições.

Em primeiro lugar destaca-se a tentativa de explanar, a partir de uma perspectiva racional, a relação não-dual existente entre a unidade e a multiplicidade. Este esforço,

¹¹ Palavra cuja origem encontra-se no idioma sânscrito que a partir da tradição não-dualista pode ser entendida como um modo de ser de *brahman*, isto é, da totalidade. De acordo com os Upanichades, cada indivíduo deve ser compreendido como sendo *atman*, dito de outro modo, pode ser percebido como uma forma pela qual a totalidade se apresenta. Além disso, a relação existente entre *atman* e *brahman* constitui um elo que estabelece certa ligação entre o ser humano e o macrocosmo. No que tange aos aspectos linguísticos, a palavra *atman* tem sido traduzida para o inglês por *self*, mas, erroneamente em português, a tradução tida como adequada ficou caracterizada como *Eu* e não *Si Mesmo*, como seria a forma correta. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Atman>>. Acesso em: 24 de janeiro de 2012.

no que se refere aos hindus, apresenta-se tendo em vista a relação entre *atman* e *brahman*, por sua vez, quanto aos gregos, este empenho intelectual mostra-se amplamente discutido na filosofia de alguns pré-socráticos, de modo especial, em Tales de Mileto. Em seguida, ressalta-se a possibilidade de se falar na estruturação das bases de um raciocínio ontológico tendo em mente a problemática do ser na filosofia de Parmênides e também na tradição dos Upanichades.

Em segundo lugar observa-se, no contexto da filosofia platônica e upanichádica, a presença de características de cunho pedagógico fundadas numa estrutura dialogal que abre espaço para que haja uma rica e profunda relação entre mestre e discípulo. Tal estruturação pedagógica revela em si aquilo que em grande parte foi omitido e que também representa parte integrante da concepção filosófica grega, isto é, a postura oral fundamentada no contexto das diversas escolas de pensamento.

Finalmente, num terceiro momento, enfatizar-se-á o quão indispensável é a razão no que se refere à obtenção de uma vivência feliz. Percebe-se ainda, no que se refere à felicidade, que tanto a tradição aristotélica quanto a upanichádica esbarram num ponto que ressalta o risco de uma busca desenfreada pelo prazer e como, conseqüentemente, tal procura e possível aquisição tornam-se sem sentido com o passar do tempo.

2-A tradição upanichádica e sua similaridade com os pré-socráticos

Tales é considerado pela tradição o iniciador da formulação racional do ocidente. Tal como ocorreu com os milésios, sua filosofia é essencialmente uma cosmologia e, além disso, também viveu o mesmo dilema que trazia constantes questionamentos aos povos que habitavam o subcontinente indiano, ou seja, “a regularidade que preside uma série de fenômenos cósmicos e da própria vida trouxe naturalmente o espanto, a admiração e a perplexidade ao atento observador do universo” (Santos, 2001, p. 23).

A filosofia pré-socrática, em sua maioria, foi profundamente influenciada por concepções oriundas das narrativas mitológicas cujas autorias são atribuídas a Homero e Hesíodo. Outra importante característica a levar-se em conta diz respeito à linguagem, isto é, a filosofia nascente carecia de um vocabulário adequado e em sua falta a utilização de termos comuns à religiosidade foi inevitável. Muito provavelmente admirado com os diversos fenômenos constatados em sua existência e também amplamente influenciado pela Teogonia, de Hesíodo, a Odisseia e a Ilíada, de Homero,

Tales é levado a afirmar um princípio do qual pudesse originar toda a realidade e, por meio de suas observações a *água* foi seu objeto de escolha. O filósofo atribui a tal elemento as próprias características das divindades, isto é, a capacidade de ser imortal e imperecível.

Tales foi enfático, segundo Aristóteles, ao argumentar que “tudo está cheio de deuses”. Ora, levando-se em conta o raciocínio de Tales ao desenvolver seu projeto filosófico, observa-se que é muito semelhante ao dos Upanichades, pois, tal como ficou claro, os primeiros pensadores ocidentais atribuíram características divinas àquilo que consideravam como sendo o princípio supremo gerador da multiplicidade aparente e ele ainda afirma que tudo que se movimenta está repleto de deuses, isto é, de *água*. Ao levantar tal proposição, o milésio justifica que existe em cada ser uma partícula da unidade absoluta, ou seja, em tudo que possui alma a *água* está presente. Observando atentamente o pensamento do referido filósofo percebe-se que o imperativo de haver um princípio absoluto e gerador de tudo não coloca em risco a possibilidade de existência da multiplicidade e, assim, os aspectos do múltiplo nada mais são do que apenas um reflexo do uno. Da mesma forma, também para a tradição upanichádica, o fato de haver uma realidade que se apresenta como um modo de ser do todo não exclui a possibilidade de também existir uma unidade absoluta da qual tudo origina-se e tudo retorna e é inspirado em tal raciocínio que os antigos autores indo-arianos argumentam que “o Imperecível é o Real. Assim, como inúmeras fagulhas sobem de um fogo flamejante, das profundezas do Imperecível surgem todas as coisas. Para a profundidade do Imperecível elas tornam a descer” (Mundaka-Upanishad, 1987, p.30).

O fragmento anteriormente citado é muito semelhante ao pensamento desenvolvido por Tales de Mileto, em outras palavras, da mesma maneira como, para o filósofo, tudo é oriundo da água, para o Mundaka Upanichade, tudo se origina do Imperecível (*brahman*) e a ele retorna. Além do mais, tal como já fora abordado, ao Tales afirmar que “tudo está cheio de deuses” ele, ao mesmo tempo e com outras palavras, demonstra que o que existe em *brahman* está sempre presente no *atman*. Portanto, em última análise, tanto *brahman* quanto *atman* não se excluem e apresentam a mesma natureza.

Parmênides é natural da cidade de Eleia, localidade portuária situada na Magna Grécia, e é considerado “o introdutor da ontologia na filosofia grega” (Castro, 2008, p. 16). O conjunto de doutrinas representado pela filosofia de Parmênides consiste em ideias antagônicas as de Heráclito, ou seja, enquanto o filósofo eleata assume um

posicionamento que nega qualquer possibilidade que indique movimento ou mudanças, Heráclito defende que a realidade corresponde a uma sucessão de estados ou alterações e é baseado em tal afirmativa que ele cria a famosa metáfora do rio, isto é, “para os que entram nos mesmos rios, outras e outras são as águas que correm por eles... dispersam-se e... reúnem-se ... vêm junto e junto fluem... aproximam-se e afastam-se” (Heráclito, 1966, p. 198).¹² Ora, tendo em vista os dizeres de Heráclito, observa-se que sua argumentação gira totalmente em torno da afirmação de que existe um movimento perene universal, pois sempre que o indivíduo adentrar nas águas de um rio ele nunca mais será o mesmo, visto que as águas e o próprio indivíduo se encontram em permanente estado de modificação. Não obstante, a divergência entre Parmênides e Heráclito não deve ser levada às últimas consequências, de modo que ambos não negam a possibilidade de haver algo que deve ser considerado como absoluto, assim, para o eleata verifica-se o *ser* e, com relação ao jônico, o *logos* representado pela imagem do *fogo*. Deste modo, é correto afirmar que o embate epistemológico entre eles se dá até certo ponto, de forma que concordam em certos aspectos.

Segundo Parmênides, existe apenas uma única realidade que é digna de veracidade, aquela que não apresenta em si nenhum movimento e não é capaz de gerar a dualidade. “Resta-nos assim um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi, nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo” (Parmênides, 1989, p. 55-56).¹³ Em acordo com a teoria dos eleatas, seria mais do que correto afirmar que o fato de compreender o sistema universal baseando-se na movimentação representa um grande risco de se perder nas artimanhas arquitetadas pelas aparências, pois o processo de transformação é apreendido apenas pelos sentidos e não pela razão.

Por outro lado, se Parmênides aceitasse a tese defendida pelos jônios, entre eles Heráclito, de que havia um movimento perene em tudo, necessariamente, seria obrigado a reconhecer a existência de uma contraposição relativa (bem e mal, vida e morte, ser e não-ser, etc). Nada, para Parmênides, explicaria o fato de um único elemento transformar-se em outro e essa única realidade possível foi chamada pelo nome de *ser*. A aceitação da possibilidade de existência do *não-ser* aliada a uma movimentação universal perene geraria, conseqüentemente, a tese de que o *ser* teria suas origens no

¹² KIRK, G. S. RAVEN, J. C. Os filósofos Pré-Socráticos (1966). Tradução de C. A. Louro Fonseca e outros: Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2ª edição, 1982. In: SANTOS, Mário José dos. *Os Pré-Socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p. 87.

¹³ BORNHEIM, A. Gerd. Os filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Cultrix, 1989. In: SANTOS, Mário José dos. *Os Pré-Socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p. 70.

não-ser, isto é, no *nada*. A partir de uma análise minuciosa do oitavo fragmento desse filósofo, conclui-se que o *ser*, tal como ele o concebe, não é passível de movimento, ele é, sempre foi e sempre será. Ora, o pensamento desenvolvido por tal filósofo só foi admissível porque se apoiou em duas afirmações que, de um modo ou de outro, tornaram-se regras gerais na tradição filosófica da Grécia, em outras palavras, os gregos defendiam firmemente que não existia nenhuma possibilidade de algo surgir do *nada* e a ele retornar.

Também há, na tradição upanichádica, fortes ressalvas quanto ao *ser* e ao *não-ser* e essas se encaixam perfeitamente na doutrina desenvolvida pelos eleatas, ou seja, os responsáveis por compor a literatura upanichádica deixam claro, no Chandogya Upanichade, que não há possibilidade alguma daquilo que existe ser oriundo do *nada* (*não-ser*). Observe os seguintes trechos:

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 (*ser*) – 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 em cada ser, em tudo. Tudo o que existe possui o seu ser somente nele. Ele é a verdade. Ele é a essência sutil de tudo(...) (Chandogya-Upanishad, 1987, p. 46).

Resta-nos assim um único caminho: o ser é. Neste caminho há grande número de indícios: não sendo gerado, é também imperecível; possui, com efeito, uma estrutura inteira, inabalável e sem meta; jamais foi, nem será, pois é, no instante presente, todo inteiro, uno, contínuo. Que geração se lhe poderia encontrar? Como, de onde cresceria? Não te permitirei dizer nem pensar o seu crescer do não-ser. Pois não é possível dizer nem pensar que o não ser é. Se viesse do nada, qual necessidade teria provocado seu surgimento mais cedo ou mais tarde? Assim, pois, ser absolutamente ou não ser. E jamais a força da convicção concederá que do não-ser possa surgir outra coisa (...) (Parmênides, 1989, p. 55-56).¹⁴

Ambas as citações falam por si mesmas. Ora, é perceptível a ênfase delegada por cada um no que tange à diferenciação entre o *ser* e o *não-ser*. Encontra-se, tanto no Chandogya Upanichade quanto no pensamento parmenediano, a impossibilidade de surgimento da existência (*ser*) a partir de seu contrário (*não-ser*) e ainda atribuem unicamente ao *ser* o título de verdadeiro, ou seja, somente ele é digno de ser pensado.

¹⁴ BORNHEIM, A. Gerd. Os filósofos Pré-Socráticos. São Paulo: Cultrix, 1989. In: SANTOS, Mário José dos. *Os Pré-Socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001, p. 69.

Ele deve ser compreendido como aquele que é uno, imutável e a tudo perpassa, portanto, o não-ser não é e também não pode vir a ser, porque do *nada*, coisa alguma pode provir.

Parmênides se encontra na base de todo raciocínio lógico, ou seja, ao afirmar que o “ser é” refere-se a algo que existe e que compete existir. Nesta perspectiva, tal como fora afirmado, se o ser é o não-ser não é, bem neste ponto o filósofo conduz seu pensamento de tal forma que coloca a si mesmo diante de um raciocínio binário. Observa-se que existe na filosofia de Parmênides uma contradição lógica, em outras palavras, não há possibilidade alguma de algo ser e não ser ao mesmo tempo. A partir daí, seria correto afirmar que a lógica funciona por meio de um paralelismo (entre o sim e o não), isto se dá devido aos termos lógicos serem fundados numa *aporia*, por isso não pode haver aí uma contradição, portanto, todo raciocínio desta espécie baseia-se naquilo que é estático. Ora, se o pensamento de Parmênides deita, por um lado, as bases do pensamento lógico, por outro, assemelha-se extremamente com o dos Upanichades. Sendo assim, verifica-se que na Índia, durante a antiguidade, há vestígios de proposições que oferecem margem para a afirmação de que lá também existiu campo para o florescimento do pensamento fundado na racionalidade e não apenas em complexas doutrinas religiosas.

3-A tradição upanichádica e sua similaridade com a filosofia grega clássica

É muito comum ouvir ou ler que o pensamento de Sócrates representou um divisor de águas na história da filosofia, pois bem, na verdade, o que ocorreu foi uma mudança no que tange ao foco discursivo sobre o qual a filosofia frequentemente se debruçava. Verifica-se, por essa razão, um deslocamento de temas predominantemente cosmológicos para uma realidade voltada às características que envolvem a cidade-estado ateniense, logo, surge, nesse período, “o interesse fundamental pela problemática ético-política, pela questão do homem enquanto cidadão da *polis*, que passa a se organizar politicamente no sistema que conhecemos como *democracia*” (Marcondes, 2010, p. 40).

É nesse contexto que localiza-se o pensamento desenvolvido por Platão, num primeiro momento, este filósofo foi discípulo de Crátilo que, por sua vez, era adepto da doutrina heraclitiana. Porém, em 408 a.C conhece Sócrates e permanece a seu lado até o momento derradeiro que se dá após seu julgamento e condenação capital. Além disso, outro fator importante na vida de Platão foi a fundação da Academia, fator fundamental

para que houvesse a estruturação de uma corrente de pensamento que influenciaria de forma marcante a constituição histórico-cultural da posteridade. Na verdade, a própria fundação da Academia já demonstra por si só o estabelecimento de uma corrente epistemológica baseada numa postura discipular e marcada pela oralidade, estilo tal que fora fortemente fecundado na figura de Platão através de seu seguimento a Sócrates e a Crátilo.

Ao observar o nome dado ao conjunto das obras escritas por Platão tem-se em mente o rumo que tal tradição seguiria, ou seja, a maior parte da literatura por ele redigida fora denominada *diálogos*. Da mesma forma, há nos textos da tradição upanichádica certa variação “no estilo e na forma (...) ora sendo simples e concretamente narrativos, ora sutil e abstratamente descritivos, assumindo muitas vezes, em ambos os casos, uma forma de diálogo” (Upanisads, 1997, p. 06). Ora, se há uma narrativa fundamentada num diálogo, neste caso, há os personagens que assumem a postura de mestre, aquele que conduz o diálogo, e o discípulo, aquele que está em busca de uma vida mais esclarecida. Deste modo, tanto no contexto platônico quanto no upanichádico, a figura do mestre não deve ser compreendida como aquela que abarca em si a verdade última dos fatos, mas aquela que possui a capacidade de adequar o discurso à realidade individual de seu discípulo ou de um determinado grupo. No que se refere às duas tradições filosóficas aqui em análise, o objetivo de uma estrutura textual em forma de diálogo representa um convite a se colocar como personagem principal diante de uma problemática que, conseqüentemente, visa à desconstrução de uma verdade tida como universal. Desta maneira, observe as seguintes passagens:

A muitos não é concedido ouvir sobre o Eu. Muitos, embora ouçam a respeito dele, não o compreendem. Maravilhoso é aquele que fala a respeito do Eu. Inteligente é aquele que aprende a respeito do Eu. Abençoado é aquele que, tendo aprendido com um bom mestre, é capaz de compreendê-lo (Katha-Upanishad, 1987, p. 18).

Realmente, Echecrates, muitas vezes Sócrates me havia maravilhado, mas jamais senti por ele maior admiração do que aquelas horas que passei a seu lado. Que um homem como ele fosse capaz de responder nada havia, sem dúvida, de extraordinário. Mas o que, de minha parte, achei verdadeiramente maravilhoso foi, em primeiro lugar, a doçura, a benevolência, a deferência com que acolheu as objeções daqueles jovens (Símias e Cebes); em segundo lugar, a penetração com a qual ele percebera o efeito que haviam produzido em nós os argumentos dele; e, enfim, a maneira como ele soube curar-nos bem! Nós ali estávamos como fugitivos, como vencidos: a sua voz deu-nos novo ânimo; ele fez com que retornássemos, sob sua orientação, e com ele, o exame do argumento (Platão, 2005, p. 63).

De acordo com os trechos apresentados, nota-se que admitem e engrandecem a figura do mestre como sendo aquele capaz de adaptar-se ao problema vivenciado pelo discípulo, neste contexto, o mestre atua com grande humildade, visto que se despe de sua posição de relativo esclarecimento e passa a situar-se no interior da problemática apresentada por seu pupilo. As duas tradições racionais aqui em destaque valorizam a figura do mestre como aquele que acolhe as objeções e guia o raciocínio a um patamar diferente daquele apresentado no início do diálogo, na maioria das vezes, aquele que encontra-se argumentando com o mestre chega a uma conclusão óbvia, isto é, passa a saber que nada sabe. Dito de uma forma geral, ocorre a desconstrução de uma verdade pré-estabelecida através de uma perspectiva pedagógica envolvendo uma relação mestre-discípulo. O primeiro fragmento, de modo especial, destaca a importância do mestre no que diz respeito à compreensão acerca do atman e, o segundo, enfatiza seu papel fundamental na orientação argumentativa que se segue. Sendo assim, tanto na tradição platônica quanto na upanichádica, a figura do mestre aparece envolta por uma característica importantíssima sem a qual não haveria possibilidade de um encaminhamento correto numa determinada proposta filosófica.

Aristóteles, por sua vez, nasceu em Estagira (Trácia), cidade-colônia grega da Macedônia. Desde cedo esteve muito próximo da fonte de poder do império macedônico, isto é, seu pai, Nicômaco, era médico e servia na corte do rei Amintas II, pai de Felipe. Ainda muito jovem dirigiu-se para Atenas, momento em que optou por conduzir sua formação na Academia fundada por Platão, aí permaneceu por cerca de vinte anos, no entanto, um fato grandioso em sua vida ganha destaque ao tornar-se preceptor de Alexandre, o Grande, após o assassinato de Felipe. A importância desse acontecimento mostra-se com mais evidência a partir do momento em que o jovem imperador inicia seu processo de dominação em diversas áreas, ou seja, o método utilizado por tal líder foi singular, visto que não oprimia aquele a quem dominava, muito pelo contrário, respeitava e mantinha a tradição e os costumes locais. Por ter sido seu preceptor, Aristóteles certamente nutriu em si mesmo todos esses valores políticos e, muito provavelmente, foi o responsável por inseri-los na educação do então imperador.

Alexandre chegou a estender seu projeto unificador até mesmo em algumas regiões do subcontinente indiano e Aristóteles, certamente, desejando preparar seu discípulo em tal jornada, elabora cerca de cento e cinquenta constituições, de modo que

cada uma representava uma cidade, infelizmente todas se perderam, salvo a de Atenas. Esta ampliação cultural desenvolvida pelo filósofo o deve ter colocado em contato com diversos povos e, dentre esses, podem estar os habitantes da Índia. Além disso, a filosofia aristotélica traduzia em si mesma as modificações que tal pensador a concedeu, ou seja, “Aristóteles foi o primeiro a dar à filosofia o caráter que ela, a partir de então, terá enquanto investigação de conceitos” (Castro, 2008, p. 27).

Para que Aristóteles desenvolva seu projeto filosófico ocorre o vislumbre do ser humano sob outra perspectiva, dito de forma diferente, a abordagem aristotélica concebe o homem, antes de tudo, como um ente biológico. Assim, esta proposição aliada ao amplo conhecimento que o filósofo possuía acerca de outras culturas, acabou por resultar numa preocupação filosófica extremamente atenta para com o ser humano e a aquisição da felicidade, ou seja, o fim último da existência. Ora, se o indivíduo humano apresenta-se, primeiramente, como um ser biológico, logo, por mais que evolua, jamais conseguirá afastar-se de suas tendências corporais, principalmente às relativas ao prazer.

Da mesma forma, para a tradição upanichádica o prazer deve ser compreendido como parte integrante da natureza humana, contudo, “o hedonismo requer bom senso” (Smith, 2001, p.31). Difundiu-se, de forma errônea, que os textos sagrados hindus condenam a vivência do prazer, o que na verdade ocorre é que eles procuram oferecer meios para que haja a possibilidade de alargar sua atuação, isto é, propicia caminhos para que se evitem os sentimentos de remorso e, conseqüentemente, de imediata infelicidade. Os textos upanichádicos propõem maneiras que visam o desenvolvimento da capacidade humana em lidar com o mundo que o cerca e, obviamente, inviabilizar a ação ocasionada por algum apego excessivo. A causa da sensação de infelicidade está intimamente atrelada ao apego, nesta perspectiva, não há problema algum em vivenciar de maneira intensa aquilo que é oferecido pelo mundo, a diferença é que deve haver cautela no modo como aproveitá-lo. Não é o mundo propriamente dito que deve ser considerado como fonte de angústias e aflições, neste caso, o apego é que deve ser tido como fator principal atuante na causa de desconforto e amargura.

Tal como os pensadores upanichádicos, Aristóteles compreende que o homem vive um dilema entre aquilo que é causa de dor e prazer e, deste modo, prontifica seu raciocínio a encontrar meios para abolir aquele sentimento de vazio e angústia que geralmente assaltam o indivíduo em suas atividades cotidianas. No desenrolar da reflexão proposta no livro décimo da *Ética a Nicômaco*, a respeito do prazer, observa-se

que há uma argumentação que visa explicar que o hedonismo age em completude com determinadas atividades e, a partir do momento em que tais atividades não oferecem mais deleite, necessariamente, o sentimento hedônico prontifica-se a abandonar o sujeito, originando sentimentos de dor, angústia e revoltas íntimas. É com isso em mente que Aristóteles elabora o seguinte comentário:

Como explicar, então, o fato de ninguém sentir prazer continuamente? Será que ficaríamos enfasiados? O fato é que nenhum ser humano é capaz de uma atividade contínua, e essa é a razão de não ser contínuo também o prazer, pois ele acompanha a atividade. Algumas coisas nos deleitam quando são novidades, mas nem tanto quando deixam de sê-lo (...) a princípio o espírito é estimulado e desenvolve intensa atividade em relação a tais coisas, como no caso do sentido da visão quando olhamos alguma coisa com atenção, mas depois nossa atividade se torna menos intensa, e por isso o prazer também diminui (Aristóteles, 2004, p. 223).

Aristóteles toca num ponto muito importante no que tange à obtenção da felicidade por meio das práticas prazerosas, ou seja, em dado momento da existência o indivíduo se apega a determinadas coisas e, ao perdê-las ou com o passar do tempo, surge novamente a necessidade de se apoiar em outras diferentes ocasionando, portanto, um ciclo perene de dependências e constantes angústias. Não muito diferente do raciocínio aristotélico, a tradição dos Upanichades faz fortes ressalvas no intuito de poupar o sofrimento humano, ou seja, “se prazer é o que você quer, não reprima o desejo. Procure-o inteligentemente” (Smith, 2001, p. 31).

O prazer, para Aristóteles, não é visto como algo ruim, no entanto, a busca por tal sentimento deve ser construída com cautela. Para tanto, o filósofo sugere que as tentativas de aquisição hedônica devem ser executadas com aquilo que é característico apenas do ser humano enquanto tal, ou seja, somente com a utilização da razão é que haverá a possibilidade de um correto discernimento. Deste modo, para que seja possível a aquisição da felicidade sem sucumbir às artimanhas da ignorância deve-se vincular tal busca à mais alta virtude humana, a razão. Aquele que se apoia na racionalidade tem mais chances de ser feliz, assim, “se a felicidade consiste na atividade conforme a virtude, será razoável que ela seja também uma atividade em consonância com a mais alta virtude” (razão) (Aristóteles, 2004, p. 228). Muito semelhante ao raciocínio desenvolvido por Aristóteles, os Upanichades também identificam a razão como ferramenta indispensável à obtenção de uma vivência feliz, isto é, “com a ajuda da mente e do intelecto, impedi que os sentidos se apeguem aos objetos do prazer” (Svetasvatara-Upanishad, 1987, p. 72). Portanto, a Índia não deve ser concebida como

aquela que é em si mesma a estraga prazeres, o que ela propõe é uma caminhada em concordância com as diretrizes do intelecto e, acima de tudo, a vivência do prazer a partir do desapego e da emancipação da natureza humana em relação ao mundo ao qual o homem encontra-se localizado.

A inserção do intelecto no plano prático não consiste em afastar do indivíduo aquilo que lhe é causa de prazer, seu objetivo é resolver o problema referente à causa do sofrimento, o apego excessivo. Deste modo, ressalta-se que a proposta central é conhecer melhor as coisas que envolvem o ser humano no decorrer de sua existência, de modo que, a partir do momento em que se inicia um processo de compreensão mais intenso, passa-se a avaliar o mundo de forma mais profunda. Seria correto afirmar que neste processo surge o conhecimento das essencialidades das coisas, a razão não deve ser compreendida como aquela que afasta os objetos prazerosos, mas sim como a responsável por ensinar acerca da natureza de cada um.

Conclusão

Tendo em vista o momento em que se trata da semelhança filosófica entre a Índia e a Grécia observa-se, conseqüentemente, por causa das convenções estabelecidas no decorrer da história, justapostos frente a frente partes integrantes tanto do oriente (Índia) quanto do ocidente (Grécia). Embora a relação ocidental-oriental seja marcada por uma herança conflituosa, ambas constituem realidades muito próximas, tal como se observou no que tange ao aspecto racional. Contudo, nesta perspectiva, é muito interessante evidenciar que o oriente não é algo simplesmente situado no espaço, muito pelo contrário, ele deve ser compreendido como algo que possui historicidade e tradição de pensamento. É evidente que tanto a Grécia como a Índia não são capazes de traduzir em si mesmas todas as manifestação culturais ocidentais e orientais, mas evidenciam o quão similar e não antagônica pode ser tal relação. Além disso, a existência de uma porção geográfica ocidental só pode ser reconhecida como tal tendo em vista a ocasião em que o oriente passa a existir, ou seja, nessas condições nota-se uma espécie de completude mútua. É nesta perspectiva que Edward Said constrói a seguinte afirmação:

O oriente não é um fato inerte na natureza. Não está simplesmente lá, assim como o próprio ocidente não está apenas lá. Devemos levar em consideração a notável observação de Vico, segundo a qual os homens fazem a sua própria história e que só podem conhecer o que fizeram e aplicá-la à geografia: como entidades geográficas e culturais – para não falar em entidades históricas -, os lugares, regiões e setores

geográficos tais como o “orientado” e o “ocidente” são feitos pelo próprio homem. Portanto, assim como o próprio ocidente, o orientado é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento e imagística e vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apoiam e, em certa medida, refletem uma a outra (Said, 1990, p. 16-17).

Este artigo não pretende retirar do povo grego o mérito por ter iniciado o pensamento filosófico tal como é concebido tradicionalmente, ou seja, falar em “milagre grego” não é atribuir o surgimento da filosofia na Grécia como algo inexplicável, mas como um evento histórico que lá ocorre e se estende para além das próprias fronteiras gregas e de suas colônias. Além do mais, a demonstração de que na Índia houve um pensamento racional serve para expurgar, principalmente do meio acadêmico, o lema de que o pensamento orientado não se enquadra no rigor filosófico do ocidente.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

CASTRO, Susana de (Org.). *Introdução à filosofia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CHANDOGYA-UPANISHAD. In. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Cláudia Gerpe a partir da versão inglesa de Swami Prabhavananda. São Paulo: Pensamento, 1987.

CHAUI, Marilena. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, Vol.1, 2002.

FLOOD, Gavin (Ed.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

KATHA-UPANISHAD. In. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Cláudia Gerpe a partir da versão inglesa de Swami Prabhavananda. São Paulo: Pensamento, 1987.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

MUNDAKA-UPANISHAD. In. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Cláudia Gerpe a partir da versão inglesa de Swami Prabhavananda. São Paulo: Pensamento, 1987.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Miguel Ruas. São Paulo: Martin Claret, 2005.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, Mário José dos. *Os pré-socráticos*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2001.

SMITH, Houston. *As religiões do mundo*. São Paulo: Cultrix, 2001.

SVETASVATARA-UPANISHAD. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Cláudia Gerpe a partir da versão inglesa de Swami Prabhavananda. São Paulo: Pensamento, 1987.

TAITTIRIYA-UPANISHAD. In. *Os Upanishads: Sopro Vital do Eterno*. Tradução de Cláudia Gerpe a partir da versão inglesa de Swami Prabhavananda. São Paulo: Pensamento, 1987.

UPANISADS. Tradução de Patrick Olivelle a partir da versão sânscrita. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2003.