

**Universidade Federal de Juiz de Fora  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião**

**Isabela Barros Ribeiro**

**GRÉCIA E ÍNDIA: ARISTÓTELES E ŚAÑKARĀCĀRYA NOS CAMINHOS DE UMA  
FILOSOFIA SOTERIOLOGICA**

Juiz de Fora

2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Barros Ribeiro, Isabela.

GRÉCIA E ÍNDIA: ARISTÓTELES E ŚAÑKARĀCĀRYA  
NOS CAMINHOS DE UMA FILOSOFIA SOTERIOLÓGICA /

Isabela Barros

Ribeiro. -- 2022.

134 f.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Filosofia indiana. 2. Advaita Vedānta. 3. Aristóteles. 4. Eudaimonia. 5. Soteriologia. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

**Isabela Barros Ribeiro**

**GRÉCIA E ÍNDIA: ARISTÓTELES E ŚAÑKARĀCĀRYA NOS CAMINHOS DE  
UMA FILOSOFIASOTERIOLOGICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.  
Área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo.

**Aprovada em 27 de julho de 2022.**

**BANCA EXAMINADORA**

**Prof. Dr. Dilip Loundo -  
Orientador -Universidade  
Federal de Juiz de Fora**

**Prof. Dr. José Rubens Turci Júnior  
Universidade Federal do Rio de Janeiro**

**Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira  
Universidade Federal de Minas Gerais**



---

Documento assinado eletronicamente por JOSE RUBENS TURCI JUNIOR, Usuário Externo, em 28/07/2022, às 06:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



---

Documento assinado eletronicamente por Dilip Loundo, Professor(a), em 28/07/2022, às 15:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



---

Documento assinado eletronicamente por LEONARDO ALVES VIEIRA, Usuário Externo, em 05/08/2022, às 15:53, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



---

A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador 0857774 e o código CRC E34C8875.

---

*A José Ribeiro e a Maria de Lourdes  
(in memoriam).*

*“Aos olhos dos pássaros  
o ocidente  
é onde o sol se põe  
e o oriente  
onde o sol nasce,  
apenas isso.”*

Abbas Kiarostami

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, presto minhas mais sinceras saudações à linhagem de mestres e discípulos que perpetuam a infindável vivacidade da *sādhana*, em especial, ao meu professor, amigo e orientador, Dilip Loundo, pela generosa compreensão durante a realização desta dissertação, pela seriedade, lealdade e compromisso com o conhecimento. Ao meu amigo Ashu, o *brahmacārī* que tantas vezes sentou junto a mim, nas margens do Ganges, ouviu minhas angústias e ignorâncias e me apresentou a delícia dos sabores do lassi e do masala dosa. Ao Swami TV do Ashram Dayananda Saraswati, em Rishkesh, um verdadeiro *jīvanmukta*, capaz de instruir pela mera presença e genuína gargalhada. Agradeço aos membros de minha família: minha querida avó Graça, minha grande amiga e confidente, exemplo de força e bondade, a pessoa com quem eu converso todos os dias antes de dormir. Minha tia Edwiges, por todo tipo de suporte que eu sempre necessitei, principalmente, por me ensinar sobre o que é realmente valioso nesta vida. Minha mãe, Josi, pela vida, pela liberdade e pelo amor em forma de respeito. Minha irmã, Laura, pela presença lúdica que alegra os meus dias. Minha tia Lena, uma mulher excepcionalmente intensa, que me inspira pela sua coragem. E, em especial, a família que foi sendo gestada enquanto o trabalho ia sendo realizado: as minhas filhas Maya e Lila, que participaram ativamente de todo o processo dando chutinhos no meu ventre. Elas inauguram, cotidianamente, toda uma nova classe dos melhores sentimentos em mim e me ensinam a exercer a melhor missão que posso oferecer ao mundo, que é ser mãe, a mais alta forma de *karmayoga*. Ao meu companheiro Santiago, meu amigo, consorte e cúmplice, uma verdadeira navalha nagarjuniana, um encontro sublime proporcionado pela viagem à Índia, onde nossa história começa com uma cerveja não tão gelada, na mágica e caótica Jaipur. Aos meus melhores amigos: Caio, Cid, Lara e Sophia, pela firme trajetória ao meu lado. Vocês todos dão sentido ao meu Ser, vocês são meus grandes mestres da Interdependência. Por fim, agradeço fraternalmente aos membros da banca, os professores Jose Rubens Turci Junior e Leonardo Alves Vieira, por terem aceitado de bom grado o convite. A Capes, pelo financiamento tão importante para a realização desta pesquisa. Ao professor Ronaldo Duarte, do departamento de filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela elegância e plena dedicação aos seus alunos. E aos meus amigos do sânscrito: Bruno do Carmo, Pablo Duílio, Pedro da Costa e Daniel Ribeiro, os quais eu admiro e tenho muito carinho. E as minhas amigas do PPCIR: Maria Schetino e Arlene Fernandes, as quais eu amo e me inspiro.

## RESUMO

Esta dissertação objetiva promover um diálogo entre a tradição grega, representada pelo projeto filosófico do Liceu de Aristóteles e a filosofia indiana dos Upaniṣads, representada pela escola Advaita Vedānta de Śāṅkarācārya. As razões metodológicas desta proposta nascem e crescem com uma filosofia que permite uma articulação orgânica entre razão e soteriologia, de um lado traduzida pelas expressões gregas sabedoria (*sophía*) e felicidade (*eudaimonia*) e, por outro, traduzida pelas expressões sânscritas, conhecimento da totalidade (*brahmavidyā*) e beatitude (*ānanda*). O que buscamos evidenciar, com isso, é o papel decisivo da razão e do conhecimento para o processo soteriológico.

**Palavras-chave:** Filosofia indiana; Advaita Vedānta; Aristóteles; Eudaimonia; Razão; Soteriologia.

## ABSTRACT

This dissertation aims to promote a dialogue between the Greek tradition, represented by the Aristotle's Lyceum philosophical project and the Indian philosophy of the Upaniṣads, represented by the Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta School. The methodological reasons for this proposal rises and grows with a philosophy that allows an organic articulation between reason and soteriology, on the one hand translated by the Greek expressions wisdom (*sophía*) and happiness (*eudaimonia*) and, on the other hand, translated by the Sanskrit expressions, knowledge of wholeness (*brahmavidyā*) and bliss (*ānanda*). What we seek to highlight, with this, is the decisive role of reason and knowledge for the soteriological process.

**Key-words:** Indian philosophy; Advaita Vedānta; Aristotle; Eudaimonia; Reason; Soteriology.

## SUMÁRIO

### NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

### INTRODUÇÃO

#### **CAPÍTULO 1 – Índia e Grécia: uma parceria filosófica insuspeita**

- 1.1) Razão e Tradição: Hinduísmo, Helenismo e os Dilemas da Modernidade
- 1.2) Os Princípios da Convergência: “A Filosofia como Modo de Vida”
- 1.3) Teleologias, Doutrinas e Propedêuticas: *Darśanas* e *Skholés*

#### **CAPÍTULO 2 – Aristóteles e o Projeto Filosófico do Liceu**

- 2.1) Sabedoria Contemplativa (*sophía*) e a Realização da Perfeita Felicidade (*eudaimonia*)
- 2.2) Sabedoria Contemplativa (*sophía*) enquanto Filosofia Primeira (*ontología*): Realismo Pluralista
- 2.3) Sabedoria Contemplativa (*sophía*) e o Estar-no mundo: a Amizade Perfeita (*teleía philía*)

#### **CAPÍTULO 3 – Śaṅkarācārya e o Projeto Filosófico da Escola Advaita Vedānta**

- 3.1) O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) e a Realização da Beatitude (*ānanda*)
- 3.2) O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) como Unicidade (*advaita*) Ontológica entre *ātman* (princípio da subjetividade) e *Brahman* (princípio da objetividade)
- 3.3) O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) e o Estar-no-mundo: a Condição do Realizado em Vida (*jīvanmukta*) e o Cuidado-do-outro como Missão (*guru*)

### CONCLUSÃO

### BIBLIOGRAFIA

### GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS E GREGOS

## NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração\*:

### (i) Vogais, ditongos e semivogais

ā	som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta
ī	som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ū	som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo
ṛ	som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’
ṝ	som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo
r	som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’
y	som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’

### (ii) Consoantes

kh	som de ‘c’ aspirado
gh	som de ‘g’ aspirado
ñ	som da nasal gutural; geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’.
c	som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’
ch	som de ‘tch’ aspirado
j	som de ‘dj’ como em ‘djalma’
jh	som de ‘dj’ aspirado
ñ	som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ve acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’
ṭ	som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ṭ (ver acima) aspirado
ḍ	som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato
ḍh	som de ḍ (ver acima) aspirado

ṅ	som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato
ṭh	som de ‘t’ aspirado
ḍh	som de ‘d’ aspirado
ph	som de ‘p’ aspirado
bh	som de ‘b’ aspirado
ś	som de ‘x’ como em ‘xícara’.
ṣ	som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato
h	som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’
ḥ	som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases)
ṁ	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ṅ’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’.

\* As sílabas em sânscrito não têm acentuação forte

\* O som de letras não mencionadas acima se aproxima de sua pronúncia em português

## ABREVIATURAS

- AB – *Ātmabodha* de Śaṅkarācārya  
 BG – *Bhagavadgītā*  
 BGb – *Bhagavadgītā bhāṣya* de Śaṅkarācārya  
 BSb – *Brahmasūtra bhāṣya* de Śaṅkarācārya  
 BU – *Brhadāranyaka Upaniṣad*  
 BUb – *Brhadāranyaka Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkarācārya  
 CU – *Chāndogya Upaniṣad*  
 EN – *Ética a Nicômaco* de Aristóteles  
 MF – *Metafísica* de Aristóteles  
 MU – *Muṇḍaka Upaniṣad*  
 PL – *Política* de Aristóteles  
 TU – *Taittirīya Upaniṣad*  
 TUb – *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkarācārya  
 US – *Upadeśasāhasrī* de Śaṅkarācārya

## INTRODUÇÃO

Três circunstâncias tiveram de convergir e se encontrar para que esse trabalho fosse possível: a primeira é, obviamente, a minha relação com a filosofia. A segunda é a minha relação com a Índia. E a terceira é o desejo de unir a filosofia grega e a filosofia indiana em um trabalho.

Começamos, então, com a primeira. Certa vez, quando eu ainda não estava na universidade, li uma entrevista do cineasta norte-americano Woody Allen na qual ele afirmava que os melhores diálogos que ele teve na vida foram com sua primeira esposa, e que ela havia cursado filosofia. Foi engraçado ler aquilo! Especialmente porque a única pessoa que eu conhecia, até então, que havia estudado filosofia era meu avô, e ele era a pessoa mais silenciosa do mundo. Era extremamente difícil travar um diálogo com ele sobre qualquer coisa e, contraditoriamente ao Woody Allen, minha avó reclama até hoje, quase cinco anos após sua morte, que ele sempre foi muito econômico com as palavras. Em contrapartida, a memória do meu avô sozinho, sentado e lendo no sofá da varanda da casa enquanto o trem passava na Praça da Estação é algo muito frequente.

Certo dia, ao chegar a casa voltando de um dos meus passeios de skate, todos comemoravam orgulhosos a notícia de que meu avô, aos setenta anos de idade, acabara de passar no vestibular da Universidade Federal de Juiz de Fora para cursar filosofia. Naquela época, eu não sabia nada sobre filosofia, eu nem sabia o que era filosofia, eu apenas relacionei aquele súbito desejo de ir estudar filosofia aos setenta anos com um desejo de aprofundar sua religião cristã, e por um hiato considerável me olvidei completamente de questionar mais a fundo esse desejo. A questão só retornou para mim quando, no terceiro ano do ensino médio, eu tive que escolher algo para cursar no vestibular. Eu gostava de estudar, por isso, eu queria estudar algo que eu realmente gostava. E, assim, eu resolvi unir duas coisas que me interessavam: a minha paixão por bons diálogos – algo muito comum de se presenciar nos bons filmes – e a curiosidade em tentar compreender o silêncio do meu avô. Foi assim que eu cheguei até o Instituto de Ciências Humanas da UFJF.

Em segundo lugar: minha relação com a Índia. Foi em uma das salas do ICH, na UFJF, que eu conheci, através da sugestão e do intermédio do meu amigo Willie Brasiel, o professor Dilip Loundo. O nome de uma das disciplinas ministradas por ele era e continua sendo *Estudo*

*Comparado das Religiões*, mas, de maneira alguma, se trata de uma aula expositiva sobre as grandes religiões do mundo. A religião é um pretexto para falar sobre a existência. E o professor Loundo aborda sobre a existência a partir do mais inerente e caro a ela: a atemporalidade do sofrimento. Sempre me foi admirável como algo tão íntimo, tão pessoal, tão verdadeiro pudesse ser tratado com tanta seriedade, com tanto rigor acadêmico, com tanta consistência argumentativa. Em um dos nossos encontros mais recentes, Loundo disse algo que vou parafrasear, embora eu saiba que eu deveria me restringir em fazer citações apenas com referências, mas como é a introdução do trabalho, me reservo o direito de ser um pouco intimista e confidente. Ele disse: “eu escolhi a academia justamente porque o mesmo rigor que ela exige é o rigor que a razão exige”. E foi exatamente por esse motivo que eu escolhi estudar a Índia: para unir o rigor argumentativo e racional com os temas mais profundos da existência. E eu sabia que seguir esse sendeiro sob a orientação de Dilip Loundo significaria ter sucesso nesse objetivo.

E por último, porque unir a Índia com Grécia em um trabalho, ainda que isso pareça uma tarefa espinhosa e dificultosa? Quando em 2020, o cineasta sul-coreano Bong Joon Ho ganhou o oscar de melhor diretor e o oscar de melhor filme com seu *Parasite*, ele disse essa frase: “Quando eu era jovem e estudava cinema, havia um ditado que eu entalhava profundamente em meu coração: ‘O mais pessoal é o mais original’. Isso vem do nosso grande Martin Scorsese”<sup>1</sup>. Eu quis fazer um trabalho íntimo, que fosse totalmente fiel a minha trajetória acadêmica, e também um trabalho que apresentasse certa originalidade e contribuição, por isso, o esforço de promover esse diálogo.

Em uma das primeiras aulas do curso de Filosofia, o professor Antônio Campolina disse que quem lesse a *Ética a Nicômaco* do Aristóteles nunca sofreria depressão. Eu saí daquela aula, naquele mesmo dia, e passei no sebo do Cláudio Luiz da Silva, na livraria *Quarup* na rua Padre Café, e comprei a minha primeira edição da *Ética a Nicômaco*. Era uma edição bem velha, cheia de marcas de uso e provavelmente de uma tradução não tão excelente, mas eu devorei rapidamente aquele livro. Foi o primeiro livro de filosofia que eu li e, vale dizer, que até hoje não tive depressão. Concomitante a leitura da *Ética* e ao curso de filosofia, minha iniciação com o professor Loundo seguia borbulhando. Naquele momento, nós havíamos acabado de começar a ler o segundo capítulo do *Bhagavadgītā*. E, em seguida, surgiria uma oportunidade de iniciação

---

<sup>1</sup> Eis o endereço do discurso de Bong Joon Ho: <<https://www.youtube.com/watch?v=ekM15VHBH4I>>. Acessado em: 15/06/2022, às 14:34.

científica para leitura do *Kaṭha Upaniṣad*, a partir da hermenêutica da escola Advaita Vedānta. Eu tecia vários paralelos entre ambas tradições. Na minha cabeça, Grécia e Índia eram cenários distintos de uma mesma história. Mas, para a maioria dos meus professores da Filosofia, não. Era extremamente difícil introduzir qualquer referência indiana em alguma discussão durante as aulas e estabelecer qualquer tipo de diálogo com o mundo não-ocidental. Para eles, as filosofias indianas permaneciam sempre insuficientes para os padrões da racionalidade ocidental, mesmo sem ter lido uma linha sobre elas. E foi em vista de confrontar esse preconceito que eu escolhi esse tema. Agora, prometo começar a ser mais rigorosa com os aspectos técnicos e metodológicos desta dissertação.

A temática desta dissertação é, precisamente, um diálogo entre a tradição grega, representada pelo projeto filosófico do Liceu de Aristóteles e a filosofia indiana dos Upaniṣads, representada pela escola Advaita Vedānta de Śāṅkarācārya. E as razões metodológicas e o objetivo precípuo dessa proposta nascem e crescem juntamente com uma filosofia que permite uma articulação orgânica entre razão e soteriologia, de um lado traduzida pelas expressões gregas sabedoria (*sophía*) e felicidade (*eudaimonia*) e, por outro, traduzida pelas expressões sânscritas, conhecimento da totalidade (*brahmavidyā*) e beatitude (*ānanda*). O que buscamos evidenciar, com isso, é o papel decisivo da razão e do conhecimento para o processo soteriológico.

A nossa proposta de diálogo entre a tradição grega e a tradição indiana não se funda em contatos histórico-geográficos entre personalidades ou ainda em aspectos doutrinários de sistemas filosóficos, mas em um encontro de projetos filosóficos. Sabemos muito bem que é impossível que Aristóteles e Śāṅkarācārya tenham se encontraram fisicamente. O primeiro viveu entre 384 a 322 a.C, ao passo que o segundo viveu no século VIII d.C. Sabemos também que o Estagirita é conhecido pela sua doutrina metafísica realista pluralista e Śāṅkarācārya, por seu monismo unicista. Portanto, a escolha pela alteridade é, justamente, uma escolha provocativa, exatamente porque o objetivo aqui não se trata de realizar um trabalho comparativo e descritivo de doutrinas metafísicas, ao contrário, pretendemos evidenciar os atributos *heurístico* e *instrumental* dos discursos. Nosso objetivo concentra-se muito mais em elucidar os resultados obtidos através da eficácia dos discursos. Portanto, promover um diálogo entre projetos filosóficos não se trata e nem deve ignorar as diferenças entre ambos, isso seria destruir a essência da própria filosofia, que reside justamente numa coexistência mútua e dialógica de uma pluralidade de pedagogias, escolas e discursos. O que consideramos justo para realizar essa tarefa

é estabelecer critérios e subordinar o fazer filosofia a eles, mostrando aspectos dos dois projetos que concordam com esses critérios. E o fio condutor desses critérios, o critério dos critérios, por assim dizer, é mostrar o papel decisivo da razão e do conhecimento (*brahmavidyā/sophía*) para a busca e a realização do bem e da felicidade (*ānanda/eudaimonia*).

Acreditamos que é extremamente importante e necessário trazer à tona as filosofias da Índia e outras formas não ocidentais de pensamento reflexivo para o contexto acadêmico contemporâneo, embora seja uma tarefa que exige cuidado, pois, ainda que venham sendo paulatinamente incorporadas às discussões, essas filosofias, todavia, não possuem o mesmo nível de reconhecimento de uma consistência racional aos moldes do mundo ocidental. As narrativas inseridas no cânone cartesiano/iluminista reivindicam, hegemonicamente, a exclusividade da aplicabilidade da razão ao racionalismo, e, portanto, deixam tradições não ocidentais – que se enraizaram em outras formas do pensar – à margem da história do pensamento. Faz-se necessário, assim, uma cautelosa redefinição dos critérios de filosofia: uma atividade racional comprometida tanto com a totalidade da existência quanto com a praticidade da vida cotidiana. Faz-se necessário, também, um resgate dessa tendência em outras vozes contemporâneas ocidentais que se articulam na contramão do discurso dominante, como é o caso de filósofos como Nietzsche e Gadamer.

Acreditamos que a expressão de uma filosofia soteriológica é comum tanto à tradição grega clássica quanto às tradições indianas e que o encontro entre elas tem dupla vantagem. Por um lado, revisitar a Grécia de forma crítica, vasculhando certas dimensões esquecidas, permitirá, talvez, contemplarmos à Índia de forma menos eurocêntrica e menos discriminatória. Por outro lado, elucidar a Índia, denunciando e desconstruindo certas antinomias categoriais modernas como “oriente-ocidente”, “razão-salvação” poderá, quem sabe, iluminar dimensões esquecidas da tradição clássica da filosofia grega, eliminadas que foram pela narrativa hegeliana da modernidade.

Com relação ao quesito metodológico processual: fizemos uso de hermenêutica de textos. Do lado da tradição indiana, recorreremos, sobretudo, aos Upaniṣads, principais textos sagrados da tradição indiana, e às principais obras filosóficas autorais de Śaṅkarācārya, o grande expoente da escola Advaita Vedānta, no intuito de compreender a importância do conhecimento racional no processo de libertação (*mokṣa*), i.e., no processo de superação do problema existencial do

sofrimento (*duḥkha*). Além dessas obras principais, que são em sânscrito, também utilizamos as obras secundárias de comentadores, a grande maioria delas em inglês. Do lado da tradição grega, recorreremos aos principais textos de Aristóteles – *Metafísica*, *Ética a Nicômaco* e *Política* – nas suas consagradas traduções bilíngue do original em grego para o português.

Com relação ao quesito metodológico semântico: desenvolvemos elementos da crítica interna da filosofia contemporânea no ocidente, como a narrativa de Pierre Hadot sobre a “filosofia como modo de vida” e a hermenêutica de Gadamer, os quais desafiam os paradigmas modernos e os limites estreitos da história do pensamento ocidental e nos permite retomar uma filosofia de caráter soteriológico e dialógico, comprometida com a superação do sofrimento existencial e com a praticidade da existência cotidiana. Esses elementos nos ajudam a preparar o solo fértil e comum tanto ao período clássico ocidental, quanto às filosofias do subcontinente indiano.

Em um segundo momento, elucidamos aspectos do projeto filosófico de Aristóteles no Liceu que apresentam a filosofia enquanto uma sabedoria contemplativa (*sophía*) vinculada a um discurso comprometido com o conhecimento da realidade última do Ser (*ontología*), capaz de promover a conseqüente transformação do sujeito buscador dessa sabedoria. Esta transformação é marcada pela passagem da aspiração pelo bem para uma condição de usufruto do bem máximo a ser realizado, a saber, a felicidade (*eudaimonia*). Daremos destaque na *Ética a Nicômaco*.

Por fim, identificamos na filosofia de Śaṅkarācārya – com foco na obra *Upadeśasāhasri* – características peculiares do pensamento upanishádico indiano e possíveis pontos de contato com o projeto aristotélico, principalmente no que diz respeito à essencialidade do conhecimento da totalidade (*brahmavidyā*) na condução da realização da beatitude (*ānanda*). Daremos, portanto, ênfase nos pontos de convergência entre as noções de *sophía/eudaimonia* e *brahmavidyā/ānanda*.

Como exemplos de trabalhos significativos na área de diálogos entre a tradição ocidental e as filosofias da Índia, evoco a obra *India and Europe: An Essay in Understanding* (1988) de Wilhelm Halbfass e o texto *What’s Philosophy After All? The Intertwined Destinies of Greek Philosophy and Indian Upanisadic Thinking* (2011) de Dilip Loundo.

Um breve resumo dos capítulos nos ajudará a ter uma visão mais ampla do nosso projeto. O primeiro capítulo – *Índia e Grécia: uma parceria filosófica insuspeita* – questiona a percepção

de uma acepção, quase unânime, nas universidades ocidentais contemporâneas, de que a filosofia se inicia na Grécia com a superação do *mythos* pelo *logos* e se desenvolve na Europa, onde alcança o ápice de sua expressão no Iluminismo. Essa acepção não permite que a Índia ou outras formas de pensar, as quais não se inserem nesse contexto muito específico da racionalidade europeia, compartilhem espaços comuns com a filosofia. Retomar a antiguidade clássica do pensamento ocidental, revisitando certos aspectos ocultos dos manuais de história da filosofia, permitirá a aproximação com as escolas de filosofia (*darśanas*) das tradições indianas dos Upaniṣads. Dessa maneira, primeiramente, evocamos a crítica interna da filosofia contemporânea no ocidente, como, por exemplo, a hermenêutica gadameriana, a revisão histórica de Pierre Hadot, a crítica nietzschiana ao pensamento moderno ocidental e a virada hermenêutica/ontológica de Heidegger enquanto alternativas que desafiam os limites estritos da sistematização histórico-discursiva do pensamento hegeliano e do cânone racionalista/iluminista da filosofia moderna ocidental. Após fazer isso, em um segundo momento, será mais fácil visitar a filosofia grega de forma mais fecunda e plural, reconhecendo uma articulação orgânica entre a racionalidade e a soteriologia, sem que com isso se desqualifique a razão para outros meios de conhecimento. Assim, edificamos um solo comum entre a Índia e a cultura helênica, reabilitando-as enquanto escolhas existenciais, enquanto “um modo de vida”. No segundo momento do capítulo, mostramos os critérios de convergência da filosofia enquanto “um modo de vida”, exaltando, sobretudo, algumas características essenciais: (i) a essencialidade da razão no empreendimento soteriológico; (ii) a fundamentação do conhecimento através de um discurso racional (*logos*), o qual tem sua expressão máxima na relação dialógica entre mestres e discípulos; (iii) os contextos propedêuticos e doutrinários das escolas de pensamento; (v) a teleologia última que congrega o conhecimento e a realização. Por fim, apresentamos os paralelos iniciais entre as escolas do helenismo e as principais escolas ortodoxas da tradição védica no que diz respeito ao enquadramento contextual da racionalidade a serviço de uma teleologia soteriológica e as suas manifestações plurais em doutrinas e propedêuticas.

No segundo capítulo – *Aristóteles e o Projeto Filosófico do Liceu* – apresentamos o projeto da escola peripatética fundada por Aristóteles em 335 a.C., em Atenas, onde os discípulos possuíam o hábito de caminhar na presença de seu mestre discutindo assuntos pertinentes as ciências teóricas, a lógica, a técnica e as artes e a filosofia moral (ética). Segundo Aristóteles, a sabedoria (*sophía*) é um saber ordenador, i.e., é a forma mais alta de perfeição da razão e a vida

conforme a atividade contemplativa (*theoría*) conduz à perfeita felicidade (*eudaimonia*). Como discurso condutor da sabedoria contemplativa (*sophía*), Aristóteles define a *ontología*, a qual foi traduzida como Metafísica, como a Filosofia Primeira, i.e., a forma mais alta de conhecimento, na qual se investiga a totalidade do Ser. A ontologia proposta por Aristóteles define a *ousía* (substância) como a unidade indivisível da matéria e da forma, do particular e do universal, da potência e do ato. A filosofia, embora especule sobre as coisas mais excelsas da natureza, não se distancia da praticidade cotidiana. A prova disso é a vinculação de *sophía* com a sabedoria prática (*phrónesis*), definida por Aristóteles como a finalidade prática da racionalidade, capaz de deliberar e calcular acerca dos bens humanos. A diferença entre *sophía* e *phrónesis* é, portanto, relativa apenas a uma dupla funcionalidade que a razão admite. Além disso, Aristóteles define o homem como *zoon politikon* (animal político), o qual só realiza plenamente a sua função na vida na pólis. Por isso, a importância da amizade (*phília*) na filosofia de Aristóteles, mais ainda, a importância da amizade perfeita (*teleía phília*), a qual se expressa apenas na relação entre pessoas verdadeiramente boas e sua atividade pode ser entendida de forma análoga a atividade filosófica, visto que ela não está baseada no prazer e na utilidade, mas na benevolência mútua entre indivíduos virtuosos.

Por fim, no terceiro capítulo – *Śaṅkarācārya e o Projeto Filosófico da Escola Advaita Vedānta* – apresentaremos a filosofia de um dos maiores expositores, filósofos e comentadores da tradição indiana, a qual é articulada em propedêuticas orais e dialógicas entre tradições de mestres e discípulos (*guruśiṣya-paramparā*) e possui uma sofisticada elaboração de conceitos voltados não para a instauração de verdades e/ou realidades propositivas e expositivas, mas para evidenciar a ignorância (*avidyā*) sobre a natureza do Ser como causa de uma condição existencial de sofrimento e auto-alienação. Śaṅkara realizou inúmeros comentários (*bhāṣyas*) sobre os Upaniṣads, além de suas obras autorais (*prakaraṇa-grantha*) nos quais consagrou um legitimado sistema de não-dualismo metafísico, fonte de uma pluralidade de desdobramentos hermenêuticos que se voltam a ele até os dias de hoje. Segundo a tradição, o conhecimento capaz de eliminar *avidyā* é conducente à libertação (*mokṣa*) do ser humano de sua condição alienada de insatisfação e sofrimento, permitindo, então, a concretização de uma condição de beatitude (*ānanda*). Não obstante, *brahmavidyā* exige um encaminhamento dialógico, portanto, racional e deliberado, condicionado a disciplinas, requisitos e ao supervisionamento cognitivo do mestre adequado. É isso que torna esse conhecimento possível aqui e agora.

Resta dizer ainda que fizemos o uso de traduções consagradas na língua inglesa dos textos em sânscrito, que são citadas sem tradução para o português ao longo do texto, como forma de incentivar o uso de uma segunda língua nos estudos de pós-graduação. E também fizemos uso de traduções consagradas do grego para o português, preferindo sempre utilizar as edições bilíngues. Além disso, ofertamos, ao final, um glossário com os principais termos em sânscrito e em grego utilizados por nós, para facilitar a compreensão mais técnica deste trabalho.

## CAPÍTULO 1 – Índia e Grécia: uma parceria filosófica insuspeita

### 1.1) Razão e Tradição: Helenismo, Hinduísmo e os Dilemas da Modernidade

O imaginário intelectual contemporâneo do ocidente sobre o oriente, especialmente sobre a Índia, é notavelmente influenciado pelas narrativas ditas “orientalistas” que emergiram nos séculos XVIII e XIX, na Europa, no apogeu da atividade colonialista e, portanto, tem como pressuposto central um eurocentrismo autorreferente e excludente, fundamentado na assunção do cristianismo enquanto narrativa religiosa dominante e no legado racionalista/iluminista, enquanto padrão que orienta o pensar e reivindica o uso exclusivo da palavra *philosophia*. Em reflexo disso, o tratamento e o reconhecimento que se tem nas universidades contemporâneas ocidentais com relação às filosofias da Índia nem sempre acontece de forma satisfatória e, por vezes, revela uma atitude idiossincrática e antagonica: por um lado, não as reconhecem suficientemente enquanto atividades racionais com a consistência lógica e rigor argumentativo aos moldes do ocidente. Por outro lado, recorrem à tradição indiana, atraídos por sua presumida eficácia soteriológica, como alternativa à descrença na salvação humana dependente da graça de Deus e postergada para um paraíso fora do mundo. Se há ainda um reconhecimento mínimo expresso, às vezes, pelo termo “sabedoria oriental”, acrescenta-se a ele a ressalva de que o pensamento indiano mantém-se submisso à autoridade da tradição e aos rituais religiosos e que está comungado unicamente com objetivos soteriológicos de caráter transcendente, como, por exemplo, a união mística do humano com o Absoluto ou, o que é pior, como a dissolução do ego e o aniquilamento da vontade. Esse discurso revela não só um desconhecimento das filosofias da Índia, bem como um pretensioso elitismo cultural e uma concepção acrítica da própria tradição ocidental, que eliminam da margem do pensar dimensões essenciais do exercício filosófico. Loundo, em seu artigo *What’s Philosophy After All? The Intertwined Destinies of Greek Philosophy and Indian Upanisadic Thinking* (2011), sustenta:

Based on several instances of meaningful exchanges between Europe and India in ancient times and on contemporary recognition of Upanisadic thinking as an enterprise dealing with fundamental questions of human existence, they sense that the difficulties of the present dialogue may be related to those frozen forms of modern ‘western philosophy’ that, under the equivocal assumption of historical superiority, ended up eliminating within itself other and perhaps more important dimensions of rationality (LOUNDO, 2011a, p.89).

Em congruência com a proposta crítica de reconhecimento dos encontros do ocidente com o oriente, Halfbass em *India and Europe: An Essay in Philosophical Understanding* (1988) nos mostra como o domínio britânico sobre a Índia tornou oportuno um crescente interesse sobre a cultura do subcontinente asiático, sobretudo, a partir da disseminação das filosofias indianas entre os intelectuais alemães do século XIX, herdeiros do Iluminismo (*Aufklärung*)<sup>2</sup>, como revela o termo *Indologia*<sup>3</sup> (HALFBASS, 1990, p.81), o qual se refere exatamente a esse período em que emergiram uma série de estudos comparados, traduções, interpretações e manuais de leitura das textualidades filosóficas e religiosas da Índia.

A *Aufklärung* é o principal pressuposto cultural entre os orientalistas, logo, é razoável supor que foi com essas lentes que a Europa enxergou a Índia, uma tradição completamente distinta tanto do ponto de vista histórico-geográfico, quanto de uma perspectiva lógico-formal. Gadamer em *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* (1960) identifica a “despontenciação da tradição” (GADAMER, 2014, p.360), a “oposição excludente entre autoridade e razão” (GADAMER, 2014, p. 368), “o esquema da superação do *mythos* pelo *logos*” (GADAMER, 2014, p.363), o qual obtém sua validade através da premissa do progressivo “desencantamento do mundo”, anunciado por Max Weber, como a gênese dos preconceitos filosóficos que surgem no contexto do Esclarecimento (GADAMER, 2014, p.363/364). E, justamente na contra mão desses preconceitos, as formas de manifestações das tradições indianas vão desde filosofias altamente elaboradas e sistemáticas sobre o corpo, a mente, a materialidade e a consciência, até a uma reflexão normativa sobre as práticas rituais da religiosidade popular que reflete as complexidades geográficas, linguísticas e culturais do vasto subcontinente indiano. Nesse sentido, a filosofia indiana é, de fato, essencialmente espiritual, i.e., visa à transformação do sujeito conhecedor e “está tão estreitamente ligada à religião, aos sacramentos, às iniciações e

---

<sup>2</sup> *Aufklärung* (lit. Esclarecimento) foi o movimento intelectual e filosófico que dominou a Europa durante o século XVIII. Este movimento se encontrava profundamente enraizado no racionalismo e na metodologia científica, como também nos ideais de progresso e secularismo, na Reforma e na revolução francesa, enquanto exemplo de narrativas da emancipação intelectual do indivíduo. Indivíduo este que, despojado dos apelos da tradição ou de qualquer tipo de autoridade, recorre unicamente à sua própria subjetividade racional para resolução das questões ontológicas, epistemológicas e axiológicas.

<sup>3</sup> De acordo com Halfbass, a institucionalização do orientalismo se dá a partir do momento em que Wilhelm Schlegel se torna o primeiro ocupante da cadeira germânica de Indologia, em Bonn, no ano de 1818. Schlegel promoveu uma série de traduções e edições dos textos indianos de acordo com os princípios da filologia clássica. Halfbass também cita Max Müller como sendo considerado um dos maiores nomes do orientalismo (HALFBASS, 1990, p.81).

às formas da prática litúrgica, como a filosofia ocidental moderna o está para as ciências naturais e seus métodos de investigação” (ZIMMER, 1986, p.49).

Frente ao pressuposto iluminista, evocamos a hermenêutica gadameriana pré-requisito fundamental para pensar este trabalho, uma vez que Gadamer rejeita a pretensão de verdade contida no método científico, porque entende que a consciência subjetiva não é por si mesma a entidade cognoscente (GADAMER, 2014, p. 321/323). Ou seja, não existe um cogito absoluto ou uma razão transcendental que, instalados como princípios primeiros da inteligibilidade do mundo, acabam definindo todas as condições de possibilidade do conhecer, do juízo estético ou do agir moralmente orientado. Essas atitudes especulativas são insuficientes enquanto fundamentos da compreensão e acabam promovendo uma fuga metafísica que imagina ser capaz de se despojar dos apelos da realidade e da tradição, desenraizando a consciência do mundo (GADAMER, 2014, p. 368). A autoridade não tem seu fundamento último num ato de submissão e de abdicação da razão, mas num ato de reconhecimento: reconhece-se que o outro está acima de nós em juízo e que, por consequência, seu juízo precede, ou seja, tem primazia em relação ao nosso próprio juízo. É, portanto, uma ação da própria razão que, tornando-se consciente de seus próprios limites, atribui ao outro uma visão mais acertada. “A compreensão correta desse sentido de autoridade não tem nada a ver com a obediência cega a um comando. Na realidade, autoridade não tem a ver com obediência, mas com conhecimento” (GADAMER, 2014, p. 371). É exatamente nesse sentido de autoridade enquanto conhecimento que as escolas de filosofias indianas e gregas contam com seus mestres fundadores. Gadamer questiona:

Será verdade que achar-se imerso em tradições significa em primeiro plano estar submetido a preconceitos e limitado em sua própria liberdade? O certo não será, antes, que toda a existência humana, mesmo a mais livre, está limitada e condicionada de muitas maneiras? E se isso for correto então a ideia de uma razão absoluta não representa nenhuma possibilidade para a humanidade histórica. Para nós a razão somente existe como real e histórica, isto significa simplesmente: a razão não é dona de si mesma, pois está sempre referida ao dado no qual exerce sua ação (GADAMER, 2014, p. 367).

Ainda sobre o Iluminismo (*Aufklärung*), é importante ressaltar a filosofia de Kant – o suprasumo filosófico desse contexto – devido sua grande e indiscutível influência na filosofia ocidental posterior. Kant admite uma razão pura e *a priori* como fonte reguladora de todas as coisas. No entanto, ele admite também a impossibilidade do sujeito em acessar o seu fundamento,

i.e., *a coisa-em-si*, a realidade numenal. O sujeito acessa apenas o que os limites categoriais da racionalidade lhe permitem conhecer, a saber, o fenômeno, a aparência dos objetos (KANT, 2001). No entanto, a exigência racional em buscar um incondicionado para essas aparências não cessa, criando, então, um dilema para a própria razão, que se autoflagela por requerer de si mesma uma total compreensão do encadeamento dos fenômenos, evidentes em sua particularidade, contudo afastados no que tange a um encadeamento satisfatório, fundado na totalidade. Transportando esse dilema para o campo da moral, tem-se que a única possibilidade da efetivação do bem supremo está intrinsecamente ligada às ideias da razão, a saber, *Deus*, a *imortalidade da alma* e a *liberdade*, as quais podem ser postuladas, como forma de satisfazer a necessidade discursiva da razão, mas que pertencem a um mundo incognoscível. O próprio Kant reconhece em *A religião nos limites da simples razão* (1793) que o princípio do Bem “tem na razão humana a sua realidade objetiva inteiramente bem fundada, embora subjetivamente jamais se pudesse esperar de boa vontade dos homens que eles se decidiram a trabalhar em concórdia em ordem a tal fim” (KANT, 2008, p.101). E por que não? Justamente porque, nisso mesmo, se instala um abismo inabitável: como um sujeito substancialmente autárquico, sem fundamento ontológico na totalidade e que, nem mesmo através da razão – seu único recurso para o conhecimento –, não acessa o incondicional, pode ser capaz de criar tendências universais que regulam sua ação e seu estar no mundo? Desta forma, o mundo se torna um lugar infértil para a realização da felicidade, pois, subjetivamente, a razão não concebe uma interconexão entre as causalidades, mas a virtude que provém da lei moral e que deve ser somada à felicidade para a promoção do bem supremo torna a humanidade digna da última apenas em um tempo distante e apenas enquanto uma promessa para um ser racional, finito. Esse abismo foi denunciado consistentemente por Nietzsche<sup>4</sup> e pela literatura ocidental pós-nietzschiana, em geral. Em *Crepúsculo dos Ídolos* (1888), o filósofo indaga: “o Mundo-verdade... Inacessível? Pelo menos não alcançado em caso algum. Logo desconhecido. Por isso nem consola, nem salva, nem obriga

---

<sup>4</sup> Evocar o pensamento de Nietzsche é abrir uma janela para repensar o legado metafísico ocidental que, em sua tentativa de domesticar o *vir-a-ser*, acaba criando uma moral que castra os instintos, os desejos, as paixões e a vontade de potência. Obviamente, Nietzsche não tem uma visão positiva sobre as tradições orientais, talvez pela influência marcante da leitura de Schopenhauer sobre essas tradições, especialmente sobre o budismo. Mas, certamente, a leitura de Nietzsche sobre o budismo é menos negativa do que sobre o cristianismo. Em *O Anticristo* (1895), ele afirma que tanto o cristianismo quanto o budismo são religiões niilistas, ou religiões da *décadence*. No entanto “o budismo não promete, mas cumpre; o cristianismo promete tudo, mas nada cumpre” (NIETZSCHE, 1997, p.43).

a nada; como pode obrigar a algo uma coisa desconhecida?” (NIETZSCHE, 2006, p.24). Dessa forma, frente ao paradoxo kantiano, Nietzsche tem um diagnóstico preciso: a única possibilidade restante para o ocidente é ou a aposta substancialista/eternalista em um mundo incognoscível ou o completo caos, a fragmentação e o niilismo.

Em suma, na modernidade europeia, o indivíduo adquiriu certezas sobre o sujeito, mas perdeu sua fé no mundo e no sentido profundo de sua existência. Em razão disso, o contexto alemão que assimila as literaturas orientais, é marcado por uma profunda autocrítica inseparável – para usar os termos de Halfbass – da “crítica romântica” que denunciava: “the preoccupation with the merely useful, the calculable, rational, precisely determinable, the loss of faith, enthusiasm, and the sense of unity and wholeness, were seen as symptomatic deficiencies of this present” (HALFBASS, 1990, p.83). Por isso, na compreensão romântica, o retorno ao misticismo soava como uma saída possível para a situação paradoxal e para o empobrecimento espiritual da época. Foi nesse sentido que, por exemplo, os irmãos Friedrich e August Wilhelm Schlegel propuseram a volta ao mundo do mito, da fantasia e dos contos de fadas e poemas, o qual se acreditava que a Índia pertencia. No entanto, o que parecia ser uma promessa de retorno e reconciliação, tornou-se isso mesmo objeto de uma pesquisa histórica sistemática e analítica aos moldes da filologia clássica. “Instead of the desired ascent from the cold and prosaic world of ‘numbers and figures’ to the world of ‘fairy tales and poems’, a process of ‘objective’ research, of scientific and very prosaic exploration of such ‘fairy tales and poems’ was inaugurated” (HALFBASS, 1990, p.83).

É exatamente nesse contexto romântico de regresso a uma antiguidade remota dos mitos que se ergue a filosofia de Arthur Schopenhauer, considerado um dos maiores porta-vozes do pensamento oriental no ocidente em seu tempo. No entanto, o que notamos em Schopenhauer é a apropriação de *Brahman* – o princípio ontológico não-dual da totalidade, segundo os Upanishads – para o contexto específico de sua filosofia do sujeito identificando *Brahman* erroneamente como a supressão da Vontade – o fundamento de sua ontologia. Schopenhauer considera a supressão da Vontade como sendo a mais completa forma de salvação existencial. Ela consiste na renúncia silenciosa ao mundo e todas as suas solicitações, na mortificação dos instintos e na fuga para o Nada. Schopenhauer acreditava, por exemplo, que o *nirvāṇa* era um mito, quando, na verdade,

para os budistas, *nirvāṇa* é uma experiência, provinda de um exame meditativo, em que se obtém a compreensibilidade última da interdependência entre todos os entes. Eis o que o filósofo afirma:

Esta consideração é a única que nos pode consolar duradouramente, quando, de um lado, reconhecemos que o sofrimento incurável e tormento sem fim são essenciais ao fenômeno da Vontade, ao mundo e, de outro, vemos pela Vontade suprimida, o mundo desaparecer e pairar diante de nós apenas o nada. Dessa forma, todavia, pela consideração da vida e da conduta dos anjos, cujo o encontro é rara vez permitido em nossa experiência, mas que nos são noticiadas em suas histórias narradas e trazidas diante dos olhos pela arte com o selo da verdade interior, devemos dissipar a lúgubre impressão daquele nada, que como o último fim paira atrás de toda virtude e santidade e que tememos como as crianças temem a obscuridade. E isso é preferível a escapar-lhe, como fazem os indianos através de mitos e palavras vazias de sentido, como reabsorção em *Brahman* ou o *Nirvāṇa* dos budistas. Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é, de fato, o nada. Mas, inversamente, para aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis, e vias lácteas é – Nada (SCHOPENHAUER, II, 2005, p. 519).

Se a leitura de Schopenhauer sobre o pensamento oriental é distorcida a partir de suas próprias premissas pessimistas, a visão de Hegel sobre a Índia é a que melhor elucidada a relação de subalternidade intelectual do ocidente para com o oriente. Após a leitura do ensaio *On the Philosophy of the Hindus* (1824) do indologista Colebrooke, Hegel entrou em contato com alguns aspectos das filosofias indianas e passou a referir-se a elas em alguns de seus trabalhos. Contudo, neles, a relação entre oriente e ocidente é uma relação de subordinação, onde o primeiro é um estágio preliminar e deficiente – que permanece insuficiente para o modelo da racionalidade ocidental – e o ocidente funciona como corretivo e antídoto (HALFBASS, 1990, p. 94). Segundo Halfbass, Hegel não encontrava a afirmação do sujeito livre e único na Índia. Ele acreditava que, no oriente, o indivíduo em sua liberdade subjetiva não tem valor em si, é apenas uma "transitory manifestation of the One... Man has not been posited" (HALFBASS, 1990, p.91). Em vez de afirmar e revelar sua individualidade e particularidade, o indivíduo tenta subjugar-la e suspendê-la. Ele interpretou, a partir de suas premissas unilaterais, que o objetivo do pensamento filosófico e da prática religiosa indiana é a autoidentificação com *Brahman*, o retorno ao *ser-em-si* e que, para isso, é necessária a extinção de todo o conteúdo subjetivo da consciência, criando uma abstração da mente pura, sem emoções, sem vontade e sem ações, na qual todo o conteúdo positivo é negado (HALFBASS, 1990, p.89). Mas, como afirma o próprio Halfbass, "contrary to what we might expect, Hegel does not cite the correlation and identification of *ātman* and

*Brahman* in this connection; in general, the concept of *ātman*<sup>5</sup> is conspicuously absent in his presentation” (HALFBASS, 1990, p.91).

No pensamento hegeliano, *sistema e história* são os dois lados da manifestação do Espírito. A história da filosofia se desdobra na filosofia em si mesma. Como ele afirma: "the sequence of the systems of philosophy in history is the same as the sequence in the logical deduction of the conceptual determination of the idea" (HEGEL, 2006, p.30). Consequentemente, "just as in the logical system of thought each of its formations has its position, at which alone it has its validity, so every philosophy is a particular stage of development in the whole process, and it has its specified position at which it has its true value and meaning" (HEGEL, 2006, p.45). Essa sistematização hegeliana na forma da história da filosofia é designada unicamente para guiar a história do pensamento europeu que vai de Tales de Mileto a Kant e até ele mesmo, mas não deixa lugar para outras filosofias que se desenvolveram em outras incursões culturais e históricas, apoiadas em outras fontes e em estruturas do pensar distintas. Como ele mesmo estabelece: "Philosophy first begins in the Grecian world" (HEGEL, 2006, p.96). Logo, a concepção de Hegel de *Weltgeist* (espírito do mundo) e sobre a unidade do processo histórico do pensar não deixa espaço para a aceitabilidade de outras correntes independentes desenvolvidas paralelamente a dinâmica histórica ocidental. Faz parecer que a racionalidade é uma propriedade da modernidade europeia a serviço da dominação e não uma faculdade humana universalmente compartilhada. Halfbass acrescenta:

Hegel never loses his Occidental and anthropocentric self-confidence. Such self-confidence reflects Europe's historical position at the beginning of the nineteenth century. Europe appears as the peak of progress. It claims intellectual, moral and religious superiority over the rest of the world, and it attempts to demonstrate and establish its superiority in its colonial expansion. Hegel himself is a philosophical advocate and herald of this European self-presentation; and occasionally, he even tries to justify the historical necessity of Europe's colonial activities (HALFBASS, 1990, p. 95/96).

Se a filosofia, como sustenta Hegel, iniciou-se com os gregos, a interpretação de Pierre Hadot sobre a tradição antiga e clássica ocidental é, sem dúvida, a ferramenta metodológica

---

<sup>5</sup> O *ātman*, segundo os Upaniṣads, é o princípio da subjetividade ontologicamente idêntico ao princípio de objetividade (*Brahman*). Postular uma unicidade ontológica entre os dois princípios não é o mesmo que negar o primeiro, já que a afirmação de *Brahman* não nega a multiplicidade do mundo, justamente por não ser uma relação de identidade e diferença. Ao contrário, *Brahman*, enquanto plataforma ontológica da realidade e enquanto princípio monista que congrega todas as coisas, é condição de possibilidade da própria multiplicidade.

crítica mais essencial para reabilitar os critérios da própria filosofia em seu nascimento, bem como para se traduzir mais precisamente o modo de filosofar na Índia. Hadot, em sua obra *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (1995), reconhece que a filosofia antiga tinha, antes de tudo, uma dimensão existencial: “philosophy was a method of spiritual progress which demanded a radical conversation and transformation of the individual’s way of being” (HADOT, 1995, p.265). Ele compreende as escolas gregas como pedagogias dialógicas comprometidas com o desenvolvimento de exercícios espirituais conducentes à transformação e a realização da existência. Tal concepção certamente se difere em muito da forma como a filosofia se apresenta durante a modernidade europeia, a qual priorizou demasiadamente a atividade metódica e discursiva do sujeito em detrimento da verificação da eficácia do conhecimento que exige uma forma de existir e agir no mundo, criando, dessa forma, uma oposição excludente entre autoridade e razão. Enquanto para a tradição grega, a filosofia exige a inserção em escolas, o exercício do diálogo, a subordinação aos apelos éticos e políticos da tradição e às condições epistemológicas de acesso ao conhecimento. E é exatamente essa concepção de uma “filosofia como modo de vida” que constitui o cerne de um possível encontro entre Índia e Grécia.

Para sustentar a sua interpretação sobre o contexto clássico grego, Hadot se baseia em alguns pilares fundamentais. São eles: (i) os problemas, os temas e os símbolos sobre os quais o ocidente se desenvolveu não nasceram, obviamente, na modernidade. Eles foram recebidos de herança do encontro do pensamento helenista com outras culturas e civilizações, especialmente com o Egito, a Pérsia e a Índia; (ii) no contexto clássico ocidental, a filosofia é, sobretudo, “um modo de vida” (HADOT, 1999, p.265), i.e., uma escolha existencial, em meio a uma pluralidade de escolas e de exercícios espirituais, comprometida com a transformação radical do sujeito para que este usufrua de uma vida autêntica e feliz; (iii) a atividade filosófica se expressa numa articulação essencial com o discurso racional (*logos*), o qual é manifesto genuinamente na relação dialógica entre mestres e discípulos; (iv) a filosofia consiste em ser uma atividade coletiva, comunitária, e não em uma atividade autárquica e solitária, por isso, a vinculação dos pensadores às escolas de pensamento assegura a dimensão pedagógica e o acesso às condições espirituais e práticas que possibilitam o conhecimento. Vamos explicitar melhor cada um desses pilares nos parágrafos a seguir.

Segundo o primeiro aspecto apresentado acima, Hadot prefere adotar o termo “pensamento helênico e romano” para se reservar o direito de seguir a filosofia nas suas mais variadas manifestações e acima de todos os preconceitos que se possa eventualmente ter com a palavra numa narrativa moderna. *Helênico-romano* representa o período em que ocorreu um evento altamente simbólico, representado pela grandiosa expedição de Alexandre, e pela emergência de uma nova forma de cultura marcada pela pluralidade de contatos e encontros entre a civilização grega e outras culturas e civilizações. Nesta expedição, Alexandre vai do Egito até as bordas da Índia. Como acontecimentos e desdobramentos significativos dessa expedição, podemos mencionar a passagem de Pirro de Élis – o aluno de Aristóteles que se tornou o precursor da escola do ceticismo – pela Índia, a formação da dinastia Indo-Grega Bactriana e os diálogos entre o rei Milinda e o monge Nagasena, como apresenta o texto *Milindapañña* (título original em pāli). Também temos o testemunho de Plutarco sobre a amizade de Alexandre com Aristóteles, uma vez que, assim como o próprio Plutarco afirma, Alexandre “honrou e amou desde o começo a Aristóteles, não menos que ao próprio pai, como dizia, porque de um recebera o viver e do outro o bem-viver” (PLUTARCO, XIV, 2019, p.10). Plutarco também elucida o episódio que sucedeu quando Alexandre estava na Ásia e descobriu que Aristóteles teria publicado seus escritos teóricos. Eis o seu testemunho:

Assim me parece que Alexandre não aprendeu com ele somente as ciências morais e políticas, mas também ouviu as outras mais secretas, mais difíceis e mais graves doutrinas, que os discípulos de Aristóteles chamavam propriamente de acromáticas ou epópticas, como quem diz especulativas, que é preciso ter ouvido o mestre para entendê-las, ou reclusas atrás do conhecimento vulgar. Tais ciências eles não publicavam nem comunicavam a todos, de maneira que Alexandre, já tendo seguido para a Ásia, ao ouvir que Aristóteles produzira e publicara alguns livros, escreveu-lhe a esse respeito uma carta em honra da filosofia, do teor seguinte: — “Alexandre a Aristóteles, saúde. — Não fizeste bem em publicar teus livros de ciências especulativas, porque não teremos nada acima dos outros se o que nos ensinaste em segredo é publicado e comunicado a todos. Desejo que saibas que eu preferiria superar os outros no conhecimento das coisas elevadas e sublimes, e não em poder. Adeus”. Ao que Aristóteles, para atenuar esse ambicioso descontentamento, respondeu-lhe que os tais livros não tinham sido publicados nem o seriam; pois, na verdade, em todo o tratado que ele chama de metafísica, como se dissesse ciência segundo a natureza, não há nenhuma evidente instrução e expressão que possa ser útil, nem para ser aprendida por si, nem para ser ensinada a outrem, de maneira que foi escrito para aqueles que já são sábios e foram instruídos desde o começo (PLUTARCO, X, 2019, p.9).

De acordo com o segundo item da hermenêutica de Hadot, a “filosofia como modo de vida”, como o próprio nome sugere, não consiste em ser meramente um ensinamento sobre uma teoria abstrata ou em uma exegese de textos, nem está situada apenas no nível cognitivo da

experiência humana, mas é uma atitude concreta conectada com a existência como um todo e que determina certa forma de estar no mundo que nos liberta “from an inauthentic condition of life, darkened by unconsciousness and harassed by worry, to an authentic state of life, in which we attains self-consciousness, an exact vision of the world, inner peace and freedom” (HADOT, 1995, p.83). Logo, seu objetivo último é fundamentalmente soteriológico, i.e., tem como fim uma transformação radical do indivíduo para que este possa usufruir de uma condição de equanimidade e bem-aventurança. E, embora cada escola tenha o seu próprio método e suas próprias formas de exercícios espirituais, todas elas são comprometidas com essa transformação radical da existência.

Com relação ao terceiro aspecto, Hadot afirma que o exercício filosófico se expressa na forma de um discurso subserviente a uma prática transformadora. Como sustenta seu contemporâneo, Jan Aertsen<sup>6</sup>: “the philosophical way of life was closely connected with a theoretical discourse justifying and supporting the existential option” (AERTSEN, 1999, p. 385). De fato, não há forma de vida filosófica que não esteja completamente vinculada ao discurso filosófico, uma vez que é através do discurso que se dá a força persuasiva que habilita o filósofo a se orientar de forma eficaz em sua transformação. Esse discurso filosófico é expresso na forma de um diálogo entre mestres e discípulos e constitui ele mesmo a propedêutica das escolas filosóficas, uma vez que, as aporias formuladas nos diálogos incitam os interlocutores a se auto examinarem e a tomarem consciência de si-mesmos, compreendendo as contradições inerentes a seus discursos e, por conseguinte, suas próprias contradições. Mesmo os textos escritos consistem em, Hadot afirma, “a direct or indirect echo of oral teaching, now appears to us as a set of exercises, intended to make one practice a method, rather than as a doctrinal exposition (HADOT, 1995, p.21). Trata-se, dessa forma, de um discurso formativo e não de um discurso informativo.

Por fim, conforme o quarto item, tendo em vista o caráter oral e dialógico da filosofia, Hadot assinala a importância da vinculação dos pensadores às escolas de pensamento, já que estas reafirmam e supervisionam o cuidado que o filósofo deve ter em suas escolhas de vida e na

---

<sup>6</sup> Jan Aertsen (1939-2006) foi um filósofo e professor holandês dedicado, sobretudo, aos estudos da filosofia da Idade Média, em especial, a filosofia de Tomás de Aquino. Inspirado por Hadot, ele desafiou as corriqueiras interpretações modernas encontradas nos manuais e promoveu uma revisão crítica na qual apresenta a filosofia medieval não como sendo um instrumento a serviço da teologia cristã, mas Sobretudo como um modo de vida.

coerência e consistência cognitiva dessas mesmas escolhas. O filósofo não é, nas palavras de Hadot, “a solitary thinker who would invent and construct his system and his truth in an autonomous way. The philosopher thinks in a tradition” (HADOT, 1995, p.5). As escolas asseguram ainda a preservação do vínculo pedagógico mestre/discípulo que é *conditio sine qua non* para o processo de transformação. As escolas são também as guardiãs da sabedoria e os locais em que ocorrem as práticas espirituais comunitárias.

Como colorário do acima exposto, Hadot reitera que para entender a centralidade dos exercícios espirituais na filosofia antiga, é crucial não limitá-los ou reduzi-los a exercícios éticos (HADOT, 1995, p.23). Se recordarmos a distinção tradicional entre as três partes da filosofia – dialética ou lógica, física e ética – não devemos colocar a prática de exercícios espirituais simplesmente na parte ética da filosofia. Os exercícios espirituais de filosofia não consistem em produzir uma teoria da lógica sobre o falar bem e o pensar bem, nem em produzir uma teoria da física sobre o *cosmos*, nem em produzir uma teoria sobre o agir bem, mas consiste em um falar bem, pensar bem, agir bem e ser verdadeiramente consciente do seu lugar no *cosmos*. (HADOT, 1995, p.24). Pois, como nas palavras de Hadot:

It is the same *Logos* that produces the world, enlightens the human being in his faculty of reasoning and express itself in human discourse, while remaining completely identical with itself at all stages of reality. Therefore, physics has for its object the *Logos* of universal nature, ethics the *Logos* of reasonable human nature, logic the same *Logos* expressing itself in human discourse. From start to finish, it is therefore the same force and the same reality that is at the same time creative Nature, Norm of conduct and Rule of discourse (HADOT, 1995, p.25).

Por que a compreensão moderna de filosofia parece tão afastada da maneira tal como os antigos a entendiam nessa revisão histórica proposta por Hadot? Por que hoje a filosofia nos parece muito mais próxima de um discurso abstrato e teórico do que de um modo de existir? Hadot aponta algumas sugestões para responder essa pergunta. Em primeiro lugar, ele defende que há uma inclinação natural da mente humana, inclusive conatural ao filósofo, que é a tendência constante em se satisfazer com o discurso e com uma mera arquitetura conceitual que ele constrói, sem colocar em dúvida a própria existência (HADOT, 1999, p.31). Em segundo, Hadot acredita que embora o cristianismo inicial, especialmente entre os movimentos monásticos, fosse apresentado como uma filosofia, um modo de vida em conformidade com o *logos* divino, à medida que a Idade Média foi se desenvolvendo e as universidades foram sendo criadas, passou-

se a testemunhar uma separação do cristianismo daqueles exercícios espirituais, os quais não eram mais considerado uma parte integrante da própria filosofia e que, portanto, deram lugar a uma ferramenta teórica a serviço da teologia. Por fim, Hadot assinala que a natureza sociológica do funcionamento das universidades modernas constitui uma instituição composta por professores que treinam alunos para serem outros professores, por especialistas que treinam pesquisadores para serem outros especialistas. Portanto, a universidade moderna forma profissionais que ensinam futuros profissionais e a filosofia, em vez de ser a arte de viver, é apresentada, acima de tudo, como uma linguagem técnica reservada para especialistas (HADOT, 1999, p.32).

A meu ver, sinto que o ensino de filosofia nas universidades contemporâneas segue reproduzindo a concepção moderna da filosofia, principalmente quando enfatiza subjetividades autorais e seus respectivos sistemas de argumentação discursiva. Ao colocar os autores numa estrutura histórica evolutiva representada unicamente pelo pensamento ocidental, faz parecer que a filosofia trata-se da oposição e da superação de diversas de correntes, e.g, racionalismo *versus* empirismo, em que a mais nova corrente tenta ser mais racionalmente consistente e mais metódica que a anterior. Sem considerar, no entanto, que essas diferenças se restringem, sobretudo, à ordem do discurso, o qual é, sem dúvidas, expressão primordial da atividade filosófica – principalmente quando assume a forma de um diálogo –, mas que permanece insuficiente para elucidar a filosofia em si mesma, i.e., o modo de vida, a experiência filosófica. Talvez, o que minimizaria essa deficiência seria aproveitar os espaços de leitura durante as aulas para apresentar não só textos de investigação epistemológica, como, por exemplo, no caso de Descartes, o *Discurso do Método* (1637) e as *Meditações* (1641), mas também os textos que possuem uma dimensão mais dialógica e se ocupam com os problemas éticos conectados com as paixões do sujeito, como as *Correspondências com Elisabeth* (1646) e *As Paixões da Alma* (1649).

Enquanto desdobramento da proposta de Pierre Hadot, *A Hermenêutica do Sujeito* de Michel Foucault – curso ministrado no College de France entre os anos de 1981 e 1982 – elucidada os exercícios espirituais da filosofia antiga por meio da correlação de dois preceitos fundamentais: o “cuidado de si” (*epiméleia heautôn*) – o “conjunto de buscas, práticas, e experiências [...]”, o preço a pagar para ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010, p.15) – e o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) – o mergulho na verdade do sujeito. Segundo Foucault,

este último preceito surge de forma significativamente dependente do primeiro e, em muitas textualidades, o “conhece-te a ti mesmo” aparece, até mesmo, como consequência decorrida da aplicação correta do “cuidado de si mesmo”, ou seja, “é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra conhece-te a ti mesmo”(FOUCAULT, 2010, p.6). Portanto, na perspectiva foucaultiana, a filosofia antiga está intrinsecamente ligada e condicionada à espiritualidade, no entanto, foi justamente esse processo essencial – o cuidado de si enquanto condição de acesso à sabedoria – que o procedimento cartesiano desqualificou e excluiu da história do pensamento moderno ocidental.

Foucault defende que, especialmente durante o período da modernidade da história do pensamento ocidental, ocorreu uma requalificação filosófica do conhece-te a ti mesmo em primazia sobre o cuidado de si, o qual foi excluído do contexto do pensamento moderno. Ele chama este novo paradigma de “momento cartesiano” (FOUCAULT, 2010, p.15) e afirma que ele “instaurou a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico” (FOUCAULT, 2010, p.15). A reificação da subjetividade conduziu a uma preocupação maior com a ordem do discurso, cuja consequência foi reduzir a filosofia a uma mera especulação abstrata sem conexão com a realidade imediata do sujeito conhecedor. Nesse novo contexto, a verdade passaria a constituir algo a ser alcançado meramente pela subjetividade racional do indivíduo: o acesso a ela não carecia mais das condições de transformação vinculadas à espiritualidade. Assim, as condições de acesso ao conhecimento passaram a serem – nos termos de Descartes – “as regras do método” fundamentalmente, extrínsecas ao Ser, que escapa de toda objetificação. Nas palavras de Foucault:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso (FOUCAULT, 2010, p.18).

Embora a leitura de Foucault nos garanta certa relevância do aspecto crítico apresentado por Hadot, ela permanece insuficiente quando exclui o Aristóteles injustificadamente do projeto dos exercícios espirituais, confinando-os apenas à figura de Sócrates e à escola do estoicismo. Por esse motivo e em decorrência de uma visão um pouco relativista e subjetivista apresentada

por Foucault sobre seu projeto, Hadot reserva o sétimo capítulo da obra *Philosophy as was of life – Reflections on the Idea of the “Cultivation of the Self”* – para fazer algumas observações e marcar algumas diferenças de interpretação, que infelizmente não continuaram a serem discutidas devido a morte precoce de Foucault (HADOT, 1995, p. 206). O que Hadot questiona precisamente é a substituição de seu termo “exercícios espirituais” pelo termo “técnicas do si-mesmo”, o qual é “focused far too much on the self, or at least on a specific conception of self” (HADOT, 1995, P.207) e promove a impressão de que o que Foucault está propondo é, na verdade, uma “estética da existência”, i.e., certo cultivo ou aprimoramento do prazer subjetivo. A própria concepção do *si-mesmo* é divergente no entendimento dos autores, visto que Foucault talvez não tenha conseguido conciliar uma proposta de “razão universal” ou de “natureza universal”, com a ideia moderna de sujeito, mesmo tentando superá-la. Para Hadot, no entanto, somente é possível encontrar esse *si-mesmo* “in the best portion of the self”, in “the true good” (HADOT, 1995, p.206). Por conseguinte, a felicidade não consiste no mero prazer, mas na virtude, e na capacidade da razão em se elevar à universalidade. Hadot acrescenta ainda: “this implies a radical transformation of perspective and contains a universalist, cosmic dimension, upon which, it seems to me, M. Foucault did not sufficiently insist” (HADOT, 1995, p. 211).

E, se quisermos incluir Aristóteles no projeto da filosofia enquanto exercício espiritual, enquanto projeto soteriológico, basta recorrermos ao Livro X da *Ética a Nicômaco*, onde o Filósofo define a contemplação filosófica como uma perfeita realização da intelectualidade e remonta a uma existencialidade de fundamento universal, em que a consagração da felicidade (*eudaimonia*) se submete às pedagogias, às exigências éticas, às disciplinas racionais e às percepções que reconfiguram o nosso modo de estar no mundo, como afirma Hadot: “The life of the intellect is a participation in the divine way of life, it is the actualization of the divine in the human, and its requires inner transformation and personal *askesis*” (HADOT, 1995, p.27). De forma congruente, a tradição Advaita Vedānta<sup>7</sup> de Śaṅkarācārya<sup>8</sup> tem no conceito de *Brahman* a

<sup>7</sup> *Advaita* (lit., “não-dual”) sugere a ideia da não-diferença entre o princípio da subjetividade (*ātman*) e o princípio da totalidade (*Brahman*). *Vedānta* (lit., “*Veda* + *anta*: final dos Vedas”) sugere a essência dos ensinamentos védicos. Advaita Vedānta é, portanto, uma das seis escolas hermenêuticas e exegéticas (*darśanas*) da tradição védica. Esta escolha assume como doutrina metafísica o não-dualismo entre sujeito e objeto.

<sup>8</sup> Śaṅkarācārya é uma denominação que une duas palavras em sânscrito: a primeira, *śaṅkara* – lit., “auspicioso” –, um dos nomes de Śiva (divindade que junto com Brāhma e Viṣṇu formam a tríade védica – *trimūrti*); e a segunda palavra, *ācārya* – lit., “mestre”. Portanto, Śaṅkarācārya é o mestre auspicioso, consagrado como o filósofo mais

postulação de um fundamento ontológico não-dual, unicista e que esclarece, por definitivo, a natureza do sujeito e do objeto. O princípio da totalidade, *Brahman*, é constitutivo da realidade, i.e., é a condição de possibilidade da existência. Portanto, conhecer *Brahman* é estar em *Brahman* e, por conseguinte, usufruir das suas propriedades: existência (*sat*), consciência (*cit*) e infinitude (*ananta*).

Do acima exposto, pode-se afirmar que a filosofia grega clássica – a origem da filosofia ocidental – está muito mais próxima das tradições indianas do que da própria tradição ocidental subsequente – a filosofia moderna. Portanto, o pensamento indiano e suas continuidades contemporâneas podem nos ajudar a relembrar aspectos esquecidos do pensamento grego e de suas formas de filosofar, bem como sua aproximação com a tradição grega revisitada permitirá, quem sabe, um olhar menos autorreferente e menos imperialista para com as tradições não orientais, ou ainda, promover um reconhecimento do valor universal da racionalidade e de sua função mais essencial, que não se restringe, de forma alguma, as antinomias “oriente-ocidente”, “razão-salvação” ou aos limites da história, mas que se coloca a serviço de um bem para a humanidade como um todo. É o que pretendemos verificar nos próximos capítulos.

## 1.2) Os princípios de convergência: “A Filosofia como Modo de Vida”

A possibilidade insuspeita de uma parceria filosófica entre a filosofia de Aristóteles e a filosofia de Śāṅkarācārya talvez se instale caso se considere unicamente que eles viveram em contextos histórico-geográficos distintos e/ou a diferença entre os aspectos doutrinários de seus respectivos sistemas metafísicos, uma vez que Aristóteles recorre a um realismo pluralista, representado pela multiplicidade de significados que ele confere ao ser e aos gêneros da substância (*ousía*), ao passo que Śāṅkara, a um realismo unicista que proclama a não-diferença ontológica entre o princípio da subjetividade (*ātman*) e o princípio da objetividade (*Brahman*). E, de fato, para essa proposta de encontro não necessitamos de nenhum registro que garanta a evidência de influências mútuas entre as matrizes civilizacionais gregas e indianas, muito embora a história da filosofia nos dê bons exemplos de encontros entre elas, como, por exemplo, a

---

proeminente da Escola Advaita Vedānta e um dos maiores comentadores e expositores dos Upaniṣads. No presente trabalho optamos pelo uso alternado das duas denominações atribuídas ao filósofo, a saber, Śāṅkarācārya e Śāṅkara.

já mencionada passagem de Pirro pela Índia. Também não necessitamos forçar qualquer tentativa comparacionista entres conceitos metafísicos, como entre *ousía* e *Brahman*, por exemplo, pois isso ocorreria em um erro que solaparia ambos, reduzindo um ao outro, e reduzindo a própria filosofia a uma atividade meramente discursiva e sistemática. Quando, para nós, é justamente as diferenças entre eles o que nos é mais caro e mais interessante, pois é isso mesmo que revela e preserva o fato de que a filosofia pode ser manifesta através de diferentes discursos, na medida em que estes são, de fato, meios de expressão e justificação de uma forma de vida autêntica e feliz, e é somente nessa forma de vida que a filosofia se realiza.

A alteridade é, aqui, uma escolha provocativa que confronta o pretensioso historicismo hegeliano e a perspectiva orientalista autorreferente, os quais situam a Índia no mundo dos mitos e das espiritualidades remotas e recusam quaisquer chances de se reconhecer outras formas genuínas de racionalidade que não aquelas que se desenvolveram no cânone que se iniciou na Grécia e se desenvolveu na Europa, reivindicando, desta forma, a exclusividade da razão para o racionalismo. Essa presunção acaba desconsiderando uma dimensão mais universal e essencial da racionalidade, a qual, tanto para Śāṅkara quanto para Aristóteles, possui seu fim último no agenciamento da felicidade, do bem, da tranquilidade e da autorrealização. Ademais, ela reduziu a filosofia a um mero produto histórico, a serviço da exclusão, se esquecendo das funções elementares da filosofia durante a origem da própria tradição ocidental. Deste modo, para desfazer qualquer possibilidade insuspeita, é importante estabelecer, de antemão, uma distinção entre a filosofia enquanto história da filosofia – contada pelos departamentos de filosofia das universidades estruturadas dentro do padrão ocidental – e a filosofia em si mesma – o modo de vida regido pela atividade cognitiva que investiga sobre a existência e que conduz à autotransformação e à conseqüente consumação da plenitude do Ser. Sobre isso, Mohanty em *Reason and Tradition in Indian Thought* (1992) atesta:

One may distinguish between two conceptions of philosophy. Philosophy may be regarded as a science, as an objective body of knowledge about the nature of things, statable in objectively true sentences. Or, philosophy may be regarded as man's historically developing self- and world-understanding. Only in the latter sense does philosophy have a history. In fact, in this sense, philosophy is historical enterprise rooted in the alleged historicity of man's understanding of himself and his world, which itself is historical-cultural. Indian philosophy, we may begin by noting, understands itself to be philosophy in the first sense. It is a body of knowledge about the nature of things. But this is a self-understanding that it shares with ancient Greek thought as well. Historicism is a specifically modern concept, coming to its own somewhere around the birth of Hegel's 1807 *Phenomenology* (MOHANTY, 1992, P.18).

O papel da Grécia não serve para reivindicar uma relevância racional e o uso da palavra filosofia para a tradição indiana, ainda que, esperamos, sim, maior abertura e mais tolerância para o diálogo com pensamento oriental dentro das academias. O sentido do contexto grego para este trabalho, além de ser a maneira habitual como acontece a inserção dos estudantes nos cursos de filosofias nas universidades contemporâneas, reflete também um desejo “de apropriar-se do fenômeno em seu nascimento” (HADOT, 1999, p. 16), pois, como diz Aristóteles, para compreender as coisas é necessário apreendê-las enquanto se desenvolvem (PL, II, 1252a, 24, 1998, p.51). E, dado que a palavra *philosophia* nasceu, de fato, na Grécia, o retorno a esse contexto originário da filosofia nos possibilitará refazer a pergunta de Loundo (2011): “*What’s Philosophy After All?*”.

O respaldo metodológico garantido pelas sugestivas obras de Pierre Hadot – *Philosophy as a Way of Life* (1995) e *O que é a Filosofia Antiga?* (1999) –, nos mostra que a filosofia em seu nascimento não encontrava o sentido último de sua racionalidade em uma forma de conhecimento abstrato, satisfatório apenas para as necessidades conceituais e discursivas de um sujeito conhecedor, mas era, primordialmente, “uma maneira de viver, uma escolha de vida, uma opção existencial, que exige do indivíduo uma mudança total de vida, uma conversão de todo o ser e, finalmente, a um desejo de ser e de viver de certa maneira” (HADOT, 1999, p.18). Segundo Hadot, essa escolha só pode ser feita dentro de uma escola de pensamento ou dentro de uma comunidade de sábios, pois não há uma forma de vida filosófica que não esteja completamente vinculada ao discurso filosófico. E o discurso é a atividade primordial das escolas, as quais asseguram a preservação do vínculo pedagógico mestre/discípulo que, além de ser *conditio sine qua non* para o processo de transformação, reafirmam e supervisionam o cuidado que o filósofo deve ter em suas escolhas de vida e na coerência e consistência cognitiva dessas mesmas escolhas. Hadot expõe a filosofia não como um sistema, mas como exercício preparatório para a sabedoria, como “*áskesis* espiritual”. Nesse sentido, ele nos serve como um bálsamo que cura as feridas abertas do historicismo e abre o caminho para o diálogo entre o ocidente e o oriente. Não seria exagero dizer que toda nossa leitura sobre o pensamento grego está intrinsecamente inspirada pela interpretação de Hadot. Como sustenta Loundo:

Perhaps the most important work that has uniquely deconstructed the Hegelian narrative is Pierre Hadot’s *Philosophy as a Way of Life* (Hadot 1999). While subverting historicism as an infantile disease of modern philosophism, it opened the way for a plurality of historical

contextualization's as a means to understand the intellectual projects at stake (LOUNDO, 2011a, p.90).

Optamos por Aristóteles obviamente porque é um dos maiores sábios da história do ocidente, sendo assim capaz de ofertar um rico panorama do pensamento grego, bem como porque ele é considerado “comumente um puro teórico” (HADOT, 1999, p.367). Essa consideração nos permite pensar se a divisão entre o “teórico” e o “prático”, tal como entendida numa leitura moderna em que o “teórico” é colocado como forma de oposição a uma ação concreta, a “prática”, pode ser encontrada, de fato, na perspectiva grega ou se ela é um produto da reificação da atividade especulativa enquanto uma sistematização discursiva. Pois, ao que nos parece, o sentido profundo da *theoría* (em grego, “contemplação”) não é um afastamento da realidade concreta, dos objetos ou do mundo e, portanto, da *práxis*. O próprio Aristóteles inquiriu: “[...] não será o conhecimento muito importante do ponto de vista prático para a vida? Não nos tornará ele melhor capacitados para atingir o que devemos, como arqueiros que têm um alvo no qual mirar?” (EN, I, 1094a, 20, 2014, p.46). A *theoría* (contemplação) é uma forma de vida conforme o intelecto, que se harmoniza com a virtude que lhe é inerente – a sabedoria (*sophía*) – e que conduz à perfeita felicidade (*eudaimonia*) (EN, 1177a, 15, 2014, p. 375). E, dado que o intelecto especula sobre a própria natureza da existência, o resultado, o fim último dessa investigação será uma condição autêntica, contemplativa e bem-aventurada, justamente por estar sempre mirando nesse alvo mais profundo que é a realidade última de todas as coisas. Assim, “quando se sabe que se chegou ao termo, deve-se apenas saborear e experimentar o prazer. É isso o que se denomina sabedoria, esse sabor que se soube provar [...]” (HADOT, 1999, p.368) Portanto, “Philosophical contemplation represents the perfect realization of what man essentially is” (AERTSEN, 1999, p.2).

Jan Aertsen, inspirado pelo trabalho de seu contemporâneo Pierre Hadot, questiona a forma como os manuais de história da filosofia do ocidente – em suas reconstruções históricas inspiradas pela narrativa moderna/hegeliana – apresentam a filosofia medieval como sendo uma mera apropriação da doutrina aristotélica para solucionar questões e controvérsias que opõe a razão aos dogmas cristãos. Aertsen chama essa forma de apresentação da filosofia de “Christian philosophy”, i.e., “an expression of the instrumental function of philosophy in the service of

Christian theology”<sup>9</sup> (AERTSEN, 1999, p.2). Apesar disso, projetos como os de Hadot e Aertsen permitem pensar em certa permanência da concepção da filosofia como modo de vida durante a Idade Média e evocam autores cristãos que tinham essa proposta de filosofia, mas que foram esquecidos e excluídos dessa reconstrução histórica hegeliana. Autores esses como Mestre Eckhart, Dionísio Aeropagita, Boécio de Dácia. Este último, em sua obra *De summo bono* (séc. XIII) teria concluído a partir da leitura das afirmações de Aristóteles no Livro X da *Ética a Nicômaco* “que o fim do homem e sua felicidade consistem em viver segundo a parte mais elevada de seu ser, isto é, segundo a inteligência, destinada a contemplar a verdade” (HADOT, 1999, p.367). Boécio se preocupou menos em comprovar racionalmente os dilemas do cristianismo e mais em colocar a filosofia no rumo da existência. Dessa forma, ele apresentou a interpretação um pouco distinta dos outros comentadores de Aristóteles de sua época de que a perfeita felicidade é alcançável aqui e agora, nessa existência, e é garantida pela atividade intelectual e o exercício da *vita philosophica*. E é exatamente essa interpretação de Boécio de Dácia resgatada por Hadot e Aertsen que tomamos em conta na nossa leitura de Aristóteles.

E por que a escolha pela Índia? Primeiramente é preciso reconhecer que a Índia representa um testemunho pessoal sobre um contato satisfatório com a tradição filosófica e religiosa indiana dentro do contexto acadêmico – propiciado pelos estudos no departamento de Ciência da Religião e pelas obras do professor Dilip Loundo. Em segundo, a Índia nos oferece uma exemplaridade explícita e contemporânea de uma “filosofia como modo de vida”, expressa na forma de uma grande pluralidade de escolas e hermenêuticas<sup>10</sup>. E falar de uma “filosofia como de vida” no contexto indiano é, em primeiro lugar, reconhecer a relação inexorável entre teoria e prática, entre a filosofia e a religião, entre discurso e vida, já que segundo Radhakrishnan:

It is the intimate relation between the truth of philosophy and daily life of people that makes religion always alive and real, [...] to those who realise the true kinship between

---

<sup>9</sup> A exemplo dessa instrumentalização da filosofia a serviço da teologia cristã, Jan Aertsen cita diretamente Étienne Gilson e, em especial, seu livro *Le Thomisme* sobre a filosofia de Tomas de Aquino. Nele, Gilson se ocupa, sobretudo, em apresentar as provas ontológicas sobre a existência de Deus. Aertsen afirma ainda: “The historian, according to Gilson, must explain medieval philosophy in keeping with the theological order, that is, the order of the *sacra doctrina*. In contradistinction to the philosophical order, the theological order begins with consideration of God and then descends to his effect, created reality” (AERTSEN, 1999, p.2)

<sup>10</sup> Sobre a convivência e aceitação mútua de uma pluralidade de escolas e hermenêuticas no contexto indiano, Natalia Isayeva, estudiosa contemporânea do Vedânta, em seu livro *Shankara and Indian Philosophy* (1993) afirma: “One of the most popular notions in the history of philosophical and religious thought in India is that of extraordinary mutual tolerance allegedly displayed by different teachings” (ISAYEVA, 1993, p.19).

life and theory, philosophy becomes a way of life, an approach to spiritual realisation (RADHAKRISHNAN, 2008, p.5/6).

No contexto indiano, religião e filosofia são, segundo Loundo: “two levels of human activity, organically integrated, where the former (i.e., philosophy) stands ultimate as the means to realize the depths of one’s worldly experience comprising the ritualism and morality of religion (*vaidika*) and the fruition immediate mundane goals (*laukika*)” (LOUNDO, 2011a, p.92/93). Sendo assim, a religião garante o cumprimento do *dharma*, i.e., dos deveres morais e das práticas rituais – um meio indispensável para garantir o funcionamento do grupo social – e fundamenta a ação interessada (*karman*) que rege a relação com os objetos mundanos, no agenciamento de uma condição paradisíaca numa próxima existência (*svarga*). E o conhecimento filosófico (*jñāna*) em si mesmo conduz à realização da condição última da existência, aqui e agora, na medida em que propicia um grau de compreensibilidade mais radicalmente aprofundado sobre a investigação da natureza da realidade, e “expressa a transição de uma preocupação empírica baseada na obtenção de objetos específicos para a preocupação definida pela suspeita de serem eles mesmos manifestações do erro universal, i.e., o erro da objetificação” (LOUNDO, 2011b, p.112). Em outras palavras, o conhecimento elimina a ignorância (*avidyā*) constitutiva sobre a natureza das coisas. Ignorância esta que, ilusoriamente, concebe um sujeito dotado de natureza distinta e privilegiada em relação a todos os demais objetos, ocasionando, desta forma, o sofrimento existencial. Sofrimento este que será eliminado graças a um empreendimento racional (*vicāra*) rigoroso, que se ampara nas regras da lógica e em um discurso pedagógico e corretivo. E, portanto, “philosophy constitutes, at once, a cognitive (*jñāna*) as well as a soteriological project (*mokṣa*) leading one to the accomplishment of the *summo bono* of life (*ānanda*)” (LOUNDO, 2011a, p.93).

A escolha por Śaṅkarācārya se justifica porque ele é um dos maiores representantes do pensamento indiano, sendo considerado o maior expositor, filósofo e comentador da escola não dualista Advaita Vedānta. O filósofo teceu uma gama satisfatória de comentários (*bhāṣyas*) sobre os *Upaniṣads*, o *Bhagavad-gīta*, e o *Brahmasūtra*<sup>11</sup>, além de suas obras autorais (*prakaraṇa*

---

<sup>11</sup> Os *Upaniṣads*, o *Bhagavadgītā* e o *Brahmasūtra* são conhecidos como *prasthāna-traya*, i.e., a trílice fundacional e canônica do Vedānta.

*grantha*) em que consagrou um legitimado sistema de não-dualismo metafísico, fonte de uma pluralidade de desdobramentos hermenêuticos que se voltam a ele até os dias de hoje.

Aristóteles e Śāṅkarācārya: a possibilidade insuspeita de um encontro entre eles começa a desaparecer quando colocamos ambos no caminho da filosofia em sua autenticidade mais elementar, na qual ela se vale da instrumentalização de recursos intelectivos e racionais para o conhecimento da realidade última do Ser e para a consequente transformação do sujeito buscador desse conhecimento. Esse é o sentido último de afirmação sobre a possibilidade de um encontro entre Aristóteles e Śāṅkarācārya nos caminhos de uma filosofia soteriológica. Esse é o ponto nodal que consagra a parceria filosófica entre Grécia (ocidente) e Índia (oriente) proposta por esse trabalho. Ademais, acreditamos que a desconstrução categorial da antinomia moderna “oriente-ocidente” trarão vantagens epistemológicas recíprocas: a tradição indiana poderá, quem sabe, iluminar dimensões esquecidas da tradição clássica da filosofia grega, expurgadas que foram pela narrativa hegeliana da modernidade; e a tradição grega assim reatualizada permitirá, quem sabe, um olhar menos eurocêntrico e menos discriminatório com relação à tradição indiana, a qual é marcada por uma sofisticação argumentativa notável e por critérios internos de verificação de sua eficácia soteriológica.

Para facilitar a compreensão dos princípios de convergência entre as filosofias da tradição grega e da tradição indiana, destacamos os seguintes critérios de avaliação: (i) a filosofia como uma atividade que transcende a autoralidade subjetiva do filósofo e que se desenvolve no contexto de “escolas de pensamento” e matrizes civilizacionais específicas; (ii) a filosofia como um conhecimento que se fundamenta através de um discurso racional (*logos*), o qual se expressa necessariamente na relação dialógica entre mestres e discípulos; (iii) a filosofia como condição inexorável para o empreendimento soteriológico, i.e., como condição que assegura uma eficácia instrumental na promoção do conhecimento do Ser e, concomitantemente, na promoção da felicidade (*ānanda/eudaimonia*) e (iv) a filosofia como fundamento inspiracional para persecução do bem comunitário.

De acordo com o primeiro critério de avaliação – a filosofia como uma atividade que transcende a autoralidade subjetiva do filósofo e que se desenvolve no contexto de “escolas de pensamento” e matrizes civilizacionais específicas –, uma breve passagem sobre os dados biográficos de Aristóteles e Śāṅkarācārya, ainda que estes sejam escassos e imprecisos, nos

mostra que: “A filosofia pode realizar-se só pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola” (HADOT, 1999, p.91). Aristóteles nasceu em Estagira, nos confins da Macedônia, por volta de 385 e 384 a.C. Aos 17 ou 18 anos, o jovem Estagirita se mudou para Atenas, onde passou a frequentar a Academia, de seu mestre Platão. Lá ele ficou por volta de 19 anos. Foi mestre de Alexandre, em Pela, até a morte de Filipe II e o início do reinado de Alexandre (335 a.C.), quando o Filósofo retornou para Atenas e fundou sua escola, O Liceu, que recebe este nome por se localizar próximo a um pequeno templo consagrado a Apolo Lício. E como Aristóteles dava as suas lições passeando no jardim anexo aos edifícios do Liceu, a escola foi chamada também *Perípato* (do grego, “passeio”) e *peripatéticos* foram chamados os seus seguidores. Estes foram os anos mais fecundos da produção de Aristóteles: os anos que viram a grande produção dos tratados filosóficos e científicos e das exposições orais de sua filosofia. Após sua morte, o cargo de direção do Liceu foi sucedido por Teofrasto, discípulo direto de Aristóteles.

Śaṅkarācārya, por sua vez, viveu no século VIII d.C. e, embora não possamos afirmar o ano exato de seu nascimento, podemos corroborar com grande parte dos estudiosos do Vedānta e situá-lo entre 788 a 820. O que sabemos com mais exatidão é que, segundo registra os *Śaṅkaravijayas*, – textualidades referentes à bibliografia de Śaṅkara –, ele nasceu na vila de Kaladi, estado de Kerala, ao sul da Índia. Tornou-se um *sanyāsī* (renunciante) aos oito anos de idade. Foi discípulo de Govinda, este, por sua vez, discípulo de Gauḍapāda. Śaṅkara fundou monastérios nos quatro cantos da Índia, os quais são: Śrīgeri, em Kerala; Dwarka, no extremo oeste; Badrinath, nos Himalaias; e Puri, na costa leste. Há ainda um quinto centro monástico em Kanchi, estado de Tamil Nadu que foi criado ou por Śaṅkara ou por seu discípulo direto Sureśvara. Gauḍapāda, Govinda, Śaṅkara são os principais expoentes da escola Advaita Vedānta que se desenvolve até os dias atuais numa linhagem ininterrupta de mestres e discípulos (*guru-śiṣya-paramparā*).

Hoje, para nós, a concepção de uma escola filosófica poderia evocar a ideia de uma mera tendência doutrinária, de uma posição teórica, de um sistema metafísico. Todavia, no contexto grego, as escolas se desenvolvem de maneira distinta. “Nenhuma obrigação universitária orienta o futuro filósofo para esta ou aquela escola, mas é função do modo de vida que nela se pratica que o futuro filósofo passa a assistir as aulas na instituição escolar (*skholē*)” (HADOT, 1999,

p.148). Dessa forma, por volta do fim do século IV a.C., quase toda atividade filosófica concentrada em Atenas se desenvolveu através das quatro escolas fundamentadas por Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a Stoa) (HADOT, 1999, p.149), as quais remontam direta ou indiretamente a tradição socrática. Poderíamos até nos questionar se a concepção de filosofia se difere de uma escola pra outra, mas o que encontramos é que “todas as escolas helenísticas parecem, com efeito, defini-la quase nos mesmos termos e, antes de tudo, como um estado de perfeita tranquilidade da alma” (HADOT, 1999 p. 154). As escolas admitem, como Sócrates, “que os homens estão submersos da miséria, na angústia e no mal, porquanto estão na ignorância” (HADOT, 1999 p. 154). Portanto, para alcançar essa perfeita tranquilidade da alma, “o diálogo vivo e a discussão entre mestre e discípulo são indispensáveis” (HADOT, 1999, p. 156). Tal qual como “nunca houve filosofia nem filósofos fora de um grupo, de uma comunidade, em uma palavra, de um ‘escola filosófica’” (HADOT, 1999, p.18). No entanto, apesar dessa identidade intencional e fundamental, as escolas gregas se fundam em escolhas existenciais radicalmente diferentes umas das outras que vão se adequar conforme a demanda existencial exigida pelo discípulo. Os epicuristas, por exemplo, propõem uma investigação acerca dos falsos prazeres, os estoicos questionam a perseguição pelo interesse egoísta, os peripatéticos apostam na vida contemplativa. Além do mais, elas se diferenciam também quanto ao método discursivo, podendo assumir uma postura dialética, retórica, dogmática ou aporética na hora de discutir uma determinada tese, proposta sempre no começo das aulas. Essas diferenças certamente não são mutuamente exclusórias, mas agregadoras. Nesse sentido, Hadot afirma:

The same spiritual exercises can, in fact, be justified by extremely diverse philosophical discourse. These latter are nothing but clumsy attempts, coming after the fact, to describe and justify inner experiences whose existential density is not, in the last analysis, susceptible of any attempt at theorization or systematization. Stoics and Epicureans, for example – for completely different reasons – urged their disciplines to concentrate their attention on the present moment, and free themselves from worries about the future as well as the burden of past (HADOT, 1995, p. 212).

De maneira congruente à tradição grega, as filosofias da Índia são desenvolvidas por meio de várias escolas exegéticas e hermenêuticas (*darśanas*)<sup>12</sup>, articuladas dialogicamente entre

---

<sup>12</sup> *Darśana* da raiz sânscrita *darś*, i.e., “ver”, nas palavras de Radhakrishnan: “This seeing may be either perceptual observation or conceptual knowledge or intuitional experience. It may be inspection of facts, logical inquiry or insight of soul. Generally ‘*darśana*’ means critical expositions, logical surveys, or system. [...] Perhaps the word is advisedly used, to indicate a thought system acquired by intuitive experience and sustained by logical argument” (RADHAKRISHNAN, 2008, p.20).

mestres e discípulos. Essas *darśanas*, além do Vedānta, são: (i) a escola conhecida como Nyāya, que se ocupa da investigação sobre a lógica; (ii) a Mīmāṃsā, dedicada à hermenêutica; (iii) Vaiśeṣika, que postula uma metafísica pluralista; e (iv) Sāṃkhya e (v) Yoga, que postulam uma metafísica dualista. Do Vedānta surgiram ainda seis subescolas, entre os séculos VIII e XV, dentre as quais as principais são: (i) Não-Dualismo (Kevala-advaita ou Advaita Vedānta), de Śaṅkarācārya (séc. VIII); (ii) Não-Dualismo Qualificado (Viśiṣṭādvaita), fundada por Rāmānujācārya (séc. XI); (iii) e a Dualismo (Dvaita), do filósofo Madhvācārya (séc. XIII).

A convivência entre as escolas da filosofia indiana é marcada por uma aceitação recíproca da multiplicidade de interpretações e reflete uma adequação dos discursos à pluralidade das formas de sofrimento. Os discursos são elaborados na interação dialógica entre mestres e discípulos e, por isso, a condição do mestre (*guru/ācārya*) é essencial para compreender a tradição filosófica indiana, uma vez que ele é a personificação da possibilidade de transformação da existência. Ele é a identificação absoluta da verdade ensinada com a conduta diária e aquele capaz de clarificar os obstáculos que impedem o discípulo de realizar o estado de existência, consciência e plenitude que ele já se encontra. E é justamente na relação entre o mestre (*guru/ācārya*) e o discípulo (*śiṣya*) que a libertação (*mokṣa*) se efetiva, uma vez que um indivíduo autocentrado no seu próprio individualismo (*ahankāra*) não teria condições plenas de perceber sua condição de ignorância (*avidyā*). A virtude do mestre advém do fato de que ele já se encontra liberto (*jīvanmukta*) e é, portanto, capaz de dominar todo o empreendimento soteriológico. Por esse motivo, o discípulo que busca pela libertação (*mokṣa*) reconhece na alteridade do mestre uma verdadeira autoridade, legitimada por sua própria condição de libertado em vida (*jīvanmukta*). Em síntese, como aponta Loundo:

As an indicative discourse, philosophy is basically a philosophizing as it necessarily takes the form, within the various exegetical schools (*darśanas*), of a conversional dialogue (*saṃvāda*) between masters (*ācārya/guru*) and disciples (*śiṣya*) refractory to any ultimate conceptual ‘conclusions’ (*vikalpa*) and always free from the possibility of historical reifications (‘metaphysics’) of Truth (LOUNDO, 2011a, p.93).

O contexto indiano do conhecimento (*jñānakāṇḍa*), no qual se desenvolvem as *darśanas*, encontra sua ortodoxia na aceitação da autoridade dos Vedas e tem nos Upaniṣads a essência de

seus ensinamentos<sup>13</sup>. Além disso, todas as escolas exegéticas da tradição védica são fundamentalmente comprometidas com a resolução do problema do sofrimento existencial, este, por sua vez, fundado na própria ignorância do sujeito que sofre. Para manter a coerência, a responsabilidade e a eficácia do empreendimento soteriológico que conduz à realização da libertação (*mokṣa*), todas as vertentes hermenêuticas exigem: (i) o cumprimento de pré-requisitos epistemológicos, os quais serão explicitados com mais clareza mais adiante; (ii) uma convicção sobre uma ignorância (*avidyā*) a ser superada e (iii) um processo de reflexão racional (*viveka*) discriminativa, que atua removendo as causas da ignorância e, conseqüentemente, esclarece a verdade a ser reconhecida em sua imanência sempre presente.

Para analisar o segundo critério de avaliação – a filosofia como um conhecimento que se fundamenta através de um discurso racional (*logos*), o qual tem sua expressão máxima na relação dialógica entre mestres e discípulos –, reportamo-nos à compreensão de Heidegger em *Ser e Tempo* (1927) sobre a palavra *logos* para lembrar que “o *logos* não pode ser chamado de ‘lugar primário’ da verdade” (HEIDEGGER, 2015, p.73). Do contrário, estaríamos cometendo um duplo equívoco que consistiria em identificar o discurso filosófico com a verdade sem nem sequer investigar o substrato dessa verdade, além de deturpar o próprio conceito grego de verdade, quando, para os eles, algo só seria “verdadeiro, no sentido mais puro e originário, isto é, no sentido de só poder descobrir e nunca poder encobrir [...] a percepção que percebe singelamente as determinações mais simples do ser dos entes como tais” (HEIDEGGER, 2015, p.73). O próprio Aristóteles afirma na *Metafísica* que “só é primeiro aquilo que não implica predicação de alguma coisa a outra coisa” (MF,VI, 1030a, 10, 2002, p.299), sendo forçado então a admitir que “a alma não pode raciocinar e pensar se não tem diante de si um Pensamento substancial que funde a possibilidade de raciocinar e de conhecer” (HADOT, 1999, p.237). Dessa maneira, o *logos* é o discurso que permite acesso adequado à verdade, mas não a verdade em si mesma. Esta só pode ser realizada através da existência. E “somente porque a função do *logos* reside num puro deixar e fazer ver, deixar e fazer perceber o ente, é que *logos* pode significar razão” (HEIDEGGER, 2015, p. 73).

---

<sup>13</sup> A aceitação da autoridade dos Vedas, e mais especificamente da autoridade dos Upaniṣads, por parte dos sistemas ortodoxos, constitui o principal critério de distinção entre sistemas ortodoxos (*āstika*) e heterodoxos (*nāstika*) – e.g., o budismo e o jainismo.

Concomitante com a visão de Heidegger, temos a apresentação de Hadot sobre a diferenciação estoica entre discurso e filosofia em si mesma (HADOT, 1995, p.266), pois, de acordo com os estoicos, as partes da filosofia, a saber, a física, a ética e a lógica, não eram partes em si mesmas, mas partes do discurso filosófico, parte do mesmo *logos*. E se “o *logos* faz e deixa ver aquilo sobre o que se discorre e o faz para quem fala e para todos aqueles que falam uns com os outros” (HEIDEGGER, 2015, p.72), o discurso racional é a expressão do modo de vida filosófico, “é um meio privilegiado graças ao qual o filósofo pode agir sobre si mesmo e sobre os outros, pois, ele é a expressão de uma opção existencial daquele que o sustenta” (HADOT, 1999, p.254). E tão somente porque o discurso é subserviente a um modo de vida e verificado em uma dinâmica dialógica, é que ele pode ser racionalmente consistente. Vida e discurso são, portanto, “incomensuráveis e inseparáveis” (HADOT, 1999, p. 249). É em razão disso, que a filosofia de Platão e posteriormente todas as filosofias da Antiguidade, mesmo as mais distantes do platonismo, terão em comum, “a particularidade de vincular estreitamente discurso e modo de vida filosóficos” (HADOT, 1999, p.89). Nas palavras de Hadot:

Em primeiro lugar o discurso justifica a escolha de vida e desenvolve todas as suas implicações [...] Em segundo lugar, para poder viver filosoficamente, é necessário exercer uma ação sobre si mesmo e sobre os outros, e o discurso filosófico, se é realmente a expressão de uma opção existencial, é, nesta perspectiva, uma meio indispensável. Enfim, [...], o discurso filosófico é uma das formas do exercício do modo de vida filosófico (HADOT, 1999, p. 253-257).

A relação entre vida e discurso, entre razão e soteriologia no contexto indiano é facilmente reconhecível e a ideia de um mero processo de remoção das projeções errôneas, de um *logos* que “deixa e faz ver”, está em perfeito acordo com a noção de unicidade radical upanişádica. Na medida em que *Brahman* é o substrato ontológico da realidade, conhecê-lo não implica na obtenção de um dado a mais para os saberes e as ciências, pois não é um conhecimento sobre algo extrínseco à existência, ao contrário, é o conhecimento da própria existência e de sua participação na totalidade (*Brahman*), que só é desconhecida enquanto é ignorada, não percebida. Portanto, o método racional upanişádico (*vicāra-tarka*) só deve ser entendido a partir de suas aplicações pedagógicas e a partir de seu caráter indicativo e sugestivo. “Accordingly, Satchidanandendra Saraswati sustains that Śāṅkarācārya’s words are essentially words of instruction having no positive epistemological relevance *per se*” (LOUNDO, 2015, p.95). Por conseguinte, os Upanişads revelam a natureza de *Brahman* não por se tratarem de

representações discursivas sobre ele, mas pelo fato de conduzirem a sua realização. “It’s precisely on account of this role of immediate subordination to the ever-present unitarian experience (*anubhava*) that Śāṅkarācārya calls the upaniṣadic reasoning as soteriological reasoning (*anugr̥hita tarka*) (LOUNDO, 2015, p.95).

Em suma, as escolas de pensamento gregas e as escolas da tradição védica compartilham o fato de que elas sustentam suas atividades através do discurso racional (*logos*), o qual é indispensável para a filosofia. Este discurso, nos contextos propedêuticos e doutrinários dessas escolas, vai assumir a forma de um diálogo entre mestres e discípulos e incitá-los a viver realmente em conformidade com a verdade investigada. Consequentemente, a atividade dialógica e a presença da oralidade é marcadamente um traço dessas tradições. Até mesmo os textos escritos são ecos de oralidade. A começar pelos Diálogos de Platão, em que Sócrates – a figura do sábio – quase nunca responde às questões dos discípulos, pois ele mesmo não tem nenhum conteúdo teórico a ensinar-lhes, ao contrário, ele os interroga, seu trabalho é auxiliar seus interlocutores a parir a verdade, como afirma o filósofo no *Teeteto*<sup>14</sup> (PLATÃO, 150 c, 1988, p.13). A oralidade também é característica da filosofia de Aristóteles, pois ainda que seus tratados tenham sido paulatinamente sistematizados, seus cursos de filosofia no Liceu consistem em discussões e em explicações orais sobre textos escritos e, sobretudo, em conversas, nas quais caminhando juntos “o filósofo falava, os discípulos falavam e exercitavam-se para falar” (HADOT, 1999, p. 219). Sobre o caráter oral/dialógico da filosofia grega, Hadot afirma:

More than other literature, philosophical works are linked to oral transmission because ancient philosophy itself is above all oral in character. Doubtless there are occasions when someone was converted by reading a book, but one would then hasten to the philosopher to hear him speak, question him, and carry on discussions with him and other disciples in a community that always serves as a place of discussion. In matters of philosophical

---

<sup>14</sup> Eis a célebre e bela citação em que Sócrates compara seu trabalho ao da parteira: “A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conhecer é alguma quimera e falsidade, ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras; estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém, os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo pareçam todos ignorantes, com a continuação da nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprederam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira” (PLATÃO, 150 c-d, 1988, p.13-14).

teaching, writing is only an aid memory, a last resort than will never replace the living world (HADOT, 1995, p.62).

No contexto filosófico da Índia, a pedagogia dialógica deve ser subordinada à ideia de *śruti* (“o que é ouvido”), i.e., à transmissão oral de mestres para discípulos dentro de uma tradição. E a oralidade é, também aqui, tudo aquilo que envolve interatividade e diálogo. Por isso, para uma boa assimilação dos ensinamentos orais na forma de um exercício racional (*logos*), é necessário um contato prévio com os princípios da hermenêutica (*mīmāṃsā*), da lógica (*nyāya*), da gramática (*vyākaraṇa*), e com os meios confiáveis para a apreensão do conhecimento (*pramāṇa*)<sup>15</sup>, na medida em que estes estruturam as regras e critérios do bom pensar e do bom falar e, por conseguinte, da interação dialógica. Aliás, o próprio pensamento é diálogo, pois o que não é pensar senão falar consigo mesmo? Por conseguinte, de igual maneira, diálogo é também reflexão. E nos contextos filosóficos refletir serve para conhecer a natureza última da realidade. Exatamente nesse sentido que Andrade afirma em sua tese de doutorado *A não dualidade do um (brahmādvaita) e a não dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia antiga* (2013) que os Upaniṣads<sup>16</sup>:

[...] podem ser considerados exatamente isso, uma coletânea de situações dialógicas aonde um mestre conduz o discípulo à sua autorrealização. [...] É importante frisar algo aqui. O mestre não dá, não outorga, não revela absolutamente nada de novo ao aluno, cabe ao mestre simplesmente reunir as condições de possibilidade para que o śiṣya, ele próprio, se descubra [...] (ANDRADE, 2013, p.115).

O terceiro critério de avaliação da convergência entre a Índia e a Grécia – a filosofia como condição inexorável para o empreendimento soteriológico, i.e., como condição que assegura uma

<sup>15</sup> *Pramāṇa* refere-se literalmente aos meios de conhecimento confiáveis para a apreensão da realidade, aos fundamentos autorizados para o ato de conhecer. Na tradição filosófica indiana existem seis meios de conhecimento (*pramāṇas*) que são consagrados pela eficácia que apresentam. Os seis principais *pramāṇas* são: (i) percepção (*pratyakṣa*); (ii) inferência (*anumāna*); (iii) analogia (*upamāna*); (iv) silogismo (*arthāpatti*); (v) não-percepção (*anupalabdhi*); (vi) e palavra dos *Vedas* e mais especificamente dos *Upaniṣads*, no contexto do conhecimento da realidade última, (*śabda-pramāṇa*). Todos os cinco primeiros *pramāṇas* operam a partir de uma lógica marcada pela dualidade, portanto, não são suficientes para conhecer a natureza unicista de *Brahman*. Somente a palavra upaniṣádica (*śabda-pramāṇa*) pode revelar o conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*). Todavia, reitera-se que a palavra upaniṣádica (*śabda-pramāṇa*) não se configura como uma linguagem representativa e propositiva, embora ela também não inviabilize os meios mundanos de conhecimento (e.g., percepção, inferência, analogia, etc.), pois atua em um grau diferente de compreensão da realidade, i.e., possui uma jurisdição cognitiva que lhe é própria.

<sup>16</sup> Nota-se que o próprio significado etimológico da expressão *Upaniṣad* de *upa* + *ni* + *ṣad*, “sentar perto de alguém” remonta a um sentido de oralidade.

eficácia instrumental na promoção do conhecimento do Ser e, concomitantemente, na promoção da felicidade (*ānandaleudaimonia*) – consiste no reconhecimento de que todo projeto filosófico e todo aquele que anseia viver como um sábio atinge seu fim quando congrega, como dois lados de uma mesma moeda, o conhecimento e a realização desse conhecimento. Em outras palavras, render-se à investigação filosófica é render-se a um projeto de transformação da existência, pois é justamente essa atividade dialógica guiada pelo *logos*, pelo intelecto, pela discriminação racional (*viveka*) que permitirá o conhecimento sobre a natureza da realidade. Consequentemente, esse conhecimento proporcionará a harmonização de toda ação e deliberação segundo os resultados dessa investigação filosófica. Isso é verdade para Aristóteles segundo o qual a filosofia, i.e., o modo de vida guiado pelo intelecto, “encerra prazeres maravilhosos” (EN X, 1177a, 25, 2014, p.375) e constitui “a vida mais feliz” (EN X, 1178b, 5, 2014, p.378). E é verdade também para Śaṅkarācārya, segundo o qual: “As fire is the direct cause of cooking, so Knowledge, and not any other form of discipline, is the direct cause of Liberation; for Liberation cannot be attained without Knowledge” (AB, I.2, 1947, p.125).

O conhecimento capaz de eliminar a ignorância (*avidyā*) – a causa do sofrimento – é o desvelar do fundamento ontológico da existência (*ātman*) em sua participação na totalidade (*Brahman*). Quando o conhecedor se dá conta da imersão de sua verdadeira natureza em um substrato não-dual (*Brahman*) – condição de possibilidade de toda e qualquer imanência –, ele evidentemente terá de reconhecer a fragilidade daquele sujeito que, antes, se cristalizava em um ente especial e distinto de todas as demais coisas e que por isso, toda sua relação com elas era condicionada pelo desejo de manipulação e privação. E agora, dado a realização da condição de não-dualidade entre o sujeito e os objetos, a relação de privação se transforma em uma relação de compartilhamento universal. Conhecer *Brahman* é, portanto, libertar-se da condição alienada de insatisfação e angústia causada, nas palavras de Śaṅkarācārya, pela superimposição (*adhyāsa*) do ego (*ahaṅkāra*) sobre o *ātman* (US, 18. 25, 1949, p.225) e celebrar a unidade fundamental entre todas as coisas. E aquele que se encontra plenamente estabelecido em *Brahman* e atinge a libertação (*mokṣa*), se torna um *jīvanmukta*, i.e., “um libertado em vida”<sup>17</sup>, um ser livre das

<sup>17</sup> Tal como expresso no *Vedāntasāra* de Sadananda (séc. XV): “A man liberated-in-life (*jīvanmukta*) is one who by the knowledge of the Absolute *Brahman*, his own Self, has dispelled the ignorance regarding It and has realised It, and who, owing to the destruction of ignorance and its effect such as accumulation past actions, doubts, errors, etc., is free from all bondage and its established in *Brahman*”. “*Jīvanmuktaḥ nāma svasvarūpa akhaṇḍa brahmajñānena tat ajñāna bādhādvārā svasvarūpa akhaṇḍabrahmaṇi sākṣātkṛte ajñāna tat kārya sañcitakarma*

condições oscilantes entre prazer e sofrimento e dos ciclos de renascimentos (*saṃsāra*). Este ser desfruta da natureza de *Brahman*, descrita no mundo fenomênico como existência (*sat*), consciência (*cit*) e infinitude (*ananta*)<sup>18</sup>, cuja em sua realização se instaura a beatitude (*ānanda*). Sobre esta última, Patrick Olivelle em *Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy The Semantic History of ānanda* (2008) afirma:

*Ānanda* is one of the most common terms in the religious vocabulary of the Brāhmanical/Hindu traditions both in Sanskrit and in the vernaculars, both in the monistically inclined traditions, such as Advaita Vedānta, and in the *bhakti* traditions. The term points to the intense feeling of joy that devotees experience in their loving devotion and service of god, and mystics, in their meditative trance or *samādhi*. Within *Advaita* and related traditions, it represents a central and essential “attribute” of *Brahman*. [...] In many of the Indian religious traditions, *mokṣa*, the final goal of human existence, has been defined as *ānanda* (OLIVELLE, 2008, p. 75).

A libertação (*mokṣa*) – a realização da unicidade ontológica de *ātman* enquanto *Brahman* – não é a dissolução do sujeito no Absoluto, nem a renúncia dos desejos ou a fuga para o Nada, como acreditava Schopenhauer. Ao contrário, *mokṣa* é a forma mais genuína e inclusiva de afirmação do mundo, de realização dos desejos e da exacerbação dos sentidos, usando os termos de Nietzsche, é “o dizer Sim a vida” (NIETZSCHE, 2017, p.90) Em vista disso, os Upaniṣas frequentemente usam a palavra *ānanda*<sup>19</sup> para denotar a condição de beatitude e de prazer proveniente não dos frutos de ações fundadas no interesse individual e no apego, mas sim na compreensão e na realização do compartilhamento ontológico unicista – *Brahman* – entre todos os entes. *Ānanda* é, assim, o estado sublime de alegria e contentamento que se instala ao compreender e realizar a presença mais íntima do Ser. Como afirma Radhakrishnan:

*Ānanda* or delight is the highest fruition, where the knower, the known and the knowledge become one. Here philosophical quest terminates, the suggestion being that there is

---

*saṃśayaviparyaya ādīnām api bādhitatvāt akhila bandha rahitaḥ brahmaniṣṭhaḥ*” (SADANANDA, VI. 217, 1931, p. 123).

<sup>18</sup> “*Satyam jñanam anantam brahman*” (TUB, 2.1.1, 1987, p.108).

<sup>19</sup> O termo *ānanda*, no dicionário sânscrito-inglês de Monier-Williams, possui os seguintes significados: alegria, felicidade, prazer, prazer sensual, felicidade pura, sendo um dos três atributos de *Brahman* segundo a Filosofia do Vedānta (MONIER-WILLIAMS, 1979, p. 139). Ou, como afirma Śaṅkarācārya: “The word ‘bliss’ is generally known to denote pleasure; and here we find the word ‘bliss’ used as an epithet of *Brahman*” (BUB, 3.9.28, 1950, p. 563). No ocidente é comum traduzir *ānanda* por bem-aventurança ou beatitude (em inglês, “bliss”). Esta última designação será utilizada aqui.

nothing higher than *ānanda*. This *ānanda* is active enjoyment or unimpeded exercise of capacity. It is not sinking into nothingness, but the perfection of being (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 131).

Como correlato de *ānanda* localizamos na *eudaimonia*<sup>20</sup> – conforme a compreensão de Aristóteles – a afirmação positiva da vida e da felicidade humana enquanto expressão da realização da existência. Nesse sentido, logo nas primeiras linhas da *Ética a Nicômaco* encontramos que “toda ação e deliberação objetivam um bem” (EN I, 1094a, 1, 2014, p.45). E o bem mais completo e mais excelente é a felicidade (*eudaimonia*) (EN I, 1097a, 25, 2014, p.57). Em outras palavras, a felicidade (*eudaimonia*) é a finalidade última (*télos*) do ser humano, uma vez que é buscada por si mesma, ao passo que os todos os outros bens (e.g., a honra, o prazer, a inteligência) também os escolhemos “em vista da felicidade, na crença que contribuirão para sermos felizes” (EN I, 1097b, 1, 2014, p.57).

A *eudaimonia*, na filosofia aristotélica, sucede da virtude (*areté*). E as virtudes podem ser de dois tipos: “algumas são chamadas intelectuais e outras morais” (EN, I, 1103a, 5, 2014, p.77). Logo, a felicidade pode ser alcançada por meio dessas duas instâncias: da vida política – que conduz à virtude da cidade e à felicidade dos cidadãos – e da vida filosófica – que corresponde à contemplação (*theoría*), i.e., a vida segundo o intelecto (HADOT, 1999, p.121). Será a atividade conforme esta última que constituirá a mais completa forma de felicidade (*eudaimonia*). Este tipo de vida filosófica requer maximamente a presença ócio (*skholé*), a autossuficiência (*autárkeia*), a ausência de qualquer perturbação dos inconvenientes da vida ativa e a excelência da virtude (EN, X, 1177b, 20, 2014, p.377).

Precisamos tomar cuidado ao entender a distinção entre virtude moral e virtude intelectual e, conseqüentemente, entre a felicidade resultado da atividade política e a felicidade resultado da atividade filosófica, pois, uma divisão excludente entre elas, poderia produzir uma interpretação errônea de que a segunda é produto da solidão, de um nada fazer, de uma desmotivação política e de um descompromisso social. Quando, na verdade, “Aristotle emphasized particularly that humans are reasoning and social creatures” (FOWERS, 2016, p.71). Sobretudo se levarmos em conta a máxima “homem é um animal político (PL, II, 1253a, 1998, p.53)”, encontramos que a expressão “autossuficiência” (*autárkeia*) “não a concebemos com referência a alguém só,

<sup>20</sup> O termo *eudaimonia* é a junção de dois vocábulos gregos, a saber, *Eu* (“bem”) e *daímon* (“divindade”, “espírito”, “gênio”) e geralmente é traduzido como felicidade, bem-estar, prazer. Seu uso foi empregado, não só por Aristóteles, mas por várias escolas do helenismo, e.g., estoicismo, epicurismo e em sentidos diversos.

vivendo uma vida isolada, mas também com referência aos pais, aos filhos [...] bem como os amigos e concidadãos em geral [...], posto que o homem é, por natureza, social (EN I, 1097b, 10, 2014, p.58) e, portanto, “that living well involves the full realization of those natural features” (FOWERS, 2016, p.71). Com efeito, a vida teórica reflete uma preocupação profunda com a realidade, com a vida humana e revela o mais elevado estado de contemplação filosófica, expressa por uma perfeita realização existencial e por uma aproximação genuína com os objetos, i.e., uma aproximação desprovida de interesses privativos fundados no agenciamento de entes contingentes. Além disso, tal como sustenta Fowers em *Aristotle on Eudaimonia: On the Virtue of Returning to the Source* (2016):

Aristotle suggested that social relationships are necessary for living the best kind of life whether an individual realizes it or not. That is, the importance of relational living is not a matter of subjective preference, but is an aspect of human nature. His point is not simply that individual well-being and social connections are correlated, but that participating in social relationships partly constitutes flourishing. That is, relationships are logically necessary for *eudaimonia*, not just simply correlative or even causal (FOWERS, 2016, p.71).

O quarto critério de verificação – a filosofia como fundamento inspiracional para persecução do bem comunitário – contempla todos demais critérios. Pois um conhecimento que se desenvolve através de uma dinâmica de escolas de pensamento, se fundamenta através de discursos intersubjetivos entre mestres e discípulos e que possui como fim a realização da existência e a consumação da felicidade, obviamente não pode ser, de forma alguma, um empreendimento individualista e ter como objetivo um bem apenas usufruto próprio. A felicidade (*eudaimonia/ānanda*) apenas se realiza na vida compartilhada e em comunidade.

Com relação à filosofia de Śaṅkarācārya, faz-se imperioso reconhecer que há uma relação mútua de necessidade e complementaridade entre o conhecimento e a ação. Por isso, quando alcançada, a libertação (*mokṣa*) – o momento em que se conhece e realiza a realidade última de todas as coisas – promove uma ressignificação das atuações no mundo e institui a passagem de uma ação interessada (*karman*) para uma ação desinteressada (*karmayoga*), a qual é estabelecida na tolerância e na compaixão para com todos os seres do mundo. Dito de outra forma, a condição de *mokṣa* trata-se do descentramento do ego por meio da realização da unicidade em *Brahman* e, concomitantemente, trata-se também de uma reformulação de toda ação no mundo, a qual passa a

estar fundada em um anseio genuíno pelo bem mais inclusivo, em que aquilo que se renuncia não é a ação propriamente dita, mas o desejo egoísta por recompensa que se imputa ao agir.

Talvez o maior exemplo da conciliação da ação no mundo com o conhecimento é encontrado na figura do mestre (*ācārya/guru*). Pois, ao mesmo tempo em que ele detém o conhecimento e, portanto, se encontra na condição de um ser liberto aqui e agora (*jīvanmukta*), o mestre igualmente se encontra totalmente inserido no mundo e preocupado com o outro. Ele assume uma postura compassiva para instruir que os discípulos também alcancem a condição de realização existencial suprema e, assim, ele se mantém comprometido em promover e propagar o bem comunitário.

Em Aristóteles, também diagnosticamos uma relação essencial entre o conhecimento e a ação, já que a própria condição do ser humano é ser racional e político, impossível de ser compreendida fora de um contexto social. Desta forma, a cidade (*polis*) será o lugar apropriado para o exercício da racionalidade, pois o que torna possível que o agente racional responda suas questões e, até mesmo, que haja filósofos é o ato de participar de uma comunidade, na qual um bem humano supremo, com seus bens secundários, já está suficientemente objetivado como o fim da vida humana. Por isso, a *polis* é entendida por Aristóteles como uma ordenação objetiva que possibilita, por sua forma de vida concreta e por suas leis, a realização da melhor forma de vida para os seres humanos.

É na amizade (*philia*) e na presença do amigo que encontramos o fundamento do bem comunitário e da vida na *polis*, pois, como diz Aristóteles: “em toda comunidade parece existir alguma forma de justiça e de amizade” (EN, VIII, 1159b, 25, 2014, p.306). Além do mais, “alguns julgam ser o amigo e o homem bom a mesma pessoa” (EN, VIII, 1155a, 30, 2014, p.290). Entre os filósofos, a amizade é essencial para o exercício da própria filosofia, sendo, inclusive, tema de muitos tratados filosóficos. Tomando como exemplo os diálogos de Platão, e.g., *O Banquete*, *Fedro*, *Lísis* veremos que a amizade era uma virtude essencial nas relações entre os grandes homens, entre os sábios e entre os governantes. A amizade também está presente no diálogo *Da Amizade* de Cícero, no qual o filósofo narra as considerações de Lúlio sobre a morte do seu grande amigo Cípião Emiliano. Em suas concepções, Lúlio apresenta a figura do amigo como um espelho no qual nos encontramos: “Assim, quem contempla um amigo verdadeiro contempla como que uma imagem de si mesmo” (CÍCERO, 2001, p. 33). Agostinho

também vai se dedicar ao tema em suas *Confissões*, definindo os amigos como uma alma em dois corpos. Na origem de sua *magnus opus*, *Os Ensaios*, Montaigne conta um acontecimento de tamanha magnitude: a morte de Etienne de la Boétie – o seu maior amigo – como sendo a ruína de ambos. E a própria origem etimológica do termo *philosophia* (philo + sophia), inclui uma derivação da palavra *philía*, que permite que traduzamos *philosophia* literalmente por “amigo da sabedoria”.

O que tentamos expor acima é a compreensão da filosofia enquanto um empreendimento racional, articulado por meio das escolas de pensamento e da interação dialógica entre mestres e discípulos. Este empreendimento racional não é definido por discursos subjetivos e autônomos, nem pelas doutrinas em si mesmas, mas funda-se uma verdade fundacional – a verdade do Ser –, transcendente a qualquer contexto em particular e promotora da transformação da existência e da bem-aventurança. E é justamente em vista disso que a pluralidade discursiva é essencial, já que permite a adequação do discurso filosófico a perfis subcomunitários e matrizes civilizacionais específicas. Essa é razão que consagra a parceria filosófica entre a Grécia e a Índia. Em seguida, veremos contextos doutrinários e propedêuticos mais específicos da Escola Advaita Vedānta e da filosofia de Aristóteles.

### 1.3) Teleologias, Doutrinas e Propedêuticas: Advaita Vedānta e o Liceu

Para uma melhor compreensão do contexto soteriológico indiano elucidamos a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas*, i.e, as quatro aspirações que constituem a busca humana pela felicidade. São elas: a primeira é *artha* (“riqueza”) e engloba tudo aquilo que objetiva o alcance de riqueza e de prosperidade material, assim como aspectos relacionados ao exercício da política e da economia. O tratado mais conhecido referente a esse objetivo é o *Arthasāstra* atribuído a Kauṭīliya. A segunda aspiração é *kāma* (“prazer sexual”) e refere-se à realização do prazer estético e sensual e da satisfação de instintos orgânico-sexuais. O tratado mais conhecido referente a esse objetivo é o clássico *Kāmasūtra* de Vātsyāyana. A terceira aspiração é *dharma* (“justiça”, “lei moral”, “ética”, “dever”) e envolve o cumprimento do dever sócio-religioso (e.g., práticas rituais, casamento, profissão, etc.) visando à aquisição de benefícios nesta ou numa próxima existência, que pode ser um paraíso (*svarga*) propriamente dito ou um renascimento

numa condição superior. Esta fruição futura, *a posteriori*, transcendente está fundamentada na doutrina da transmigração da alma (*samsāra*), i.e., no ciclo de nascimentos, mortes e renascimentos que configura uma pluralidade de estágios transmigratórios os quais se relacionam através de um princípio de causa e efeito (*karman*), que é fundado em ações produzidas em existências anteriores de um indivíduo e também pode produzir consequências futuras para as suas próximas existências. E a quarta aspiração é *mokṣa* (“libertação”) é a busca espiritual última, enquanto conhecimento da natureza fundamental do Ser, que suspende toda e qualquer busca objetiva (mundana ou transcendente), permitindo à libertação do ciclo de transmigração da alma (*samsāra*).

Os dois último objetivos *dharma* e *mokṣa* são o assunto dos Vedas<sup>21</sup>, *per se*, que assim comporta uma divisão dupla em termos de teleologia: *karmakāṇḍa* e *jñānakāṇḍa*. Essa duas instâncias, como já vimos, guiam os indivíduos tanto para o desfrute da felicidade material, que é necessária e legítima em determinadas circunstâncias da vida, quanto para a realização última da existência. Com efeito, os Vedas são divididos em duas coletâneas de textos. A primeira coletânea destina-se à realização de *dharma* e, portanto, é comprometida com *karmakāṇḍa* (“seção referente à ação”). Ela compreende os textos conhecidos como Brāhmaṇas e Saṃhitās, os quais tratam de forma técnica e descritiva acerca dos deveres morais e rituais e prescrevem de forma categórica as ações que encaminham à conquista dos objetivos paradisíacos numa condição transmigratória futura. Além disso, essa seção conta com uma complementaridade em textos auxiliares tais como os *dharmaśāstras*, no caso do *Manusmṛti*. Já a segunda coletânea é formada pelos *Āraṇyakas* e pelos *Upaniṣads*<sup>22</sup>, ambos textos dedicados às questões mais reflexivas, deste modo, é referida como *jñānakāṇḍa* (“seção referente ao conhecimento reflexivo/soteriológico”). Andrade salienta ainda:

<sup>21</sup> Existem quatro Vedas (lit., “conhecimento”) escritos originalmente em sânscrito – a língua do conhecimento, por excelência, na Índia. São eles: *Ṛgveda* (hinos que presidem doações e invocação aos deuses), *Sāmaveda* (coletânea litúrgica dos hinos), *Yajurveda* (formulas de rituais e sacrifícios), *Atharvaveda* (versos para recitação).

<sup>22</sup> Os *Upaniṣads* constituem os textos soteriológicos, por excelência, da tradição indiana, e seu cânon inclui aproximadamente 108 composições, sendo 13, coletivamente designados “antigos *Upaniṣads*”. Escritos entre 1000 a 100 a.C., eles são as fontes mais importantes para o desenvolvimento do *Vedānta*. Daqueles considerados mais antigos, primeiro viriam o *Brhadarāṇyaka Upaniṣad*, o *Chāndogya Upaniṣad* e o *Aitareya Upaniṣad*. Depois, o *Taittirīya Upaniṣad*, o *Kaṭha Upaniṣad*, o *Kena Upaniṣad*, o *Kauṣītaki Upaniṣad*, o *Śvetāśvatara Upaniṣad*, o *Īśā Upaniṣad* e o *Muṇḍaka Upaniṣad*. E, por fim, o *Praśna Upaniṣad*, o *Māṇḍūkya Upaniṣad* e o *Maitri Upaniṣad* seriam os últimos.

[...] a consecução dos demais *puruṣārthas* (*kāma*, *artha* e *dharma*) está centrada nas noções de ‘agente’ e de ‘ação’, ou seja, num conjunto de procedimentos técnicos para a consecução de um dado objetivo egóico. Ao invés, a tradição reflexiva inaugurada pelos Upaniṣads propõe-se a apontar para as limitações desses procedimentos quando o objetivo é a superação de todo o sofrimento. Com efeito, a fragmentação da realidade entre ação (*karma*), agente (*kara*, *karin*) e resultado (*phala*), que caracteriza esses procedimentos, torna a aquisição de objetos um evento perpetuamente instável. Essa busca ‘sem saída’ exigiria assim outra perspectiva: um reconhecimento que a cisão entre ação (*karma*), agente (*kara*, *karin*) e resultado (*phala*) tratava-se de uma condição de ignorância a ser superada pelo conhecimento de modo a se reconhecer a unicidade essencial de toda a realidade (ANDRADE, 2013, p.19).

Para aqueles que decidem dedicar-se ao caminho que conduz à realização de *mokṣa*, os Upaniṣads são chamados Vedānta (*veda* + *anta*, lit., “final dos Vedas”), “a denomination which suggests that they contain the essence of the Vedic teaching” (RADAKRISHNAN, 2008, p.106-107). No caso específico da Escola Advaita Vedānta, a doutrina metafísica elaborada por Śāṅkarācārya postula uma ontologia não-dual entre o sujeito e o objeto, a qual pode ser “linguisticamente ‘descrita’ pela palavra *ātman* quando se pretende enfatizar o caráter unicista que fundamenta a ‘subjetividade’ e pela palavra *Brahman* quando se pretende enfatizar o caráter unicista que fundamenta a ‘objetividade’” (LOUNDO, 2011b, p.113).

*Ātman* é gramaticalmente um pronome reflexivo – si-mesmo – que revela a entidade que permanece após a superação da condição de imediatividade da existência que, no contexto mundano, tende a ser confundido com identidades circunstanciais, i.e., com formas de objetivação, como, por exemplo, a identificação extrema do sujeito com o corpo e com a mente. E *Brahman* é a palavra que designa a totalidade e que serve de conceito de desconstrução de tudo aquilo que possa constituir uma reificação objetiva da existência. É a espontaneidade fundamental da natureza e a realidade última entendida como a essência que permeia todas as coisas. A relação unicista entre *ātman* e *Brahman* exige uma explicação bem mais satisfatória que esta. Não obstante, tal tarefa será realizada no terceiro capítulo desse trabalho.

No início de seus comentários sobre os Upaniṣads, Śāṅkara descreve a palavra *upaniṣad* como conhecimento secreto ou “instrução secreta” (*rahasya-upadeśa*), “cuja eficácia reside em sua capacidade de eliminar a ignorância fundamental (*avidyā*) que é a causa do sofrimento e que encobre a real natureza de *ātman*” (LOUNDO, 2015, p.352). A palavra “secreta” não se refere a um suposto ocultismo. No entanto, para que o discípulo possa assimilar de forma consistente a doutrina não-dualista e, conseqüentemente, se dar conta da natureza do si-mesmo (*ātman*)

enquanto partícipe da totalidade (*Brahman*), são exigidos requisitos propedêuticos que tornarão o empreendimento soteriológico eficaz. Nas palavras de Śaṅkara:

That means to liberation, viz., knowledge, should be explained again and again until it is firmly grasped, to a pure *brāhmana* disciple who is indifferent to everything that is transitory and achievable through certain means, who has given up the desire for a son, for wealth and for this world and the next, who has adopted the life of a wandering monk and is endowed with control over the mind and senses, with compassion etc., as well as with the qualities of a disciple well-known in the scriptures, and who has approached the teacher in the prescribed manner, and been examined in respect of his caste, profession, conduct, learning and parentage (US, 1.1.2, 1949, p.2).

Tradicionalmente, os requisitos propedêuticos são compilados em quatro disciplinas (*sādhana*catuṣṭaya). São elas:

- (i) *viveka* (“discriminação”) ou *nityānityavastuviveka* (“discriminação entre as coisas eternas e não eternas”): é a capacidade de discernir o que é insubstancial daquilo que é substancial. “Discrimination between things permanent and transient: this consists of the discrimination that Brahman alone is the permanent and that all things other than It is transient” (SADĀNANDA, 1931, I.16, p.9/10).
- (ii) *vāiragya* (“desapego”): é a indiferença e afastamento de toda ilusão com relação ao desfrutar do resultado das ações neste e noutro mundo. É a suspensão da expectativa de resolver o problema do sofrimento existencial através da aquisição de objetos.
- (iii) *sad-sampatti* (“seis vitudes”): é a disposição comportamental do discípulo. As seis virtudes são: *śama* (“serenidade”), “[...] the curbing of the mind from all objects except hearing” (SADĀNANDA, 1931, I.19, p.11); *dama* (“autocontrole”), “[...] the restraining of the external organs from all objects except that [hearing]” (SADĀNANDA, 1931, I.20, p.12); *uparati* (“cessação das atividades”), “[...] the cessation of these external organs so restrained, from the pursuit of objects other than that [hearing]; or it may mean the abandonment of the prescribed works according to the scriptural injunctions” (SADĀNANDA, 1931, I.21, p.12); *titiṅṣā* (“equanimidade”), “[...] the endurance of heat and cold and others pairs of opposites” (SADĀNANDA, 1931, I.22, p.13); *samādhāna* (“concentração mental”); *śraddha* (“fé”, “convicção”), “[...] the faith in the words of *Vedānta* as taught by the guru” (SADĀNANDA, 1931, I.24, p.14).

- (iv) *mumukṣutva*: é o desejo intenso por libertação (*mokṣa*), “[...] the yearning for Freedom” (SADĀNANDA, 1931, I.25, p.14).

Da parte do mestre também são exigidos requisitos e características essenciais, tais como: conhecimento, memória, tranquilidade, compaixão, uma vida exemplar, ausência de orgulho, e outras tantas. Como mostra Śaṅkara:

The teacher is one who is endowed with the power of furnishing arguments pro and con, of understanding questions and remembering them, who possess tranquillity, self-control, compassion and desire to help others, who is versed in the scriptures and unattached to enjoyments both seen and unseen, who has renounced the means to all kinds of actions, is a knower of Brahman and established in It, is never a transgressor of the rules of conduct, and who is devoid of shortcomings such as ostentation, pride, deceit, cunning, jugglery, jealousy, falsehood, egotism and attachment. He has the sole aim of helping others and desires to impart the knowledge of Brahman only. He should first of all teach the *Śruti* texts establishing the oneness of the Self with *Brahman* such as, “My child, in the beginning it (the universe) was Existence only, one alone without a second”, “Where one sees nothing else”, “All this is but the Self”, “In the beginning all this was but the one Self” and “All this is verily Brahman” (US, 1.1.6, 1949, p. 5).

Ainda no contexto propedêutico da Escola Advaita Vedānta, faz-se necessária a unidade operacional de três disciplinas fundamentais e dependentes entre si, viz., *śravaṇa* (“escuta”), *manana* (“reflexão”) e *nididhyāsana* (“meditação”). Essa unidade operacional reitera o fato de que o encaminhamento soteriológico transcorre num contexto fundamentalmente dialógico, composto pelos questionamentos do discípulo e pelas instruções do mestre, e “consagra a racionalidade [*vicara*] como instrumento imediato de realização do *ātman* (*avagatyārtha-sādhana*)” (LOUNDO, 2011b, p.114).

Vejamos agora alguns aspectos teleológicos, doutrinários e propedêuticos do contexto do helenismo, no qual se hospeda a filosofia de Aristóteles.

Podemos elencar três metas que condicionam a busca humana pela felicidade (*eudaimonia*) no contexto pan-helênico. Embora, neste caso, o conjunto de tais metas não compõe uma doutrina única, aos moldes da doutrina indiana dos *puruṣārthas*, mas cada uma, em particular, pode ser considerada uma doutrina filosófico-moral. São elas: a primeira é o prazer (*hedonê*). Segundo a doutrina do hedonismo, o cultivo do prazer e a amenização da dor é em si mesmo o meio para alcançar felicidade. Aristipo de Cirene (435-335 a.C.) é considerado o fundador do hedonismo filosófico e, segundo ele, o prazer corpóreo é o sentido da própria vida. A

segunda meta é a política (*politiké*). Tal meta refere-se ao estudo e a prática de todos os procedimentos relativos à *pólis* (cidade-Estado grega), tais como a organização e a administração, bem como a educação (*paideia*) e orientação dos cidadãos. O mestre mais excelente nesse assunto é, sem dúvidas, Platão, já que a finalidade de sua Academia é de caráter essencialmente “ético-político-educativo” (REALE, 1977, p.10) (vide *A República*, diálogo socrático que busca uma definição e um modelo de justiça, bem como de homem justo e de cidade ideal para os cidadãos). Obviamente, a política, para Platão, é uma atividade guiada sempre pela razão (*logos*) e pela virtude (*areté*). A terceira meta é a contemplação cognitiva (*theoría* ou *theoretikós*). A atividade contemplativa cognitiva é chamada por Aristóteles de Filosofia Primeira ou Metafísica<sup>23</sup>. Aristóteles confirma esses três tipos de vida na sua *Ética* quando afirma que

[...] no que respeita ao bem ou à felicidade, os indivíduos em geral e os mais vulgares parecem identificar um e outra com o prazer e, em consonância com isso, são aficionados da vida do gozo; de fato, há três tipos de vidas que particularmente se destacam, aquela que acabou de ser indicada, a da política e, em terceiro lugar, a da especulação (EN, I, 1095 b, 18, 2014, p.51).

As duas últimas formas de vida – política e contemplativa – são tratadas com mais afinco por Aristóteles, embora sua escola, ao contrário da escola platônica, não forma para a vida política, apenas para a vida filosófica (HADOT, 1999, p.120). Desse modo, em termos teleológicos, também podemos tecer dois horizontes – de forma correlata as duas seções (*karmakāṇḍa* e *jñānakāṇḍa*) do contexto indiano – nos quais a felicidade pode ser realizada: o horizonte que é desenhado pela aspiração primeira à *eudaimonia* e que designa o bem que buscamos por ele mesmo. Este horizonte é circunscrito pela atividade contemplativa. Em segundo lugar, o horizonte que é circunscrito pela *polis*, na qual o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a viver segundo o que é objetivamente bom para todos (REALE, 1994, p.432). Se a finalidade da vida política é a virtude (*areté*) (EN, I, 1095 b, 33, 2014, p.51), i.e., a disposição constante para o bem, podemos concluir que:

Assim como a práxis virtuosa consiste em escolher como fim tão somente a virtude, em querer ser um homem bom, sem procurar outro interesse particular da mesma maneira a práxis teórica – é o próprio Aristóteles que nos induz a arriscar essa fórmula aparentemente paradoxal – consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, em

<sup>23</sup> “Metafísica” não é termo aristotélico (talvez tenha sido cunhado pelos peripatéticos ou na ocasião da edição das obras de Aristóteles feita por Andrônico de Rodes, no século I a.C.). Aristóteles usava, normalmente, a expressão “Filosofia Primeira” ou também “Teologia” em oposição à filosofia segunda, ou física. Contudo, o termo “metafísica” foi adotado de forma mais significativa pela posteridade, e assim definitivamente consagrado.

querer o conhecimento por ele mesmo, sem perseguir outro interesse particular e egoísta estranho ao conhecimento (HADOT, 1999, p.125).

Antes de explicitar o que constitui o projeto contemplativo aristotélico, representado por sua doutrina metafísica, é importante lembrar que Aristóteles distinguiu as ciências em três grandes ramos: (i) as ciências teóricas, as quais buscam o saber por si mesmo; (ii) as ciências práticas, as quais buscam o saber para alcançar, através dele, a perfeição moral e (iii) as ciências poiéticas ou produtivas, as quais buscam o saber em vista do fazer, isto é, com a finalidade de produzir determinados objetos. As mais elevadas por dignidade e valor são as primeiras, constituídas pela metafísica, pela física e pela matemática. Destas, a metafísica é a ciência primeira, i.e., a mais elevada e a mais sublime (MF, VI, 1025 b, 1, 2002, p.270).

Sobre a finalidade da metafísica, de acordo com o próprio Aristóteles, a metafísica é a ciência mais elevada justamente porque não está ligada às necessidades materiais. Ela não é uma ciência dirigida a fins práticos ou empíricos. Ao contrário, a metafísica é ciência que vale em si e para si, porque tem em si mesma o seu fim e, neste sentido, é a ciência livre por excelência. Mas qual é a sua razão de ser? A metafísica, responde Aristóteles, nasce da admiração e do espanto (*thaumazein*) que o homem experimenta diante das coisas: nasce, por isso, de um puro amor ao saber e da necessidade, radicada na natureza humana, de conhecer a realidade última de todas as coisas. “Todos os homens, por natureza, tendem ao saber” (MF, I, 980 a, 1, 2002 p.4). A metafísica é, portanto, a ciência que tende exclusivamente a satisfazer essa exigência humana do puro conhecimento. Essa é a mais verdadeira e autêntica defesa e justificação da metafísica e, com ela, da filosofia em geral. Nesse sentido, Aristóteles chamou a metafísica de ciência “divina”. Só Deus (*Theós*) pode ter esse tipo de ciência que tem em si mesma o seu único fim. Deus a possui inteiramente, perfeitamente e de maneira contínua. Nós, ao contrário, parcialmente, imperfeitamente e de modo descontínuo. Porém, mesmo dentro desses limites, o homem tem um ponto de contato com Deus. Assim, o homem que faz metafísica aproxima-se de Deus, e nisso Aristóteles indicou a máxima felicidade do homem. Este que, por sua vez, é feliz conhecendo e contemplando os princípios supremos das coisas. A partir desse conhecimento, o homem realiza perfeitamente a sua natureza e a sua essência, que, justamente, consistem na razão e na inteligência. Neste sentido, Aristóteles afirma: “Todas as outras ciências serão mais necessárias do que esta, mas nenhuma lhe será superior” (MF, I, 983 a, 10, 2002, p.13). Em outras palavras,

as outras ciências serão mais necessárias em função das realizações de fins práticos e pragmáticos particulares, mas a metafísica permanece, em todo caso, a mais necessária, porque nela e com ela o homem realiza a sua natureza de Ser e, concomitantemente, a sua mais nobre virtude.

Como aponta Reale: “A metafísica aristotélica é inteiramente constituída por termos e conceitos pluridimensionais e polivalentes” (REALE, 2001, p.37), por isso, uma melhor explicitação desta doutrina será feita no segundo capítulo deste trabalho. O que ofereceremos agora é uma breve elucidação do seu arcabouço. Aristóteles apresenta quatro definições de metafísica. A primeira definição é a metafísica como “ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros e supremos” (MF, I, 982a, 1, 2002, p.7). É a busca pela razão de ser da coisa, aquilo o porquê a coisa é. A segunda definição é a metafísica como a “ciência do ser enquanto ser” (MF, IV, 1003b, 20, 2002, p.129). É o estudo sobre o Ser em sua totalidade. A terceira definição é a metafísica como “teoria da substancia (*ousía*)” (MF, X, 1069a, 18, 2002, p.541). É a investigação dos elementos constitutivos do Ser. E a quarta definição de metafísica como ciência teológica (MF, VI, 1025 b, 1, 2002, p.270).

Com relação à primeira definição – metafísica como “ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros e supremos” –, sinteticamente falando, Aristóteles define quatro causas que condicionam o mundo do devir. A primeira causa é a formal – a forma ou a essência das coisas. Por exemplo, é a alma para os animais, são as relações formais determinadas para as diferentes figuras geométricas, como no caso da circunferência, em que é o lugar preciso dos pontos equidistantes de um ponto chamado centro. A segunda causa é a material – aquilo de que as coisas são feitas. Por exemplo, a matéria dos animais são a carne e os ossos, a matéria da esfera de bronze é o bronze, da taça de ouro é o ouro, da estátua de madeira é a madeira, da casa são os tijolos e cimento, e assim por diante. A terceira causa é a eficiente ou motora – o movimento e a mudança das coisas. Por exemplo, os pais são a causa eficiente dos filhos, a vontade é a causa eficiente das várias ações do homem, o chute em uma bola é a causa eficiente do seu movimento, etc. E a quarta causa é a final – a finalidade e o desígnio das coisas e das ações. É o bem de cada coisa.

Com relação à segunda definição – metafísica como a “ciência do ser enquanto ser” –, é sabido que, para Aristóteles o ser exprime uma multiplicidade de significados, muito embora,

“sempre em referência a uma unidade e a uma realidade determinada” (MF, IV, 1003 a, 32, 2002, p.132). O centro unificador dos significados do ser é a *ousía*, a substância.

A ontologia aristotélica distingue e estabelece quais são os vários significados de ser, mas ela não se reduz à mera descrição fenomenológica destes diversos significados, porque todos eles implicam uma referência fundamental à substância (*ousía*). Se a substância fosse excluída, seriam também excluídos todos os significados de ser. Então, é claro que a ontologia aristotélica centra-se, fundamentalmente, na *ousía*, que é o princípio em relação ao qual todos os outros significados subsistem. Portanto, a fórmula “ser enquanto ser” somente exprime a própria multiplicidade dos significados de ser e a relação que formalmente os liga e faz, justamente, com que cada um seja ser. Então, o “ser enquanto ser” significa a substância e tudo o que, de múltiplos modos, se refere a ela. Em todo caso, é indiscutível que, para Aristóteles, a fórmula “ser enquanto ser” perde todo significado fora do contexto do discurso sobre a multiplicidade dos significados de ser, os quais são (MF, VI, 1026 a, 34, 2002, p.273): o primeiro significado é o ser como ser accidental ou casual. Por exemplo, quando dizemos “o homem é médico”, de fato, o ser médico não exprime a essência do homem, mas apenas um atributo, um puro acontecer, um mero acidente. O segundo significado é o ser em si. Este indica o que é essencialmente o ser. Como exemplo, Aristóteles indica, normalmente, só a substância (*ousía*), mas às vezes todas as categorias além da essência ou substância, as quais são: qualidade (*poión*); quantidade (*posón*); relação (*prós ti*); ação (*poieín*); paixão (*páschein*); lugar (*poú*); tempo (*poté*); hábito (*échein*); estado (*keísthai*) (MF, V, 1017 a, 25, 2002, p.213). O terceiro significado é o ser como verdadeiro. Este é o ser que podemos chamar “lógico”. De fato, o ser como verdadeiro indica o ser do juízo verdadeiro, enquanto o não-ser como falso indica o ser do juízo falso. Esse é um ser puramente mental, ou seja, um ser que só subsiste na razão e na mente que pensa. E o quarto significado é o ser como potência e como ato. Por exemplo, dizemos que é em ato uma estátua já esculpida e que é em potência o bloco de mármore que o artista está esculpindo.

Com relação à terceira definição – metafísica como teoria da substância (*ousía*) –, para o Estagirita, existem três gêneros de substâncias hierarquicamente ordenadas (MF, XII, 1070 a, 10, 2002, p.549): dois são de natureza sensível, a saber, as substâncias sensíveis que nascem e perecem e as substâncias sensíveis, porém incorruptíveis. Estas substâncias “sensíveis”, porém “incorruptíveis”, são os céus, os planetas e as estrelas, que, segundo Aristóteles, são

inocorrúptíveis porque constituídos de matéria inocorrúptível (o éter, quintessência), capazes apenas de movimento ou mudança local, não-passíveis de alteração, nem de aumento ou diminuição, muito menos de geração e corrupção. Acima destas existe o terceiro gênero constituído pelas substâncias imóveis, eternas e transcendentas ao sensível, que são Deus (*Theo*) ou Motor imóvel e as outras substâncias motoras das várias esferas que constituem o céu. Os dois primeiros gêneros de substâncias são constituídos de matéria e forma. As sensíveis corrupíveis são constituídas pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), as inocorrúptíveis por éter puro. A substância suprasensível é, ao invés, forma pura absolutamente privada de matéria. Dos dois primeiros gêneros de substâncias ocupam-se a física e a astronomia e o terceiro gênero de substância constitui o objeto peculiar da metafísica.

A quarta definição – metafísica como ciência teológica – é a busca e o estudo sobre o terceiro gênero de substância supracitado, que é constituído pelas substâncias imóveis, eternas e transcendentas ao sensível, que são Deus (*Theo*) ou o Motor imóvel, i.e., o Princípio do qual “dependem o céu e a natureza”. E o que é esse Princípio? Aristóteles responde poeticamente:

Desse Princípio, portanto, dependem o céu e a natureza. E o seu modo de viver é o mais excelente: é o modo de viver que só nos é concedido por breve tempo. E naquele estado Ele está sempre. Isso é impossível para nós, mas para ele não é impossível, pois o ato do seu viver é prazer. E também para nós vigília, sensação e conhecimento são sumamente agradáveis, justamente porque são ato e, em virtude dele, também esperança e recordações [...]. Se, portanto, nessa feliz condição em que às vezes nos encontramos, Deus se encontra perenemente, é maravilhoso; e se Ele se encontra numa condição superior, é ainda mais maravilhoso. E Ele se encontra efetivamente nessa condição. E Ele também é Vida, porque a atividade da inteligência é Vida, e Ele é, justamente, essa atividade. E sua atividade, subsistente por si, é vida ótima e eterna. Dizemos, com efeito, que Deus é vivente, eterno e ótimo; de modo que a Deus pertence uma vida perenemente contínua e eterna: esse, pois, é Deus (MF, XII, 1072 b 13-18 e 24-30, 2002, p.565).

As quatro definições aristotélicas de metafísica estão em perfeita harmonia entre si: uma leva estruturalmente à outra e às outras, e cada uma a todas as demais, em perfeita unidade. Quem indaga as causas e os primeiros princípios, necessariamente deve encontrar o divino. O divino é, com efeito, a causa e o princípio primeiro por excelência. A pesquisa das causas e dos princípios desemboca estruturalmente na teologia. Mas também partindo das outras definições chega-se a idênticas conclusões: perguntar o que é o ser significa perguntar se só existe o ser sensível ou também um ser suprasensível e divino (ser teológico). O problema “que é a substância?” implica também o problema “que tipos de substâncias existem?” Só as sensíveis ou

também as suprassensíveis e divinas? Está posto o problema teológico. Com base nisso, compreende-se bem que Aristóteles tenha utilizado o termo teologia para indicar a metafísica, à medida que as outras três dimensões levam, estruturalmente, à dimensão teológica. A pesquisa sobre Deus não é só um momento da pesquisa metafísica, mas é um momento essencial e definidor. “Em suma, a componente teológica se revela como portadora do sentido último da metafísica: existe uma ‘filosofia primeira’ (uma metafísica) justamente porque e só porque existe uma substância primeira (transfísica ou suprafísica)” (REALE, 2014, p.46).

Para que os discípulos possam ter acesso a esse saber excelso, proporcionado pela metafísica, são exigidos determinados requisitos os quais são, também, encontrados em todo o panorama das escolas helenistas. Hadot define esses requisitos como “exercícios espirituais”. São eles: “research (*zetesis*), thorough investigation (*skepsis*), reading (*anagnosis*), listening (*akroasis*), attention (*prosoche*), self-mastery (*enkrateia*), and indifference to indifferent things” (HADOT, 1995, p.84). Além disso, no contexto do *Liceu*, os textos e as aulas presenciais de Aristóteles são divididos em dois grupos: exotéricos ou protrépticos e esotéricos ou acroamáticos<sup>24</sup>. Pela manhã, os discursos do filósofo eram os esotéricos, i.e., direcionados a um público interno, mais restrito, formado pelos discípulos diretos de Aristóteles, os quais possuíam conhecimentos mais avançados sobre a lógica, a física e a metafísica. Os discursos da tarde eram os exotéricos. Estes se destinavam ao público em geral e diziam respeito a temas mais acessíveis, como a retórica, a política e a literatura.

Do acima foi exposto, podemos traçar dois horizontes que permeiam a existência humana: o horizonte da ação (representado pela política e pelo *dharma*) e o horizonte reflexivo (representado pela ontologia e pelo *jñāna*). Obviamente, não se trata de uma antinomia, portanto, um horizonte não anula o outro. Eles apenas apresentam dois níveis distintos de compreensão da realidade. E, a partir desses dois horizontes, podemos perceber diferenças significativas entre os projetos filosóficos de Śaṅkara e Aristóteles. Com relação ao horizonte da ação: no contexto indiano, os quatro objetivos que condicionam a felicidade humana (*puruṣārthas*) compõe uma

---

<sup>24</sup> Até o século I a.C., as obras exotéricas eram as mais conhecidas, seja pelo seu caráter acessível e introdutório, seja porque as obras esotéricas circulavam apenas entre um estreito círculo de filósofos peripatéticos. Além disso, após a morte destes filósofos, as obras acromáticas ficaram escondidas na casa de um peripatético por quase trezentos anos e isso dificultou enormemente o acesso a tais textos. Foi somente por volta do ano de 50 a.C., que estes escritos foram descobertos e posteriormente organizados e publicados por Andrônico de Rodes, décimo sucessor do Liceu.

doutrina em si mesma, ao passo que os três tipos de vida – prazer, política, contemplativa – definidos por Aristóteles constituem, separadamente, uma doutrina específica. Com relação ao horizonte reflexivo a diferença se amplia ainda mais, visto que em Śāṅkara encontramos um ontologia não-dual entre o sujeito e o objeto e, em Aristóteles, muito embora a substância (*ousía*) seja o centro unificador da realidade, encontramos uma pluralidade na forma de conceber o ser. Já com relação à teleologia, não resta dúvida que a diferença entre os dois projetos filosóficos é minimizada, pois, em ambos os casos, o fim último é o bem supremo e a felicidade (*eudaimonia*) ou, nos termos de Śāṅkara, o fim do sofrimento, a libertação (*mokṣa*). Também notamos diferenças com relação aos requisitos propedêuticos, mas não no fato de que eles são essenciais para se enveredar no caminho soteriológico. Conservando todas as diferenças, o que nos é permitido comparar é estrutura formal da filosofia e o fato de que esse saber exige e se articula através de propedêuticas, doutrinas e teleologias. Nos próximos capítulos teremos a oportunidade de verificar tal fato nos contextos específicos das duas escolas.

## CAPÍTULO 2 – Aristóteles e o Projeto Filosófico do Liceu

### 2.1) A Sabedoria Contemplativa (*sophía*) e a Realização da Felicidade Suprema (*eudaimonia*)

A Filosofia Primeira (ou Metafísica) pertence ao ramo das ciências teoréticas e, portanto, não tem como fim a aquisição de nenhum bem mundano ou material. Ao contrário, o desígnio último desta investigação é a sabedoria contemplativa (*sophía*) em si mesma. E este é o bem máximo a ser pensado. Já a esfera do conhecimento que investiga o que torna a vida humana feliz é a Ética. A Ética faz parte do ramo das ciências práticas. Poderíamos então nos perguntar: qual é a relação da sabedoria contemplativa (*sophía*) – o fim último da atividade cognitivo-contemplativa – com a realização da felicidade (*eudaimonia*) – o fim último da Ética? É exatamente isso que pretendemos inquirir nessa seção: a conexão entre a Metafísica e a Ética, a relação entre o conhecimento e a felicidade.

Antes de tudo é necessário reiterar que, assim como diz Pierre Hadot, “a representação que se faz habitualmente da filosofia de Aristóteles parece contradizer totalmente a tese fundamental que defendemos nesta obra, segundo a qual a filosofia foi concebida pelos antigos como um modo de vida” (HADOT, 1999, p.119). Diante disso, é necessário reconhecer que encontramos certa dificuldade em localizar comentadores modernos que endossem nossa proposta. E, embora seja verdade que a filosofia de Aristóteles é dedicada sobretudo à *theoría*, ou seja, à atividade cognitivo-contemplativa, esta *theoría* não é puramente teórica no sentido moderno da palavra. A investigação aristotélica sobre os entes ontológicos é apresentada como uma forma particular de realizar a vida filosófica, i.e., a vida devotada à atividade do intelecto, e constitui uma prescrição prática possível para a felicidade. E é justamente por ser um modo de vida que a filosofia é também *prática*, pois, conforme Aristóteles, “não são somente os pensamentos que visam resultados produzidos pelo agir que são ‘práticos’, pois são ‘práticos’, bem mais ainda, as atividades do espírito (*theoría*) e as reflexões que têm seu fim em si mesmas e se desenvolvem em vista de si mesmas” (PL, VII, 1325b, 18-20, 2015, p.433.). Deste modo, ainda que a filosofia utilize um discurso teórico como meio para se expressar ou ainda que possa até abrir espaço para uma atividade não discursiva do pensamento, quando se trata de perceber objetos indivisíveis e o próprio Deus (*Theo*) por intuição noética, ela permanece uma vida e uma

*práxis*. Ademais, a vida conforme o intelecto é uma participação no modo de vida divino, é a consumação do que há de divino no humano, já que, para Aristóteles, o intelecto “é ele próprio também divino ou a parte mais divina dentro de nós” (EN, X, 1177a, 16, 2014, p.375). Portanto, pensar em Aristóteles como um puro teórico é focar exclusivamente em seu discurso, sem ter em mente que é um modo de vida que ele recomenda, e que este modo de vida é a base última de sua filosofia. Para o Filósofo, dedicar-se à filosofia é escolher o modo de vida fundado na contemplação, o qual proporciona os prazeres mais puros e promove a realização da nossa felicidade suprema (*eudaimonia*). O próprio argumento elaborado na *Ética a Nicômaco* nos permite chegar a essa conclusão. Examinamo-lo a seguir.

Na multiplicidade de suas ações, o homem tende sempre a fins precisos, que se configuram como bens. Assim inicia a *Ética a Nicômaco*: “Toda arte e toda investigação e igualmente toda ação e todo projeto previamente deliberado parecem objetivar a algum bem (*ágathon*). Por isso se tem dito ser o bem a finalidade de todas as coisas” (EN, I, 1094a, 1-3, 2014, p.45). Há fins e bens que nós queremos em vista de ulteriores fins e bens e que, portanto, são fins e bens relativos, mas, sendo impensável um processo que leve de fim em fim e de bem em bem *ad infinitum*, devemos pensar que todos os fins e os bens aos quais tendem os seres humanos estão em função de um fim último e de um bem supremo. Nas palavras do Filósofo:

Se, portanto, uma finalidade de nossas ações for tal que a desejamos por si mesma, ao passo que desejamos as outras somente em vista dessa, e se não elegemos tudo por alguma coisa mais (o que, decerto, prosseguiria ao infinito, de sorte a tornar todo desejo fútil e vão), está claro que se impõe ser esta o bem e o bem mais excelente (EN, I, 1094a, 18-23, 2014, p.46).

Aristóteles assegura que todos os indivíduos, sem distinção, consideram que o bem mais excelente e supremo é a *eudaimonia*, ou seja, a felicidade. Portanto, a felicidade é o fim ao qual conscientemente tendem todos os seres humanos. Assim ele afirma:

No tocante à palavra, é de se afirmar que a maioria esmagadora está de acordo no que tange a isso, pois tanto a multidão quanto as pessoas cultas a ela se referem como a felicidade (*eudaimonia*), identificando o viver bem ou o dar-se bem como ser feliz (EN, I, 1095a, 17-20, 2014, p.49).

A maioria das pessoas considera que a felicidade consiste no prazer e no gozo. Mas uma vida dedicada unicamente aos prazeres sensíveis torna o ser humano semelhante aos animais

(EN, I, 1095 b, 20, 2014, p.51). Por outro lado, as pessoas eruditas atribuem o bem supremo e a felicidade à honra. E a honra buscam, sobretudo, aqueles que se dedicam ativamente à vida política. Contudo, este não pode ser o fim último que buscamos, porque, como nota Aristóteles, é um bem exterior, porque a honra parece ela depender mais dos que a proporcionam do que daquele ao qual é proporcionada (EN, I, N 1095 b 24-26, 2014, p.52). O Filósofo, ao invés, considera que o bem é inalienável. Além disso, o bem, na perspectiva aristotélica, não é um bem transcendente, mas um bem imanente, não é um bem definitivamente realizado, mas um bem realizável pelo indivíduo e para o indivíduo. Mas qual é esse bem supremo, essa felicidade (*eudaimonia*), realizável pelo ser humano? A resposta de Aristóteles está em perfeita harmonia com a concepção tipicamente grega de virtude (*areté*).

O bem supremo do ser humano só poderá consistir na obra que lhe é própria, isto é, na obra que ele e só ele pode realizar, assim como, em geral, o bem de cada coisa consiste na obra que é peculiar a cada coisa. A obra do olho é ver, a obra do ouvido é ouvir, e assim por diante. E qual é a obra do ser humano? Aristóteles argumenta que esta não pode ser o simples viver, dado que o viver é próprio de todos os seres vegetativos. E não pode ser também o sentir, dado que este é comum também aos animais. Resta, pois, que a obra peculiar do homem seja a razão e a atividade da alma segundo a razão. O verdadeiro bem consiste nessa obra, i.e., na atividade da razão (contemplativo-cognitiva) e, mais precisamente, no perfeito desenvolvimento dessa atividade. Esta é, pois, a virtude do homem e nela deve ser buscada a felicidade (*eudaimonia*). Tal como constata a *Ética a Nicômaco*:

Se, então, a função do ser humano é o exercício das faculdades da alma em conformidade com a razão [...], e se reconhecemos a função de um indivíduo e de um bom indivíduo da mesma classe (por exemplo, um harpista e um bom harpista e assim, simplesmente, para todas as classes) como genericamente a mesma, a qualificação da superioridade do último em excelência sendo acrescida à função (a função do harpista é tocar harpa, ao passo que a do bom harpista é tocá-la bem), se assim for {e se afirmamos que a função do ser humano é uma certa forma de viver constituída como o exercício das faculdades e atividades da alma em consonância com a razão e a função do homem bom é executá-las bem e corretamente, e se uma função é bem executada quando o é de acordo com sua própria excelência – nesse caso} se conclui que o bem humano é a atividade das faculdades da alma em conformidade com a virtude (EN, I, 1098 a 9-17, 2014, p.59/60).

O trecho supracitado nos mostra de maneira exemplar a substancial adesão de Aristóteles à doutrina socrático-platônica, a qual deposita a essência do indivíduo na alma e, precisamente, na parte racional da alma, no espírito. O ser humano, diz expressamente Aristóteles, “[...] age em

função da parte intelectual presente em si mesmo, o que se pensa ser a essência de cada um” (EN, IX, 1166 a 16-17, 2014, p.333). E ainda: “Evidencia-se que cada um é, ou é principalmente, o elemento soberano racional de si mesmo, e que o indivíduo bom ama sobretudo essa parte de si mesmo” (EN, IX, 1169 a 2-3, 2014, p. 343). E dado que este é o próprio alicerce da ética socrático-platônica, não é de admirar que Aristóteles, aceitando o fundamento de seus mestres, acabe por concordar com Sócrates e com Platão. Os autênticos valores, também para ele, não poderão ser nem os exteriores (como as riquezas), que tocam apenas tangencialmente o homem, nem os corporais (como os prazeres sensíveis), mas apenas os da alma, já que é na alma que se encontra o verdadeiro homem. Diz explicitamente Aristóteles: “Os bens foram divididos em três classes, a saber, bens externos e bens da alma e do corpo; dessas três classes de bens, consideramos como bens no sentido soberano e no mais elevado aqueles da alma” (EN, I, 1098 b 12-15, 2014, p.61). Em síntese, pode-se dizer que os verdadeiros bens do homem são os bens espirituais, que consistem na virtude da sua alma, e é neles que está a felicidade (*eudaimonia*). Reitera-se que, quando falamos de virtude humana, em Aristóteles, não entendemos de modo algum a virtude mundana, mas a virtude da alma. Logo, a *eudaimonia* consiste em uma atividade própria da alma. O socrático “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) (entendendo o si-mesmo como a alma racional metaindividual) permanece, pois, também para o Filósofo, como a única via que conduz à felicidade, o que torna ainda mais injustificada a exclusão da filosofia aristotélica por parte de Foucault em sua *Hermenêutica do Sujeito*<sup>25</sup> (2010, p.22). Sobre o acima exposto, Aristóteles confirma:

A virtude que temos que investigar é claramente a humana, pois o bem e a felicidade que buscamos foram o bem humano e a felicidade humana. Virtude humana significa não a do corpo mas a da alma. E entendemos felicidade como uma atividade da alma (EN, I, 1102a 15-19, 2014, p.74).

Com efeito, a felicidade (*eudaimonia*) consiste em uma atividade da alma segundo a virtude (*areté*). Portanto, é claro que qualquer aprofundamento no conceito de virtude depende de

---

<sup>25</sup> Eis a citação na qual Foucault demonstra certa incompreensão do projeto de Hadot, excluindo o Aristóteles do projeto da “filosofia como modo de vida” e excluindo, também, a própria dimensão da espiritualidade da filosofia: “A exceção maior e fundamental é a daquele que precisamente, chamamos ‘o’ filósofo, porque ele foi, sem dúvida, na Antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo, que é Aristóteles. Contudo, como sabemos todos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção” (FOUCAULT, 2010, p.22).

um aprofundamento no conceito de alma. E na alma, segundo Aristóteles, existe uma parte irracional e outra racional. E dado que cada uma dessas partes tem a sua atividade peculiar, cada uma tem também uma virtude ou excelência peculiar. Conforme o Estagirita, existem dois tipos de virtudes da alma: as virtudes do caráter ou virtudes éticas/morais e as virtudes da parte mais elevada da alma, i.e., da alma racional, as quais são chamadas virtudes dianoéticas ou virtudes do intelecto (EN,VI, 1138 b 35, 2014, p.220). E dado que duas são as partes ou funções da alma racional, uma que conhece as coisas contingentes e variáveis e a outra que conhece as coisas necessárias e imutáveis (EN, 1139 a 1-5, 2014, p.220), então existirão, logicamente, uma perfeição ou virtude da primeira função, e uma perfeição ou virtude da segunda função da alma racional. Essas duas partes da alma racional são, em substância, a razão prática e a razão teórica, e as respectivas virtudes serão as formas perfeitas com as quais se adquirem a verdade prática e a verdade teórica. A típica virtude da razão prática é a prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*)<sup>26</sup>, enquanto a típica virtude da razão teórica é a sabedoria contemplativo-cognitiva (*sophía*).

A prudência ou sabedoria prática (*phrónesis*) ajuda a deliberar corretamente sobre os meios idôneos para alcançar os verdadeiros fins do ser humano. Porém, ela não indica nem determina os fins. A *phrónesis* consiste, afirma Aristóteles, em “uma capacidade racional genuína que diz respeito à ação relativamente às coisas que são boas e más para os seres humanos” (EN,VI, 1140 b 6-8, 2014, p.226). Em outras palavras, a *phrónesis* é um conhecimento restringido ao domínio das coisas humanas. Ela nos permite descobrir as razões pelas quais devemos ser virtuosos, porém os verdadeiros fins são captados pela virtude moral que retifica o querer de modo correto. Diz exatamente Aristóteles: “A virtude [moral] assegura a retidão da meta a que visamos, ao passo que a prudência garante a retidão daquilo que conduz a essa meta” (EN,VI, 1144 a 4-9, 2014, p.241).

A outra virtude dianoética, a mais elevada, é a sabedoria contemplativa (*sophía*). Esta é constituída, seja pela captação intuitiva dos princípios através do intelecto, seja pelo conhecimento discursivo das consequências que derivam daqueles princípios. A *sophía* é uma virtude mais completa que a *phrónesis*, porque, enquanto aquela diz respeito aos humanos e, portanto, ao que há de mutável nos humanos, a *sophía* diz respeito ao fundamento da existência,

<sup>26</sup> Geralmente, nas traduções dos textos gregos, o termo *phrónesis* é traduzido por sabedoria prática e, nas traduções dos textos romanos, por prudência.

uma vez que “[...] existem outras coisas de natureza muito mais divina do que o ser humano, do que o mais visível exemplo é aquilo de que é composto o universo” (EN,VI, 1141b 1, 2014, p.230). Portanto, “a sabedoria é tanto conhecimento quanto entendimento no tocante às coisas da mais excelsa natureza” (EN,VI, 1141 a 15-1141b 4, 2014, p.229-230). Aristóteles afirma:

[...] a sabedoria (*sophía*) é claramente a forma mais consumada de conhecimento. O sábio, portanto, não se limita a conhecer as conclusões resultantes dos princípios, mas as conclusões dos próprios princípios. Daí ser a sabedoria, entendimento e conhecimento combinados: imperioso ser ela um conhecimento pleno das coisas mais excelsas. Seria insólito, com efeito, pensar que a ciência política ou a prudência é a mais importante forma de conhecimento quando o ser humano não é a coisa mais excelente no mundo (EN, 1141a 15-22, 2014, p.229).

A sabedoria prática (*phrónesis*) e a sabedoria contemplativo-cognitiva (*sophía*) não se objetam. Apresentar a *phrónesis* em oposição à *sophía*, dizendo que esta última é puramente teórica e especulativa (no sentido moderno dessas duas palavras) e que ela reina, mas não governa imediatamente a ação humana, a qual presume uma espécie de sabedoria prática (*phrónesis*), seria não entender e não caracterizar verdadeiramente o pensamento aristotélico (AUBENQUE, 2003, p. 230). A *phrónesis* e a *sophía* são dois lados de uma mesma moeda. Tal como nos mostra o Estagirita:

Ora, todas as disposições que temos considerado convergem, como era de esperar, para o mesmo ponto, pois, quando falamos de discernimento, de inteligência, de sabedoria prática e de razão intuitiva atribuímos às mesmas pessoas a posse do discernimento, o terem alcançado a idade da razão, e o serem dotadas de inteligência e sabedoria prática (EN,VI, 1143a 25, 2014, p.238).

A *phrónesis* e, em especial, o seu pertencimento à parte racional da alma, sendo então uma virtude dianoética juntamente com a sabedoria contemplativa (*sophía*), e, ao mesmo tempo, sua vinculação à reflexão que orienta as ações humanas em direção à virtude moral revela o fato de que, para o Filósofo, a sabedoria prática não se opõe a sabedoria teórica. No lugar de oposição, “vemos como as duas estão mutuamente enredadas, como o impulso prático se encontra à base de tudo, o estar em busca do bem, e como a exigência por saber nos mobiliza” (GADAMER, 2012, p.47). Arriscaria-me a dizer que a função da *phrónesis* na filosofia aristotélica é justamente mediar o encontro entre o conhecimento das coisas mais excelsas (*sophía*), esse saber ordenador, essa investigação sobre a natureza última da realidade, e a existência cotidiana dos seres humanos

na *pólis*. E é graças a essa função que as duas definições de ser humano (animal político e animal racional) e a dupla funcionalidade da razão (conhecimento e ação) entram em acordo. Inclusive, “essas são as primeiras frases da *Ética a Nicômaco* e da *Metafísica*: todos os homens buscam o saber e toda prática e todo método têm em vista o bem” (GADAMER, 2012, p.47). A sabedoria contemplativa (*sophía*) diviniza o indivíduo, ao passo que a sabedoria prática (*phrónesis*) humaniza o divino. Algo similar é o que pensou Heidegger quando empregou o termo *phrónesis* em seus primeiros estudos (GADAMER, 2012, p.47). Nas palavras de Gadamer<sup>27</sup>:

A relação entre teoria e prática possui uma estrutura extremamente complicada no pensamento grego e precisa ser destacada da terminologia moderna e do problema trivial da aplicação da teoria na prática. [...] Se chegarmos a interpretar de maneira exata a conclusão da *Ética*, então se mostrará muito mais que a vida teórica enquanto forma de vida suprema é uma vida dos deuses e que só há para os homens uma vida fundada na prática, uma vida na qual é possível o alçar-se até a vida teórica como uma espécie de elevação. Portanto, não pode haver de maneira alguma a possibilidade de cisão entre teoria e prática. Essa é a razão pela qual Aristóteles pode dizer “Todos os homens aspiram por natureza ao saber”. A aspiração é aqui algo primeiro e é só partir daí que se desenvolve a pura visualização. Foi isso que o jovem Heidegger viu outrora (GADAMER, 2012, p. 47-48).

As virtudes éticas e as virtudes dianoéticas são interdependentes. De fato, diz Aristóteles: Não é possível ser virtuoso sem a sabedoria, nem ser sábio sem a virtude ética (EN,VI, 1144 b 31-33, 2014, p.244). Na verdade, se a virtude moral é um hábito decisivo que consiste no justo meio relativo a nós mesmos, determinado pela razão e pelo modo como o homem sábio a definiria, é claro que não se a pode ter sem essa razão, ou melhor, sem essa reta razão, e essa reta razão só é a do sábio, i.e., justamente aquela que se conforma à sabedoria (*sophía*).

---

<sup>27</sup> Sob influência de Heidegger, Gadamer também tem, na ideia de *phrónesis* (sabedoria prática), um elemento central do seu pensamento. Para Heidegger, o conceito é importante não apenas como um meio de dar ênfase ao nosso "estar-no-mundo" prático - em oposição e como superação da apreensão teórica -, mas, além disso, pode ser considerado como constituinte de um modo de apreender tanto a nossa situação prática, como, principalmente, a nossa situação existencial. Portanto *phrónesis* constitui um modo de autoconhecimento. O modo pelo qual Gadamer concebe 'entendimento' e 'interpretação' é orientado para a prática — como um modo de apreensão que tem a sua racionalidade própria, irredutível a normas, que não pode ser diretamente ensinado e que é sempre orientado para o caso particular presente. O conceito de *phrónesis* de Gadamer pode ser considerado como sendo uma elaboração da concepção dialógica de entendimento, já presente em Platão . Ambos os termos, *phrónesis* e diálogo, constituem um ponto de partida essencial para o desenvolvimento da hermenêutica filosófica de Gadamer. Para um aprofundamento nesse tema, recomendamos o quarto capítulo – *Razão e filosofia prática* – da terceira parte – *Hermenêutica e filosofia prática* – do livro *Hermenêutica em retrospectiva* (2012) do autor.

Em conclusão, se a felicidade (*eudaimonia*) é uma atividade conforme a virtude (*areté*), agora fica claro em que ela consiste. Em primeiro lugar, na atividade do intelecto conforme a sua virtude: o intelecto, com efeito, é o que há de mais elevado em nós e a atividade do intelecto é atividade perfeita, autossuficiente, tendo em si o próprio fim, na medida em que tende a conhecer por ela mesma (EN, X, 1177a, 15, 2014, p.375). Nas palavras de Hadot: “O intelecto é o que existe de mais essencial no homem e, ao mesmo tempo, é alguma coisa de divino que se manifesta para o homem, de modo que é o que transcende o homem e o que constitui sua verdadeira personalidade” (HADOT, 1999, p.122). Logo, na atividade cognitivo-contemplativa, o homem alcança o vértice das suas possibilidades e atualiza o que há de mais elevado nele. Escreve Aristóteles:

[...] a atividade do intelecto (que é especulativa), parece diferir tanto no maior mérito quanto não visar a fim algum que transcenda a si mesma, além de dispor de um prazer que lhe é próprio (o que intensifica essa atividade) e apresenta a autossuficiência, a presença do ócio [*skholé*] e isenção de fadiga, na medida do que é humanamente possível, - e todos os atributos do indivíduo bem-aventurado mantêm vínculo com essa atividade -, conclui-se que essa será a felicidade completa humana, desde que preencha a completa duração da existência. Com efeito, nada que diz respeito à felicidade pode ser incompleto. Uma tal vida, entretanto, vai além do humano. Não é devido à sua humanidade que um ser humano a viveria, mas devido ao que possui de divino encerrado em si; e na exata medida em que esse algo divino é superior ao composto humano, sua atividade se revela superior ao exercício das outras virtudes. Se o intelecto é algo de divino relativamente ao ser humano, a vida segundo ele é divina relativamente à vida humana [...] a vida orientada pelo intelecto constitui humanamente a vida melhor e mais prazerosa, porquanto o intelecto, sobretudo, é o ser humano. Forçoso concluir ser essa vida, de todas, a mais feliz (EN, X, 1177 b 19-1178 a 8, 2014, p. 378).

Em segundo lugar, a felicidade também consiste na vida segundo as virtudes éticas. Com efeito, ela só promove uma felicidade humana. A felicidade da vida contemplativa, ao contrário, “[...] representa a forma mais elevada de felicidade humana, mas pode-se dizer, ao mesmo tempo, que essa felicidade é sobre-humana” (HADOT, 1999, p.122). Ela realiza, por assim dizer, uma tangência com a divindade, cuja vida só pode ser contemplativa. Aristóteles afirma:

Conclui-se que a atividade de Deus, que a todas supera em bem-aventurança, é a especulativa. A conclusão é que, das atividades humanas, a que é mais aparentada a essa será a mais produtiva de felicidade. [...] Se a totalidade da vida dos deuses é bem-aventurada e a do ser humano o é na medida em que sua atividade é de algum modo semelhante à divina (especulativa), ao contrário, nenhum dos outros animais é feliz, porque estes são inteiramente incapazes de especulação. A extensão da felicidade se identifica com a da especulação, ou seja, quanto mais um ser é especulativo, mais ele frui da felicidade, não como algo acidental, mas como algo inerente à especulação, uma vez

que esta é valiosa em si mesma. A conclusão é que a felicidade é uma forma de especulação (EN, X, 1178 b 21-32, 2014, p.380/381).

Em conclusão, a sabedoria contemplativa (*sophía*) coincide com as ciências teóricas e, antes, de modo especial, com a mais elevada delas, vale dizer, a Metafísica (ou ontologia). E é na atividade que conduz a essa sabedoria que reside a felicidade suprema (*eudaimonia*). Hadot conclui:

Nesta perspectiva, a filosofia ‘teórica’ é, ao mesmo tempo, uma ética. Assim como a práxis virtuosa consiste em escolher como fim tão somente a virtude, em querer ser um homem bom, sem procurar outro interesse particular, da mesma maneira a práxis teórica – é o próprio Aristóteles que nos induz a arriscar essa fórmula aparentemente paradoxal – consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, em querer o conhecimento por ele mesmo, sem perseguir outro interesse particular e egoísta estranho ao conhecimento (HADOT, 1999, p.125).

## **2.2) Sabedoria Contemplativa (*sophía*) enquanto Filosofia Primeira (*ontología*): Realismo Pluralista**

“Philosophy always seeks a unifying principle by which the immense wealth of phenomena may be articulated into a coherent system or a cosmos: it views the whole universe with its infinite variety as one single system” (RADHAKRISHNAN, 2015, p. 434-435). Essa simples definição de filosofia dada por Radhakrishnan afirma a confluência entre a ontologia – o discurso sobre a natureza última do Ser – e a filosofia – o modo de vida que é regido por esse discurso. E é partindo desta definição que vamos apresentar alguns pontos essenciais que marcam a Filosofia Primeira de Aristóteles e, também a partir dela, faremos a subsequente apresentação da filosofia de Śāṅkarācārya. No entanto, reiteramos que apesar de compartilharem a mesma definição de filosofia, os conteúdos discursivos referentes à ontologia de cada um são significativamente distintos entre si, uma vez que o filósofo grego parte de um realismo pluralista. Já o filósofo indiano parte de uma ontologia não-dual entre o princípio da subjetividade (*ātman*) e o princípio da objetividade (*Brahman*). Desta forma, não pretendemos jamais comparar discursos metafísicos – nem sequer acreditamos que isso seja plausível –, pois se empenhar em realizar tal tarefa seria extinguir a possibilidade de diálogo entre as duas

tradições, seria reduzir a filosofia a uma mera sistematização discursiva, eliminando a dimensão dialógica do *logos* quando, na verdade o discurso racional é apenas um meio pelo qual a filosofia se articula e não o fim ao qual ela se encerra.

Antes de começarmos a explorar alguns aspectos da metafísica aristotélica é importante considerar alguns pressupostos que moldam nossa apresentação e algumas limitações que encontramos ao fazê-la. Primeiramente, destaca-se a necessidade de recapitular brevemente alguns pontos já mencionados, começando pelas quatro definições de metafísica dadas por Aristóteles. São elas: (i) “ciência ou conhecimento das causas e dos princípios primeiros e supremos” (MF, I, 982a, 1, 2002, p.7); (ii) “ciência do ser enquanto ser” (MF, IV, 1003b, 20, 2002, p.129); (iii) “teoria da substancia (*ousía*)” (MF, X, 1069a, 18, 2002, p.541); (iv) ciência teológica (MF, VI, 1025 b, 1, 2002, p.270). Também já foi mencionado que todas as quatro definições estão em perfeito acordo entre si e uma leva estruturalmente à outra e às outras, e cada uma a todas as demais, em perfeita unidade e em perfeita sintonia com todo o pensamento precedente.

De fato, com relação à primeira definição, no contexto grego clássico, todos os filósofos monistas da natureza não buscavam senão a *arqué*, isto é, o princípio ou a causa primeira. As causas e os princípios primeiros também foram buscados pelos físicos pluralistas. Platão igualmente se ocupou com a busca pelas causas verdadeiras com a sua teoria das Ideias. Portanto, a determinação aristotélica da metafísica como pesquisa de causas e princípios é inevitável. Com relação à segunda definição, Parmênides e a sua Escola indagaram o Ser, o puro Ser, e Platão construiu toda uma ontologia das Ideias muito elaborada, sem contar que a própria doutrina da *physis* é uma doutrina do Ser ou uma ontologia, porque a *physis* é a verdadeira realidade, isto é, o verdadeiro Ser. Portanto, a determinação da metafísica como ontologia é também imprescindível. A terceira definição também se explica, pois depois de confrontar o monismo eleático e concluir que existem muitos seres, diversas formas e diversos gêneros de realidade, era necessário que o Filósofo estabelecesse qual era o Ser fundamental, qual era a *ousía* ou substância, ou seja, era necessário estabelecer aquilo que remete ao Ser no sentido mais forte e mais verdadeiro. E o termo *ousía* ou substância indica, justamente, o Ser mais verdadeiro. Por último, também a determinação da metafísica como teologia explica-se perfeitamente. Os naturalistas indicaram os seus princípios como sendo Deus (ou o Divino). Similarmente, em nível mais elevado, fez Platão

ao identificar o Divino com as Ideias, e Aristóteles não podia deixar de fazer o mesmo. A metafísica é a pesquisa pelas causas e princípios primeiros. Mas causa e princípios primeiros de qual ser? Do Ser em si, em seu sentido mais forte e verdadeiro. E qual é este Ser? A *ousía*, a substância primeira. Ou seja, a *ousía* é o centro unificador dos significados do ser. E qual é o gênero mais forte e verdadeiro da *ousía*? Aquele que é constituído pelas substâncias imóveis, eternas e transcendentais, a saber, Deus (*Theo*) ou o Primeiro Motor imóvel, i.e., o Princípio do qual “dependem o céu e a natureza” (MF, XII 1072 b, 13, 2002, p.565). Esse encadeamento entre as definições, em especial sobre as duas últimas, é o que pretendemos demonstrar, ainda que de forma modesta, pois o tema é imensamente complexo para ser tratado aqui em toda sua amplitude.

Uma outra questão a ser considerada é o fato de que muitos comentadores da filosofia clássica grega afirmam que não se pode compreender Aristóteles senão começando por estabelecer a exata posição que ele assume, do ponto de vista metafísico, diante de Platão. Com efeito, quase todos os historiadores da filosofia, começam a exposição do pensamento aristotélico com o tema: “Crítica de Aristóteles à teoria das Ideias”. Contudo, começar justamente por este tema uma exposição sobre Aristóteles, se, de certo ponto de vista, é verdadeiramente necessário, de outro pode induzir a uma série de erros. Para manter o justo equilíbrio, é necessário articular tal questão de maneira conveniente, seja sob o perfil filosófico, seja sob o perfil histórico, mas isso, por uma série de razões, é bastante difícil. No entanto, vamos assumir, ainda que resumidamente, essa postura mais tradicional justamente por considerar a dimensão dialógica entre o mestre/discípulo da filosofia. Nesse sentido, a afirmação de Diógenes Laércio<sup>28</sup>, de que Aristóteles foi o mais genuíno, ou seja, o mais legítimo discípulo de Platão, soa como emblemática.

Em primeiro lugar, é necessário ter em mente de que as maciças e contínuas críticas de Aristóteles a Platão não são dirigidas somente à teoria das Ideias, mas às que são as duas etapas da “segunda navegação”<sup>29</sup>: a doutrina dos Princípios e a teoria das Ideias. Aristóteles criticou

<sup>28</sup> Cf.: LAERCIO, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tradução de Josef Ortiz y Sanz. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1792, p. 269.

<sup>29</sup> A “segunda navegação” de Platão é a metáfora pela qual o filósofo explicou sua teoria das Ideias, como é possível perceber na seguinte passagem do *Fédon*: “Isto significa dizer que se não é capaz de distinguir que uma coisa é a causa verdadeira e a outra é aquilo sem a qual jamais a causa poderia ser causa. Parece-me que a maioria, andando a

arduamente a doutrina dos Princípios e a teoria das Ideias, e negou a existência do Princípio do Uno-Bem e de todas as Ideias ou Formas transcendentas. Contudo, com isso, ele não pretendeu absolutamente negar que existam algumas realidades suprassensíveis. Ele quis demonstrar, ao invés, que a realidade suprassensível não é como Platão pensava que fosse ou, pelo menos, o é só em parte e numa perspectiva diversa. No Uno-Bem transcendente, Platão indicou o Princípio de toda a realidade. Ao contrário, Aristóteles negou a existência do Uno-Bem transcendente, mas reafirmou, de modo preciso, a existência de uma realidade transcendente. Antes, justamente a essa realidade, concebida no seu vértice superior como Pensamento de Pensamento, atribuiu uma função geral de Princípio como Motor imóvel de todas as coisas, afirmando expressamente que “de tal Princípio dependem o céu e a natureza” (MF, XII 1072 b, 13, 2002, p.565) e, portanto, todas as realidades.

Nas Ideias suprassensíveis, ademais, Platão indicou a causa das coisas sensíveis. Enquanto causa das coisas, as Ideias têm relações imanentes com as coisas e, ao mesmo tempo, justamente pelo seu estatuto de causas metafísicas, são um outro das coisas sensíveis, ou seja, são meta-sensíveis, transcendentas. Platão, nos seus escritos, não se empenhou em explicar a fundo de que modo as Ideias podiam ser, ao mesmo tempo, imanentes e transcendentas, exceto nos diálogos dialéticos, em certa medida, particularmente no *Timeu*. Em todo caso, Platão não alimentou interesses específicos e particulares pelos fenômenos físicos como tais. Ele preocupou-se mais com indagar a estrutura do mundo ideal como tal, do que com as suas específicas relações com o sensível e, em particular, com a estrutura deste. Igualmente, a maior parte dos discípulos da Academia centraram as suas discussões segundo a perspectiva e o aspecto transcendente dos Princípios e das Ideias, tentando deduzir os nexos neles fundados e buscando estabelecer de que modo as realidades se deduzem dos Princípios primeiros. Portanto, eles terminaram, em certo sentido, por deixar na sombra os fenômenos e o mundo físico pelos quais

---

tatear como na escuridão, usando um nome que não lhe convém, designa o meio como se fosse a causa. Em consequência, alguém colocando um vórtice em torno da terra supõe que ela permaneça firme em razão do céu, enquanto outros colocam debaixo dela o ar como apoio, como se a terra fosse uma arca achatada. Mas aquela força pela qual a terra, o ar e o céu tem atualmente a melhor posição possível nem a procuram nem acreditam que haja uma força divina, mas pensam ter encontrado um Atlas mais poderoso, mais imortal e mais capaz de sustentar o universo, nem pensam que é o bem e o laço do bem que o que verdadeiramente liga e mantém todas as coisas. Com todo o prazer me tornaria discípulo de quem quer que fosse para aprender algo sobre essa causa. No entanto, já que fiquei sem ela e não me foi possível descobri-la por mim mesmo nem aprendê-la com outro, tive de empreender uma segunda navegação para andar à busca de uma causa; queres, Cebes, que te exponha quanto trabalhei nisso? (PLATÃO, 99 b-d, 2007, p.68).

Aristóteles nutria o máximo interesse. Por conseguinte, explica-se perfeitamente a enérgica reação de Aristóteles.

Se os Princípios e as Ideias são suprassensíveis e transcendentais, então eles não servem de modo algum ao objetivo em vista do qual foram introduzidos, pois, justamente enquanto transcendentais, eles não podem ser nem causa da existência, nem causa do conhecimento das coisas sensíveis, porque a causa *essendi et cognoscendi* das coisas deve estar nas coisas e não fora delas. Logo, todas as numerosas críticas aristotélicas se reduzem, teoricamente, a um núcleo fundamental, que pode ser resumido do seguinte modo: em lugar do Princípio transcendente do Uno-Bem, será preciso introduzir o Bem entendido como causa final de toda a realidade, como “aquilo a que todas as coisas tendem” (EN, I, 1094 a, 3, 2014, p.45). No lugar das Ideias transcendentais, será preciso introduzir as Formas ou essências imanentes, entendendo-as como a estrutura inteligível de todo o real, e do sensível. Sem considerar o problema de saber se essa crítica é totalmente merecida por Platão, a interpretação do Bem na ótica da causa final e a imanentização das Ideias, entendidas como formas inteligíveis dos sensíveis, não pode ser afirmada como a renúncia, por parte do Estagirita, à convicção da existência do suprassensível. Pode-se dizer que Aristóteles chegou à nova concepção do suprassensível, justamente como consequência da crítica à teoria dos Princípios e das Ideias transcendentais. De fato, repensando a metafísica platônica de modo capilar, o Filósofo recuperou largamente a sua mensagem sob outro perfil. Depois de ter demonstrado a grande verdade que Platão conquistou com a sua segunda navegação, ou seja, que o sensível não existiria se não existisse o suprassensível, Aristóteles classificou o suprassensível nas seguintes realidades: i) Deus ou Primeiro Motor imóvel; ii) realidades análogas ao Primeiro Motor, mas a ele hierarquicamente inferiores, i.e., as substâncias suprassensíveis e imóveis; iii) os astros, as estrelas, as esferas e o éter que as constitui; iv) almas intelectivas existentes nos homens.

Aristóteles tentou responder com precisão ao problema levantado pela segunda navegação platônica, a saber: existem substâncias suprassensíveis, ou existem apenas substâncias sensíveis? Como essa questão já foi mencionada anteriormente, no capítulo anterior, digamos logo que, para o Estagirita, existem três gêneros de substâncias hierarquicamente ordenadas (MF, XII, 1070 a, 10, 2002, p.549). Desses três gêneros, dois são de natureza sensível. O primeiro é constituído pelas substâncias sensíveis que nascem e perecem. O segundo é constituído pelas substâncias

sensíveis, porém incorruptíveis. Estas substâncias sensíveis, porém incorruptíveis, são os céus, os planetas e as estrelas, que, segundo Aristóteles, são incorruptíveis porque constituídos de matéria incorruptível (o éter, quintessência), capazes apenas de movimento ou mudança local, não-passíveis de alteração, nem de aumento ou diminuição, muito menos de geração e corrupção. A substância sensível corruptível, ao invés, está submetida a todos os tipos de mudança, justamente porque a matéria da qual é constituída está sujeita à corrupção. Acima destas existem as substâncias imóveis, eternas e transcendentas ao sensível, que são Deus ou o Primeiro Motor imóvel e as outras substâncias motoras das várias esferas que constituem o céu. Os dois primeiros gêneros de substâncias são constituídos de matéria e forma: as sensíveis corruptíveis são constituídas pelos quatro elementos (terra, água, ar e fogo), as incorruptíveis por éter puro. Já o terceiro gênero é constituído pela substância suprassensível é, ao invés, forma pura absolutamente privada de matéria. Dos dois primeiros gêneros de substâncias ocupam-se a física e a astronomia. O terceiro gênero de substância constitui o objeto próprio da metafísica. Examinemos a seguir, brevemente, o procedimento através do qual Aristóteles demonstra a existência da substância suprassensível, a sua natureza, se é única ou se são múltiplas, e a relação entre tal substância e o mundo.

As substâncias são as realidades primeiras, no sentido de que todos os outros modos de ser dependem delas. Se, pois, todas as substâncias fossem corruptíveis, não existiria absolutamente nada de incorruptível. No entanto, diz Aristóteles, o tempo e o movimento são certamente incorruptíveis (MF, XII, 1071b, 5-10, 2002, p.557-559). O tempo não se gerou nem se corromperá. De fato, anteriormente à geração do tempo, deveria ter havido um “antes”, e, posteriormente à destruição do tempo deveria haver um “depois”. Ora, “antes” e “depois” são tempo. O tempo é eterno. O mesmo raciocínio vale para o movimento, porque, segundo Aristóteles, o tempo não é mais que determinação do movimento e, portanto, não há tempo sem movimento e, assim, a eternidade do primeiro postula a eternidade do segundo. Mas somente pode subsistir um movimento e um tempo eterno se subsistir um Princípio primeiro que seja sua causa, tal como afirma o Estagirita com base nos princípios por ele estabelecidos ao estudar as condições do movimento na *Física*. E este Princípio para ser causa deve, em primeiro lugar, ser eterno, pois, se eterno é o movimento, eterna deve ser a sua causa. Em outras palavras, para explicar adequadamente um movimento eterno, a causa só pode ser eterna. Em segundo lugar, o Princípio deve ser imóvel, uma vez que só o imóvel, de fato, é causa absoluta do móvel. Na

*Física*, Aristóteles demonstrou este ponto com rigor. Tudo o que se move é movido por outro. Este outro, por sua vez, se é movido, é movido por outro. Uma pedra, por exemplo, é movida por um bastão, este, por sua vez, é movido pela mão, e esta pelo homem. Em suma, para explicar todo o movimento é preciso admitir um princípio por si não ulteriormente movido, pelo menos com relação àquilo que move. Seria absurdo, com efeito, pensar que se poderia ir de motor em motor ao infinito, porque um processo *ad infinitum* é sempre impensável nesses casos. Logo, não só devem existir princípios ou motores relativamente móveis, dos quais dependem os movimentos particulares, mas — e *a fortiori* — deve haver um Princípio absolutamente primeiro e absolutamente imóvel, do qual depende o movimento de todo o universo. Em terceiro lugar, o princípio deve ser totalmente privado de potencialidade, isto é, ato puro. Se, de fato, tivesse potencialidade, poderia também não mover em ato, mas isso é absurdo, porque, nesse caso, não existiria o movimento eterno dos céus, isto é, um movimento sempre em ato. Em conclusão, dado que há um movimento eterno, é necessário haver um Princípio eterno que o produza, e é necessário que tal Princípio seja: eterno, se eterno é o que ele causa; imóvel, se a causa absolutamente primeira do móvel é o imóvel; e ato puro, se é sempre em ato o movimento que ele causa (MF, XII, 1071b-1073a, 2002, p.557-567). Esse é o Primeiro Motor imóvel, o qual não é senão a substância suprassensível que estávamos buscando. Mas de que modo o Primeiro Motor pode mover, permanecendo absolutamente imóvel? Existe, no âmbito das coisas que conhecemos, algo que saiba mover sem mover-se a si mesmo? Aristóteles responde indicando como exemplo de tais coisas o desejo e a inteligência. O objeto do desejo é o que é belo e bom. E o belo e bom atraem a vontade do homem sem se mover (MF, XII, 1072 a, 25, 2002, p.563). Assim também o inteligível move a inteligência sem mover-se a si mesmo. E desse tipo é também a causalidade exercida pelo Primeiro Motor, isto é, a substância primeira (*ousía*): o Primeiro Motor move como objeto de amor e atrai o amante (MF, XII, 1072 b 3, 2002, p.563), e, dessa forma, permanece absolutamente imóvel. Evidentemente, a causalidade do Primeiro Motor não é uma causalidade de tipo eficiente, do tipo daquela exercida pela mão que move um corpo, ou pelo escultor que esculpe o mármore, ou pelo pai que gera o filho. Deus, contudo, atrai e o faz como objeto de amor, como fim. Portanto, a causalidade do Primeiro Motor imóvel é uma causalidade de tipo final. O mundo, embora totalmente influenciado por Deus, pela atração que Ele exerce como supremo fim, pelo desejo do perfeito, não teve começo. Não houve um momento no qual havia o caos (ou o não-cosmo), justamente porque, se assim fosse, contradir-se-

ia o teorema da prioridade do ato sobre a potência: primeiro haveria o caos, que é potência, depois haveria o mundo, que é ato. Mas isso é absurdo pelo fato de Deus ser eterno, por conseguinte, sendo eterno, Deus, como objeto de amor, sempre atraiu o universo, o qual, portanto, desde sempre deve ter sido como é (MF, XII, 2002, p.557).

O Princípio, do qual “dependem o céu e a natureza”, é Vida. Aquela Vida que, mais do que todas as outras, é excelente e perfeita, a Vida do puro pensamento, da atividade contemplativo-cognitiva. Mas o que pensa Deus? Deus pensa o que há de mais excelente. Mas o que há de mais excelente é o próprio Deus. Logo, Deus pensa a si mesmo, é atividade contemplativa-cognitiva de si mesmo, é pensamento de pensamento. Eis as palavras textuais de Aristóteles:

Ora o pensamento que é pensamento por si, tem como objeto o que é por si é mais excelente, e o pensamento que assim maximamente tem como objeto o que é excelente em máximo grau. A inteligência pensa a si mesma, captando-se como inteligível: de fato, ela se toma inteligível intuindo e pensando a si, de modo a coincidirem inteligência e inteligível. A inteligência é, com efeito, o que é capaz de captar o inteligível e a substância, e é em ato quando os possui. Portanto, ainda mais do que aquela capacidade, essa posse é o que a inteligência tem de divino, e a atividade contemplativa é o que há de mais aprazível e mais excelente (MF, XII, 1072 b 18-24, 2002, p.565).

E ainda: “Se, pois, a Inteligência divina é o que há de mais excelente, ela pensa a si mesma, e o seu pensamento é pensamento de pensamento” (MF, XII, 1074 b 34-35, p.577); “Deus é eterno, imóvel, ato puro privado de potencialidade e de matéria, vida espiritual e pensamento de pensamento. Sendo tal, obviamente, “não pode ter nenhuma grandeza”, mas deve ser “sem partes e indivisível”. E deve também ser “impassível e inalterável” (MF, XII, 1073 a 5-13, 2002, p.567).

Aristóteles, porém, acreditou que Deus, sozinho, não bastava para explicar o movimento de todas as esferas das quais ele pensava serem os céus constituídos. Deus move diretamente o primeiro móvel – o céu das esferas fixas –, mas entre essa esfera e a Terra existem muitas outras esferas concêntricas, graduadas e encerradas umas nas outras. Quem move todas essas esferas? As respostas poderiam ser duas: ou são movidas pelo movimento derivado do primeiro céu, que se transmite mecanicamente de uma à outra ou são movidas por outras substâncias suprassensíveis, imóveis e eternas, que movem de modo análogo ao Primeiro Motor. A segunda solução é acolhida por Aristóteles. Com efeito, a primeira não podia enquadrar-se na concepção da diversidade dos vários movimentos das diferentes esferas. Os movimentos das várias esferas

eram, de fato, segundo a visão astronômica de então, diversos e não-uniformes, em vista de poder produzir, combinando-se de vários modos, o movimento dos planetas (que não é um movimento perfeitamente circular). Portanto, não se veria como do movimento do primeiro céu poderiam derivar diferentes movimentos, nem como da atração uniforme de um único Motor poderiam derivar movimentos circulares dirigidos em sentido oposto. Eis as razões pelas quais Aristóteles introduziu a multiplicidade dos motores, pensados como substâncias suprassensíveis, capazes de mover de modo análogo a Deus, vale dizer, como causas finais (causas finais relativamente às esferas individuais). Com base nos cálculos do astrônomo do seu tempo, Calipo, e operando algumas correções que pessoalmente considerava necessárias, Aristóteles estabeleceu o número de cinquenta e cinco para as esferas celestes, admitindo, ademais, uma possível diminuição para quarenta e sete. E se tantas são as esferas, de igual número devem ser as substâncias imóveis e eternas que produzem os movimentos daquelas. Deus ou Primeiro Motor move diretamente a primeira esfera, e só indiretamente as outras. As outras cinquenta e cinco substâncias suprassensíveis movem as outras cinquenta e cinco esferas (MF, XII, p.568).

Em conclusão, vale dizer que, para Aristóteles, assim como para Platão e, em geral, para o grego, o Divino designa uma ampla esfera, na qual engloba múltiplas e diferentes realidades. Para Platão, divinas são as Ideias do Bem e do Belo e, em geral, todas as Ideias, divino é o Demiurgo, divinas são as almas, divinos são os astros e divino é o mundo. Analogamente, para Aristóteles, divino é o Primeiro Motor Imóvel, divinas são as substâncias suprassensíveis e imóveis motoras dos céus, divinos são os astros, as estrelas, as esferas e o éter que as constitui, e divina é também a alma intelectiva dos homens. Divino, em suma, é tudo o que é eterno e incorruptível. O grego não leva em consideração a antítese unidade/multiplicidade ao conceber o divino e, portanto, não é puramente contingente o fato de a questão nunca ter sido explicitamente tematizada nesses termos. Segundo a *forma mentis* do grego, admitir a existência de cinquenta e cinco substâncias suprassensíveis além da primeira, isto é, do Primeiro Motor imóvel, devia parecer coisa muito menos estranha do que para o moderno. Porém, mesmo admitindo isso, devemos dizer que é inegável uma tentativa de unificação por parte de Aristóteles. Antes de tudo, ele chamou explicitamente com o termo Deus, em sentido pleno, só o Primeiro Motor. Nota-se que no mesmo lugar em que é exposta a doutrina da pluralidade dos motores, Aristóteles reafirma a unicidade do Primeiro Motor – Deus em sentido verdadeiro e próprio – e dessa unicidade deduz também a unicidade do mundo. E o livro teológico da *Metafísica* (XII), encerra-se com a solene afirmação

de que as coisas não querem ser mal governadas por uma multiplicidade de princípios, com o significativo verso de Homero: “o governo de muitos não é bom, seja um só o comandante” (MF, XII, 1076a, 1, 2002, p.585)<sup>30</sup>. Obviamente, então, que Aristóteles só poderia ter concebido as outras substâncias imóveis, que movem as esferas celestes individuais, como hierarquicamente inferiores ao Primeiro Motor Imóvel. E, com efeito, a sua hierarquia resulta ser a mesma da ordem das esferas celestes que movem os astros. Por isso, os motores das cinquenta e cinco esferas são inferiores ao Primeiro Motor e, ulteriormente, são hierarquizados um com relação ao outro (MF, XII, 1073 b 1-3, 2002, p.569). Isso explica bem a existência de substâncias individuais diferentes umas das outras, pois são formas puras imateriais, umas inferiores às outras. No entanto elas são, de algum modo, divinas.

### **2.3) Sabedoria Contemplativa (*sophía*) e o Estar-no mundo: Amizade Perfeita (*teleía philía*)**

Quando falamos de uma “filosofia como um modo de vida” que se desenvolve por meio de escolas de pensamento, se articula através de diálogos racionais entre mestre e discípulos e que está completamente comprometida com a dimensão soteriológica é concluir que essa filosofia não pode, de forma alguma, ser um empreendimento individualista e ter como enfoque apenas a sistematização discursiva de autoria subjetiva de filósofos. O filósofo pensa dentro de uma tradição (HADOT, 1995, p.5) e a felicidade apenas se realiza na vida compartilhada, na presença do amor, na esfera comunitária. O “cuidado de si” (*epiméleia heautôn*) é, inevitavelmente, o cuidado do outro. O sábio, ao mesmo tempo em que possui o conhecimento, também deve ter domínio sobre a virtude. A exemplo disso basta observar a importância substancial que os gregos atribuem à estrutura social que configura a *polis*. Em Aristóteles, o amor, o cuidado do outro, será consubstancializado na amizade (*philía*), e, em especial, na amizade perfeita (*teleía philía*).

Sobre a amizade (*philía*), destacamos, em primeiro lugar, que a sociedade grega dava à amizade uma importância decididamente superior à que dão as modernas sociedades, de modo que também desse ponto de vista explica-se a particular atenção que lhe dedica Aristóteles e, sobretudo, Sócrates e Platão, os quais já debateram o tema a fundo e conquistaram uma notável

---

<sup>30</sup> Ilíada II, 204, 2020, p.63.

consistência filosófica. Recordamos que no *Banquete*, Platão identifica a figura do filósofo com o amor (PLATÃO, 204b, 2016, p.123). Em segundo lugar, vale lembrar que a própria origem etimológica do termo *philosophia* (philo + sophía), inclui uma derivação da palavra *philía*, que permite a tradução de *philosophia* literalmente por “amigo da sabedoria”. Em terceiro lugar, a amizade (*philía*) é, para Aristóteles, estruturalmente ligada à virtude (*areté*) e à felicidade (*eudaimonia*), portanto, aos temas centrais da Ética.

Aristóteles define na sua *Ética a Nicômaco* que três são as coisas que o indivíduo ama e pelas quais estabelece amizades: o prazeroso, o útil, e o bom. Portanto, se são três os valores que se buscam, três deverão ser também as formas de amizade: (i) a amizade cujo fundamento é o prazer; (ii) a amizade cujo fundamento é a utilidade e (iii) a amizade perfeita (*teleía philía*). As duas primeiras formas de amizade são formas extrínsecas e ilusórias, porque, com elas o homem ama o outro, não por aquilo que ele é, mas pelo que tem, logo, o amigo é instrumentalizado às vantagens que oferece. Deste modo, são amizades facilmente rompíveis, pois, uma vez que deixa de produzir vantagens, o amor entre os amigos deixa de existir. Somente a terceira forma de amizade é autêntica, porque só com ela o homem ama o outro por aquilo que ele é, ou seja, pela sua bondade intrínseca de homem. Como sustenta Aristóteles:

Sobre os dois primeiros tipos – a amizade pelo prazer e a amizade pela utilidade:

Os que se amam reciprocamente por causa do útil, não se amam por si mesmos, mas enquanto lhes deriva reciprocamente algum bem; do mesmo modo também os que se amam por causa do prazer. Com efeito, estes amam as pessoas, não porque elas tenham determinadas qualidades, mas porque são agradáveis. Assim, os que amam por causa do útil, amam pelo bem que lhes advém e os que amam por causa do prazer, amam pelo que de aprazível lhes advém e não enquanto a pessoa amada é a que é, mas enquanto ela é útil ou aprazível. Por isso tais amizades são acidentais. De fato, o que é amado, não o é em si mesmo, mas enquanto oferece um bem ou um prazer. Portanto, tais amizades são facilmente desfeitas, uma vez que as pessoas não permanecem sempre iguais: se, de fato, elas deixam de ser agradáveis ou úteis, cessa a amizade (EN, VIII, 1156 a 6-21, 2014, p.293).

Sobre o terceiro tipo – a amizade perfeita (*teleía philía*):

A amizade perfeita é aquela entre indivíduos bons e mutuamente semelhantes em matéria de virtude, isso porque desejam igualmente o bem mútuo na qualidade de bem e são bons em si mesmos; e os que querem bem aos amigos por eles mesmos são os autênticos amigos (com efeito, estes são tais em si mesmos e não acidentalmente), portanto, a sua amizade dura enquanto são bons, e a virtude é algo estável (EN, VIII, 1156 b 7-12, 2014, p.294).

Assim sendo, é clara a razão pela qual Aristóteles liga a amizade (*philia*) à virtude (*areté*): a verdadeira forma de amizade é o laço que o homem virtuoso estabelece com o homem virtuoso por causa da própria virtude. E a virtude é, como já vimos, aquilo em que e através do que o homem atua plenamente a sua natureza e o seu valor de homem, de modo que a verdadeira forma de amizade é, justamente, o laço que une os homens segundo o próprio valor do homem. E dado que existem dois tipos de virtudes – morais e intelectuais – veremos a seguir como Aristóteles compreende a amizade como necessária para ambas, a começar pela virtude moral.

Se a forma mais elevada de virtude moral se expressa através da atividade política, a amizade é, então, essencial para o exercício desta atividade. Com os amigos compartilhamos as conquistas, os fracassos, as dificuldades e também a prosperidade. Se não temos amigos de nada valem os bens, as riquezas, e até mesmo o poder, pois estes bens não podem ser conservados nem mesmo aproveitados sem os amigos. E a atividade política está fundada, sobretudo, na concepção e no exercício da justiça. Portanto, “em toda comunidade parece existir alguma forma de justiça e de amizade” (EN, VIII, 1159b, 25, 2014, p.306). Ademais, a mais genuína forma de justiça é a própria amizade (EN, VIII, 1155 a, 25 2014, p.292). Visto que a justiça é definida por Aristóteles como uma disposição da alma para fazer o que é justo, agir de forma justa e também desejar o justo (EN, V, 1129 a, 13, 2014, p. 179), a amizade, igualmente, parece possuir os mesmos fins, ou seja, a conservação e crescimento das virtudes. Contudo, considera-se a amizade ainda superior à justiça, pois a justiça é também utilizada para contornar atos em relação a outros que não se conhece, ou com os quais não se mantém alguma relação mais íntima. Com os amigos a justiça se faz desnecessária, pois a natureza da amizade é em si mesma a mais completa e autêntica forma de justiça. Enquanto virtude da esfera moral, a justiça é constituída pelo exercício individual para buscar a mediania (*mesótes*) e pelo direito, onde passa a significar a justa distribuição, possibilitando a todos o direito de igualdade. Mas, quando os indivíduos são amigos, não necessitam de justiça, tampouco necessitam das leis. Assim, a amizade não é apenas necessária, mas nobre em si mesma. Logo, os homens que amam seus amigos são, sobretudo, bons.

Se a forma mais excelente da virtude intelectual é a sabedoria contemplativa (*sophía*), a amizade perfeita (*teleía philía*) não é apenas essencial para a atividade cognitivo-contemplativa, como pode ser entendida de forma análoga a ela. A atividade do intelecto é a especulação sobre o que há de mais excelso na natureza, possui fim em si mesma e promove a felicidade suprema.

Igualmente a amizade perfeita que, sem alvejar interesses externos ou sem o desejo por prazer e por utilidade, se funda na virtude e constitui o maior bem humano a ser compartilhado, pois, como afirma Aristóteles, “ninguém, com efeito, preferiria viver sem amigos, mesmo que possuísse todos os outros bens” (EN, VIII, 1155a, 5, 2014, p.289). De igual maneira, o indivíduo bom torna-se um bem para o amigo. Tal bondade é o princípio e a fonte de amizade (PICHLER, 2004, p. 199). Amar o outro por aquilo que ele é consiste na verdadeira forma de amizade, porque o fim é em si mesmo centrado no valor do homem e não como meio para obter vantagens (riquezas e honras). O amigo é um outro eu. Ele é possibilidade de autoconhecimento. Conhecemo-nos olhando para outro. Sobre a relação entre a sabedoria contemplativa (*sophía*) e a amizade perfeita (*teleía philía*), Chauí nos esclarece melhor:

De fato, a ética visa educar o desejo e nos ensinar o valor da autonomia. O prudente é aquele que não depende das coisas e dos outros para agir, mas que encontra dentro de si os meios da ação sobre as coisas, sobre os outros e com os outros. O ideal de autonomia é o ideal da autarquia, isto é, da independência e autossuficiência. Ora, diz Aristóteles, somente o Primeiro Motor Imóvel é autárquico, somente o deus é pleno e totalmente autossuficiente e independente e por isso só ele é plenamente feliz ou bem-aventurado. Os homens não podem ter essa plenitude, mas podem desejá-la e podem imitá-la, isto é, emulá-la e simulá-la. Como os homens imitam a autarquia divina? Pela amizade. Com efeito, juntos, os amigos formam uma unidade mais completa e mais perfeita do que os indivíduos isolados e, pela ajuda recíproca e desinteressada, fazem com que cada um seja mais independente do que se estivesse só. A amizade é nossa parte no divino, a maneira como a ação humana imita a autarquia divina e faz a *pólis* imitar a autarquia do *kósmos* (CHAUÍ, 2002, p. 462).

Dado que, segundo Aristóteles, existe em nós uma parte inferior e uma superior, existem, por consequência, dois modos diferentes de amar a si próprio: há o modo inferior de amar a parte mais baixa de si e de querer para si o máximo possível de riquezas e prazeres, e há, ao contrário, o modo superior de amar a parte mais elevada de si e os bens relativos a esta parte. Normalmente, chama-se egoísta a quem ama a parte inferior de si e quer ter para si o máximo possível de riquezas e prazeres, mas o Filósofo observa que egoísta é também quem ama a parte superior de si e quer para si o máximo possível de bens espirituais. A diferença está em que o primeiro é egoísta em sentido inferior e negativo, o segundo, ao invés, é egoísta em sentido superior e positivo. Eis um texto fundamental a respeito:

Fica claro, portanto, que a maioria costuma chamar de egoísta aqueles que atribuem a si próprios as coisas acima mencionadas [riquezas e bens materiais], se, de fato, alguém se empenhasse mais do que todos em realizar ações justas, ou moderadas, ou ações em todos

os sentidos segundo a virtude e, em suma, buscasse sempre o decoro, ninguém diria que tal homem é egoísta, nem o lastimaria. Contudo, tal homem poderia parecer particularmente egoísta; ele atribui, de fato, a si próprio as coisas mais belas e sumamente boas; e goza da parte mais elevada de si e a ela obedece em tudo; como, de fato, o Estado e qualquer outro sistema organizado parecem ser constituídos sobretudo pela sua parte mais elevada, assim se passa também com o homem: e é sobretudo egoísta quem ama a sua parte mais elevada e goza dela. E um homem é chamado continente ou incontinente segundo o seu intelecto domine ou não, como se cada um se identificasse com o seu intelecto, e parece que nós agimos propriamente e de maneira voluntária, sobretudo naquelas ações realizadas segundo a razão. Portanto, fica claro que cada um é, acima de tudo, intelecto e que a pessoa moralmente conveniente ama sobretudo o intelecto. Assim, tal homem seria egoísta, mas de uma espécie diferente daquela que é lastimada, e tão diferente desta quanto o viver segundo a razão é diferente de viver segundo a paixão, o aspirar ao decoro é diferente de aspirar ao que parece ser útil (EN, IX, 1168 b 23-1169 a 6, 2014, p.343).

Nesse contexto compreende-se em que sentido Aristóteles considera a amizade necessária para a felicidade (*eudaimonia*), pois ela entra no catálogo dos bens superiores de cuja posse depende a felicidade suprema. Ademais, se é verdade que o homem bom tende mais a fazer o bem do que a recebê-lo, é também verdade que, justamente por isso, ele tem necessidade de pessoas a quem fazer o bem. Enfim, o homem, como ser estruturalmente político, ou seja, feito para viver em sociedade com outros, pela sua própria natureza tem necessidade de outros, justamente para poder gozar dos bens: um homem absolutamente isolado não poderia gozar de nenhum bem. Eis o texto no qual, de modo exemplar, Aristóteles exprime esses conceitos:

Outra questão controvertida é se a felicidade requer ou não amigos. Dizem que os bem-aventurados são autossuficientes e, portanto, prescindem de amigos, já que possuem todos os bens, além do que, sendo autossuficientes, de mais nada necessitam [contrastando isso com a ideia de que] sendo o amigo um outro eu, sua função é suprir coisas que não é capaz de obter por si mesmo. Daí se dizer: “quando a felicidade nos sorri, qual a necessidade de amigos?” Parece absurdo, porém, atribuímos todas as boas coisas ao indivíduo feliz e não incluímos amigos, coisa que temos na conta de o maior dos bens externos. Ademais, se a característica do amigo é mais fazer o bem do que dele ser objeto, e se a beneficência é própria do indivíduo bom e da virtude, e é mais nobre beneficiar amigos do que aos estranhos, então esse indivíduo bom necessitará de amigos para serem beneficiados. E, por via de consequência, indaga-se também: são amigos mais necessários em tempos de prosperidade ou de adversidade? Supõe-se que os destituídos de recursos [mergulhados na adversidade] necessitam da beneficência das pessoas, mas que também os que prosperam necessitam de pessoas para as quais dirigir sua beneficência. E é absurdo imaginar o indivíduo feliz como um solitário. Ninguém optaria por ter a totalidade das coisas boas sob a condição de ser reduzido à solidão, pois o ser humano é um ser social e destinado naturalmente à vida coletiva. Em conformidade com isso, o indivíduo feliz vive em sociedade, porque possui tudo que é naturalmente bom. E esta característica também existe no homem feliz; pois ele possui os bens naturais. E é claro que é melhor passar o dia com pessoas amigas e convenientes do que com pessoas estranhas e quaisquer, por isso o homem feliz tem necessidade de amigos (EN, IX, 1169 b 3-22, 2014, p.345-346).

Que não se conclua que a amizade se constrói apenas como simples partilha desta atividade teórica e ética, substituindo a sabedoria e a virtude fundadas, até então, na ordem subsistente do bem, por uma interpretação puramente formal do fundamento desta unidade que a faz repousar na aspiração e na busca do bem. O que se passa aqui é algo mais decisivo. Tradicionalmente, a condição da amizade perfeita foi sempre a necessária unificação da personalidade do sábio com a virtude, pois, como vimos em Aristóteles, esta unidade leva o sábio – que deseja a própria vida – a desejar também a de outro homem virtuoso, multiplicando assim o prazer de sua própria existência ao associá-la à do amigo. Tal como afirma Giannotti:

A perfectibilidade da amizade se deve, pois, ao fato de ela tecer entre os bons que desenvolvem virtudes similares, que compreendem e agem de tal maneira que a procura da *eudaimonia* leve a uma expansão social do eu. Mas não é a mera semelhança que une os bons, pelo contrário, ela apenas cria a base por meio da qual as pessoas, sendo boas nelas mesmas, desejam para outrem a mesma bondade, para que elas sejam boas em e para si mesmas. Graças a esta boa vontade, a bondade de cada um se aperfeiçoa e se dirige a todos. O indivíduo é bom em e para si mesmo, ao mesmo tempo que é bom e vantajoso para os seus amigos (GIANNOTTI, 1996, p. 169).

Para Aristóteles, a aspiração ao prazer é totalmente natural, porque naturalmente acompanha o viver e toda atividade própria do viver à guisa de perfeição daquelas atividades. Toda atividade tem o seu prazer; assim todo prazer, no seu gênero, é verdadeiro prazer. Todavia, como existem atividades convenientes e boas, e atividades inconvenientes em atividades inconvenientes e más, assim também existem prazeres convenientes e bons, e prazeres inconvenientes e maus. Para qualificar o prazer, ou seja, para estabelecer um critério discriminante e, portanto, uma hierarquia dos mesmos, Aristóteles remete-se, mais uma vez, à virtude e ao homem virtuoso:

Em todos estes casos, parece-nos que tudo seja como aparece ao virtuoso. Se podemos dizer isso, como parece, então a virtude e o homem bom enquanto tal serão a medida de cada coisa, e verdadeiros prazeres serão aqueles que lhe parecem tais, e aprazíveis serão as coisas das quais ele goza. E não devemos nos maravilhar se a alguém parecem aprazíveis coisas que lhe desagradam; com efeito, nos homens surgem muitas corrupções e impurezas; e estas coisas não são verdadeiramente aprazíveis, mas somente àqueles que têm tal disposição (EN, X 1076 a 15-22, 2014, p.371).

Mas ao homem bom os prazeres aparecem bons ou maus por razões de fundo bem precisas. De fato, existe um critério ontológico para discriminar os prazeres superiores dos inferiores: os primeiros são os ligados às atividades teórico-contemplativas do homem, os

segundos são, ao invés, os ligados à vida vegetativo-sensível do homem. E, em todo caso, dado que a felicidade está ligada à atividade teórico-contemplativa, serão considerados verdadeiramente preciosos somente os prazeres ligados a essa atividade. Resta ainda dizer que, segundo Aristóteles, porquanto o bem do indivíduo e o bem do Estado sejam da mesma natureza (pelo fato de consistirem, em ambos os casos, na virtude), o bem do Estado é mais importante, mais belo, mais perfeito e mais divino. A razão disso deve ser buscada na própria natureza do homem, a qual demonstra com clareza que ele é absolutamente incapaz de viver isolado e, para ser si mesmo, tem necessidade de estabelecer relações com os seus semelhantes em todo momento da sua existência.

Em primeiro lugar, os indivíduos se unem para formar a primeira comunidade, vale dizer, a família, em vista da procriação e da satisfação das necessidades elementares. Mas, dado que as famílias não bastam cada uma a si mesmas, surge a vila, que é uma comunidade mais ampla, com a finalidade de garantir de modo sistemático a satisfação das necessidades vitais. Mas se a família e a vila são suficientes para satisfazer as necessidades da vida em geral, ainda não bastam para garantir as condições da vida perfeita, i.e., da vida moral. Esta forma de vida, que podemos apropriadamente chamar de espiritual, só pode ser garantida pelas leis, pelas magistraturas e, em geral, pela complexa organização de um Estado. É no Estado que o indivíduo, por efeito das leis e das instituições políticas, é levado a sair do seu egoísmo, e a viver conforme o que é subjetivamente bom, assim como conforme o que é verdadeira e objetivamente bom. Desse modo o Estado, que é último cronologicamente, é primeiro ontologicamente, porque se configura como o todo do qual a família e a vila são partes, e, do ponto de vista ontológico, o todo precede as partes, porque o todo, e só ele, dá sentido às partes. Assim, só o Estado dá sentido às outras comunidades e só ele é autárquico. Eis a página, bastante celebre, na qual Aristóteles desenvolve esse conceito:

A comunidade perfeita de várias vilas constitui a cidade, que alcançou o que se chama o nível da autarquia, a qual surge para tornar possível a vida e subsiste para produzir as condições de uma boa existência. Por isso toda cidade é uma instituição natural, se o são também os tipos de comunidade que a precedem, enquanto ela é o seu fim, e a natureza de uma coisa é o seu fim; isto é, dizemos que a natureza de cada coisa é aquilo que ela é quando se concluiu a sua geração, como acontece com o homem, o cavalo, a casa. Ora, o escopo e o fim são o que há de melhor; a autarquia é um fim e o que há de melhor. É claro, portanto, que a cidade pertence aos produtos naturais, que o homem é um animal que, por natureza, deve viver numa cidade, e quem não vive numa cidade, por sua própria natureza e não por acaso, ou é um ser inferior ou é mais que um homem: é o caso dos que Homero chama, com desprezo, de “apátridas, sem lei, sem lar”. E quem é assim por natureza, é

também sedento de guerra, enquanto não possui laços e é como uma peça de jogo posta ao acaso. Por isso é claro que o homem é animal mais sociável do que qualquer abelha e qualquer outro animal gregário. De fato, segundo o que sustentamos, a natureza não faz nada em vão e o homem é o único animal que tem a capacidade de falar: a voz é simples sinal do prazer e da dor e, por isso, a têm também os animais, enquanto a sua natureza chega até o ponto de ter e de significar aos outros a sensação do prazer e da dor. Ao invés, a palavra serve para indicar o útil e o danoso e, por isso, também o justo e o injusto: e isso é próprio do homem com relação aos outros animais, enquanto ele é o único a ter noção do bem e do mal, do justo e do injusto e das outras virtudes: a comunidade dos homens constitui a família e a cidade. E na ordem natural a cidade precede a família e a cada um de nós. Com efeito, o todo precede necessariamente a parte, porque sem o todo, não haverá mais nem pés nem mãos, a não ser por homonímia, como ocorre, por exemplo, quando se fala de uma mão de pedra; mas esta na realidade é uma mão morta. Todas as coisas são definidas pela função que cumprem e pela sua potência, de modo que, não possuindo nem uma nem outra, não poderão mais ser ditas as mesmas de antes, senão por homonímia. Portanto, é claro que a cidade existe por natureza, e é anterior ao indivíduo, porque se o indivíduo, tomado isoladamente, não é autárquico, relativamente ao todo está na mesma relação em que estão as outras partes. Por isso quem não pode fazer parte de uma comunidade, quem não tem necessidade de nada, bastando a si próprio, não faz parte de uma cidade, mas é ou um animal ou um deus (PL, I, 1252 b 27-1253 a 29, 1998, p.53-55).

## CAPÍTULO 3 – Śaṅkarācārya e o Projeto Filosófico da Escola Advaita Vedānta

### 3.1 O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) e a Realização da Beatitude (*ānanda*)

Vimos na seção 2.1 que, em Aristóteles, a felicidade (*eudaimonia*) está relacionada com uma acertada expressão da virtude (*areté*). Sendo a sabedoria contemplativa (*sophía*) a virtude mais completa e excelente, pois é regida pelo intelecto, que é o que há de “mais divino” contido nos seres humanos (EN, X, 1177a, 16, 2014, p.375), a felicidade que ela promove, por conseguinte, é a mais completa e excelente. No Vedānta, não seria exagero afirmar que a relação entre o conhecimento da totalidade (*brahmavidyā*) e a realização da beatitude (*ānanda*) é tão evidente que pode ser considerada como a centralidade da experiência não-dualista originária no contexto da tradição indiana, tal como afirma Deussen em *The philosophy of the Upaniṣads* (1906):

The view that the gods, in contrast to the suffering world of men, enjoy an untroubled felicity is probably common to all people, but in the Upaniṣads bliss appears not as an attribute or a state of *Brahman*, but as his peculiar essence (DEUSSEN, 1906, p.141).

Considerando a bifurcação entre o horizonte da ação e o horizonte da reflexão, observamos como em Aristóteles há uma dimensão mundana da felicidade, resultante da honra alcançada por um engajamento ético e político adequado dos cidadãos na *pólis* e/ou da relação com os prazeres sensíveis; e outra felicidade, mais completa e mais inclusiva, fruto do exercício da sabedoria contemplativa (*sophía*), i.e., do conhecimento sobre as coisas mais excelsas, necessárias e imutáveis. Na filosofia de Śaṅkarācārya, também se bifurcam os caminhos da ação ritual (*karman*) e do conhecimento (*jñāna*). Para a conquista dos objetivos humanos (*puruṣārtha*) é necessário que a ação (*karman*) esteja sustentada por um conhecimento técnico bem aplicado: *artha*, *kāma* e *dharma*. Mas para realizar *mokṣa*, a libertação, somente o conhecimento sobre a totalidade (*brahmavidyā*) é capaz. Com a sabedoria contemplativa (*sophía*), o homem alcança o vértice das suas possibilidades e atualiza o que há de mais elevado nele. De igual maneira, *brahmavidyā* representa o vivenciar do ápice da existência humana, de suas potencialidades mais profundas e, ademais, este conhecimento é o fundamento de todos os outros saberes e técnicas.

“A única coisa que separa o ser humano do conhecimento é a ignorância (*avidyā*)” (LOUNDO, 2015, p. 5). E a ignorância aqui não é a ausência de nenhum saber ou técnica em específico, mas o desconhecimento sobre fundamento da existência, o esquecimento do Ser e o seu aprisionamento em um ente. É, portanto, um equívoco epistemológico que configura diversas superimposições (*adhyāsa*) do sujeito sobre os objetos e vice-versa. Por um lado, a autonomia ontológica que o sujeito confere a si mesmo reifica um ego (*ahāṅkāra*), um eu privilegiado, o qual aliena toda a realidade em prol do conteúdo privativo de seus próprios atributos e do seu desejo que, quando não satisfeito, lhe causa sofrimento (*duḥkha*) e frustração. Por outro lado, mediante a transitoriedade dos objetos, as diferentes manifestações empíricas e os diversos acontecimentos com os quais interage no cotidiano, o mesmo sujeito percebe uma pluralidade de existências autônomas com as quais se identifica ficando, assim, à deriva dos fenômenos. Em outras palavras, todas as vezes que a pergunta “quem eu sou?” é feita, o sujeito responde um objeto circunstancial e transitório: um nome, uma nacionalidade, um gênero, uma qualidade, uma função social, etc., pois é com isso que, individualmente, ele se identifica e, assim, ocorre a superimposição dos objetos e seus atributos no sujeito. Contudo, no limite, é justamente a falsa diferença ontológica entre o “eu” e as “coisas” e a completa superimposição (*adhyāsa*) do primeiro sobre o segundo e vice-versa que mascara a unicidade na retaguarda de todas as coisas e de todos os seres. Nisso consiste a ignorância, Śaṅkarācārya atesta:

It is a matter not requiring any proof that the object and the subject whose respective spheres are the notion of the “Thou” (the Non-Ego) and the “Ego”, and which are opposed to each other as much as darkness and light are, cannot be identified. All the less can their respective attributes be identified. Hence it follows that it is wrong to superimpose upon the subject – whose Self is intelligence, and which has for its sphere the notion of the Ego – the object whose sphere is the notion of the Non-Ego, and the attributes of the object, and *vice versa* to superimpose the subject and the attributes of the subject on the object. In spite of this it is on the part of man a natural procedure – which has its cause in wrong knowledge – not to distinguish the two entities (object and subject) and their respective attributes, although they are absolutely distinct, but to superimpose upon each the characteristic nature and the attributes of the other, and thus, coupling the Real and the Unreal, to make use of expressions such as “That am I”, “That is mine.” – But what have we to understand by the term “superimposition?” – The apparent presentation, in the form of remembrance, to consciousness of something previously observed, in some other thing (BSb 1.1, 1985, p. 3).

Se a ignorância sobre a existência (*avidyā*) produz o sofrimento (*duḥkha*), o conhecimento sobre totalidade (*brahmavidyā*) conduz à libertação (*mokṣa*). Reitera-se que o conhecimento capaz de eliminar essa ignorância não implica na obtenção de um dado a mais para o conjunto

dos saberes e técnicas, pois não é um estudo sobre algo extrínseco ao sujeito, mas é o conhecimento sobre o fundamento do sujeito, dos objetos e das ciências (*Brahman*). Ou seja, na verdade: “Não se conhece *brahman*. Conhecer é travar contato com algo novo, desconhecido. Reconhece-se *brahman*. *Brahman* é, desde sempre, conhecido” (ANDRADE, 2013, p. 117). Portanto, *brahmavidyā* é a ciência conducente ao descondicionamento do ser humano de sua condição alienada de insatisfação e sofrimento e possui efeito apenas na medida em que conduz à realização dessa condição de libertação (*mokṣa*) e bem-aventurança (*ānanda*), por isto, constituiu-se, na verdade, em uma experiência (*ānubhāva*). “Conhecer *Brahman* é experienciar a unicidade fundamental de todas as coisas” (LOUNDO, 2011b, p. 112). Logo, não se conhece *Brahman*, torna-se *Brahman*, como atesta o *Muṇḍaka Upaniṣad*: “When a man comes to know that highest *Brahman*, he himself becomes that very *Brahman*” (MU, 3.2.9, 2008, p.453). Loundo sintetiza impecavelmente:

[...] a reflexão racional upaniśádica constitui o âmago e a alma do percurso e da disciplina soteriológica (*sādhana*) a ser perseguida com vistas à realização do objetivo supremo da existência, viz., a autorrealização (*mokṣa*). Tal singularidade se expressa, exuberantemente, no fato de que o conhecimento (*jñāna*) de *ātman* e sua ‘aquisição’ (*lābha*) constituem um mesmo e único evento. Em outras palavras, a ‘ciência’ de *ātman/brahman* (*ātma-vidyā*) envolve uma experiência radical onde o ‘conhecer’ e o ‘ser’ se justapõem (LOUNDO, 2015, p.111).

Se aquilo que se deseja conhecer é, na verdade, o que é sempre presente, i.e., constitutivo da própria existência, mas desconhecido até então porque é ignorado, esquecido, o método racional (*vicāra-tarka*) dos Upaniṣads atua eliminando os erros e as superimposições (*adhyāsa*) fundados na ignorância (*avidyā*), consagrando, desta forma, o seu caráter essencialmente soteriológico. Portanto, sua eficácia deve ser compreendida a partir de suas aplicações pedagógicas e sua linguagem, a partir de seu caráter desconstrutivo unicamente. A notável consistência argumentativa dos Upaniṣads apenas encaminha a realização de *Brahman*, mas este, enquanto fundamento da própria racionalidade, transcende toda e qualquer tentativa substancialista. Na verdade, “os Upaniṣads revelam a Realidade Última não por se tratarem de um discurso representacional (total ou parcial) sobre *ātman* [enquanto *Brahman*], mas pelo fato de conduzirem à sua realização imediata” (LOUNDO, 2011b, p.115). Por isso, os Upaniṣads não se comprometem e nem se preocupam em fornecer qualquer definição literal ou sentença puramente descritiva de *Brahman*. O caráter radicalmente incondicional de *Brahman*

impossibilita qualquer tentativa de descrevê-lo de forma objetiva, i.e., elencando suas características como fazem as ciências empíricas com seus objetos de investigação.

A aparente contradição entre a impossibilidade de esgotar *Brahman* por meio da linguagem e a afirmação da possibilidade de sua realização ocorre apenas quando, mais uma vez, tentamos objetificar *Brahman* subordinando a totalidade da existência para atender nossa exigência racional em descrever a realidade em termos empíricos. Contudo, o fato de que a realização de *Brahman* transcende os meios da linguagem não significa que não se possa ter uma elucidação sobre suas características (*lakṣaṇās*), quando se está tentando compreender ainda a partir das marcas da ignorância. É nesse sentido que, embora não estejam comprometidos com isso, os Upaniṣads evocam, em alguns momentos, as características que fenomenologicamente melhor descrevem a essência de *Brahman* (*svarupa-lakṣaṇā*), como na celebre sentença “*satyam jñānam anantam*” (Verdade, Conhecimento e Infinitude) (TU 2.1.1, 1987, p.108). Com o tempo, no Vedānta, essa sentença passou a assumir uma variação para “*saccidānanda*”: Existência (*sat*), Consciência (*cit*) e Beatitude (*ānanda*), em vista de garantir um caráter positivo da libertação frente a uma possível acusação niilista de *mokṣa* enquanto fuga do mundo e renúncia dos objetos. Além disso, em diversas passagens dos Upaniṣads encontramos o termo *ānanda* conectado a descrição da essência de *Brahman*. Por exemplo, no *Taittirīya Upaniṣad*: “One who knows that bliss of *Brahman*, he is never afraid” (TU 2.9.1, 2008, p.307); “Of this self, the head is simply the pleasure; the right side is the delight; the left side is the thrill; the torso (*ātman*) is the bliss; and the bottom on which it rests is the *Brahman*” (TU 2.5.1, 2008, p. 303-305). E no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: “Knowledge, Bliss, *Brahman*, the supreme goal of the distributor of wealth as well as him who realised *Brahman* and lives in It” (BU, 3.9.28, 1998, p.562); “This is Its supreme attainment, this is its supreme glory, this is its highest world, this is its supreme bliss. On a particle of this very bliss other beings live” (BU, 4.3.32, 1998, p.683).

Como bem observa Myers em seu texto *Śaṅkarācārya and ānanda* (1998): “Many scholars have argued that, for Śaṅkara, *ānanda* is not a feature of *Brahman* or at least is a topic he avoids” (MYERS, 1998 p.353). De fato, Śaṅkara não menciona frequentemente o termo *ānanda*, porém, tal como nos lembra o próprio Myers, segundo Pande<sup>31</sup>, a consideração de *Brahman* enquanto *ānanda* é explorada abertamente em suas obras autorais, como, por exemplo, no

<sup>31</sup> Govind Chandra Pande (1923-2011) foi um consagrado historiador, professor e especialista em história indiana. Concentrado, sobretudo, no budismo e no período védico, ele foi professor de história antiga nas universidades de Jaipur e Allahabad.

*Ātmabodha* e no *Vivekacudamani*, e também em alguns de seus comentários (*bhāṣyas*) aos Upaniṣads. Portanto, nós devemos rever novamente e mais atentamente seus comentários e suas conclusões sobre *ānanda*. Como um exemplo explícito da menção de *ānanda* por Śaṅkarācārya temos:

[...] the words that directly describe Brahman: Knowledge, or Pure Intelligence, which is also Bliss, not smitten with pain like sense-perception, but serene, beneficent, matchless, spontaneous, ever content and homogeneous. What is that? Brahman, which has both the characteristics (Knowledge and Bliss) (BUB, 4.3.32, 1987, p.563).

Uma vez que os Upaniṣads e até mesmo o próprio Śaṅkara, como vimos, falam claramente de *Brahman* como *ānanda*, surge o problema de como podemos interpretar as considerações de Śaṅkara sobre *ānanda* e como podemos entender sua compreensão da conexão de *ānanda* com *Brahman* e *mokṣa*. Pande se esforça em manter Śaṅkara inteiramente na tradição vedântica quando afirma que ele considera *Brahman* como *ānanda* e também considera *mokṣa* como realização positiva e bem-aventurança, pois justamente na medida em que o conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) é o caminho para a libertação do sofrimento (*duḥkha*) e do ciclo de transmigração (*samsāra*), a beatitude (*ānanda*), que é *Brahman*, adiciona um alto valor positivo na libertação (*mokṣa*), pois ela não é apenas uma fuga altamente desejável de escapar das misérias da vida, das frustrações pessoais, da morte e do renascimento, mas um estado de bem-aventurança em si mesmo, acima e além de simplesmente escapar do sofrimento (BUITENEM, 1979, p. 28). Em outras palavras, a correlação da libertação (*mokṣa*) com a beatitude (*ānanda*) assegura que a realização de *Brahman* não é um estado de esterilidade, mas uma felicidade consciente que transcende toda descrição (FEUERSTEIN, 1998, p. 179). Logo, a beatitude (*ānanda*) muito mais que uma característica de *Brahman*, trata-se de um indicativo daqueles que alcançam a libertação (*mokṣa*). Ao mesmo tempo, Pande também nos chama atenção que *duḥkha* é sofrimento, é dor, mas também é prazer (*suḥkha*) quando marcado pela inconstância e transitoriedade. Essas marcas são, de fato, as marcas da existência mundana. A transcendência da existência mundana é libertação ou *mokṣa*. *Mokṣa* não é nem mesmo felicidade ou excelência moral. E está além dos opostos dialéticos de *suḥkha/duḥkha* (prazer/dor). *Mokṣa* é o conhecimento de *Brahman* como a natureza eterna e pura do Ser e *ānanda* é o êxtase místico que se sente ao se experienciar a realização desse conhecimento. De acordo com Myers:

Pande's general position is that Śāṅkara could not and did not deny that *Brahman* is of the nature of *ānanda*. What he wanted to avoid was the impression that his *ānanda* was at par with empirical happiness and that it could be conceived as some kind of 'experience' or its content, implying duality and change (MYERS, 1998, p.355).

Pande distingue ainda três tipos de *ānanda* em Śāṅkara, os quais Myers complementa com seus próprios exemplos. Para redimir uma possível banalização desse termo, evocamos um resumo de seus sentidos possíveis. A seguir:

1. O primeiro sentido remete a um tipo de prazer mundano temporário, transitório que se sente quando um desejo por um objeto é satisfeito:

This kind of happiness occurs as a result of past *karman* operating on the present *guṇa* proportions. A past moral action clears the dark inertia of the mind. *Ānanda* is thereby expressed or made manifest through an adjunct such as one's child or a friend. One hears one's very young daughter, for example, whisper "I love you, Daddy" and feels great happiness, if some wonder, that the soft words were actually uttered by the precocious child (MYERS, 1998, p.356).

2. O segundo sentido remete a felicidade característica do conhecedor de *Brahman*:

Here, the mind is purified by austerity, knowledge, chastity, and faith. The adjunct here is a subtle sheath (*kośa*), the *ānandamayakośa*. In the *Taittirīya Upaniṣad*, the *ānandamayakośa* (sheath consisting of bliss) is the fifth and highest sheath covering the Self; the others are (from one to four) the sheaths consisting of food (*annāmaya-kośa*), breath (*prāṇāmaya-kośa*), mind (*manomaya-kośa*), and intellect (*vijñānamaya-kośa*). As the highest sheath covering the Self, *ānandamaya* is called *rasa*; it is flavor or aesthetic delight in the widest sense of a feeling of splendor, of joy and love. It is superior to worldly enjoyment, but Pande notes it is still not to be confused with the pure transcendent nature of *Brahman*. An example of this second and higher kind of felicity might be the happiness accompanying the vocation or avocation of the Vedantic philosopher. As either vocation or avocation (but probably not both without *sannyasa*), the study of *Brahman* would be seen to provide a happiness higher than worldly enjoyment, yet not that of the highest bliss (MYERS, 1998, p.356-357).

3. O terceiro sentido remete a mais alta felicidade, ao *summum bonum*, ao *ānanda* pertencente a natureza não-dual de *Brahman*:

This *ānanda* is not the pleasure produced by subject-object interaction, nor is it an accompanying felicity, but it is rather the innate bliss that is the supreme Self itself. It is not a felicitic sensation or experience of any kind; rather it is innate, self-sufficient bliss. All other happiness is but a faint reflection of it. Just as *Brahman* is foundational being (*sat*) and foundational consciousness (*cit*), so also, Pande argues, *Brahman* is foundational value, "the highest purpose" and "the most excellent". Because cosmologically *Brahman* is said to be the source of the world and axiologically *Brahman* is the end, *ānanda* is a textually necessary feature of *Brahman*. Freedom is not the mere absence of *duḥkha* but also the presence of *ānanda* as the nature of *Brahman* (MYERS, 1998, p.357).

De fato, existem distintos matizes de felicidade. Nem todo prazer e sensação de alegria são a expressão da libertação (*mokṣa*). Em Aristóteles, como vimos, há aquela felicidade mundana provinda da atividade política, da honra, dos prazeres e esta não é a mais nobre e autêntica forma de felicidade, tampouco possui um fim em si mesma. A felicidade suprema somente é alcançada através da sabedoria contemplativa (*sophía*). Igualmente, *artha*, *kāma* e *dharma* contribuem para determinado nível de satisfação mundana, mas a verdadeira felicidade só mesmo realizando *mokṣa*. A amplitude desta evolução é descrita por uma hierarquia de bem-aventuranças que vai desde uma felicidade mundana e limitada até o nível infinito de beatitude (*ānanda*) e demonstra como a concepção indiana de libertação (*mokṣa*) engloba e transcende toda a esfera de prazeres humanos nesta vida e noutra vida, sinalizando o fato de que *mokṣa* possui como fruto (*phala*), como resultado, a superação da soma e da multiplicação de todos os resultados possíveis de *artha*, *kāma* e *dharma*. Isso evidencia que sem a experiência de libertação, o ser humano não vivencia todas as suas potencialidades, inclusive as do domínio da sensibilidade e, portanto, enveredar-se no projeto soteriológico representaria também a realização plena das potencialidades humanas. Deste modo, usufruir da radicalidade existencial, mesmo em termos sensíveis, implica, necessariamente, o experimentar a dimensão soteriológica. O *Taittirīya Upaniṣad*, por exemplo, instrui que existem graus de felicidade, que vão desde a simples alegria ou prazer de uma vida próspera até a suprema beatitude do próprio *Brahman*. Eis o que poeticamente narra o texto:

A single measure of bliss that human Gandharvas enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than human bliss. A single measure of bliss that divine Gandharvas enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of human Gandharvas. A single measure of bliss that the forefathers who live in their world for a long time enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of divine Gandharvas. A single measure of bliss that those who are gods by birth enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of the forefathers who live in their world for a long time. A single measure of bliss that those who have become gods by performing rites enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of those who are gods by birth. A single measure of bliss that the gods enjoy—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of those who have become gods by performing rites. A single measure of bliss that Indra enjoys—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of the gods. A single measure of bliss that Brhaspati enjoys—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of Indra. A single measure of bliss that Prajapati enjoys—and also a man versed in the Vedas and free from desires—is a hundred times greater than the bliss of Brhaspati. A single measure of bliss that brahman enjoys—and also a man versed in the Vedas and free

from desires—is a hundred times greater than the bliss of Prajapati. He who is here in a man and he who is there in the sun—they are one and the same. After a man who knows this departs from this world—he first reaches the self (atman) that consists of food, then the self that consists of life breath, then the self that consists of mind, then the self that consists of perception, and finally the self that consists of bliss (TU, 2.9.1, 2008, p.307).

Em vista de exaltar a reconciliação essencial entre *ānanda/eudaimonia* com o empreendimento que envolve necessariamente a razão uma passagem de Halbass no capítulo intitulado *The Therapeutic Paradigm and the Search for Identity in Indian Philosophy* de seu livro *Tradition and Reflexion* (1992), na qual ele argumenta que a maioria dos historiadores da filosofia reivindicam que a filosofia nasceu na Grécia e que ela é um fenômeno puramente europeu. Para esses historiadores, é impossível falar de uma filosofia oriental, pois as culturas orientais não possuem uma “razão pura”, i.e., uma capacidade em especular ou buscar o conhecimento por si mesmo, devido ao contrastante caráter essencialmente soteriológico, e portanto, o fim prático, dessas tradições. Halbass argumenta ainda que, no contexto filosófico indiano, a “razão pura” seria considerada uma mera curiosidade idílica ou um empreendimento acadêmico inútil e ressalva que o conhecimento é apenas um meio (*sādhana*) para atingir determinado fim (HALFBASS, 1992, p.243). Nas suas próprias palavras:

[...] the fact that Indian philosophy does not advocate knowledge for the sake of knowledge, but instead proclaims its to a spiritual and soteriological purpose appears as a fundamental strength. [...] The ultimate destination of philosophical inquiry should be final liberation (*mokṣa*) from suffering, rebirth, and other imperfections of worldly existence (*samsāra*) (HALFBASS, 1992, p.243/244).

É totalmente verdadeiro que, no contexto indiano, o conhecimento exige sua confirmação através de um fim determinado, a saber, a realização de *mokṣa*. E é verdade também o fato que, de acordo com os gregos, em especial, Aristóteles, a filosofia é um modo de vida voltado para a contemplação (*teoria*) e que essa atividade possui o fim em si mesmo. Contudo, os historiadores aos quais Halbass se refere parecem inviabilizar a possibilidade de uma filosofia soteriológica em Aristóteles e de uma razão pura no contexto indiano, a partir da consideração de certa oposição entre razão e soteriologia, que é justamente o que estamos tentando superar neste trabalho. Para isso, os termos “razão pura” e “soteriologia” precisam ser recolocados.

Primeiramente, no que tange ao termo “razão pura”: não há dúvida de que a razão, enquanto uma faculdade humana analítica/cognitiva é universal, portanto, seria no mínimo ingênuo, mas também muito perigoso, achar que só o ocidente tem essa capacidade. E o termo “pura” também poderia sim, ser aplicado ao contexto indiano, desde que ele não esteja sendo usado como uma autoreferência da própria razão, uma pesquisa sobre o que ela pode ou não conhecer, como se a razão fosse uma entidade autônoma e reificada. “Pura” aqui remete a existência originária, a verdade última do Ser, ao Ser mais elementar e universal, para o qual a razão e a pesquisa cognitiva estão tentando encaminhar. Tampouco, o termo “soteriologia” é uma busca ingênua por felicidade e superação do sofrimento. A soteriologia é em si mesmo um processo racional, dialógico e cognitivo. Em vista disso, afirma Loundo:

[...] Śāṅkarācārya denomina a reflexão racional upaniśádica de razão soteriológica (*anugrhita-tarka/vicāra-tarka*), i.e., instrumento diretamente conducente – ainda que não causa produtora – à realização da *ātman* (*anubhava aṅga*). “O equivalente mais próximo na língua inglesa, afirma S. Iyer, seria Razão Pura ou, melhor ainda, Razão Vedântica” (LOUNDO, 2011b, p.115).

E precisamente porque a pesquisa racional que guia e sustenta o processo soteriológico aponta para o que constitui a própria existência e esclarece de maneira definitiva a natureza da objetividade em geral é que, depois de alcançá-la, nada mais precisa ser feito. A soteriologia é, portanto, também um ato contemplativo. Desta forma, nem as filosofias indianas, por mais essencialmente soteriológicas que elas sejam, são destituídas dessa especulação/contemplação, de razão pura; nem os gregos com sua busca pela *teoria* são destituídos de soteriologia. Por todos esses motivos, podemos então, de um lado, falar de *eudaimonia* enquanto a dimensão soteriológica em Aristóteles e, de outro lado, em *brahmanvidyā* como razão pura no contexto indiano. É exatamente nesse sentido que Aristóteles afirma que o modo de vida guiado pelo intelecto, “encerra prazeres maravilhosos” (EN, X, 1177a, 25, 2014, p.375) e constitui “a vida mais feliz” (EN, X, 1178b, 5, 2014, p.378) e Śāṅkarācārya afirma que “[...] Knowledge, and not any other form of discipline, is the direct cause of Liberation; for Liberation cannot be attained without Knowledge” (AB, I.2, 1947, p.125).

### 3.2) O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) como Unicidade (*advaita*) Ontológica entre *ātman* (princípio da subjetividade) e *Brahman* (princípio da objetividade)

Estamos sugerindo, ao longo de todo o percurso do trabalho, um processo racional/cognitivo enquanto o sendeiro de um projeto soteriológico. Mas como surge a necessidade desse projeto e qual é a razão desse processo? A necessidade surge mediante a constatação do sofrimento existencial enquanto algo recorrente, na medida em que os desejos insatisfeitos, a incerteza em relação às ações corretas frente ao constante impasse entre prazer e dever, a crença de que somos seres finitos, fragmentados, incompletos, imperfeitos e a confusão de nossa verdadeira natureza com o corpo, com os sentidos ou com o fluxo de pensamentos da mente se consubstancia num modo equivocado de compreensão de nossa verdadeira natureza, de nossa identidade mais profunda. O resultado da ignorância é a dor e o sofrimento.

Começamos por uma emblemática sugestão sobre como ocorre a constatação do sofrimento: dissemos anteriormente que, enquanto produto de uma distorção epistemológica, o sujeito, em resposta à pergunta fundamental da existência – “quem eu sou?” –, oferece um objeto efêmero e provisório (e.g. um nome, uma profissão, uma nacionalidade, um gênero, uma qualidade, uma função social, etc.). Ocorre, nesse momento, por assim dizer, uma confusão entre as esferas do “eu” e do “meu”, uma tentativa em objetificar a realidade, por parte do sujeito, que acaba transformando ele próprio em alvo de sua reificação, ou seja, o sujeito também passa a ser um objeto. Objeto este que calça justamente com o elemento de sua posse circunstancial dado em resposta à pergunta “quem eu sou?”. O “eu” se reduz aos objetos do “meu”. Sobre isso Loundo acrescenta ainda:

O sujeito enquanto objeto determinado e atual – aponta, especificamente, para um sujeito qualificado por seus objetos de desejo de caráter empírico, i.e., objetos existentes e atuais. Isso pressupõe um princípio de identidade relacional, intersubjetivo/interobjetivo, marcado por uma interdependência com relação ao outro. O termo em sânscrito para esta determinação de *ātman* é *ahamkāra*, que poderíamos associar com a ideia de persona ou ego (LOUNDO, 2014, p. 13)

Quando, por alguma razão, ocorre a perda ou a suspensão dos objetos de posse do sujeito (e.g., ele perde o emprego, a pessoa amada o abandona), sucede uma situação de angústia existencial, pois ele perde não só suas posses, como também perde a si mesmo. E é assim que,

diante da insatisfação do desejo, da frustração, da angústia e da dor provocada por essa perda, esse mesmo sujeito parte para um novo empreendimento que substitui aqueles objetos anteriores por outros objetos supostamente mais prazerosos, mais duráveis, mais passíveis de serem possuídos e dominados, mais “seus”. Desta forma, cria-se uma rotina de substituição de objetos, na qual o sujeito vai galgando de objeto em objeto buscando se satisfazer e se encontrar. Em contrapartida, essa rotina de substituições de objetos segue perpetuando a dor e o sofrimento até o momento em que se espera que ocorra a incidência de uma situação limite, na qual, após tantas vezes ter se relacionado com objetos e não ter obtido deles prazer durável, felicidade, completude e satisfação, o sujeito se exauri de se relacionar com objetos em geral e conclui: “não quero mais objeto nenhum, porque me relacionar com objetos me faz sofrer”. Esse niilismo parcial, esse hiato existencial é o ponto nodal que inaugura o caminho soteriológico, pois a partir dele é que esse mesmo sujeito, à mercê da transitoriedade dos desejos e dos objetos, é forçado a admitir: “eu não sei mais quem eu sou”. Eis a razão e o porquê de um processo racional/cognitivo.

A ignorância (*avidyā*) fabrica as condições para que se permaneça ligado ao círculo vicioso entre prazer e dor, o qual tem seu paralelo em uma amplitude cósmica: a roda do *samsāra*, nesta e em sucessivas transmigrações. Na verdade, o que galga de objeto e objeto e transmigra de existência em existência, de fato, é a ignorância (*avidyā*). Ela é a responsável pela fragmentação da realidade em sujeitos e objetos, desejos e paixões, é o fio condutor à infindável sensação de incompletude, de falta que, para se tornar menos dolorosa, dissolve-se em um processo infinito tentando saciar o desejo, que permanece sempre insatisfeito, enquanto tenta subordinar a realidade aos nossos caprichos afetivos e repousa na ignorância acerca de nossa verdadeira natureza. Esse desconhecimento da nossa verdadeira natureza materializa-se de forma muito clara no ponto de partida para a busca do caminho soteriológico, que é a própria dor e o próprio sofrimento. Śāṅkara descreve em termos contundentes o diagnóstico de um discípulo frente à situação alienada:

A certain Brahmacharin, tired of the transmigratory existence consisting of birth and death and aspiring after liberation, approached in the prescribed manner a Knower of Brahman established in It and sitting at ease and said, How can I, Sir, be liberated from this transmigratory existence? Conscious of the body, the senses and their objects I feel pain in the state of waking and also in dream again and again after intervals of rest in deep sleep experienced by me. Is this my own nature or is it causal, I being of a different nature? If it be my own nature I can have no hope of liberation as one's own nature cannot be got rid of. But if it be causal, liberation from it may be possible by removing the cause (US, 2.2.45, 1949, p.33-34). [...] What is the cause, what will bring it to an end and what

is my nature? That cause being brought to an end, there will be the absence of the effect, and I shall come by my own nature, just like a patient who gets back the normal condition (of his health) when the cause of his disease (US, 2.2.47, 1949, p.34).

E a resposta do mestre para a indagação do discípulo é judiciosa:

The cause is Ignorance. Knowledge brings it to an end. When Ignorance, the cause, will be removed you will be liberated from the transmigratory existence consisting of birth and death. You will never again feel pain in the states of waking and dream (US, 2.2.48, 1949, p.35).

Śaṅkarācārya juntamente com toda a Escola Advaita Vedānta unanimemente atribuem de forma imperiosa a fonte do sofrimento na ignorância (*avidyā*) e na conseqüente fragmentação ilusória do mundo (*māyā*), que constantemente engendram uma falsa percepção de uma pluralidade de existências autônomas e configuram um dualismo na forma de um “sujeito” e um “objeto” distintos, no qual os atributos de um são superimpostos no outro. Essa é a causa de uma distorção no conhecimento da Realidade, “que impede que possamos enxergar nossa verdadeira natureza enquanto pura subjetividade do self (*ātman*), ontologicamente idêntico ao Absoluto (*Brahman*).” (FLOOD, 2014, p.306). Esse é o motivo pela qual a própria definição que Śaṅkara atribui à palavra *upaniṣad*, na maioria de seus comentários, é: “‘conhecimento secreto’ ou ‘instrução secreta’ (*rahasya*) cuja eficácia reside em sua capacidade de eliminar a ignorância fundamental (*avidyā*) que encobre a real natureza de *ātman*” (LOUNDO, 2011b, p.112).

O que é o *ātman*<sup>32</sup>, afinal? Esquivando-se da complexidade de entender e explicar a natureza de *ātman*, que é, em si mesma, autoevidente e constitutiva da existência, os Upaniṣads se ocupam, sobretudo, com a remoção de concepções errôneas e não em descrever positivamente seus atributos. “De fato, a noção de unicidade radical (*advaita*) torna impossível uma revelação positiva por meio de palavras” (LOUNDO, 2011b, p.114). Assim acorda o *Muṇḍaka-Upaniṣad*:

<sup>32</sup> Sobre a etimologia e a tradução da palavra *ātman*, assumimos a mesma postura de Andrade: “Śaṅkara e a maioria dos especialistas são concordes em afirmar que etimologicamente *ātman* deriva da raiz AT, cobrir, pervadir, revestir, sendo, também relacionado a comer, absorver, integrar e respirar. Quanto à sua origem, ela é absolutamente transparente: *ātman* é um dos pronomes reflexivos da língua sânscrita cuja antiguidade é fartamente atestada. Si, em si, para si, si mesmo, em si mesmo, para si mesmo, auto- seriam as suas traduções corriqueiras. Todavia, historicamente, houve, assim como a expressão *brahman* já vista, um traslado da área linguística propriamente dita para uma dimensão de considerável aumento de seus matizes semânticos. Eu, self, ego, si, soi, selbst, stesso. Todas as traduções em línguas ocidentais trazem problemas, daí a tentação e a popularização da prática de não traduzi-lo, que será seguida aqui também, tendo o conceito já sido devidamente incorporado ao repertório religioso, filosófico ou soteriológico global” (ANDRADE, 2013, p.85).

“This *ātman* cannot be attained by dint of study or intelligence or much hearing – whom he wishes to attain – by that it can be attained. To him this *ātman* reveals its true nature” (MU, 3.2.3, 2008, p.170). Não obstante, apesar da dificuldade de apreender o *ātman*, ele pode ser reconhecido como a entidade que permanece após a superação do eu auto-indicativo, fundado pelas identidades circunstanciais particulares e por formas específicas de objetivação, tais como o corpo e a mente do sujeito. Em outras palavras, *ātman* nega qualquer elemento momentâneo, baseado na objetificação do sujeito, dado em resposta à pergunta “quem eu sou?”, ao mesmo tempo em que preserva certa dimensão de imediaticidade da consciência e da existência. Ele é, na verdade, a própria a ontologia da totalidade, *Brahman* enquanto o fundamento do sujeito, é a Realidade individual enquanto manifestação de *Brahman* na alma humana. Loundo bem sintetiza:

*Ātman* é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por ‘si-mesmo’. O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua inobjetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalisador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: ‘quem é o eu que, afinal, se esconde sob a multiplicidade dos eus?’. É essa a tarefa precípua dos Upaniṣads (LOUNDO, 2014, p. 12).

E *Brahman*<sup>33</sup>? A dificuldade em descrevê-lo linguística e empiricamente também se aplica aqui: “He is not grasped by the eye; nor by speech; nor by other senses; nor by *tapas*; nor by *karma*; when one’s mind is purified by the clearness of knowledge, then alone he sees the indivisible (*Brahman*) by contemplation” (MU, 3.1.8, 2008, p.164). Ainda assim, podemos dizer que *Brahman* expressa a totalidade que desconstrói tudo aquilo que possa constituir uma

<sup>33</sup> “Segundo Śaṅkara e de acordo com a maioria dos especialistas, a expressão *brahman* se origina da raiz verbal sânscrita *BRH*, que significa crescer, aumentar, expandir. Segundo alguns autores a expressão possui originariamente o sentido de ‘formulação litúrgica’, i.e., uma formulação, uma fórmula, uma frase ou mesmo uma palavra que tivesse o poder de apontar, detectar ou presentificar a força (*śakti*) que subjaz alguma certa realidade ou ritual, como por exemplo, os mantras, usados durante as cerimônias ou ainda como expedientes para a meditação. É importante lembrar que a expressão *brahman* originou a expressão brâmanas (*brāhmaṇa*), conjunto de textos que são uma parte/divisão importante da literatura védica mais antiga, sendo também a origem da expressão ‘brâmane’, membro da casta especializada na transmissão do saber. A expressão, portanto, possui como foco de irradiação uma natureza linguística/ritual que posteriormente teria transbordado para o terreno da ontologia, da metafísica e da prática. Ao se falar de ‘formulação litúrgica’ não se deve esquecer o matiz de *sambandha* ou *bandhu* (‘relação’, ‘nexo’, ‘ligação’) dos textos upanixádicos; ou seja, *brahman*, no sentido arcaico, aponta para: (i) uma invocação ritual; (ii) uma parte/divisão técnica da literatura védica; (iii) certa realidade factual (a realidade = *brahman*) que possui como contraparte e correlato linguístico uma fórmula, quase uma ‘lei’, no sentido da descrição de uma lei natural: ‘*brahman*’ – o poder latente despertado pela formulação, como no caso de um mantra, ou uma frase/expressão ritual e, finalmente, (iv) a totalidade não dual da realidade/existência [...]” (ANDRADE, 2013, p.73-74). É este último sentido apresentado por Andrade que estamos adotando no presente trabalho.

reificação objetiva da nossa existência. É a espontaneidade fundamental da natureza e a Realidade Última entendida como a essência que permeia todas as coisas. É o manifesto e o imanifesto e seu caráter infinito, eterno e absoluto não exclui nenhuma condição de finitude, temporalidade e realização, pois não é uma relação de diferença, mas de unicidade radical e, portanto, *Brahman* é Um com *ātman*. “The two, the objective and the subjective, the *Brahman* and the *ātman*, the cosmic and the psychical principles, are looked upon as identical. *Brahman* is *ātman*” (RADHAKRISHNAN, 2008, p.169). Dessa forma, *Brahman* elimina todas as proposições egocentradas e dissolve toda e qualquer ilusão. Recalca-se ainda o fato de que essa presença mística inata de *ātman/Brahman* é entendida como “realização/rememoração de uma condição pré-existente, eternamente presente” (LOUNDO, 2011b, p.114), e, portanto, o método que caracteriza a reflexão racional upaniśádica “não possui sua conclusividade epistemológica em qualquer forma de cognição verbal de caráter representacional” (LOUNDO, 2011b, p.115). Ou seja, *ātman* não descreve nenhum ser finito em particular, mas nega qualquer identificação de um ente contingente com o Ser, bem como *Brahman* não pretende apresentar a realidade do infinito, mas indicar que nenhuma coisa objetiva pode esgotar a totalidade.

A tradição descreve *Brahman* através de inúmeras figuras de linguagem (e.g. metáforas, alegorias, analogias) formuladas pedagogicamente por meio de diálogos racionais e que funcionam como recursos (*upāya*) para concretizar o projeto soteriológico de reconhecimento e de experiência decisiva da verdadeira natureza da Realidade. *Brahman*, enquanto constitutivo dessa Realidade, enquanto substrato ontológico de toda e qualquer existência e, até mesmo, da multiplicidade, só pode ser indicado através da sua dimensão radical de unicidade ontológica e por um processo sistemático de negação da diferença entre o princípio de imediaticidade da consciência (*ātman*) e o princípio congregador da totalidade que ele mesmo é. Como exemplo cabal desse processo de negação de atributos, de eliminação de erros, temos a máxima do *Brhadāranyaka-Upaniṣad*: “*neti, neti*” (não é isto, não é isto) (BU, II.iii.6, 1998, p.336). Nas palavras de Śaṅkara: “Everything such as agency etc. superimposed by the ego on (the Self), Pure Consciousness is negated together with the ego on the evidence of the Sruti, 'Not this, not this'” (US, 2.18.25, 1949, p.225). *Neti neti* é, portanto, um método (*prakriyā*) analítico que visa negar gradualmente os atributos mundanos e os resíduos metafísicos imputados à natureza de *ātman/Brahman*, e que impedem sua realização enquanto uma condição imediata de algo que é inesgotável por palavras. Em vista disso, Śaṅkara afirma que não existe outra descrição mais

apropriada de *Brahman* do que esta: “não é isso, não é isso” (BUb, II.iii.6, 1987, p.336). Importante salientar que *neti neti* não nega o mundo, a realidade ou objetos, assim como Śaṅkarācārya bem observa: “This negation is not one of a reality, but of a false superimposition only like the prohibition of the placing of fire on the highest region of the sky; for liberation would have surely been transitory if things really existing were negated” (US, 2.18.23, 1949, p.225). Do mesmo modo como na imagem da tradição, quando a ilusão de uma cobra é superimposta numa corda, para eliminar a aflição e o medo não é necessário eliminar a corda, basta eliminar a ilusão da cobra. Logo, o que se nega são apenas as fantasias alheias à Realidade.

A disciplina reflexiva (*vicāra*) é descrita tecnicamente pela tradição como narrativa soteriológica de dupla negação (*adhyāropa-apavāda*)<sup>34</sup>. *Adhyāropa* como sendo o estágio onde ocorrem superimposições deliberadas e pedagógicas de atributos que visam substituir aquela superimposição incompatível com a natureza do Ser. Procura-se, assim, descrever positivamente a manifestação de *Brahman*. E *apavāda*: a remoção em definitivo dos atributos. Loundo reitera: “Enquanto que a fase superimpositiva [*adhyāropa*] visa eliminar cristalizações identitárias preexistentes através da imposição de atributos positivos de caráter adventício, a fase retracionista [*apavāda*] visa, por vez, eliminar os atributos adventícios da própria superimposição” (LOUNDO, 2011b, p.115).

Para efeitos de uma melhor compreensão sobre o método (*prakriyā*) *adhyāropa-apavāda*, vamos analisar brevemente o *pañcamahābhūta-prakriyā*, prescrito no *Brhadāranyaka-Upaniṣad*. Antes, reitera-se veementemente que esse método (*prakriyā*) só pode ser compreendido no contexto de diálogos entre mestres realizados que, apoiados no legado da tradição e na

<sup>34</sup> Sobre isso, Loundo evoca Swami Satchidanandendra Saraswati (1880-1975), um grande representante contemporâneo do Advaita Vedānta e contribuinte aos esforços da abordagem da filosofia de Śaṅkarācārya enquanto sistematização e hermenêutica de aplicação de um método soteriológico racional. Nas palavras de Loundo: “Saraswati’s emphasis on the Upaniṣads as the source of proper discriminative reasoning is as much decisive as his explanation of its actual operationality. *Vicāra* is described by Saraswati as a unique form of reasoning whose modus operandi conforms to the Sanskrit expression *adhyāropa-apavāda*. The expression is explicitly mentioned by Śaṅkarācārya in the *Bhagavad-Gīta-Bhāṣya* as the traditional summing-up of the Upaniṣadic method of imparting the knowledge of *brahman/ātman*. He says: ‘The knowers (wise men) of tradition state that, ‘that which is by nature inexpressible becomes expressible/taughtable through *adhyāropa-apavāda* method’. The expression describes a combined process of deliberated pedagogical superimpositions of attributes (*adhyāropa*) followed by their retraction/elimination (*apavāda*). The first step (*adhyāropa*) should be outrightly distinguished from the ‘natural’ (existentially constitutive) superimposition founded in ignorance (*avidyā/adhyāsa*), as it is deliberately framed by the instructional process in order to remove precisely the various manifestations of the latter. Thus, every pedagogical superimposition is actually effective, inasmuch as it undertakes the removal of ‘natural’ superimpositions. The second step (*apavāda*), on the contrary, prompts the removal of that very pedagogical superimposition, so as to avoid its ultimate reification” (LOUNDO, 2015, p.6).

discriminação racional (*viveka*), customizam vários métodos e recursos (*upāya*) dentro de uma dinâmica dialógica que objetiva a libertação do sofrimento (*mokṣa*). Começamos com primeiro estágio, *adhyāropa*, as superimposições consentidas:

- (i) Há apenas um elemento do qual tudo é feito, a saber, *ākāśa* (espaço, vacuidade, éter);
- (ii) Desse elemento *ākāśa* surgem outros quatro elementos: *vāyu* (ar); *agni* (fogo); *jala* (água); *pṛthvī* (terra);
- (iii) Desses cinco elementos extrai-se duas formas pelas quais *Brahman*, através da ignorância, é definido e concebido: “concreta e sutil” – *Mūrtākāśa* (espaço visível) e *amūrtākāśa* (espaço não-visível) (BU, II.iii.1, 1998, p.65);
- (iv) A forma concreta (*mūrta*) de *Brahman* possui quatro características: é maciça, mortal, limitada e definida. “É o sol que brilha” (BUb, II.iii.2, 1998, p.65);
- (v) A forma sutil (*amūrta*) de *Brahman* também possui quatro características: não-visível, imortal, ilimitada e indefinida. “É o Ser que está no sol” (o que permite que haja brilho) (BUb, II, iii, 3, 1993, p.66).

Agora, o segundo estágio, *apavāda*, a retração:

- (i) A ignorância (*avidyā*) leva à sobreposição da forma concreta (*mūrta*) sobre a forma sutil (*amūrta*) de *ākāśa*; mas, como foi dito anteriormente, *ākāśa* é o elemento sutil, não-visível, primordial e constitutivo de todos os outros elementos. Assim como a água, que mesmo sendo sem forma, ora assume a forma de gelo, ora de vapor, ora do recipiente que é colocada, *ākāśa* é manifestado por meio de diferentes nomes e formas (*namārūpa*). Logo a diferença entre *mūrta* e *amūrta* não é real, pois não se difere em termos de essência, apenas em aparência, na medida que considera nomes e formas (*nāmarūpa*);
- (ii) Negando tanto a possibilidade de *ākāśa* ser substancializado de forma imanente quanto a possibilidade de ser concebido de forma transcende, tem-se a sua definição. Nesse momento ocorre o que Loundo chama de “uma situação limite em que o instrumento da superimposição deliberada é ele mesmo simultaneamente

eliminado pelo atributo errôneo sendo eliminado” (LOUNDO, 2015, P.13). Como afirma Śaṅkara:

That name and form originally unmanifested took the name and form of the ether as they were manifested from that Self. This element called the ether thus arose out of the supreme Self, like the dirt called foam coming out of transparent water. Foam is neither water nor absolutely different from it. For it is never seen apart from water. But water is clear, and different from the foam which is of the nature of dirt. Similarly the supreme Self which is pure and transparent is different from name and form, which stand for foam, these-corresponding to the foam-having originally been unmanifested, took the name and form of the ether as they were manifested (US, 1.1.19, 1949, p.12).

Após todos os procedimentos já terem sido tomados, após os expedientes propedêuticos negativos terem se exauridos e o discípulo ter sido expurgado das amarras do dualismo de sua mente, segundo Śaṅkara, o mestre deve apresentá-lo as sentenças de unicidade, as chamadas *mahāvākyas*. Este é o momento quando o *guru* detecta a maturidade do *śiṣya* para definitivamente se operar a transformação radical. Existem muitas *mahāvākyas*<sup>35</sup>, mas para fins didáticos nos concentraremos na “*tat tvam aṣi*” (Tu [*ātman*] és isso [*Brahman*]), originalmente encontrada no *Chāndogya-Upaniṣad* (CU, 6.13.3, 1998, p.145), a qual revela a equanimidade absoluta entre *tat* a Realidade Última, *Brahman*, e *tvam*, o Ser, *ātman*.

Em seguida, o mestre então deve perguntar ao discípulo: “quem é você?” (“who are you, my child?”) (US, 1.1.9, 1949, p.7). Se o discípulo responder: “I am the son of a Brahmana belonging to such and such a lineage, I was a student or a householder, and am now a wandering monk anxious to cross the ocean of transmigratory existence” (US, 1.1.10, 1949, p.8), significa que as declarações (*vākyas*) foram descoladas do seu contexto soteriológico analítico, deixando de servirem como instrumentos hermenêuticos para a compreensão dos fenômenos e passaram a ser reificados em conceitos e em objetos extrínsecos a serem alcançados. Dessa forma o mestre deve aplicar novamente o expediente e lembrá-lo que ele não é o corpo (forma), mas *ātman*, tal como nas belas palavras de Śaṅkarācārya:

The teacher should say to the disciple who has remembered the definition of the Self: That which is called *ākāśa* (the self-effulgent one) which is distinct from name and form, bodiless and defined as not gross etc., and as free from sins and so on, which is untouched, by all transmigratory conditions. The Brahman that is immediate and direct, The innermost Self. The unseen a seer, the unheard listener, the unthought thinker, the

<sup>35</sup> Dentre as inúmeras *mahāvākyas*, destacamos as quatro principais para a tradição filosófica indiana: (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7); (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou Brahman”) do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10); (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este ātman é Brahman”) do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2); e (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é Brahman”) do *Aitareya Upaniṣad* (3.3) (LOUNDO, 2015, p. 13).

unknown knower, which is of the nature of eternal knowledge, without interior or exterior, consisting only of knowledge, all-pervading like the ether and of infinite power-that Self of all devoid of hunger etc., as also appearance and disappearance, is by virtue of Its inscrutable power, the cause of the manifestation of unmanifested name and form which abide in the Self through Its very presence, but are different from It, which are the seed of the universe, are describable neither as identical with It nor different from It, and are cognized by It alone (US, 1.1.18, 1949, p.11-12).

O mestre deve verificar e aplicar o procedimento quantas vezes forem necessárias, sempre ajustando seu discurso para a forma de ignorância e de sofrimento manifestada pelo discípulo. Agora, se este responder: “eu sou eterno, diferente dos nomes e formas” etc., o mestre deve então dizer: “exatamente, você é *Brahman*”. Essa consiste na declaração de um ser que se encontra na condição de realização espiritual, um *jīvanmukta*, libertado nesta mesma vida. Diz-se que, nessa condição, os *Vedas* nem são mais os *Vedas*. Conclui-se com a citação do *Muṇḍaka-Upaniṣad*:

Just as rivers flowing become lost in an ocean, giving up both their name and form, just so, the knower, freed from name and form, attains the bright *Puruṣa* which is beyond the *avyakta*. He who knows that highest *Brahman* becomes even *Brahman*; and in his line, none who knows not the *Brahman* will be born. He crosses grief and virtue and vice and being freed from the knot of the heart, becomes immortal (MU, 3.2.8-9, 2008, p.162- 163).

Atenta-se ainda para outra situação possível, na qual o discípulo afirma “eu sou *Brahman*” em um sentido totalmente distinto do que se pretende assegurar com essa sentença. Ele poderia estar querendo dizer que é em si mesmo, o Absoluto, Deus, ou a totalidade ou ainda objetificando a ideia de *Brahman* enquanto uma condição de dissolução de sujeitos, reprimindo qualquer manifestação singular, subjetiva. Nesse caso, como é característico da lógica indiana, o mestre deve sugerir o contrário, “tu (*ātman*) é não-*Brahman*” ou “tu (*ātman*) não é *Brahman*”, como forma de preservar a eficácia soteriológica do discurso. O que deve ser evidenciado, em última instância, é a experiência de um sujeito que, na sua particularidade e finitude, consiste em ser a manifestação da totalidade e do infinito. E o infinito, a totalidade, como condição de possibilidade, como fundamento, para manifestação de todos os sujeitos e de todos os fenômenos.

### 3.3) O Conhecimento da Totalidade (*brahmavidyā*) e o Estar-no-mundo: a Condição do Realizado em Vida (*jīvanmukta*) e o Cuidado-do-outro como Missão (*guru*)

Estamos defendendo a possibilidade de uma filosofia soteriológica, i.e., de um conhecimento sobre a natureza última da realidade que possui como fim último a realização da existência, o fim sofrimento e a consumação da felicidade (*eudaimonia/ānanda*). A dinâmica propedêutica em que esse conhecimento é formulado e alcançado ocorre através de um processo comunitário, que envolve relações interpessoais e diálogos intersubjetivos, já que se desenvolve através de escolas de pensamento e na formulação de discursos entre mestres e discípulos. Logo, a libertação, a felicidade, a meta final, não podem ser bens individuais que visam apenas usufruto e vantagens próprios. A felicidade (*eudaimonia/ānanda*), a libertação (*mokṣa*) – o fruto do conhecimento – apenas se realiza na vida compartilhada. Isso vale categoricamente tanto para os gregos quanto para os indianos, pois, é absolutamente contraditório pensar, em ambos os contextos, que um homem sábio não seja, ao mesmo tempo, virtuoso, ético e comprometido com a continuação e com o bem de sua comunidade e de todo o *cosmos*.

Como bem nos aponta Loundo em seu texto *O Conceito de Ṛṇa (dívida) no Hinduísmo: Swami Vivekananda e a Ética da não-dualidade (advaita)* (2022), apesar da acusação orientalista, cometida sobretudo por Paul Hacker<sup>37</sup> sobre a suposta impossibilidade de derivar uma ética da ontologia da não-dualidade, para qualquer estudioso das tradições indianas que tenha tido um olhar um pouco mais atento e menos autorreferente e, portanto, mais contextualizado sobre o Vedānta, encontraria “a compatibilidade intrínseca e inevitável entre a ontologia da não-dualidade e a plataforma ético-moral que informa as tradições do hinduísmo” (LOUNDO, 2022a, p.74). Para Hacker, a ideia de um compartilhamento ontológico entre o sujeito e objeto impossibilitaria a existência de uma individualidade e, conseqüentemente, impossibilitaria também a existência de relações interpessoais, o que significaria a extinção da base para qualquer proposta de ética. Obviamente, essa consideração repousa sobre uma grave incompreensão do sentido profundo da ontologia da não-dualidade, tal como é típico de um orientalismo shopenhaueriano. Além do mais, no Vedānta, não há nenhuma desconfiança ou questionamento

<sup>37</sup> Paul Hacker (1913-1979) foi um acadêmico indologista alemão, muito influenciado por Schopenhauer. É responsável por cunhar, pejorativamente, o termo *Neo-Vedānta*, criando, com isso, uma pretensa oposição entre as implicações modernas e as influências ocidentais sob a filosofia indiana *versus* o Advaita Vedānta "traditional", na qual o primeiro teria certa superioridade hermenêutica sob o segundo.

sobre a necessária mutualidade e complementaridade entre o conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) e a ação (*karman*) ética-moral. A libertação (*mokṣa*) – o esclarecimento e a realização da natureza não-dual – é justamente o fastígio momento de ressignificação das atuações no mundo, que instaura a passagem de uma ação interessada (*karman*), que antes desconhecia esse compartilhamento ontológico, para uma ação desinteressada (*karmayoga*), que agora não só conhece, mas vivencia esse compartilhamento. O agir passa então a ser estabelecido, não nas formulações e nas vontades do ego, mas na tolerância e na compaixão (*karuṇā*) para com todos os seres do mundo, bem como no anseio genuíno pelo bem mais inclusivo. Concomitantemente Vivekananda afirma: “É deste princípio monista que derivamos o fundamento da ética, e me atrevo a afirmar que não há como derivar uma ética de nenhuma outra perspectiva” (VIVEKANANDA, 2007, p. 26, apud LOUNDO, 2022a, p.78). Portanto, é “nesse contexto de compartilhamento destinal que se alcança a condição de *ānanda* ou bem-aventurança, a *eudaimonia* ou *summo bonno* de gregos e romanos, respectivamente” (LOUNDO, 2022a, p.83).

Loundo nos mostra ainda que a ética indiana está pautada, sobretudo, na doutrina das três dívidas (*ṛṇatraya*), descritas no *Bhāgavata Purāṇa* (10.84.39). Certamente, falar de dívidas em uma sociedade pautada pelo conceito de Estado Moderno, na qual primam o individualismo e a exigência de direitos, poderia soar estranho e até mesmo antiquado. Mas, pensar em uma ética que exige, a partir de certo individualismo ontológico, e que somente a partir de leis rígidas e imperativos categóricos e castigos, afirma a possibilidade de viver em sociedade e chegar a um acordo de um bem comum soa muito pouco espontâneo. Resumidamente, as três dívidas (*ṛṇatraya*) são:

- (i) A dívida para com os ancestrais: é dívida para com a forma mais elementar de comunidade – a família – e consiste na responsabilidade com a procriação e com a satisfação das necessidades elementares de nossos consanguíneos. Sua “funcionalidade precípua é a de assegurar a continuidade material da comunidade como um todo, enquanto palco que viabiliza o desenrolar dos dramas existenciais” (LOUNDO, 2022a, p.83).
- (ii) A dívida para com os deuses (*devas*): é a dívida para com a forma cósmica de comunidade que congrega nossa relação com os deuses e consiste em renúncias

(oferendas materiais, mentais e atitudinais) de tudo aquilo que o ego institui como os objetos do “meu”. Sua funcionalidade pressupõe “a consequente ressignificação dessas mesmas oferendas enquanto alteridade de relação des-privatizada” (LOUNDO, 2022a, p.83).

- (iii) A dívida para com o conhecimento: é a dívida e o compromisso com a realização da natureza essencial da existência enquanto partícipe do Todo e “envolve a renúncia e des-substancialização definitiva do próprio *eu*, núcleo central da ignorância e do sofrimento” (LOUNDO, 2022a, p.83).

Loundo afirma ainda:

De acordo com a *doutrina das três dívidas (ṛṇas) (ṛṇatraya)*, todo o hindu nasce com uma herança ancestral, marcada por uma dívida tridimensional que é constitutiva do sentido de sua existência e ação no mundo. Essa condição conata de “devedor” (*ṛṇin*) aponta para o sentido prospectivo da noção igualmente pan-hindu de *karma*: a necessidade do pagamento da dívida traduz-se, subjetivamente, na forma de um dever ético-moral, inicialmente percebido como obrigatoriedade passível de punição, subsequentemente racionalizado como resultado imperativo de ações pregressas, e finalmente experienciado como realização do seu melhor, i.e., como condição plena de felicidade, bem-estar e celebração comunitária no Uno Absoluto (*mokṣa*) (LOUNDO, 2022a, p.82).

Pensando na aplicação completa dos princípios da ética de dívidas, no cumprimento do dever e na ação desinteressada, encontramos que o exemplo precípua da conciliação entre o conhecimento e a ética é encontrado na figura do mestre (*ācārya/guru*). Pois este, ao mesmo tempo em que detém o conhecimento e, portanto, se encontra na condição de um ser liberto aqui e agora (*jīvanmukta*), também se encontra totalmente inserido e preocupado com as questões morais, éticas e políticas de sua comunidade e, justamente por isso mesmo, ele assume uma postura compassiva para instruir que os discípulos aspirantes também alcancem a condição de realização existencial suprema e, assim, ele se mantém comprometido em promover e propagar o bem comunitário. O mestre nunca age pensando em si mesmo, ao contrário, é sempre para um bem de outro que ele age, já que ele mesmo se encontra numa condição de vivência plena do bem. Em vista disso, Śāṅkarācārya afirma:

[O sábio iluminado] que continua, como antes, engajado em ações, está [agora] livre do intercurso interessado que envolve [a expectativa de] resultados e está, portanto, livre de qualquer desígnio egocêntrico. Seu [único] objetivo é o de promover o bem-estar do mundo. [Com isso,] ele, de fato, não pratica nenhuma ação. Sua ação equivale a uma não-

ação, pois, nele, a condição de agenciamento [interessado] está extinta pelo fogo do conhecimento (ŚAÑKARĀCĀRYA, 4.20, 1982, p. 128 apud LOUNDO, 2022b, p.51).

Antes de adentrarmos devidamente nos atributos que regem a personalidade e a missão do mestre (*ācārya/guru*), faz-se necessária uma breve introdução sobre certa presença emblemática para a tradição, a figura do *jīvanmukta*. Há uma discussão, que talvez não seja tão essencial para o momento, mas que mesmo assim merece ser mencionada, ainda que brevemente, que é sobre a possibilidade ou não de concretização de um ser realizado nesta mesma vida (*jīvanmukta*) quando a própria geografia disso que chamamos vida é a plataforma para a ignorância (*avidyā*). Alguns estudiosos contemporâneos do Vedānta formularam essa questão, como é o caso de Nelson (1996), o qual indaga que supostamente o *jīvanmukta* congregaria dois princípios antagônicos, conhecimento (*vidyā*) e ignorância (*avidyā*), já que o corpo e a atividade mental do libertado são, eles próprios, produtos de *avidyā*. Não deveria então, ter sido esta, eliminada pelo próprio conhecimento que permite a libertação ao sábio? Nelson afirma: “Living liberation is therefore a paradoxical-and, according to some, contradictory-notion” (NELSON, 1996, p.47). Vachatimanont (2005) também segue a mesma questão: “If liberated, why is one still in a body?” (VACHATIMANONT, 2005, p.47). Haveria então resquícios de ignorância devido à continuação do corpo, mesmo após o conhecimento ter sido alcançado? “Thus, how can there be *avidyā* post-*avidyā*?” Por outro lado, Loundo acrescenta a pergunta contrária: não seria também incoerente relativizar a condição de perfeita completude do *jīvanmukta* e isso “não colocaria em risco o horizonte não-dual de enquadramento (cognitivo) da problemática do sofrimento e, mais ainda, a legitimidade da cadeia de transmissão de ensinamentos, alicerçada em mestres oniscientes (*sarvajña*)?” (LOUNDO, 2022b, p.49).

Para nos esquivarmos dos inúmeros desdobramentos possíveis dessa discussão contemporânea e chegarmos em uma conclusão satisfatória e que assegura a possibilidade de uma libertação nesta mesma vida, vamos nos restringir apenas à solução que remonta ao próprio Śaṅkara, apresentada por Loundo nas palavras a seguir:

O posicionamento de Śaṅkarācārya, em meio a nuances próprias de um processo propedêutico, é absolutamente clara: (i) a realização do *jīvanmukta* é completa, i.e., não há qualquer resquício de Ignorância sobreveniente; (ii) e a vivência relacional do *jīvanmukta* está em perfeita harmonia com os princípios da não-dualidade. [...] Śaṅkarācārya nos

brinda com uma argumentação eloquente. Ao reiterar que a problemática da Ignorância vincula-se, essencialmente, ao aparecer pretensamente substancial, Śaṅkarācārya afirma que “ter corpo” ou “não ter corpo” não é uma questão afeta ao mero aparecer per se, mas à identificação superimpositiva de um falso “eu”. Nesse sentido, “Uma vez que a condição [existencial] de ‘possuir um corpo’ é resultado de uma falsa apreensão (da realidade), constata-se logicamente que o sábio iluminado não possui corpo, mesmo quando na condição vivente”. Em outras palavras, o que outros percebem, na ignorância, como o “corpo do mestre”, simplesmente não existe do ponto de vista deste último: “ele é *Brahman*, aqui e agora, ainda que pareça ter um corpo [dele]” (LOUNDO, 2022b, p.49-50).

Saindo um pouco dos aspectos transcendentais sobre a figura do *jīvanmukta*, apresentamos agora alguns aspectos éticos sobre o comportamento desse ser, como ele se porta, como ele vive e age:

Existem personalidades nobres e serenas que, tal qual a primavera (*vasantavat*), estão eternamente dispostas a realizar o bem-estar do mundo. Tendo atravessado o terrível oceano da existência mundana, elas ajudam os outros a realizar essa mesma travessia, [e o fazem] de forma absolutamente espontânea (*ahetunā*) (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1988, 39, p. 54, apud LOUNDO, 2022a, p.86).

Em suma, o homem realizado (*mukta*) da tradição hindu é o *perfeitamente ético*, i.e., aquele cuja ação correta – a benevolência, o altruísmo, a compaixão e a responsabilidade – não mais decorre de uma deliberação subjetiva, do cumprimento de um dever, mas, acima de tudo, da espontaneidade do ser: ele não age com ética, *ele é a ética* (LOUNDO, 2022a, p.86).

Essa conduta ética exemplar, essa compaixão e essa benevolência do *jīvanmukta* vão desabrochar na figura do próprio mestre. Ora, se não fosse pelo mestre (*guru/ācārya*), não haveria continuidade de transmissão da Revelação védica (*śruti*), nem haveria preceitos e doutrinas referentes ao encaminhamento soteriológico (*sādhana*). A linhagem seria interrompida e a tradição completamente extinta. O *jīvanmukta* é inevitavelmente aquele corpo instrumentalizado para o conhecimento, o mestre. E a primeira referência óbvia do *jīvanmukta* é o avatar. Vemos a seguir.

O *Bhagavad-gītā*<sup>38</sup> – parte integrante do cânone do Vedānta e um dos textos com grande apelo popular na Índia – é um exemplo da proposta de reconciliar o cumprimento do dever ético-moral (*dharma*) com a busca por *mokṣa* e da preocupação atenta com o bem comunitário, na

<sup>38</sup> O *Bhagavad-gītā*, aparentemente concluído entre os séculos V e II a.C., contém dezoito capítulos inseridos na epopeia do *Mahābhārata* e tem como cenário o momento em que dois grandes exércitos estão prestes a entrar num conflito decisivo para o futuro político da Índia antiga: de um lado, o exército que Arjuna pertence, os Pandavas, e do outro, os primos usurpadores Kauravas.

medida em que esclarece um conhecimento que suspende a noção do agenciamento do sujeito e, ao mesmo tempo, chama atenção para a ação correta no mundo. A proposta fundamental do *Bhagavad-gītā* é, então, realizar, no cumprimento desinteressado das ações, o sentido último de *mokṣa*. Śaṅkara reitera: “Absolute freedom can be attained by knowledge conjoined with works [...] This is the conclusive teaching of the whole Gitā” (BGb, 2.10, 1992, p.17).

O segundo capítulo do *Bhagavad-gītā* – uma síntese de toda a obra –, narra o momento de autocomiseração do jovem príncipe Arjuna em meio à iminência do começo de uma batalha, na qual ele tem como inimigos seus próprios familiares e amigos. Aparentemente, Arjuna apresenta argumentos convincentes para não lutar, visto que do outro lado encontravam-se seus conhecidos, amigos e parentes. E é exatamente nesse momento em que Arjuna estaria renunciando o seu dever (*dharma*) – já que era um guerreiro e seu compromisso era, portanto, lutar – e, com isso, renunciando também as expectativas de usufruir de uma condição paradisíaca numa próxima existência, em que se instalam as condições de desapego que tornam possível uma intervenção do mestre Kṛṣṇa.

O argumento inicial de Kṛṣṇa foca na necessidade do cumprimento do *dharma*, i.e., no engajamento na luta, na medida em que dela dependem a continuidade e a liberdade de sua própria comunidade, i.e., dela depende a realização da justiça como forma de manutenção social. Ao contrário do que muitos críticos ocidentais apontam, Kṛṣṇa não está incentivando um sentimento de belicosidade em Arjuna, apenas revelando a hipocrisia do jovem guerreiro, o qual havia participado de inúmeras guerras anteriores aquela e, portanto, ferido e até matado inúmeros outros inimigos, mas que, por puro apego, naquele momento estava elegendo a eventual morte dos seus familiares e amigos como mais pungente que todas as mortes anteriores. Já o segundo argumento do mestre Kṛṣṇa denuncia a ignorância constitutiva de Arjuna sobre a natureza do Ser (*ātman*). E, assim, Kṛṣṇa relembra a Arjuna que o Ser é imortal, ao passo que sua condição corpórea que o aprisiona é contingente, como resultado da ignorância. Deste modo, independentemente da postura que Arjuna resolvesse assumir na guerra, sua ação jamais poderia afetar o *ātman*. Diz o texto: “It is never born, nor does It ever die, nor having once been, does It again cease to be. Unborn, eternal, permanent and primeval, It is not slain when the body is slain” (BG, 2.20, 1985, p.72).

A figura de Kṛṣṇa no *Bhagavad-gītā* exemplifica o papel do mestre compassivo e consubstancia a relação entre o conhecimento e a ação. Kṛṣṇa é o avatar de Viṣṇu, desta forma, ele preconiza tanto a transcendência universal deste último, quanto à imanência de suas manifestações em formas finitas. Viṣṇu é o Absoluto supremo que se manifesta no mundo, através de encarnações (*avatara*), para exortar o cumprimento correto do *dharma* e, num contexto de aprofundamento, para ensinar sobre o caráter não-dual da existência. “Whenever there is a decline of dharma and a predominance of adharma, O Arjuna, then I manifest Myself. I appear from time to time for protecting the good, for transforming the wicked, and for establishing world order (dharma)” (BG, 4.7-8, 1985, p.244). A interação entre homens e deuses é um expediente metodológico que favorece a contemplação da unicidade constitutiva da existência e a eliminação da ignorância, caracterizada pela ausência de discriminação entre a verdadeira natureza do Ser. Logo, a postulação da presença imanente de uma suprema pessoalidade divina – a suprema pessoalidade de Viṣṇu, por meio de seus avatares, como é o caso de Kṛṣṇa – potencializa toda e qualquer ação cotidiana como possibilidade de acesso à unicidade absoluta.

A narrativa do *Bhagavad-gītā* transcende à situação histórica imediata do discípulo Arjuna no campo de batalha. Kṛṣṇa fala para o benefício de todos os seres que se encontram numa condição de esquecimento ou de descuido em relação a sua natureza verdadeira e que, tomados por uma confusão e presos nas armadilhas do ego, caem numa condição recorrente de sofrimento e negligenciam o que é correto e responsável. Ele é a personificação do conhecimento sobre a totalidade (*Brahman*) e da realização espiritual e, simultaneamente, é uma inspiração para a comunidade, um conselheiro para os combatentes e os dirigentes, tal como característico da relação entre os brâmanes (sacerdotes, mestres espirituais) e os xátrias (guerreiros e governantes)<sup>39</sup>. Como afirma Radhakrishnan:

The founders of philosophy strive for a social-spiritual reformation of the country. When the Indian civilisation is called Brahmanical one, it only means that its main character and dominating motives are shaped by its philosophical thinkers and religious minds, though

<sup>39</sup> Referência ao sistema de ocupações sociais (*varṇas*), tema da dissertação de Matheus Landau de Carvalho – *O sistema varṇa-āśrama (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) nas Leis de Manu (Mānava-Dharmaśāstra): Aspectos religiosos e sociológicos* (2013) –, em que afirma: “O *varṇa-āśrama-dharma* é um sistema sócio-religioso exclusivo das tradições religiosas do Hinduísmo, no qual se justapõem duas categorias distintas, a saber, as quatro estratificações sócio-ocupacionais (*varṇas*), e as quatro etapas de vida (*āśramas*), que mantêm entre si uma relação orgânica e interdependente visando uma estabilidade social, econômica e política, bem como o bem-estar espiritual de todos os indivíduos da sociedade hindu. As divisões sócio-ocupacionais (*varṇas*) são dispostas numa hierarquia encabeçada pelo *brāhmaṇa* [brâmanes] (sacerdote erudito), abaixo do qual vem o *kṣatriya* [xátrias] (guerreiro ou administrador público), seguido, por sua vez, pelo *vaiśya* (agricultor e/ou comerciante) e pelo *śūdra* (servo)” (CARVALHO, 2013, p.1).

these are not all of Brahman birth. The idea of Plato that philosophers must be the rules and directors of society is practised in India. The ultimate truths are truths of spirit, and in the light of them actual life has to be refined (RADHAKRISHNAN, 2008, p.5).

## CONCLUSÃO

Eis o momento derradeiro em que devemos concluir nosso trabalho, enfatizar em quais pontos os caminhos de Aristóteles e de Śaṅkarācārya deveras se encontram e, também, de refletir como cada um desses pontos de contato é, na verdade, um pretexto para engendrar novos encontros e formular novas questões que permitirão a possibilidade de reconsiderar o que é, de fato, filosofia. Concluir é para nós, na verdade, certificar que os caminhos sigam sempre em aberto, como uma espécie de eterno retorno crítico que é justamente o que sustenta e atualiza, incessantemente, toda a dinâmica filosófica e mantém viva a *philosophia*.

No tocante a essa nobre atividade, defendemos que ela se desenvolve no âmbito propedêutico e doutrinário das escolas de pensamento que superam a subjetividade discursiva de filósofos. E verificamos que em ambos os contextos isso se aplica, pois Aristóteles, no momento em que habitou a antiga Hélade, não era apenas o Aristóteles dos tratados metafísicos, do realismo pluralista descrito nos manuais de filosofia modernos, mas o discípulo mais assíduo da Academia de Platão, o tutor de Alexandre, o mestre fundador do Liceu – a escola onde ele praticava e recomendava o seu modo de vida, caminhando na presença de seus peripatéticos, ensinando sua forma de contemplação (*theoría*), formando outros mestres, inclusive seu sucessor direto, Teofrasto. Que não se entenda com isso que os tratados de Aristóteles não eram de grande importância e não possuíam grande relevância já naquele tempo, ao contrário, eles eram essenciais justamente porque foram formulados dentro dessa lógica de compartilhamento intersubjetivo dialógico, ou seja, em certo sentido eles são, também, diálogos, ou ecos de oralidade (HADOT, 1995, P.62) e estão sempre em uma relação devedora com os discursos anteriores, como forma expediente (*upāya*) de atualizá-los diante das novas demandas existenciais. Śaṅkara, igualmente, foi discípulo de Govinda, este, por sua vez, discípulo de Gauḍapāda. E também foi mestre, como de Suresvara, por exemplo, o mais conhecido dos seus discípulos, fundou monastérios nos quatro cantos da Índia, além de ser o maior expoente da escola Advaita Vedānta, também formulada em uma dinâmica dialógica *upāyística* que se desenvolve até os dias atuais numa linhagem ininterrupta de mestres e discípulos (*guru-śiṣya-paramparā*). Como desdobramento contemporâneo desse fato, remonto brevemente a minha passagem em um legitimado monastério ligado a tradição do Advaita Vedānta – o Swami

Dayanana Ashram – em Rishkesh, na Índia, em 2018. Lá, para além de uma experiência romântica, idealizada, hollywoodiana de espiritualidade pós-moderna, presenciei uma rotina comunitária e seriamente comprometida com a possibilidade de ser transformado pelo conhecimento, tal como um autêntico Liceu.

A partir desse primeiro ponto de contato, a seguinte indagação se impõe: será que essa experiência de uma filosofia de escolas (no seu sentido mais originário, íntimo, e genuíno) poderia ser, hoje, representada e traduzida pelo nosso contexto acadêmico contemporâneo? Obviamente é uma pergunta provocativa, porque soa muito estranho e, até mesmo, ofensivo falar de uma experiência filosófica em monastérios para um nicho de mercado formado de especialistas, doutores, preocupados em formar novos especialistas e novos doutores. Mas insistimos na imperiosa necessidade desse exercício crítico, principalmente para aqueles que seguem afirmando injustificadamente que a filosofia só pode ser ocidental, porque nasceu na Grécia. Ora, se reconhecemos que a palavra *philosophia* é, indiscutivelmente, grega, enquanto palavra, mas que as palavras traduzem experiências, que os sons e as grafias revelam sentidos e significados, é absolutamente impensável que essa experiência pertença somente a uma cultura, a uma matriz civilizacional, sem nenhuma possibilidade de ser encontrada em diversos espaços. E o mais importante: qualquer retorno crítico à Grécia nos confrontará com o fato de que, talvez, estejamos muito distantes do sentido originário desse compromisso soteriológico, como se a filosofia, além de ter nascido, tivesse, também, morrido na Grécia. Mas, felizmente, não acreditamos nisso. E, mesmo apesar de presenciar certa insuficiência no contexto acadêmico contemporâneo, devido a uma tendência dogmática sistemático-discursiva, houve sim disciplinas que realmente provocaram um anseio por transformação no modo de ser, pensar e atuar no mundo. E, mesmo apesar dos preconceitos e resistências em aceitar filosofias fora do cânone ocidental, devido a uma herança colonialista, reconheço ainda, que houve sim diálogo e foi isso mesmo que me despertou, digamos, do sonho dogmático e me trouxe até aqui, na concretização desse trabalho que justamente é uma fagulha na tentativa de rememorar esse compromisso soteriológico da filosofia dentro desse modelo acadêmico. A liberdade de poder abordar esse tema dentro do próprio universo acadêmico é a prova de que há alternativas para o diálogo, para os encontros e para repensar a filosofia e de como tudo isso pode trazer desdobramentos profundos e incontáveis contribuições na nossa vida pessoal e na nossa formação humana. Ademais, gostamos de pensar que não é necessário execrar todo o ensino de história da filosofia

do ocidente, relativizando todo um currículo acadêmico, importando outras culturas, migrando para monastérios, principalmente diante do nosso próprio contexto latino-americano já tão enormemente rico e plural. Para revisitar a “filosofia como modo de vida” não é necessário mudar para nenhuma geografia ou contexto distinto, nem regressar para nenhum tempo remoto, mas, antes de tudo, questionar o nosso modelo acadêmico engessado, refém de uma herança imperialista e exclusória.

Frisamos também que a filosofia traz consigo um conhecimento que se fundamenta através de um discurso racional (*logos*), o qual se expressa necessariamente na relação dialógica entre mestres e discípulos, o que também foi verificado em ambos os contextos. Aristóteles com seu “realismo pluralista”, Śāṅkarācārya com seu “monismo unicista”... Nesse ponto, tentamos manter a seriedade e a notável consistência lógico-racional no argumento de suas respectivas metafísicas. Tentamos ser cuidadosos em respeitar o tom e as nuances de cada um deles, por isso, não empenhamos sequer esforço para estabelecer uma comparação forçada entre doutrinas. Como já foi dito anteriormente: a alteridade é uma escolha provocativa justamente para lembrar que, mesmo afirmando e reconhecendo a inexorável relação entre metafísica e a filosofia – o discurso sobre a natureza da realidade e o modo de vida regido por esse discurso –, a filosofia não se reduz em ser uma metafísica e nem uma mera atividade discursiva, e está muito mais inclinada e preocupada em ser e viver conforme o alvo que esse discurso, essa metafísica, aponta. Por isso, Aristóteles e Śāṅkarācārya estão aqui seguramente pelo poder de influência de cada um sob sua cultura, mas, honestamente, poderiam ser quaisquer outros filósofos ou qualquer natureza de encontro que traduzisse a experiência filosófica.

Ao refletir sobre esse ponto surge o seguinte: mais do que repensar unicamente o modelo acadêmico contemporâneo é preciso repensar também o que esse modelo considera por *razão*, e como esse enquadramento a essa herança colonialista e exclusória restringe o uso e a aplicabilidade da razão unicamente ao racionalismo. A filosofia não é feita de uma só parte – o discurso metafísico – como uma forma de atender a uma necessidade discursiva da razão. Existe uma indissociabilidade dessas categorias que segmentam a filosofia: ética, metafísica e poética. *Os discursos são heurísticos*. O encaminhamento discursivo remonta e tem suas finalidades na própria ideia de unidade. Ou seja, a unidade não é uma doutrina, mas a condição de possibilidade da existência e de toda a multiplicidade dos fenômenos e sujeitos. Do lado do Aristóteles,

devemos relativizar o realismo pluralista, já que as substâncias estão todas unidas ao Primeiro Motor e possuem seu finalismo na ideia de bem, a qual é o ponto de reconciliação de todas as pluralidades. Do lado do Śāṅkara, devemos ressaltar a multiplicidade dos fenômenos e dos seres, especialmente pela inclusão de *ātman* – o princípio da subjetividade como não-distinto de *Brahman* –, na ontologia unicista.

Há ainda um terceiro ponto de encontro essencial que modula a realização deste trabalho: a filosofia como condição imprescindível para o empreendimento soteriológico, na medida em que assegura uma eficácia instrumental no acesso ao conhecimento do Ser e, concomitantemente, na promoção da felicidade (*ānanda/eudaimonia*). Creio que abordamos a questão satisfatoriamente ao longo de todo o texto, a tal ponto que agora já não é mais extraordinário falar de uma filosofia soteriológica em Aristóteles, o que talvez a *prima face* pudesse ter aparentado ser um intuito meio tímido. No caso da tradição indiana, a articulação orgânica entre *ānanda/mokṣa* com o empreendimento que envolve necessariamente a razão sempre foi mais evidente e explícito. O paralelo entre ambas as tradições clarificou a filosofia enquanto tendência espiritual, através da ênfase nessa reconciliação entre esse atributo essencial de *ānanda/eudaimonia* e o conhecimento racional, muito distante de uma banal auto-ajuda. Sobre a relação entre espiritualidade e o conhecimento, entre o *soterios* e o *logos* (justamente essa união que estamos norteando por filosofia), evoco, por último, essa citação esclarecedora de Foucault:

Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lo, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma. Em suma, na verdade e no acesso à verdade, há alguma coisa que completa o próprio sujeito, que completa o ser mesmo do sujeito e que o transfigura. Resumindo, acho que podemos dizer o seguinte: para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010, p.20-21).

Sobre o último ponto destacado: a filosofia como fundamento inspiracional para a persecução do bem comunitário, vimos em Aristóteles, a importância do papel da amizade (*philia*) como base edificadora da *pólis* e como condição primordial para o exercício filosófico. Em Śāṅkara, vimos como a figura do *jīvanmukta* consubstanciando em mestre (*guru*) sustenta todo o empreendimento soteriológico. Com efeito, esse ponto é o corolário que reitera todos os

demais. Pois um conhecimento que transcende a autoralidade subjetiva de filósofos, que se desenvolve através de escolas de pensamento, se fundamenta através de discursos intersubjetivos e racionais entre mestres e discípulos e que possui como fim a realização da existência e a consumação da felicidade, obviamente não pode ser, de forma alguma, um empreendimento individualista e ter como objetivo um bem apenas para usufruto próprio. A felicidade apenas se realiza na vida compartilhada e em comunidade. Além do mais, é absolutamente arbitrário pensar que um homem sábio não seja, ao mesmo tempo, virtuoso e comprometido com o bem de todos que o cercam e, também, com o bem de todo o *cosmos*.

Temos que concluir. E para realizar esta árdua tarefa, peço licença ao leitor para um pequeno devaneio, pois confesso que se isso fosse literatura e eu tivesse mais tempo e mais conhecimento de história antiga, ou tivesse lido um pouco mais de Plutarco, eu construiria um cenário fictício muito bem elaborado com elementos que, infelizmente, eu desconheço, em que, por exemplo, Alexandre tivesse levado Aristóteles no lugar de Pirro para sua expedição pela Ásia, ou mesmo os dois, por que não? Após muita insistência, já que nesse momento Aristóteles se encontrava em uma idade avançada para passar tanto tempo em cima de um cavalo, este aceitou o convite do jovem e energético conquistador, pois, afinal, as coisas já estavam bem encaminhadas nas mãos de Teofrasto, no Liceu, e Alexandre lhe concedeu total liberdade para parar e repousar quantas vezes fosse necessário e se instalar quando e aonde fosse da sua vontade. Surpreendentemente, Aristóteles acompanhou a viagem até as bordas da Índia, quando, se sentindo muito cansado, resolveu aproveitar a confusão da baixa demanda e da divisão das tropas e decidiu ficar por ali e não regressar jamais a sua antiga casa. Naquele momento, Alexandre justo havia repartido seu exército em dinastias, entre das quais a dinastia Indo Greca-Bactriana seria responsável por assegurar boas condições para Aristóteles passar os seus dias, conduzindo-o até que encontrasse um lugar que se sentisse à vontade. Nem preciso dizer o quão dramática foi a despedida entre o discípulo Alexandre e o mestre Aristóteles.

Depois de mais uns poucos dias cavalgando, Aristóteles finalmente encontrou algo com o qual sentiu que deveria compartilhar sua presença. Ele estava terminando seu banho no rio (que poderia ser o Ganges, o Indo ou qualquer outro, já que se trata de uma história fictícia) quando, de repente, avistou um grupo de jovens amigos, vestidos com uma túnica laranja. A primeira coisa que ele pensou foi que as túnicas laranjadas eram mais apropriadas para fazer longas

viagens, já que a sua, que era branca, se encontrava toda encardida. Em seguida, sentiu familiaridade por aquele grupo de jovens, pois era muito semelhante com seu grupo no Liceu: pessoas caminhando e conversando, divagando e contemplando. E, apesar, da barreira linguística, tomou coragem e se aproximou. Um jovem de semblante sereno e sem esboçar nenhuma surpresa ao vê-lo ali o recebeu. Era Śaṅkarācārya. Aqueles de imaginação um pouco aguçada poderiam fazer um esforço de pensar que esse trabalho começou assim e que tudo que foi escrito aqui não passa de conversas entre esses dois personagens. Ou, se quisermos, podemos pensar ainda que estes dois personagens são mais contemporâneos e estão sentados em um bar em Nova Iorque, tal como Wallace Shawn e Andre Gregory no filme *My dinner with Andre* de Louis Malle. Como testemunha desse evento, um breve comentário de minha autoria sobre o filme:

Ultimamente tenho reconectado com muitos amigos e conhecidos da faculdade. E não, não quero dizer no Facebook. Quero dizer, sentar e ter uma conversa real, cheia de diálogo significativo, arrependimentos dolorosos e debates filosóficos espirituosos. Enquanto assistia Meu Jantar com Andre, às vezes eu saía do que eles estavam falando e deixava minha mente vagar por coisas relevantes para minha própria vida. No final, eu estava comovida e revigorada, assim como me sinto depois desses jantares/encontros que tenho feito e que estão se tornando cada vez mais frequentes à medida que envelheço.

Não posso dizer que tenho algo em comum com os dramaturgos: um está contente com sua vida previsível de rotina, o outro está constantemente ultrapassando os limites de suas crenças e experiências. Nesse caso, não precisei me conectar a nenhum dos personagens para usufruir do filme como um todo. Eu simplesmente gostei do fato de que eles genuinamente pareciam gostar tanto da companhia um do outro e quão abertos eles estavam para serem transformados por aquela experiência... Para ser honesta, eu encontrei Andre um pouco pretensioso e obcecado por si mesmo, e que ele estava perdendo as coisas importantes da vida constantemente falando sobre elas de um modo excêntrico. Eu encontrei Wally um pouco mais simpático, mas ele ainda me incomodava com suas afirmações óbvias do começo e ao fim.

O que essa experiência cinematográfica realmente resumiu para mim foi como o diretor foi perfeitamente capaz de capturar a alegria que se sente ao formar um vínculo fugaz com alguém que não está constantemente em sua vida. Esse espaço criado entre Andre e Wally parecia uma pequena bolha temporária segura, onde eles podiam fazer uma pausa em suas vidas para colocar tudo em perspectiva. Foi também uma oportunidade para desabafar frustrações e ser honesto sobre coisas que podem causar danos permanentes nos relacionamentos da vida real. Esta pequena terra dos sonhos que pude espionar por apenas duas horas espelhava perfeitamente o que experimentei na vida real. Não posso ter certeza assistindo apenas uma vez, mas isso pode ser uma obra-prima.

## BIBLIOGRAFIA

AERTSEN, Jan A. *Is there a medieval philosophy?*. International philosophical quarterly, vol. 39, nº 4, p. 385-412, 1999.

ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (brahmādvaita) e a não dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia antiga*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

\_\_\_\_\_. *Metafísica*. Edição bilíngue. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. *Política*. Edição bilíngue. Tradução de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Tradução de Maria Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

*Bhagavadgītā*. Ed. e trad. Alladi MAHADEVA SHASTRY. Madras: Samata books, 1985.

*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

BUITENEM, J. A. B. van. *Ananda, or all desires fulfilled*. In: *History of Religions*, 19 (1):. 27-36, 1979.

CARVALHO, Matheus Landau de. *O sistema varna-ashrama (estratificações sócio-ocupacionais e etapas de vida) nas Leis de Manu (Manava-Dharmashastra): Aspectos religiosos e sociológicos*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

*Chāndogya Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia; dos socráticos a Aristóteles*. São Paulo: Companhia de Letras, 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da amizade*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. New York: Dover Publications, 1906.

FEUERSTEIN, Georg. *A tradição do Yoga*. São Paulo: Pensamento, 1998.

FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: WMF Martins Fonte, 2010.

FOWERS, Blaine J. *Aristotle on eudaimonia: On the virtue of returning to the source*. In.: *Handbook of eudaimonic well-being*. Springer, Cham, 2016, p. 67-83.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Tradução Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Método*. Tradução de Paulo Flávio Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

GIANNOTTI, José Arthur. *O amigo e o benfeitor*. *Analytica*, v. 1, n. 3, p. 168, 1996.

HADOT, Pierre. *Philosophy as a way of life*. Tradução de Michael Chase. London: Blackwells, 1995

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 1999.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: Explorations in Indian thought*. New York: SUNY Press, 1992.

\_\_\_\_\_. *India and Europe: An essay in philosophical understanding*. Motilal Banarsidass, 1990.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lectures on the History of Philosophy 1825-6: Greek philosophy*. Edited by Robert F. Brown. Translated by R. F. Brown and J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris. New York: Oxford University Press, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2015.

HOMERO. *Ilíada*. Edição bilíngue. Tradução de Danilo Hora. São Paulo: Editora 34, 220.

ISAYEVA, Natalia. *Shankara and Indian philosophy*. New York: SUNY Press, 1993.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

\_\_\_\_\_. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

LAERCIO, Diógenes. *Los diez libros de Diógenes Laercio sobre las vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Tradução de Josef Ortiz y Sanz. Tomo I. Madrid: Imprensa Real, 1792.

LOUNDO, Dilip. *What's Philosophy After All? The Intertwined Destinies of Greek Philosophy and Indian Upanisadic Thinking*. In: *Ontology Studies*, v.11 p. 87-101, fev.- mar, 2011a.

\_\_\_\_\_. *A mistagogia apofática dos Upanisads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati*. In: *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011b, p. 109-130.

\_\_\_\_\_. *Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upanisads*. In: *Cultura oriental*, v. 1, n. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014, p. 11-18.

\_\_\_\_\_. *Adhyāropa-apavāda Tarka: the nature and structure of the soteriological argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta*. In: *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, i. 1. Oxford: Oxford University Press and the Oxford Centre for Hindu Studies, 2015, p. 1-32.

\_\_\_\_\_. *O Conceito de Ṛṇa (dívida) no Hinduísmo: Swami Vivekananda e a Ética da não-dualidade (advaita)*. In: *INTERAÇÕES*, v.17, n.1, p.74-88, 30 abr. 2022a.

\_\_\_\_\_. *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Editora Phi, 2022b.

MOHANTY, Jitendra Nath. *Reason and tradition in Indian thought: An essay on the nature of Indian philosophical thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

*Muṇḍaka Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

MYERS, Michael W. *Sankaracarya and ananda*. In: *Philosophy East and West*, vol. 48, no 4, p. 553, 1998.

NELSON, Lance E. “Living Liberation in Sankara and Classical Advaita: Sharing the Holy Waiting of God.” In: Fort, A. & P. Mumme (orgs.). *Living Liberation in Hindu Thought*. Albany (USA): State University of New York Press, 1996, p. 17-62.

NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

OLIVELLE, Patrick. *Orgasmic Rapture and Divine Ecstasy: The Semantic History of Ananda*. In.: *Language, Texts and Society: Explorations in Ancient Indian Culture and Religion I*. Firenze, 2008, p.1000-1025.

PICHLER, Nadir Antônio. *As três formas de amizade na ética de Aristóteles*. *Ágora Filosófica*, n.2, 2004, p. 193-207.

PLATÃO. *Fédon*. Tradução de Miguel Ruas. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *O Banquete*. Edição bilíngue. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Alexandre e César*. Tradução de Maria de Fátima Silva e José Luis Brandão. Coimbra: Coimbra University Press, 2019.

RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Delhi: Oxford India Paperbacks, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Vedanta Philosophy and the Doctrine of Maya*. In: *International Journal of Ethics*, vol. 24, nº 4, p. 431-451. The University of Chicago Press, 1914.

REALE, Giovanni. *História da Filosofia antiga I. Platão e Aristóteles*. Tradução de H.C. de Lima Vaz e Marcelo Perine, São Paulo: Edições Loyola, 1994.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles I: ensaio introdutório*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *Metafísica de Aristóteles III: sumário e comentários*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

\_\_\_\_\_. *Studi aristotelici, « Methodos » 7*. In.: Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica, vol. 69, no. 2, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1977, p. 369–374.

\_\_\_\_\_. *The concept of first philosophy and the unity of the Metaphysics of Aristotle*. New York: SUNY Press, 1980.

SADĀNANDA. *Vedantasara of Sadānanda: with introduction, text, english translation and comments by Swami Nikhilananda*. Almora: Advaita Ashrama, 1931.

ŚAÑKARĀCARYA. *Ātmabodha*. Introduction, Translated and Comments by Swami Nikhilananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.

\_\_\_\_\_. *Bhagavadgītā bhāṣya*. Ed. Gajanana SADHALE. Delhi: Parimal publications, 1992.

\_\_\_\_\_. *Bhagavadgītā bhāṣya*. Madras (Chennai): Samata Books, 1982.

\_\_\_\_\_. *Brahmasūtrabhāṣya*. Madras: Samata books: 1985.

\_\_\_\_\_. *Brhadāraṇyaka Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Upadeśasāhasri: A Thousand Teachings*. Translated by Swami Jagadananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

\_\_\_\_\_. *Vivekacudāmaṇi*. Translated by Acharya Pranipata Chaitanya. Disponível em: <<https://realization.org/down/sankara.vivekachudamani.chaitanya.pdf>> . Acesso em: 27 jun. 2022.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. São Paulo: Unesp, 2005.

*Taittirīya Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

VACHATIMANONT, Sakkapohl. *On why the traditional Advaic resolution of jivanmukti is superior to the neo-Vedantic resolution*. In: Macalester Journal of Philosophy: Vol. 14: Iss.1, Art. 5, 2005, p.45-58.

VIVEKANANDA. *Practical Vedānta*. 2007. Disponível em: <<http://www.vivekananda.net/PDFBooks/PracticalVedanta.pdf>> Acesso: maio, 2022.

ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. Compilado por CAMPBELL, Joseph. Tradução de Nilton Almeida Silva. Cláudia Giovani Bozza e participação de Adriana Facchini de Césare, versão final Lia Diskin. São Paulo: Palas Athena, 1986.

## GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS E GREGOS

(i) Sânscrito:

*Ācārya* – Mestre, instrutor

*Adhyāropa-apavāda* – Método de superimposição e retração para a eliminação dos erros sobre ātman/Brahman

*Advaita* – Não-dualidade

*Adhyāsa* – Superimposição

*Ahaṃkāra* – Ego

*Ananta* – Infinito, infinitude

*Anugr̥hīta-tarka* – Razão soteriológica

*Āraṇyaka* – Textos subsidiários dos Upaniṣads

*Āstika* – Ortodoxo

*Avidyā* – Ignorância

*Bhakti* – Devoção

*Bhāṣyas* – Comentários

*Brahman* – Princípio da objetividade

*Brāhmanas* – Manuais que apresentam a descrição operacional dos rituais védicos

*Buddhi* – Intelecto

*Cit* – Consciência

*Darśanas* – Escolas filosóficas

*Dharma* – Dever, lei moral

*Dhyāna* – Meditação contemplativa

*Duḥkha* – Sofrimento, dor

*Dvaita* – Dualidade

*Guṇa* – Qualidade

*Guru* – Mestre, instrutor

*Guru-śiṣy a-paramparam* – Linhagem de mestres e discípulos

*Īśvara* – Divindade personificada

*Jīva* – Ser vivente, sujeito

*Jīvanmukta* – Libertado em vida

*Jñāna* – Conhecimento

*Jñāna-kāṇḍa* – Segunda seção dos Vedas, concernente ao conhecimento

*Karman* – Ação

*Karma-kāṇḍa* – Primeira seção dos Vedas, concernente à ação

*Mahāvākyas* – Grandes sentenças upaniśádicas

*Manana* – Reflexão

*Mauna* – Silêncio

*Māyā* – Aparência fenomênica que se superimpõe na realidade

*Mokṣa* – Libertação

*Mumukṣu tva* – Desejo pela libertação

*Nāstika* – Heterodoxo

*Neti, neti* – “Não é isto, não é aquilo”, negação sistemática e apofática

*Prakaranas* – Tratados

*Prakṛti* – Substrato da matéria

*Pramānas* – Meios de conhecimento

*Prasthāna-traya* – A tríplice fundação do Vedānta, viz., Upaniṣ ds, Brahmasūtra e Bhagavadgītā

*Pratyakṣa* – Percepção

*Puruṣa* – Substrato da consciência

*Puruṣa rthas* – Metas existenciais, viz., *artha, kāma, dharma e mokṣa*

*Rahasya-upadeśa* – Instrução secreta

*Śabda-pramāṇa* – Meio de conhecimento através dos Upaniṣads

*Sādhana* – Senda soteriológica

*Sad-sampat* – As seis virtudes

*Samānādhykaraṇa* – Aposição sintática

*Sampradāyas* – Tradições

*Samṣāra* – Transmigração do sujeito ignorante

*Sanyāsīn* – Renunciante

*Sat* – Verdade, realidade

*Siddhānta* – Princípio ou doutrina

*Śiṣya* – Discípulo, pupilo

*Smṛti* – Memória da tradição, categoria de textos

*Śraddhā* – Fé, convicção

*Śravaṇa* – Audição

*Śruti* – Revelação, aquilo que é ouvido

*Svarga* – Paraíso

*Tarka* – Razão

*Upaniṣads* – Textos soteriológicos dos Vedas

*Upāya* – Meios hábeis

*Vairāgya* – Desapego, renúncia

*Vedas* – Conhecimento, textos sagrados

*Vedānta* – Final dos Vedas

*Vicāra* – Investigação analítica

*Vidyā* – Conhecimento

*Vikalpa-upāya* – Estratagemas da imaginação

*Viveka* – Discriminação racional

(ii) Grego:

*Ágathon* – Bem

*Akroasis* – Escuta

*Anagnosis* – Leitura

*Areté* – Virtude

*Arqué* – Princípio

*Áskesis* – Exercícios espirituais, renúncias

*Cosmos* – Universo

*Enkrateia* – Auto-controle

*Eudaimonia* – Felicidade

*Epiméleia heautôn* – Cuidado de si

*Gnôthi seautón* – “Conhece-te a ti mesmo”

*Logos* – Razão, discurso

*Mesótes* – Mediana

*Mythos* – mito

*Ontología* – Discurso sobre o Ser

*Ousía* – Substância

*Perípato* – Passeio

*Philía* – Amizade

*Phrónesis* – Sabedoria prática

*Physis* – Natureza

*Poieín* – ação

*Poión* qualidade

*Pólis* – Cidade grega

*Posón* – quantidade

*Praxis* – Prática

*Prosoche* – Atenção, concentração

*Prós ti* – relação

*Skepsis* – Investigação profunda

*Skholés* – Ócio

*Sophía* – Sabedoria, conhecimento

*Teleía philía* – Amizade perfeita

*Thaumazein* – Espanto, admiração

*Theo* – Deus

*Theoría* – Contemplação

*Zetesis* – Pesquisa