

# HERÁCLITO E OS UPANISHAD

## HERACLITUS AND THE UPANISHAD

THIAGO S. SANTORO\*

**Resumo:** Pretende-se indicar, abstraído parte da imensa quantidade de material das pesquisas históricas e arqueológicas mais recentes, alguns caminhos para a interpretação do advento da filosofia pré-socrática em comparação com algumas vertentes do pensamento indiano de mesma época.

**Palavras-chave:** pré-socráticos; pensamento indiano; movimento.

**Abstract:** This article, abstracting from the huge amount of recent historical and archaeological material, aims to suggest ways of interpreting Pre-Socratic philosophy's emergence that rely on comparisons with trends in Indian thought of the same period.

**Key-words:** Pre-Socratics; Indian Thought; Movement.

### INTRODUÇÃO

A tarefa de determinar em sentido filosófico-historiográfico o que poderíamos denominar a origem da filosofia incorre em duas principais dificuldades. A primeira delas diz respeito a distância no tempo que nos separa deste período quase mítico, pois nossa investigação perde nas malhas invisíveis do passado remoto suas bases concretas de evidência. Destarte, a filosofia histórica encontra-se dependente, nesta sua tentativa de auto-reconstrução, de outras ciências mais exatas, como a arqueologia e a filologia.

A segunda dificuldade é de caráter estritamente hermenêutico: refiro-me à tarefa de interpretar o percurso histórico conhecido e, portanto, delimitar qual será o paradigma adequado para julgar este início do pensar humano. Ora, toda nossa interpretação da história está inegavelmente influenciada, senão muitas vezes completamente determinada, pela tradição histórica que constituiu nossa própria cultura. A objetividade factual das escavações e reconstituições linguísticas dá espaço a formulações teóricas passíveis de múltiplas distorções. Se no primeiro caso temos sempre carência de fatos históricos comprovados que nos dêem indícios da correção de

---

\* Thiago Santoro é pesquisador na Pontifícia Universidade de Porto Alegre, RS. E-mail: thsan@redemeta.com.br

nossa teoria, no segundo temos sim uma abundância de “conceitos-chave” que descrevem, e conseqüentemente reescrevem, os verdadeiros fatos.

A breve análise que segue pretende indicar, abstraído da imensa quantidade de material das pesquisas históricas e arqueológicas mais recentes, alguns caminhos para a interpretação do “início” da reflexão filosófica. A omissão do termo “ocidental” é aqui proposital. Quero tentar delinear, na medida do possível, um paralelo entre o advento da filosofia pré-socrática e algumas vertentes do pensamento indiano de mesma época, de sorte a mostrar que uma origem exclusivamente ocidental (helênica) da filosofia não se justifica. Sem dúvida, este modo de proceder fere um paradigma já de muito estabelecido dentro da ortodoxia acadêmica e da própria história ocidentais –, paradigma este batizado por René Guénon de “preconceito clássico”,<sup>1</sup> a saber: atribuir a origem de toda civilização aos gregos e romanos e, conseqüentemente, atribuir a formação de toda cultura racional humana à filosofia grega. Não só o apogeu da Grécia Antiga foi posterior a muitas grandes civilizações tecnicamente bem desenvolvidas,<sup>2</sup> como também os esparsos fragmentos dos filósofos deste período que chegaram até nós dividem seu mérito com uma imensa literatura oriental praticamente inacessível aos que não conhecem suas línguas canônicas, por exemplo o sânscrito.<sup>3</sup>

Resta dizer, ainda como introdução, que esta tentativa de comparação não quer por sua vez cometer o mesmo erro assinalado acima. Em outras palavras, não está em jogo aqui demonstrar qualquer superioridade ou exclusividade do pensamento oriental frente à filosofia grega, nem mesmo trata-se de afirmar uma total univocidade entre ambas tradições. Não há como negar a contribuição peculiar do modo de pensar desenvolvido na Grécia ao pensamento ocidental subseqüente. Parte desta influência maciça se deve à preservação do material original nos escritos dos acadêmicos pagãos e na posterior absorção e tradução das fontes gregas, através dos

<sup>1</sup> GUÉNON, *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*. London: Luzac, 1945, p.38.

<sup>2</sup> Um belo exemplo disto são os achados arqueológicos no norte da Índia e no Paquistão, referentes às cidades de Mohenjo-Daro e Harappa, que indicam conexões entre a civilização do baixo Indo e outras culturas contemporâneas na Mesopotâmia e na Ásia Menor a partir do final do quarto milênio a.C. Para mais detalhes, c.f. FEUERSTEIN, G. et al, *In Search of the Cradle of Civilization*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.

<sup>3</sup> Assim diz Schopenhauer no prefácio à primeira edição do seu *Opus Magnum*: “(...) a influência da literatura sânscrita não será menos impactante que o renascimento da literatura grega no século XV (...)”. SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: UNESP, 2005, p.23.

estudiosos árabes, pelo cristianismo. Assim, o fácil acesso e a constante transmissão deste conteúdo entre estudiosos do mundo europeu contrasta intensamente com a completa ignorância sobre a produção intelectual do outro lado do hemisfério. Excetuando alguns raros casos isolados, o mundo ocidental só começou a considerar seriamente a relevância dos escritos do oriente a partir da época do idealismo alemão, quando surgiram algumas traduções precárias de textos importantes, como por exemplo o *Bhagavadgîtâ*.<sup>4</sup> Mas devemos lembrar que o contato entre estas duas culturas, ao menos no que concerne a relação Grécia-Índia, existiu desde o início do império Persa e se estendeu até meados da era cristã. Sabemos hoje, por exemplo, que a primeira tradução do texto indiano mencionado anteriormente se deve ao grego Demétrios Galianos.<sup>5</sup> Vários outros exemplos marcantes poderiam ser citados para confirmar tal ligação,<sup>6,7</sup> o que foge ao escopo deste trabalho.

A tarefa mais delicada, a qual me proponho realizar, é a de alinhar idéias filosóficas pertencentes a distintas culturas, tentando vislumbrar a universalidade do pensamento humano que ambas representam. Assim, procuro mostrar alguns pontos de toque entre filosofia ocidental e oriental, principalmente a partir de uma análise dos fragmentos de Heráclito à luz do texto de alguns *Upanishad*, em especial o *Katha* e o *Brihadâraryaka*. Fiz questão de restringir a comparação feita a poucos textos ou fragmentos de texto, visto que uma abordagem mais ampla, relacionando os textos gregos com a imensa gama de escolas e tradições da filosofia oriental,<sup>8</sup> seria não só necessariamente superficial como praticamente inviável.

<sup>4</sup> O título completo da obra é *Shrîmadbhagavadgîtâh-Upanishadah*.

<sup>5</sup> Como afirma François Gautier no seu livro. C.f., GAUTIER, F. *Un Autre Regard sur L'Inde*, p. 27 (em [www.francoisgautier.com/mywork.htm](http://www.francoisgautier.com/mywork.htm)). É conhecida também uma tradução para o Persa feita por Abul Fazzl, grande amigo do imperador Akbar.

<sup>6</sup> De acordo com Heródoto, o primeiro livro grego escrito sobre a Índia teria como seu autor Skylax de Karnyanda, um capitão marítimo grego recrutado por Dario (550-486 a.C.) para explorar o rio do Indo. Cf. TATHAGATANANDA, *Journey of the Upanishads to the West*; p.119.

<sup>7</sup> Talvez o exemplo mais marcante seja a prova de que os hindus védicos já conheciam e aplicavam o famoso teorema geométrico atribuído a Pitágoras, como mostra o trabalho pioneiro de Thibaut (1874) sobre os *Sulvasutra* (600 a.C) de Baudhayana. (C.f. *Idem*, p. 107).

<sup>8</sup> O termo “oriental” por si só já denota despreocupação com a especificidade deste verdadeiro “universo” de escrituras antigas: deixando de lado China, Japão, Tibet, e todos outros países do extremo oriente, no caso particular da Índia, por exemplo, surgiram seis sistemas filosóficos ou “pontos de vista” (*darshana*) aceitos pelo hinduísmo védico – para citar aqui somente as ramificações mais conhecidas: *Sâmkyha*, *Yôga*, *Mîmânsâ*, *Vêdânta*, *Vâishêshika*, *Nyâya* – além de três grandes tradições não-ortodoxas (i.e. que não aceitam o conteúdo dos Veda), o Jainismo, o Budismo e o *Tantra*.

## 2. ANTIGAS CONVERGÊNCIAS

Aquele que está no fogo, e aquele que está no coração, e aquele que está no sol, são eles um e o mesmo. [*Maitrâyaṇa Brâhmana Upanishad* V.17]

Vários são os caminhos cruzados que interligam o desenvolvimento da filosofia grega com o legado oriental. O exemplo mais óbvio talvez seja Platão, que em seus diálogos<sup>9</sup> argumenta em defesa de muitas teses, provavelmente recebidas por ele através da mediação órfica,<sup>10</sup> já presentes no hinduísmo arcaico. Mas desde muito antes de Platão podemos verificar pontos de contato entre oriente e ocidente, não simplesmente devido à união comercial ou política da antiga Pérsia imperial, mas sobretudo com relação a idéias e imagens concomitantes nestas duas tradições “paralelas”. Vejamos de forma sucinta alguns exemplos desta paridade.

Thales de Mileto, considerado primeira fonte escrita da especulação filosófica grega, utilizou-se da imagem do Deus *Okeanós* para transformar este conteúdo mítico em discurso racional, e assim delimitou a água (*tó hydor*), palavra feminina agora acompanhada do artigo neutro, como sendo princípio e origem de todas as coisas. A imagem da água que tudo compreende, símbolo constante em diversas cosmogonias do oriente médio, serve também como material de análise para a filosofia indiana. Assim, tomando a afirmação mítica do *Rig Véda*,<sup>11</sup> Sanatkumara desenvolve sua tese no *Chandogya Upanishad*, dizendo: “é apenas água que assume diferentes formas desta terra, desta atmosfera, deste céu, montanhas, deuses, e homens, bestas e pássaros, grama e árvores, animais, juntamente com vermes, moscas e formigas. A água é, de fato, todas estas formas”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Nesse sentido, c.f. especialmente *Phaedrus* 250, *Phaedo* 65-67 e 79d, *Cratylus* 400c, *Meno* 80e.

<sup>10</sup> O Orfismo – e, conseqüentemente, também a escola pitagórica – é sem dúvida o grande amálgama ocidental de grande parte do conteúdo do hinduísmo védico, pois compartilha com este as idéias de transmigração da alma (*samsara/metempsychosis*), purificação pelo ascetismo (*karma/katharsis*), busca por uma libertação do corpo-prisão e da roda da vida (*dharmā/diké*), abstinência de carne e repúdio aos rituais de sacrifício, bem como a idéia de uma correspondência entre o microcosmos e o macrocosmos (macro-antropia).

<sup>11</sup> “No início, um oceano indistinto era tudo isso.” (*Rig Véda*. X.129.3).

<sup>12</sup> *CU* VII.10.1-2. No início deste mesmo texto, Uddalaka amplia o sentido da investigação, subsumindo várias outras formas materiais e suas transformações ao princípio de um ser-em-si (*Brahman*), palavra também utilizada com artigo neutro, o que pode ser visto como uma antecipação do *tó ápeiron* de Anaximandro.

A teoria do princípio indeterminado de Anaximandro tem várias correspondências nos textos indianos. Uma primeira comparação, talvez demasiado vaga e errônea,<sup>13</sup> relaciona o *tó ápeiron* à deusa Aditi, descrita no *Rig Vêda* como “a Ilimitada”. Uma aproximação mais adequada, como aponta McEvilley, se dá nos seguintes textos:

Muitas passagens nos primeiros *Upanishad* descrevem *Brahman*, ou Ser, em termos virtualmente idênticos àqueles com os quais Anaximandro descreve o Ilimitado. “Aquilo a partir do qual estas coisas nascem, aquilo sobre o qual, quando nascidas, elas vivem, aquilo no qual, quando partindo, elas entram. Isto, procure conhecer. Isto é *Brahman*” (*TU* III.1.1.). Assim como o Indeterminado de Anaximandro é por ele declarado como não sendo nem um ou outro elemento, o *Brahman* é declarado como sendo “nem grosso nem fino, nem curto, nem longo, nem brilhando vermelho como o fogo nem viscoso como a água.” (*BU* III.8.8). Tal como o indeterminado de Anaximandro é dito por Aristóteles (*Phys.* 203b7 = DK 12b3) “circundar todas as coisas e guiá-las”, assim diz-se de *Brahman* nos primeiros *Upanishad* que ele compreende todas as coisas e é o “controlador interno” delas (*BU* III.7.1).<sup>14</sup>

Anaxímenes, muito provavelmente discípulo de Anaximandro, retoma a tentativa de explicar toda realidade através de um princípio “material”, mas que agora desempenha uma dupla função ou significado: o ar, para ele o elemento primordial, é neste caso princípio tanto das transformações materiais ocorridas a partir de sua condensação e rarefação, quanto dos processos vitais ou divinos que a alma sofre. No mesmo duplo sentido mencionado encontramos também uma teoria do ar primordial de origem indiana. O equivalente sânscrito *prana* do termo grego *pneuma* (alento, ar, espírito) já aparece nos primeiros textos do *Atharva Vêda*, que apresenta, por exemplo, a seguinte afirmação: “O ar, sob cujo poder está tudo isto, que é o senhor de todos, no qual tudo está fundado (...) no ar está aquilo que foi e aquilo que está por vir, tudo está fundado no ar.” (*AV* II.4) “De modo similar, o *Kaushitaki*, também um dos primeiros *Upanishad*, declara que todas as coisas perecem no vento e resurgem a partir dele novamente (*KU* II.12).”<sup>15</sup>

<sup>13</sup> C.f., MARLOW, A.N. *Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy*. em: *Philosophy East and West* 4, no. 1, Honolulu: Hawaii UniPress 1954, p. 38.

<sup>14</sup> MCEVILLEY, T. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth, 2002, p. 33. *TU* e *BU* referem-se, respectivamente, aos textos *Taittirîya Upanishad* e *Brihâdaranyaka Upanishad*.

<sup>15</sup> MCEVILLEY, T. *Idem.*, p. 35.

Poderíamos seguir enumerando diversos exemplos que permitem comparar os fragmentos pré-socráticos com passagens das escrituras do hinduísmo. O fragmento 14 de Xenófanes poderia ser lido a partir do *Brihadâraryaka Upanishad* (BU III.8.8-11), a doutrina monista de Parmênides pode ser encontrada na teoria de Uddalaka, que também procura provar a impossibilidade de um não-Ser, e o surgimento da multiplicidade no ser Uno a partir dos “nomes-formas” (namarûpa) (CU VI.2.1-2), a doutrina de Empédocles poderia ser vista como uma versão ocidental da escola *Sâmkhya*, e assim por diante.

É importante ressaltar novamente que estas aproximações não são tentativas de identificar por completo o desenvolvimento filosófico no ocidente e no oriente, pois apesar destas proximidades teóricas ambas tradições conservam diferenças marcantes na sua compreensão da tarefa e do objetivo da filosofia. Como já foi antes observado, a especulação filosófica grega sempre foi acompanhada, para não dizer guiada, pelo espírito científico nascente, herdado em parte dos conhecimentos matemático-astronômicos da antiga Babilônia e do Egito. O pensamento filosófico indiano, que também teve como antepassado uma forte tradição astronômica e matemática, entretanto, interessou-se cada vez mais por investigar a verdadeira natureza humana, e assim sempre manteve-se guiado por alguma forma de espiritualidade, esta jamais conflitante com a especulação puramente racional. Como sintetiza muito bem a frase de Vivekananda, “o estudo dos gregos era o infinito exterior, enquanto o dos arianos era o infinito interior; um investigou o macrocosmo, o outro o microcosmo”.<sup>16</sup>

## HERÁCLITO E OS UPANISHAD

Heráclito representa, na história do pensamento ocidental, um ponto de corte. Seu discurso contundente e muitas vezes críptico marca o início, talvez em dívida somente com Xenófanes, de uma reflexão sistemática que ultrapassa a análise cosmogônica e caminha em direção de um *ethos* universal. Infelizmente não temos mais acesso à apresentação completa desta nova filosofia, que, segundo relatos póstumos, estava contida em um livro do próprio autor. É possível, contudo, tentar reconstruir dito sistema através dos inúmeros fragmentos disponíveis, o que nos leva à dificuldade maior: qual deve ser o eixo que sustenta as articulações deste sistema filosófico?

<sup>16</sup> TATHAGATANANDA, S. *Op.Cit.*, p. 96.

Gostaria de postular a seguinte interpretação para o princípio deste sistema, que a meu ver possibilita uma melhor concatenação de suas partes: o Fogo, elemento primordial, descrição em imagem concreta do *Lógos* universal, é ao mesmo tempo metáfora, que indica a natureza íntima do homem, sua constituição como espírito vivo.<sup>17</sup> Mais do que isso, quero sugerir que Heráclito, de forma muito similar a teoria desenvolvida nos *Upanishad*, descreve um caminho de ascensão ou de aperfeiçoamento ético-cognitivo que conduz o homem de sua ignorância natural ao conhecimento de sua natureza divina, isto é, da escuridão do mundo material inerente à clareza daquele fogo primordial que move a *psyché*.

À primeira vista, alguns indícios parecem mostrar o contrário, como por exemplo o texto do fragmento 30: “Este mundo, o mesmo para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens fez, mas sempre foi e será um fogo sempre vivo, que se alumia na medida e na medida se extingue.” Uma interpretação imediata desta passagem isolada relacionaria o fogo a um substrato material eterno que independe de qualquer natureza humana ou divina. Mas no fragmento 67, Heráclito nos diz:

“Deus é dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome. Varia, entretanto, como [fogo], quando misturado com aromas, recebendo o nome de acordo com a fragrância de cada um deles.”

O fogo é tomado aqui como critério de alternância na natureza de Deus, esta representando a unidade entre os contrários e, portanto, o ponto fixo de síntese. Este jogo entre o princípio unificante e suas múltiplas configurações aparece também, com imagem semelhante, no *Katha Upanishad*: “Assim como o fogo, depois de entrar no mundo, apesar de uno torna-se diferente de acordo com aquilo que ele consome, assim também o único Si dentro de todas as coisas torna-se diferente, conforme o que ele penetra, e existe também fora.”<sup>18</sup>

É preciso compreender o princípio de Heráclito como um conceito complexo nos seus diversos sentidos: o fogo, tal como o rio que corre, representa o fluxo de eterna mudança do real, a realidade dos contrários que se alternam e coexistem; ao mesmo tempo, esta coexistência só é possível atra-

<sup>17</sup> “O fogo cósmico puro foi, provavelmente, identificado por Heráclito com o *aither*, substância ígnea e brilhante que enche o céu resplandecente e circunda o mundo: este *aither* foi amplamente considerado não só como divino, senão também como lugar das almas. A idéia de que a alma pode ser fogo ou *aither*, e não um sopro como Anaxímenes pensara, deve ter auxiliado a determinar a escolha do fogo como a forma reguladora da matéria.” KIRK, G.S. *Os Filósofos Pré-Socráticos*, p.206.

<sup>18</sup> *Katha Up.* II.5.9.

vés de uma lei basilar que sustenta o fluir, isto é, o fogo é também sinônimo de *Lógos*; esta lei, entretanto, não permanece mais restrita à *physis* dos filósofos jônicos, ela está vinculada a um Deus uno que tudo governa. Assim,

“para falar conhecendo, convém comungar com o com-um de tudo, como a cidade com a lei, com maior vigor ainda; visto que todas as leis humanas se alimentam de uma só, a divina, pois impera tão longe quanto quer, basta a todos, a tudo excede”. (*Fr. 114*)

Esta lei divina heraclítica, que comanda todos os seres a partir de sua lógica flamejante, permite ao homem encontrar um fator constante subliminar às transformações do mundo aparente. Eis um tema constante na filosofia indiana, esta procura pela unidade subjacente ao múltiplo, como atesta a seguinte passagem:

“Ele não pode ser visto, pois apenas em parte, quando respirando, é ele respiração em nome; quando falando, fala em nome; quando vendo, olho em nome; quando escutando, ouvido em nome; quando pensando, mente em nome. Tudo isto é somente os nomes de seus atos. E aquele que o adora como sendo um ou outro, não o conhece, pois ele está à parte disto (quando qualificado) por um ou outro (predicado). Que se adore ele como sendo o Eu, pois no Eu tudo isto é uno”.<sup>19</sup>

Heráclito, filósofo tradicionalmente visto como defensor da total “impermanência” das coisas,<sup>20</sup> precisa assumir a presença de uma ordem superior que rege o aparente caos natural para justificar a unidade de seu sistema. Isto torna muitas vezes difícil a interpretação dos fragmentos considerados isoladamente, pois a maior parte deles ressalta o primeiro aspecto da realidade, a inconstância, em detrimento da permanência. Um bom exemplo é o fragmento 66, que diz: “O fogo, ao sobrevir, há de separar e compreender todas as coisas.” Aparentemente trata-se aqui, quem sabe, de uma teoria sobre um cataclisma final, de uma absorção do mundo pelo fogo primordial. Mas poderíamos também ver neste fragmento mais uma expressão da passagem do uno ao múltiplo, do Fogo que adquire muitas formas, expressão ecoante nos *Upanishad*: “Tal como faíscas de um fogo ardente,

<sup>19</sup> *Bṛihadāraṇyaka Up.* I.4.7.

<sup>20</sup> Esta uma razão pela qual a filosofia de Heráclito foi comparada, mesmo que superficialmente, mais de uma vez com o Budismo. Como afirma Marlow, Buddha, no seu discurso intitulado *Mahavaggia*, “tal como Heráclito, escolhe o fogo como o mais mutável dos elementos para representar seu princípio metafísico do devir, e faz um longo discurso onde compara a existência dos seres à chama de uma vela que se renova a cada instante.” Mais adiante ele complementa: “Novamente, Buddha utiliza no mesmo discurso a analogia do rio que nunca é o mesmo em dois momentos distintos, mas se sustenta por águas sempre novas (...)”. C.f. Marlow, *Op.Cit.*, p. 39.

que incandescentes voam aos milhares, assim os muitos seres emanam do Imperecível, meu caro, e para lá também retornam”.<sup>21</sup> Ou ainda, nas palavras do próprio Heráclito: “Por fogo tudo se troca, e tudo por fogo; como ouro por mercadorias e mercadorias por ouro” (*Fr. 90*).

Além desse sentido ontológico, o fogo como princípio rege nossa compreensão das coisas, e conseqüentemente guia a *psyché* nos caminhos de sua auto-descoberta. A famosa repetição heraclítica do oráculo de Delfos, “comecei a procurar-me a mim mesmo” (*Fr. 101*), para a qual se poderia encontrar muitíssimas comparações nos textos orientais, deve, entretanto, ser ainda melhor qualificada. Se o “brilho” da “*psyché* seca” (*Fr. 118*) denota sabedoria, precisamos encontrar no texto de Heráclito indicações sobre como o homem pode atingir este estado “luminoso”. Afinal, como diz o fragmento 45, “não acharás, indo, os limites da *psyché*, embora percorra todos os caminhos, tão profundo é seu *lógos*.” Em linguagem um tanto mais poética, uma idéia similar aparece já na Índia pré-heraclitiana: “tão amplo quanto se estenda o espaço do universo, tanto se amplia o espaço dentro do coração”.<sup>22</sup>

Como é possível ao homem descobrir esta harmonia invisível superior? Sem dúvida, não através dos sentidos *simpliciter*.<sup>23</sup> Tampouco é suficiente executar rituais de purificação e sacrifícios que sejam meras representações exteriores.<sup>24</sup> É preciso, como o foi na transição do ritualismo do *Rig Vêda* à sabedoria genuína dos *Upanishad*, internalizar a “oblação ao fogo”, transformando a própria *psyché*, para usar a expressão de Heráclito, no *lógos* que robustece a si mesmo. Em outras palavras, Heráclito acena para uma cosmovisão que integra o indivíduo, o que significa dizer que sua cosmogonia recebe pleno sentido através da participação da *psyché* – e uma participação fundamental – no ciclo de transformações do mundo concreto. Por isso, nosso autor pode substituir o fogo pela alma, quando declara que “para as almas, morte é tornarem-se água, para a água morte é tornar-se terra, mas da terra surge a água, e da água surge a alma” (*Fr. 36*).<sup>25</sup> O despertar do

<sup>21</sup> *Mundaka Up.* II.1.1.

<sup>22</sup> *Chandogya Up.* VIII.1.3.

<sup>23</sup> “Más testemunhas são para os homens os olhos e os ouvidos, se bárbaras são as psiques” (*Fr. 107*).

<sup>24</sup> C.f., Heráclito, *Fr. 5 e 69*.

<sup>25</sup> Esta passagem, quase idêntica ao fragmento órfico 226, poderia juntamente com amplos exemplos do próprio Heráclito (C.f., *Fr. 12, 20, 25, 62*, etc.) servir de justificação para uma teoria da transmigração das almas (reencarnação) no sistema em questão, tarefa para um trabalho à parte.

saber se dá quando percebemos a unidade do mundo em meio a tais transições, e principalmente quando descobrimos que esta unidade se torna compreensível a partir do espírito. “Para os despertados há um mundo único e comum; entre os adormecidos, porém, cada um se dirige ao seu próprio mundo” (*Fr. 89*). Ou ainda: “o que está aqui (visível no mundo), o mesmo está lá (invisível em *Brahman*); e o que está lá, o mesmo está aqui. Aquele que aqui vê uma diferença (entre *Brahman* e o mundo) vai de uma morte à outra.”<sup>26</sup>

Para finalizar este breve trabalho de comparação, gostaria de assinalar uma possível verificação da primazia do *lógos* interior frente à realidade objetiva, que se encontra na obscura passagem textual em que Heráclito reflete sobre os estados de sono e vigília. O fragmento 26, cujo jogo de palavras dificulta a tradução, nos diz o seguinte:

“à noite o homem ace(n)de à(a) luz, ao morrer para si mesmo, apagada a visão; mas em vida ace(n)de, ao dormir, (a)o morto, apagada a visão, e na vigília ace(n)de (a)o que dorme”.<sup>27</sup>

Podemos encontrar neste trecho dois níveis de discurso. O primeiro se refere à contraposição entre vida e morte, determinada na separação das duas orações principais. Na primeira parte do fragmento temos a presença única do termo ‘luz’, que se contrapõe ao termo ‘vida’, este aparecendo somente na segunda parte. De acordo com esta separação, Heráclito dá a entender que a primeira parte não diz respeito meramente ao estado de sono, este iluminado pela visão interna do sonho, mas que também refere-se a uma verdadeira morte do sujeito frente à sua forma concreta (sensível), e um conseqüente toque ou acesso à luz interior ou fogo do espírito depois desta morte do corpo.

Isto fica mais claro se atentarmos para a segunda parte do fragmento. Aqui Heráclito faz uma nova contraposição entre o vivo e o morto, considerados agora como dois estados de escuridão da própria vida cotidiana. No sono, o vivente está em contato com o que é morto, pois lá estão representadas simplesmente ilusões produzida pela mente. Na vigília, da mesma forma, o vivente lida com uma realidade adormecida, está em contato com o que dorme, pois não acendeu a luz do morrer para si, e assim não ascendeu à verdadeira claridade ígnea do real.

<sup>26</sup> *Katha Up.* II.4.10.

<sup>27</sup> Utilizarei também conjuntamente a tradução de Kirk et al: “De noite, o homem acende uma luz para si próprio, ao extinguir-se-lhe a visão; em vida, está em contato com o que é morto, quando dorme, e com o que dorme, quando acordado.” *Op.cit.*, p. 213.

Nesse sentido, a morte revela a luz interior que a ilusão dos sentidos apaga, tal como o sono poderia revelar esta mesma luz através do sonho, tivéssemos nós discernimento suficiente no estado de vigília. Assim saberíamos que “ele, a pessoa suprema, que está acordado em nós enquanto dormimos, construindo formosas vistas uma após a outra, isto é de fato o brilhante, isto é Brahman, somente isto é denominado o imortal”.<sup>28</sup> Ao contrário do teor teológico dogmático que muitas vezes creditamos à filosofia oriental, temos aqui um exemplo indiano de uma teoria do conhecimento transcendental, que pretende encontrar na condição subjetiva o princípio supremo de verificação do que é verdadeiramente real.

“E quando a pessoa adormece, então tendo levado consigo o material do mundo inteiro, destruindo e construindo este novamente, ela dorme (sonha) em sua própria luz. Neste estado a pessoa está auto-iluminada”.<sup>29</sup>

Ou seja, acende uma luz para si próprio, ou conhece seu próprio fogo.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *The Complete Works of Aristotle*. New Jersey: Princeton Unipress, 1995.
- ELIADE, M. *Yoga. Immortality and Freedom*. New Jersey: Princeton Unipress, 1990.
- FEUERSTEIN, G. *In Search of the Cradle of Civilization*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1999.
- GANERI, J. *Indian Logic: a Reader*. Richmond: Curzon, 2001.
- GOMPERZ, T. *Greek Thinkers: a History of Ancient Philosophy*. London: Thoemmes Press, 1996.
- GUÉNON, R. *Introduction to the Study of the Hindu Doctrines*. London: Luzac, 1945.
- HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía I*. México: FCE, 2002.
- KIRK, G. S. et al. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: FCG, 1994.
- LOMPERIS, T. *Hindu Influence on Greek Philosophy*. Calcutá: Minerva, 1984.
- MARLOW, A.N. *Hinduism and Buddhism in Greek Philosophy*. em: *Philosophy East and West* 4, no. 1, Honolulu: Hawaii UniPress, 1954.
- MCEVILLEY, T. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth, 2002.
- MÜLLER, M. *The Upanishads*. New York: Dover, 1962.
- SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. São Paulo: Unesp, 2005.
- TATHAGATANANDA, S. *Journey of the Upanishads to the West*. Calcutá: Advaita Ashram, 2005.
- ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 2000.

[recebido em fev. 2006]

<sup>28</sup> *Katha Up.* II.5.8.

<sup>29</sup> *Brihadáranyaka Up.* IV.3.9.