

ESTOICISMO DE EPICTETO E A FILOSOFIA ORIENTAL DO VEDANTA: SUAS DIFERENÇAS METAFÍSICAS

EPICTECT STOICISM AND THE ORIENTAL PHILOSOPHY OF VEDANTA: ITS METAPHYSICAL DIFFERENCES

*Fernando Fontoura*¹

Resumo: Na parte da ética e dos preceitos para um bom desenvolvimento ético a filosofia do estoico Epicteto tem muitas convergências com as práticas e os ensinamentos de filosofias orientais, a ponto de algumas pesquisas sobre essas concordâncias terem sido levadas a cabo em algumas escolas. No entanto, apesar dessas convergências, nosso estudo preliminar pretende mostrar que há diferenças substanciais e importantes entre as metafísicas de ambas as filosofias que apoiam essas práticas e princípios éticos. Além de algumas diferenças nos fundamentos metafísicos entre essas filosofias, a que nos chama atenção é sobre o fim último que ambas declaram e o qual dá sentido e significado tanto às práticas éticas quanto seus princípios. Aquele que pratica ou estuda esses princípios metafísicos de ambas as filosofias, embora tenham práticas convergentes, têm um direcionamento de fim último completamente diferenciados, o que influencia em suas justificativas morais e naquilo que chamamos hoje de sentido da vida. O objetivo desse artigo é mostrar essas diferenças para um melhor entendimento das idiossincrasias de cada filosofia e assim, para estudos posteriores de suas éticas, considerar essas diferenças como características fundamentais e irrevogáveis de cada escola filosófica para evitar aproximações metafísicas em função das práticas éticas convergentes.

Palavras-chave: Epicteto. Vedanta. Filosofia Oriental. Estoicismo. Metafísica.

Abstract: In terms of ethics and the precepts for good ethical development, the Stoic Epictetus philosophy has many convergences with the practices and teachings of Eastern philosophies, to the point that some research on these concordances has been carried out in some schools. However, despite these convergences, our preliminary study aims to show that there are substantial and important differences between the metaphysics of both philosophies that support these ethical practices and principles. In addition to some differences in the metaphysical foundations between these philosophies, the one that draws our attention is about the ultimate end that both declare and which gives meaning and sense to both ethical practices and their principles. Those who practice or study these metaphysical principles of both philosophies, although they have converging practices, have a completely different end-to-end direction, which influences their moral justifications and what we now call the meaning of life. The purpose of this article is to show these differences for a better understanding of the idiosyncrasies of each philosophy and thus, for further studies of its ethics, consider these differences as fundamental and irrevocable characteristics of each philosophical school to avoid metaphysical approaches due to converging ethical practices.

Keywords: Epictetus. Vedanta. Eastern Philosophy. Stoicism. Metaphysics.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), bolsista CAPES/PROSUP, pesquisa em filosofia antiga com ênfase no estoicismo. E-mail: fcdafontoura@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1416-0841>

Introdução

No discurso ou nos princípios teóricos que moram antes da prática do bem-viver, i.é., nas lições ou regras, tanto o filósofo estoico Epicteto² quanto Krishna³, a suprema personalidade no *Bhagavad Gītā*, têm muita coisa em comum. Parecem almejar o mesmo fim, a mesma finalidade enquanto prática. Assim, algumas convergências podem ser feitas neste âmbito. Mas podem ser realmente sobrepostas a filosofia oriental de Krishna e a do filósofo helenístico Epicteto? Afora essas convergências doutrinárias, onde se distanciam e se diferenciam? Esse artigo pretende mostrar, em termos iniciais, a cisão fundamental entre essas filosofias que parecem ser convergentes na prática, e essa cisão se dá nas metafísicas de cada uma. Ao estabelecer o fim último a que se destinam e as justificações para tal fim último, percebe-se a verdadeira diferença entre elas o que, em um estudo posterior, poderia inclusive ser notada a diferença também naquilo que aparentemente são comuns, suas lições ou regras do bem-viver.

Embora a situação inicial de convergência se dê entre Epicteto e Krishna, o primeiro em suas *Diatribes* ou no *Manual*⁴, e o segundo no *Bhagavad Gītā*⁵, usaremos como proposta filosófica oriental para nosso diálogo aqui o *Vedanta*⁶ como a filosofia fundamental de todas as manifestações filosóficas na Índia a partir dele. O objetivo desse artigo, então, é mostrar, de forma inicial, as metafísicas das quais se apoiam as regras do

² Epicteto foi um dos grandes nomes do estoicismo imperial, nasceu no ano de 55 d.C. e morreu por volta de 135 d.C. Foi escravo e era manco e de saúde frágil. Seu nome significa “adquirido” e sua filosofia ética tinha como objetivo principal a liberdade interior.

³ No *Bhagavad Gītā* ele representa o Homem-Deus, o nosso *Ego* ou o Eu Superior.

⁴ Como Sócrates, Epicteto nada escreveu. Seu aluno Lúcio Arriano redigiu oito livros que acabou chamando de *Diatribes* (διατριβή, estudo) ou Discursos. Nos sobraram quatro desses livros e mais uma compilação deles que se chamou de *Encheiridion* (ἐνχειρίδιον) ou Manual, também realizado por ele. Sobre o *Encheiridion* nos diz Aldo Dinucci, “O termo grego *Encheiridion* se diz do que está à mão, sendo equivalente ao termo latino *manualis*, “manual” em nossa língua. Significa também “punhal” ou “adaga”, equivalente ao latino *pugio*, arma portátil usada pelos soldados romanos atada à cintura. Simplicio, em seu *Comentário ao Encheiridion de Epicteto*, diz-nos que Arriano, que escreveu o *Encheiridion*, “sintetizou as coisas mais importantes e necessárias em filosofia a partir das palavras de Epicteto para que estivessem à vista e à mão” (192 20 s.)”, DINUCCI, Aldo; JULIEN, Alfredo. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilingue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012, p. 3. A partir de agora abreviaremos o *Manual* ou *Encheiridion* por *Ench*.

⁵ “O *Bhagavad Gītā* é um episódio da grande e antiga epopeia hindu, intitulada *Mahābhārata* [*Maha* = grande e *Bhārata* = Índia] que contém 250.000 versos, descrevendo a grande guerra entre os Kurus e os Pândavas”. *Bhagavad Gītā* significa *A Sublime Canção* e é uma das obras mais importantes que existem no mundo.

⁶ “Vedanta vem de duas palavras sânscritas, *Veda* (sabedoria) e *anta* (fim), e significa “fim da sabedoria” ou sabedoria suprema. É o nome dado aos ensinamentos dos Vedas, que nos foram transmitidos desde tempos imemoriais”, em PARAMANANDA (Swami). *Principles and Purpose of Vedanta*. Caranahan Press: Washington D. C., 1910, p. 7.

bem-ver de cada filosofia e estabelecer, assim, uma diferença fundamental de percepção e entendimento de suas práticas.

A questão metafísica

Dentre as diferenças fundamentais do escopo metafísico entre as filosofias orientais e ocidentais, no geral, escreve René Guénon,

Assim, quando Aristóteles considerou a metafísica como o conhecimento do ser enquanto ser, ele a identificou com a ontologia, ou seja, ele tomou a parte pelo todo. Para a metafísica oriental, o ser puro não é o primeiro nem o mais universal dos princípios, pois já é uma determinação; devemos, portanto, ir além do ser, e isso é o que mais importa. (GUÉNON, 1993, p. 10).

A pesquisa metafísica oriental é voltada ou tem com fim, a realidade última que tudo abarca, sendo o *ser* mais um dos aspectos nessa realidade, mas não o principal. A realidade última é o ser supremo, mas esse *Ser* nem o *ser* no indivíduo têm primazia. “O indivíduo na realidade representa apenas uma manifestação transitória e contingente do verdadeiro ser; é apenas um estado especial entre uma infinidade de outros”, (GUÉNON, 1993, p. 12) escreve René Guénon.

Dasgupta diz,

[...] parece da história da filosofia dos dois países, que as mentes europeias sempre estiveram geralmente satisfeitas com a investigação teórica e racional, enquanto as mentes indianas, embora impusessem a investigação racional mais estrita, sempre exigiu alguma experiência real que pudesse verificar os resultados líquidos da investigação intelectual. (DASGUPTA, 1941, p. 64).

Para esse autor, a prova metafísica deve fundamentar-se em alguma forma de experiência no sensível. Como a geometria ou a física, diz ele,

Mas se as deduções da geometria não pudessem ser verificadas de outra forma, e se ela não tivesse participado diretamente de outras experiências nas quais estamos interessados, elas ainda poderiam ter permanecido válidas para o pensamento, mas ninguém teria pensado em relacionar essas construções lógicas com outras partes de nossa experiência. (DASGUPTA, 1941, p. 70).

No entanto, parece ele não considerar a diferença entre matérias ou disciplinas práticas e teóricas. A medicina é uma disciplina prática, na qual a teoria, em função de uma *teleologia*, um fim último específico da disciplina em questão, é avaliada em seu valor prático, no sensível. Não se dá o mesmo com a matemática pura (não a matemática aplicada à física ou à engenharia, por exemplo). Sua validade se dá em função da coerência interna da própria teoria, ou seja, em sua *lógica* e nexos causais teóricos. Uma ética aplicada tem um fundamento filosófico muitas vezes ontológico ou metafísico. No entanto, não é a metafísica que é aplicada, mas a ética. A ética pode requerer que a experiência valide sua teoria, como a geometria em seu exemplo. Diz Dasgupta,

Não queremos uma cosmologia de um verdadeiro metafísico de nossos tempos. Queremos que nosso metafísico leve em consideração pelo menos todos os anseios importantes manifestados na experiência, como o lógico, o estético, o moral, o religioso, etc., e nos diga que fato ou fatos últimos da Realidade podem ser presumidos em sua evidência direta. (DASGUPTA, 1941, p. 78).

A metafísica trabalha com os fundamentos primários daquilo a que investiga, no caso do autor, a realidade. A metafísica da realidade última não requer nenhuma prática sensível para sua validação – o que seria uma “metafísica empírica” - e é por isso que trouxemos neste pequeno artigo a metafísica como campo de pesquisa entre as filosofias oriental e a ocidental. Embora suas práticas éticas sejam convergentes, suas metafísicas, i.é., seus pressupostos fundamentais, que independem dessas práticas, é que é nosso foco aqui. Práticas ou ações semelhantes podem ter fundamentos teóricos e fins últimos completamente diferentes⁷. E é justamente Dasgupta que realça que diferenças devem ser mantidas entre as filosofias continentais até mesmo pela “pureza” de seus entendimentos,

⁷ Dasgupta define a lógica assim, “Lógica para mim significa o processo pelo qual nosso pensamento pode ser levado a ir além da experiência imediata do presente, seja como percepções sensuais ou como totalidades sentidas, que só são realizados como um *continuum*, mas não são analisados em partes constituintes”. Portanto, a lógica é um processo do pensamento. Para Edmund Husserl a lógica é e tem outra finalidade. Para isso ele afirma a diferença entre *leis ideais* e *regras práticas* em suas *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura*, “Chamamos a atenção, nomeadamente, para que as leis lógicas, consideradas em si e por si, não são de modo nenhum princípios normativos no sentido de preceitos, i.é., princípios a cujo *conteúdo* pertence exprimir como se *deve* julgar. Tem de se diferenciar totalmente entre leis, que *servem* para a *normalização* das atividades de conhecimento, e regras, que contêm o *pensamento dessa mesma normalização* e que as exprimem como universalmente obrigatórias”. Diz ele que [...] *toda* verdade geral, independentemente do domínio teórico a que pertença, pode servir para a fundamentação de uma norma geral do julgar correto”, mas “[...] somente pela introdução do pensamento normativo a lei se transforma em regra”. Como exemplo ele coloca $(a+b)(a-b) = a^2 - b^2$, i.é., “[...] o produto da soma e da subtração de dois números quaisquer é igual à subtração dos seus quadrados. Nada se diz acerca do nosso julgar e da maneira como ele *deve* decorrer, estamos perante uma lei teórica e não uma regra prática”,

Por mais que eu gostaria de ver sistemas particulares de pensamento indiano comparados ou contrastados com outros sistemas de pensamento ocidentais, eu desaprovava muito a ideia de forçar uma interpretação da filosofia indiana por meio da inspiração do pensamento ocidental, para fins de identificação infrutífera. Se semelhanças devem ser notadas, o revisor da filosofia também deve conhecer seu sistema completamente bem para apreciar as diferenças. (DASGUPTA, 1941, p. 221).

Metafísica Vedanta

Agora, de forma mais geral, vamos delinear os pontos principais da metafísica por trás do livro sagrado do *Bhagavad- Gītā*, parte importante do livro sagrado completo dos *Vedas*. René Génon afirma que o *Vedanta* é o mais puro ramo da metafísica das doutrinas hindu⁸.

Podemos iniciar com uma advertência de Wing-tsit Chan, “Para a bordar a filosofia oriental corretamente devemos tratá-la como filosofia, diferenciando-a da religião, com a qual mantém conexões históricas estreitas que não são necessariamente filosóficas⁹”. (WING-TSIT, 1944, p. 9). No entanto, muitas vezes essa divisão não é bem clara e se confundem. A atitude religiosa é também filosófica e vice-versa. Escreve Radhakrishnan,

O intelecto está subordinado à intuição, o dogma à experiência, a expressão externa à realização interior. Religião não é a aceitação de abstrações acadêmicas ou a celebração de cerimônias, mas um tipo de vida ou experiência. É um *insight* da natureza da realidade (*darśana*) ou experiência da realidade (*anubhava*). Essa experiência não é uma emocional ou uma fantasia subjetiva, mas é a resposta de toda a personalidade, o eu integrado à realidade central. A religião é uma

HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura – vol. I*. Trad. Diogo Ferrer, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 115,116,117.

⁸ GUÉNON, R. *Man and His Becoming According to the Vedanta*. Trad. Richard C. Nicholson, New York: Sophia Perennis, 2001. No entanto, ele não considera o *Vedanta* nem uma filosofia nem uma religião como consideradas ambas pelo ocidente. “Considerar deliberadamente essa doutrina sob esses aspectos é um dos mais graves erros, calculado para resultar no fracasso em entender qualquer coisa sobre ela desde o início; na verdade, a pessoa se revela assim como um completo estranho ao verdadeiro caráter do pensamento oriental, cujos modos são bastante diferentes daqueles do Ocidente e não podem ser incluídos nas mesmas categorias”, p. 18-9. Sobre o hinduísmo no geral, escreve Radhakrishnan, “O hinduísmo, portanto, não é um credo dogmático definido, mas uma massa vasta, complexa, mas sutilmente unificada de pensamento e realização espiritual”, cf. em RADHAKRISHNAN, S. *The Hindu View of Life*. Índia: Harper Collins, 2012.

⁹ Mais adiante ele escreve, “A filosofia oriental não é, em geral, religiosa no sentido de que dependa do sobrenatural para encontrar a salvação ou a sabedoria. [...] Também é verdade que em certos números de sistemas filosóficos orientais se aceita a existência de seres sobrenaturais. Mas a realidade última no hinduísmo, no jainismo e no budismo se entende em termos de princípio universal, não de ser sobrenatural”, p. 26.

atitude específica do *self*, em si mesma e não outro, embora esteja geralmente misturado com visões intelectuais, formas estéticas e avaliações morais. (RADHAKRISHNAN, 2012, p. 7).

Sem contar ainda com a *ocidentalização* da filosofia oriental e, muitas vezes, conversão essa feita através de fragmentos e não de uma leitura ou pesquisa extensa e apropriada da filosofia oriental. Diz Wing-tsit Chan,

Além do mais, para abordar a filosofia oriental desde um ângulo apropriado tem que se ler copiosamente as obras em que se explica. As traduções para o inglês não abarcam mais do que uma pequena fração da filosofia oriental, e desta se limitam quase exclusivamente à filosofia antiga. (WING-TSIT, 1944, p. 10).

Outra dificuldade *ocidental* é que se dá por *filosofia oriental* um dos sistemas filosóficos enquanto tal, por exemplo o budismo ou o hinduísmo, sem fazer a devida separação entre culturas tão diferentes quanto a China e a Índia. Já René Guénon falando sobre o *Vedanta*, afirma que ela é uma doutrina puramente metafísica e não pode ser delimitada por qualquer tipo de conceito ou sistema. Escreve ele,

A este respeito e sem ir mais longe, pode-se observar uma diferença profunda e irreduzível, uma diferença de princípio, que a distingue de tudo o que os europeus incluem sob o nome de filosofia. Na verdade, o objetivo declarado de todas as concepções filosóficas, especialmente entre os modernos [ocidentais], que levam a extremos a tendência individualista e a resultante busca de originalidade a qualquer preço, é precisamente estabelecer sistemas que sejam completos e definidos, ou em outras palavras, essencialmente relativos e limitado por todos os lados. (GUÉNON, 2001, p. 20).

Em sua radicalização, Guénon quer compreender o *Vedanta* por ele mesmo, i.é., pelo próprio *Vedanta*, e, por isso, por uma visão supra ou além humana, à qual, por sua própria natureza limitada, não pode alcançar a totalidade da verdade imbuída nessa metafísica. Afirma ele,

[...] toda sistematização é absolutamente impossível na metafísica pura [à qual pertence o *Vedanta*], onde tudo que pertence à ordem individual é verdadeiramente inexistente, sendo a metafísica inteiramente separada de todas as relatividades e contingências, filosóficas ou não. Isso é necessariamente assim, porque a metafísica é essencialmente conhecimento do Universal, e tal conhecimento não permite ser encerrado em nenhuma fórmula, por mais abrangente que seja. (GUÉNON, 2001, p. 20).

Importante para Guénon é não encarar o *Vedanta* como uma filosofia no sentido ocidental de sistema, pois isso é encarcerar em um conceito aquilo que não pode ser definido¹⁰.

Em relação aos seus fins, coloca Wing-tsit Chan,

Para o hinduísmo e o jainismo a meta é *Moksha* ou emancipação, para o budismo o *Nirvana*, para o taoísmo “vida longa e visão perdurável”, para o confucionismo e o neoconfucionismo a perfeição individual e a harmonia social, e o bem-estar geral para o mohísmo. (WING-TSIT, 1944, p. 19).

A busca da realização perfeita, independente do fim proposto, diz Wing-tsit Chan, é atribuída a este mundo, ao humano e aos problemas humanos.

Certamente, algumas religiões orientais procuram uma salvação completa no outro mundo, como os estágios mais elevados da transmigração no hinduísmo, o “País puro”, o “Paraíso” e outras versões do Nirvana em certas seitas budistas, e o “reino dos imortais” do culto taoísta. Mas essas crenças são desvios de seus respectivos sistemas filosóficos, que insistem que a salvação tem lugar neste mundo. (WING-TSIT, 1944, p. 19-20).

Continua dizendo Wing-tsit que o que foi citado acima não significa que a imaginação oriental não vá para além deste mundo, no entanto estas criações outromundanas “[...] são resultado da fantasia religiosa e não da especulação filosófica”. (WING-TSIT, 1944, p. 20). Tanto Buda quanto Confúcio, diz Wing-tsit, se negaram a fazer perguntas ou especulações sobre o além-vida. Buda dizia que um médico não tem tempo para discussões metafísicas e Confúcio dizia que se não conhecemos a vida, então não podemos esperar conhecer a morte.

¹⁰ O inefável ou o indescritível é uma das características da filosofia e religiões hindus à qual apresenta a intuição ou a revelação imediata como conexão com essa realidade suprema. Na esfera metafísica, afirma Guénon, “[...] onde é importante sempre levar em conta o inexprimível, que é de fato o que mais importa, visto que palavras e símbolos, ao todo, não servem a nenhum propósito além de atuar como auxiliares para concebê-los, fornecendo “suportes” para uma tarefa que deve permanecer necessariamente estritamente pessoal”, GUÉNON, R. *Man and His Becoming According to the Vedanta*, p. 28. Mas também alguns autores ocidentais defendem a mesma alusão ao indizível como característica do sagrado e supremo. Escreve Jaa Torrano, “Um discurso que se propõe dizer com rigor a essência do que em seu vigor é indizível (nefando e/ou inefável) não pode cumprir-se a rigor. Se ele se fizer como um discurso rigoroso, ele deverá para isso falsificar a apresentação de seu objeto e, portanto, ele deverá, para ser rigoroso, ser também falso”, em TORRANO, J. *Teogonia: a origem dos deuses - Hesíodo*. 7ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2007, p. 13.

As verdades metafísicas são alcançadas intuitivamente pela aquietação da mente através do *yoga*¹¹.

Segundo René Guénon, “A ciência é conhecimento racional, discursivo, sempre indireto, conhecimento por reflexão; a metafísica é o conhecimento suprarracional, intuitivo e imediato”. (GUÉNON, 1993, p. 11). Essa intuição é suprassensível, através do intelecto transcendente, no domínio dos princípios fundamentais imutáveis e eternos. O intelecto individual é limitado e não é capaz de ultrapassar os próprios limites do indivíduo, portanto, o intelecto que alcança os princípios fundamentais imutáveis e eternos da metafísica é transcendental. Há uma transcendência intelectual na metafísica oriental, de um intelecto humano mediado e limitado para um intelecto transcendente que é o próprio conhecimento imediato metafísico. Escreve Guénon, “[...] não é como um homem que o homem pode alcançá-lo; mas é na medida em que esse ser, que é humano em um de seus estados, é ao mesmo tempo outra coisa e mais do que um ser humano”. (GUÉNON, 1993, p. 11). E, continua o autor, “é esta tomada de consciência efetiva dos estados supraindividuais que é o objeto real da metafísica [oriental]”. (GUÉNON, 1993, p. 11-12).

Uma questão mais específica

Uma posição metafísica de extrema importância filosófica no oriente, diz Wing-tsit, é a do *contínuo indiferenciado*, i.é., “[...] em linguagem da física moderna, o “campo” a que devem ser reduzidas todas as entidades individuais, específicas, particulares. Para os orientais esse é o destino final do ser humano, onde sua realidade se identifica com a Realidade Única.

Essa identidade pode significar a perda da realidade individual, como uma gota de água no oceano, no caso do hinduísmo. Ou pode significar

¹¹ “A palavra *Yoga* ocorre na literatura sagrada mais antiga dos hindus no Rgveda (cerca de 3000 a.C.) com o significado de efetuar uma conexão. Mais tarde, por volta de 700 ou 800 b.C., a mesma palavra é usada no sentido de unir um cavalo. Ainda na literatura posterior (cerca de 500 ou 600 a.C.), é encontrado com o significado de controlar os sentidos, e os próprios sentidos são comparados com cavalos de espírito descontrolado. A palavra provavelmente representa um original muito antigo da linhagem ariana, que também pode ser rastreada no alemão *joch*, ou *geoc*, latim *jugum*, grego *zugon*. O sentido técnico do termo no sistema de filosofia que discutirei não é apenas o de restringir os sentidos, mas também de restringir os estados mentais, de modo a trazer a mente à aquiescência absoluta. [...] os sábios, que estavam engajados no ascetismo e na aquisição da mais alta virtude do autocontrole, descobriram que por intensa concentração a mente poderia ser reduzida a um estado absolutamente quiescente ou imóvel, e que neste estágio as mais altas verdades metafísicas surgiram intuitivamente de uma forma bem diferente do que era normalmente o caso dos processos inferenciais de pensamento. Este estado foi considerado por eles como o que conduz ao mais alto que o homem pode aspirar a alcançar”, DASGUPTA, S. *Philosophical Essays*, p. 179-180.

a ausência de toda diferença entre o individual e o universal, como a chama de uma vela em um quarto cheio de luz ou como uma voz em um coro, no caso de outros sistemas orientais. (WING-TSIT, 1944, p. 22).

Afirma Wing-tsit, que no hinduísmo, o indivíduo acaba por ser absorvido no Absoluto.

A ideia de fim do ser humano no hinduísmo tem, em princípio, uma convergência com o estoicismo geral no sentido de que a natureza tem seu próprio programa e que nenhum ser humano pode alterar. No entanto, neste processo, escreve Wing-tsit, tanto o budismo quanto o hinduísmo identificam a transitoriedade da vida com o sofrimento, “Consideram o mundo um sofrimento, simplesmente sobre a base de que a vida e morte se sucedem ininterruptamente. Tratam de escapar a essa “roda” de sofrimento e terminar a volta da reencarnação”. (WING-TSIT, 1944, p. 34). A vida terrena para Epicteto é um festival¹². O fim geral é a conflagração universal e o fim particular faz parte do plano superior do *logos* divino do qual todos fazemos parte e temos valor enquanto parte desse todo.

Sendo o *Vedanta* o livro da metafísica hindu onde está o conhecimento dos princípios fundamentais do universo e os fatos eternos da natureza, i.é., as leis eternas do universo, emanados por uma fonte divina, vamos nos ater a ele pelas palavras do Swami Paramananda.

Para o *Vedanta* a criação é eterna. Neste sentido, a concepção de Deus é o ser supremo do que tem existência absoluta, conhecimento absoluto e beatitude absoluta. Paramananda citando o *Vedanta*, escreve “Ele [Deus] é o fio sobre o qual diferentes pérolas de várias cores e formas estão amarradas juntas”. (PARAMANANDA, 1910, p. 9). Portanto, ele é a essência Absoluta. Ele mora no coração de cada ser como consciência e pervade todos os seres, do mais ínfimo átomo ao maior dos mortais. Portanto, ele está presente em todos os lugares. É nele, diz o Vedanta, que vivemos e temos nosso ser. Sem ele, não poderia haver nada. É o *um* sem um *segundo*, neste sentido uma verdadeira síntese.

¹² “Você deveria, quando estiver sozinho, chamar essa paz e essa liberdade, e olhar pra si mesmo como os deuses; e quanto estiver em companhia de muitos, não deve chamar a isso de uma multidão, nem de um tumulto, nem de alguma coisa repugnante, mas de uma festa e de um festival, e assim aceitar todas as coisas contentemente”, D.I.XII.21 em OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*.

O ser supremo aparece sob diferentes e variadas formas de acordo com a capacidade de compreensão de cada um e por isso há várias formas de adorá-lo, fundamentando assim a concepção de tolerância do *Vedanta*. Um ser infinito deve ter uma infinidade de formas e caminhos que levem até ele.

Essas diferentes formas de aparecer do Ser Supremo o torna, às vezes, impessoal, outras vezes, pessoal. Diz Paramananda, “Aqueles que procuram compreendê-lo enquanto um ideal impessoal ou abstrato, seguem o caminho da discriminação filosófica, vê o Ser Supremo no *Self* e o *Self* em todos os seres”. Mas para aqueles que não seguem esse caminho, do impessoal e abstrato, “Ele [o Ser Supremo] aparece enquanto um Deus pessoal, um Deus de amor infinito, de beleza infinita, a fonte de todas as qualidades benevolentes. Com esses Ele estabelece uma relação pessoal de Mãe amorosa, Pai amoroso, Filho ou Amigo”. (PARAMANANDA, 1910, p. 10-11).

Na questão da relação do ser humano com Deus, o *Vedanta* diz que a unificação em síntese com Deus é o fim último¹³. “O esquecimento de nossa verdadeira natureza ou Divindade é a fonte de toda miséria”, (PARAMANANDA, 1910, p. 12) diz Paramananda. Essa síntese é possível porque não há diferença de essência entre o *self* individual e o de Deus, apenas qualitativas, as que envolvem o corpo e esse mundo. O espírito Dele subsiste em nós, apenas “brilha” em nós de forma parcial. O desenvolvimento do indivíduo através da filosofia do *Vedanta* procura, então, a pureza e liberdade desse espírito que em nós está mitigado pela nossa condição humana. No entanto, é através da sabedoria humana, do verdadeiro conhecimento da verdade e essência da realidade/natureza/Deus, que é a via da libertação.

Na via da libertação está o *Karma*. Ela diz que todos possuímos o mesmo germe da divindade dentro de nós, no entanto isso não nos torna completamente iguais. Qual é a causa dessa diferença? Por que alguns nascem pobres e outros não? Uns felizes e outros não? Uns inteligentes e outros não? Escreve Paramananda, “A diferença está no grau de manifestação ou desdobramento do mesmo poder divino, o qual faz um grande em sabedoria e habilita ele a atravessar as variadas condições de vida com coragem e serenidade, enquanto outros, os quais a mente está velada, constantemente comete erros e sofre. Neste sentido, todo sofrimento humano tem como fonte a ignorância, à qual encobre a sabedoria. Assim, não há qualquer culpa na Providência Divina pelo sofrimento terreno e individual, mas sim se explica isso pela lei natural de causa e efeito. O

¹³ Paramananda escreve, “O conhecedor de Brahma vem a ser um com ele, ou como Jesus disse, “Eu e meu Pai somos um””, PARAMANANDA (Swami). *Principles and Purpose of Vedanta*, p. 13.

nascimento de uma forma ou de outra, pobre ou rico, tem uma explicação causal, não é, portanto, obra do acaso. Escreve Paramananda, “Se, portanto, não achamos a causa para isso nesta vida, deve ter ocorrido em alguma existência prévia, já que nenhum efeito é possível sem uma causa”. (PARAMANANDA, 1910, p. 15). Estabelece-se, assim, uma relação causal entre vidas passadas e a atual, uma relação sem rompimentos, portanto linear, tanto do passado para a vida atual quanto desta para a vida futura. Há no *karma* uma lição pedagógica importante, pois tudo aquilo que foi feito um dia no passado pode ser refeito e alterado para um futuro melhor. E a lição fundamental do *karma*, além dessa perspectiva pedagógica para cada ser humano, é que ele retira da Divindade qualquer parcela de injustiça ou culpa. Tudo recai sobre o indivíduo. Benjamin Solís escreve que o *karma* regula não só a religião e a metafísica desta, mas a ordem social como um todo,

[*karma*] Esta palavra que significa ação implica um sistema de ordem universal. [...] A ação que é a origem de um resultado futuro e o fruto de uma ação anterior. *Karma* se refere à lei da causalidade universal; nada no cosmos é independente, tudo é produto de uma ação anterior e cada ato causa um resultado inexorável. Desta forma, tudo o que somos nesta vida é o produto de nossas ações passadas e nossas ações hoje são a semente de nossas situações futuras. Por esta lei, os indivíduos devem seguir as normas de sua condição atual como uma obrigação adquirida desde antes do nascimento e como o único meio para alcançar um futuro melhor. (SOLÍS, p. 79).

Escreve Radhakrishnan,

A doutrina do *Karma* às vezes é interpretada como uma negação da liberdade humana, que geralmente é considerada a base de todos os valores éticos. Mas, quando vista corretamente, a lei não entra em conflito com a realidade da liberdade. É o princípio da ciência que substitui a crença na magia ou a teoria de que podemos manipular as forças do mundo à nossa vontade. O curso da natureza é determinado não pelas paixões e preconceitos dos espíritos pessoais que se escondem por trás dela, mas pela operação de leis imutáveis. Se o sol o persegue diariamente e a lua sua jornada noturna pelo céu, se a procissão silenciosa das estações se move em luz e sombra pela terra, é porque todos são guiados em seus cursos por um poder superior a todos eles. [...] Existe a marcha da necessidade em todos os lugares. O universo segue leis até o âmago. A teoria do *Karma* reconhece o império da lei não apenas na natureza externa, mas também no mundo da mente e da moral. [...] Tudo é lei, mas tudo é Deus. *Karma* não é um princípio mecânico, mas uma necessidade espiritual. É a personificação da mente e da vontade de Deus. Deus é seu supervisor, *karmādhyaṣah*. Justiça é um atributo de Deus. (RADHAKRISHNAN, 2012, p. 39-40).

Continua o autor escrevendo mais adiante,

O princípio do Karma depende do material ou contexto em que cada indivíduo nasce. Embora considere o passado como determinado, permite que o futuro seja apenas condicionado. O elemento espiritual no homem permite-lhe liberdade dentro dos limites de sua natureza. O homem não é um mero mecanismo de instintos. O espírito nele pode triunfar sobre as forças automáticas que tentam escravizá-lo. O *Bhagavad-gītā* nos pede para elevar o *self* pelo *self*. Podemos usar o material com o qual somos dotados para promover nossos ideais. As cartas do jogo da vida nos são dadas. Nós não as selecionamos. Elas são rastreadas até nosso *Karma* passado, mas podemos chamar como quisermos, escolher o naipe que quisermos e, conforme jogamos, ganhamos ou perdemos. E existe liberdade. (RADHAKRISHNAN, 2012, p. 41).

O mesmo problema acontece no estoicismo a respeito da liberdade individual e responsabilidade moral em contraposição à providência divina que a tudo determina. Para o estoicismo, por exemplo, o mal físico do qual se lamentam muitos homens, como a pobreza ou a doença, na realidade não são males de forma alguma, pois não tocam o verdadeiro íntimo do ser humano, apenas o colocam à prova de sua própria moralidade. Mas não se pode negar o mal no mundo. Coisas ruins acontecem, desastres como terremotos “devemos pensar que a providência os envia tendo em consideração a totalidade do mundo, como castigo ou purificação”. (POHLENZ, 1967, p. 199). Entra aí uma noção mais ou menos implícita de que nem sempre o ser humano é capaz de “ler” as intenções divinas.

Um corolário da lei do *karma* é a questão da recompensa e da punição. Em resumo, aquilo que se planta, se colhe. Estabelece-se aqui uma justiça humana causal. Aquele que faz o mal, receberá o mal. Aquele que faz o bem, receberá o bem. Neste sentido, o que faz o mal, jamais será feliz ou bem-aventurado. Um determinismo causal e isométrico, pois causa e efeito devem ser sempre iguais, sem chance de outra possibilidade. Um ser humano mau e feliz é uma contradição neste esquema do *karma*. Escreve Paramananda,

A natureza do pecado, que pode ser definida como a soma total de todos os nossos pensamentos e atos indelicados e egoístas, é tornar mais espesso o véu que nos separa de Deus. A natureza da virtude é tornar este véu cada vez mais fino. (PARAMANANDA, 1910, p. 17).

Neste sentido, a teoria de uma perdição eterna ou de um paraíso eterno é ilógica já que “[...] nenhuma ação finita pode criar um resultado infinito”. (PARAMANANDA, 1910, p. 18).

Se estabelece no *Vedanta* que o fim último não está no indivíduo físico, em suas sensações de prazer ou fugir da dor, nem na vida terrena temporal (nem em algum *lugar* outromundano), na absoluta liberdade ou *Mukti*. É para lá que cada alma está marchando, diz Paramananda, consciente ou não desse fim último.

Faz parte da teoria da reencarnação, a teoria do *karma*. Ambas estão conectadas a uma teoria da evolução, da qual o *karma* está fundamentado. A teoria da evolução e da reencarnação provêm uma explicação para as tendências físicas e mentais que temos desde o nascimento. Ou seja, uma capacidade física ou mental lhe foi outorgada antes do nascimento físico. Não há espaço para o acaso e toda habilidade ou qualidade individual está fundamentada nas experiências passadas. A teoria da reencarnação diz que “[...] cada alma passa através de várias experiências de nascimentos e renascimentos até alcançar a sua perfeição original”. (PARAMANANDA, 1910, p. 19). O caráter individual e inclusive o ambiente do qual vai nascer o indivíduo já estão previamente determinados pelas experiências de outras existências prévias. Isso leva a uma conclusão importante, a de que a herança de suas habilidades e qualidades não vem da relação parental ou da educação posterior recebida deles, nem mesmo do ambiente, mas é fruto do próprio esforço individual na “roda” de existências prévias. Neste sentido, o *karma* funciona como a “inteligência” que determina o ambiente do qual será mais apropriado renascer para continuar o desenvolvimento próprio de seu fim último. A explicação para a semelhança que frequentemente encontramos entre pais e filhos é de que o semelhante atrai o semelhante. Atração realizada, pelo que parece, pela “inteligência” do *karma* de cada indivíduo.

A teoria da evolução espiritual aceita que não é a vida-temporal-terrena onde pode se dar todo o processo de evolução, portanto “[...] é necessário que a alma encarnada continue a evoluir por meio de múltiplas experiências de prazer e dor até que este germe tenha alcançado sua plena manifestação de consciência espiritual”. (PARAMANANDA, 1910, p. 20). Quando essa consciência espiritual é alcançada o ser humano torna-se divino e não mais precisa vir à “roda” de reencarnações como um escravo. Conclui Paramananda, “A teoria da reencarnação, como vemos, nada mais é do que a teoria da evolução levada à sua conclusão lógica”. (PARAMANANDA, 1910, p. 21). Escreve Radhakrishnan,

Os adoradores do Absoluto são os mais elevados; em segundo lugar, estão os adoradores do Deus pessoal; então vêm os adoradores das encarnações como *Rāma*, *Kṛṣṇa*, Buda; abaixo deles estão aqueles que adoram ancestrais, divindades e sábios, e os mais baixos de todos estão os adoradores das forças mesquinhas e espíritos. (RADHAKRISHNAN, 2012, p. 16).

É neste sentido que o hinduísmo, como afirma Radhakrishnan, procura o trabalho e a atividade de ascese e considera as etapas de evolução. E por isso mesmo é que considera outras religiões não como concorrentes do *Vedanta*, mas como em estágios de evolução em direção ao mesmo Deus ou Ser Supremo. Assim, citando o *Vedanta*, o autor escreve,

As divindades de alguns homens estão na água (ou seja, locais de banho), as dos mais avançados estão nos céus, as dos filhos (na religião) estão em imagens de madeira e pedra, mas o sábio encontra seu Deus em seu ser mais profundo. O homem de ação encontra seu Deus no fogo, o homem de sentimento no coração, e o de mente fraca no ídolo, mas o forte em espírito encontra Deus em toda parte. (RADHAKRISHNAN, 2012, p. 16).

Outro aspecto metafísico do *Vedanta* é sobre a imortalidade da alma. O *Self* do ser humano é imutável e eterno, pois é sem-nascimento e sem-morte. Apenas o corpo é mutável e sofre nascimento e morte, mas o verdadeiro *Self*, não, pois este é em essência o mesmo que o Ser Supremo. O corpo é apenas uma “morada” ou um instrumento do qual o verdadeiro *Self* utiliza para alcançar o estado de plena consciência e síntese com Deus. A morte física, portanto, é um evento insignificante (e necessário) comparado ao fim último estabelecido pelo *Vedanta*. René Guénon faz questão de deixar bem clara a distinção entre *personalidade* e *individualidade* ou entre *Ser* e *ego*. Escreve ele,

A personalidade, insistamos mais uma vez, pertence essencialmente à ordem dos princípios no sentido mais estrito da palavra, isto é, à ordem universal; não pode, portanto, ser considerada de nenhum ponto de vista, exceto o da metafísica pura, que tem precisamente o Universal por seu domínio. (GUÉNON, 2001, p. 35).

Neste sentido, insiste ele, metafisicamente falando, *personalidade* não tem nada a ver com a concepção ocidental de *pessoa humana*. *Personalidade*, *Ser* e *Atma* são o mesmo conceito metafísico e não podem ser individualizados ou particularizados.

Finalizando, veremos um pouco sobre o *Yoga*. É a parte prática dos ensinamentos do *Vedanta*. A palavra quer dizer “ligação”, união entre o *Self* “baixo”, do indivíduo humano, e do *Self* “superior”, do Ser Supremo. O objetivo das práticas de *yoga* é encontrar o Ser Supremo ou a Divindade em si mesmo o qual, quando encontrado, o indivíduo se torna *iluminado*. Através das práticas, diz Paramananda, “Seu principal objetivo é unir todas as nossas forças mentais e físicas em uma forte corrente, que nos levará à realização do Supremo¹⁴”. (PARAMANANDA, 1910, p. 25).

É impossível uma mente finita compreender a o infinito, portanto várias práticas e métodos são usados para uma possível aproximação ao inefável e não-conhecido. Neste sentido, todas as formas de adoração, preces e rituais sagrados em direção aos vários deuses são, na verdade, todas manifestações de uma única verdade da qual o *Vedanta* proclama. Por isso, diz Paramananda, não há espaço para o proselitismo no *Vedanta*. Citando os *Vedas* escreve Paramananda, “Que Aquele que é o Pai Celestial dos Cristãos, Alá dos Muçulmanos, Buda dos Budistas, Ahura Mazda dos Zoroastrianos, e Mãe Divina e Brahman dos Hindus, conceda a todos paz e bênção. Paz! Paz! Paz seja conosco e com todos os seres vivos!” (PARAMANANDA, 1910, p. 34).

O fim último é a transcendência de toda dualidade, pois só há dualidade na existência física, dor/prazer, calor/frio. Portanto é a unidade sintética entre o *Self* e o Divino, uma volta para casa, pois é de onde vem o verdadeiro *Self*.

¹⁴ Há quatro cominhos diferentes de práticas de *Yoga*, 1) *Karma Yoga* “[...] é o caminho do trabalho e nos ensina como realizar todos os nossos deveres sem criar escravidão. A atividade é uma tendência inerente a todo ser vivo, mas aprender a direcioná-la através do canal adequado sem desperdício é o objetivo do *Karma Yoga*”. Neste caminho o indivíduo aprende a renunciar a todo desejo egoísta e evita reações. Seu ideal é trabalhar ou realizar pelo amor ao trabalho ou à atividade, i.e., não trabalha pelos frutos da atividade; 2) *Raja Yoga* “O *Raja Yoga* nos ensina como controlar nossa natureza interna e externa”. Como o corpo é o instrumento do qual o espírito se manifesta é importante que ele esteja em boas condições, para não tronar-se um obstáculo. Algumas posturas de *Yoga* e respirações servem a esse propósito. Para equilibrar a natureza interna e externa, é necessário também o controle da mente e dos sentidos e aí entram os exercícios de concentração e meditação. O objetivo principal do *Raja Yoga* é o autodomínio; 3) *Bhakti Yoga* “*Bhakti Yoga* é o caminho do amor e devoção. É o caminho mais natural a seguir, porque todos temos amor em nossos corações”. Mas esse amor e devoção não é em direção ao mundo efêmero e mutável, mas em direção a Deus. Ou seja, esse tipo de *Yoga* no ensina como direcionar nossas emoções e sentimentos em direção ao Ser Supremo. Sendo assim, direcionar emoção, devoção ou sentimento a qualquer coisa mutável ou objeto deste mundo, não é *Bhakti Yoga*. Neste tipo de *yoga* entram as relações pessoais como pai, mãe, filho (a), amigo (a), entre outras, pois estabelecer essas relações agir adequadamente a elas é andar no caminho de Deus se percebemos nelas a parte divina em cada um, o que nos dará uma proximidade a Ele. É uma união ou relação entre os divinos em cada um; 4) *Jnana Yoga* “[...] é o caminho da discriminação filosófica e é especialmente adequado para aqueles de tendência intelectual”. O objetivo desse *yoga* é achar a iluminação, o caminho através de seu próprio *Self* que, por definição, é o mesmo *Self* Supremo. A prática do *Jnana Yoga* serve para diferenciar o real do não-real, a verdade da falsidade. Diferencia-se, assim, o *Self* do corpo, da mente, dos sentidos e de todos os objetos externos e percebíveis deste mundo. Ao conseguir essa iluminação intelectual, perceberá que o seu *Self* é o próprio Deus. (todas as citações são de PARAMANANDA (Swami). *Principles and Purpose of Vedanta*. Caranahan Press: Washington D. C., 1910).

Metafísica epictetiana

Epicteto está circunstanciado pelo estoicismo antigo e médio, sendo ele o representante do novo estoicismo ou do estoicismo greco-romano, já no século I de nossa era (nasceu em 55 d.C. e faleceu em 135 d.C.). Efetivamente ele não é afeito às análises metafísicas por elas mesmas, mas, em função de uma aplicação ética, ele mostra as nuances de sua metafísica estoica. Diz Émile Bréhier,

Um traço característico das filosofias que nasceram depois de Aristóteles é a rejeição, para a explicação dos seres, de toda causa inteligível e incorporeal. Platão e Aristóteles buscaram o princípio das coisas nos seres intelectuais; suas teorias derivavam, nessa perspectiva, da doutrina socrática do conceito, assim como das filosofias de Pitágoras e Anaxágoras, que colocaram o princípio das coisas nos elementos penetráveis ao pensamento claro. Ao contrário, é nos corpos que os estoicos e os epicuristas veem a realidade, a que age e a que padece. Com certo ritmo, sua física reproduz a dos físicos anteriores a Sócrates, enquanto em Alexandria, após eles, renasce o idealismo platônico, que recusa todo modo de atividade que não seja a de um ser inteligível. (BRÉHIER, 2012, p. 8).

Epicteto faz parte do movimento espiritual filosófico dos estoicos e em muito suas doutrinas são ortodoxas, embora ele seja do primeiro século de nossa era e o estoicismo enquanto escola foi fundado em 300 da era grega (a.C.), por Zenão de Cítio. Escreve Max Pohlenz, “Os estoicos antigos eram em todos os aspectos homens deste mundo. A vida ultraterrena não lhes preocupava, e considerariam conto de fadas de criança a pena no inferno”. (POHLENZ, 1967, p. 183). Uma vida ultraterrena ou outromundana não era nem uma causa final nem uma causa eficiente (ou inicial), em termos aristotélicos. Os estoicos tinham uma metafísica, mas ela era ou imanente ou vinculada fortemente a esse mundo. Para os estoicos, antigos e novos, esse mundo como o conhecemos é finito pela *conflagração universal* onde o fogo cósmico eliminaria todas as coisas e tanto o corpo quanto a alma findam e não subsistem em outra vida. Não que não há coisas divinas, ao contrário, a sabedoria é a ciência das coisas divinas e humanas, mas sua metafísica é uma física, no sentido dos pré-socráticos, i.é., no sentido de que é corporal, sendo, então, sua metafísica monista e corporal. Para Zenão de Cítio, fundador do estoicismo, o princípio de todas as coisas vem de duas qualidades ou princípios, o *ativo* (*to poiun*) e o *passivo* (*to paschon*). Tanto aquilo que age quanto aquilo que sofre ação é um corpo (*sōma*). Neste sentido, a *alma* é corpo, pois tanto sofre os efeitos do corpo quanto gera nele efeitos.

Quando o corpo é atingido por uma febre, a alma também se afeta por isso e perde seu vigor e quando uma pessoa fica com medo ou envergonhada (ações cognitivas da alma), o corpo fica pálido ou rubro. Assim eles resolvem a dicotomia corpo-alma: tudo é corpo. Portanto, a alma não é incorpórea (*asōmatos*) pois nada que não é corpo pode agir sobre um corpo¹⁵. O incorpóreo, ou o *incorporal*, tem outra característica no estoicismo. Diz Émile Bréhier,

Eles [os estoicos] veem o real e o ser apenas no indivíduo, pois é nele unicamente que se encontram a causa e o centro vital do ser. Entretanto, segundo outro ponto de vista, eles concederam, na sua própria física e na sua teoria geral das causas, um amplo espaço ao incorporal. Em vez de colocar o incorporal na causa dos seres, eles o colocam no efeito. (BRÉHIER, 2012, p. 16).

Muito se discute se a ética estoica depende de sua física (metafísica) ou não, e estamos mais inclinados a pensar que sim, mesmo sendo uma metafísica imanente, como brumas de um pântano, onde elas só existem em função e em contato com a água, portanto não têm, em relação à ética, uma subsistência independente.

Entre a força da providência divina necessária e geradora do mundo, do homem e dos acontecimentos, e o autodomínio individual defendido pelos estoicos, o *logos* divino concilia esses lados em uma mesma moeda. A existência da divindade, como escreve Max Pohlenz, não é uma questão de fé, mas de demonstração através dos fatos. A religiosidade, se é que podemos chamar assim, é uma extensão natural do ser humano já que ele é parte da divindade, e o comportamento religioso não é uma coisa ou ato separado dele, como para ser uma *relição* a um estado de ser perdido. Esse comportamento “religioso” é natural tanto como *physis*, i.é., natureza constituinte primordial do ser que é, quanto um ato que é próprio de ser que é, e não como uma “segunda natureza”. Esse comportamento não é uma revelação dada no nascimento, mas provém de *pré-noções* inatas (*prolēpsis*), como a ideia de bem, mal, certo, errado, injusto, justo e da divindade. Essas ideias inatas não são conhecimento objetivo e particularizado das coisas, mas são noções gerais às quais devem ser desenvolvidas durante a vida inteira. Um dos propósitos da filosofia é renovar e desenvolver essas *pré-noções* de forma a que elas deem uma ideia correta dos fatos do mundo, dos seres e da divindade e, neste sentido, essas *pré-noções* precisam da experiência para serem “lapidadas”.

¹⁵ Sobre a teoria dos incorporais no estoicismo, cf. BRÉHIER. E. *A Teoria dos Incorporais no Estoicismo Antigo*. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo/José Eduardo Pimentel Filho, São Paulo: Autêntica, 2012.

A divindade é o *logos*, uma força mais do que uma *personalidade*. É a força germinativa racional, o aspecto criador e artífice de todas as essências e substâncias do universo, inclusive o homem. Como o estoicismo é corporalista, a divindade é corpo, no caso, o fogo. O fogo criador e o fogo que eliminará tudo na conflagração universal. Nesse sentido, Deus não é transcendente, mas está na matéria, é imanente ao mundo físico. Uma característica da divindade estoica é que ela é perfeita, mas limitada. Não pode realizar tudo, principalmente aquilo que é contra sua natureza. Não pode interferir nem mesmo na liberdade humana interior, o que Epicteto vai chamar de *proaïresis*.

Epicteto, como filósofo da escola estoica, tem sua própria metafísica ou ontologia em seus escritos. Iremos usar como fonte primária seu *Manual* ou *Encheirídion*, uma espécie de resumo de suas lições (*Diatribes*) mas iremos, quando necessário, buscar mais dados de pesquisas nas suas *Diatribes*, que são os quatro livros completos que nos chegaram até os dias de hoje onde foram taquígrafados pelo seu aluno Lúcio Arriano as lições do mestre¹⁶.

Encheirídion de Epicteto

Logo nas primeiras frases do *Manual (Encheirídion)* Epicteto faz uma divisão ontológica: “[1.1] Das coisas existentes algumas são encargos nossos; outras não”. (DINUCCI, 2012, p.15). Essa divisão ontológica das coisas existentes tem uma finalidade eminentemente ética. Não é, portanto, uma tese metafísica no sentido da origem ou princípios das coisas. Neste sentido, separa-se dos estoicos antigos. A finalidade preminentemente ética de Epicteto tem primazia frente à especulação metafísica, digamos, “pura”. Nem os estoicos antigos tinham uma intenção metafísica “pura”, mas suas teorias tinham um caráter maior de especulação abstrata do que em Epicteto.

Logo em seguida a essa divisão ontológica, ele dá o acento ético à qual ela é importante: “São encargos nossos o juízo, o impulso, o desejo, a repulsa em suma tudo quanto seja ação nossa. Não são encargos nossos o corpo, as posses, a reputação, os cargos

¹⁶ “Como Sócrates e outros que ele admirava, ele não escreveu nada para publicação, e pouca memória teria sobrevivido dele se um aluno fiel, bem-sucedido como historiador e administrador, Flavius Arrian, não tivesse registrado muitos discursos e conversas informais. Estes são salvos para nós em quatro livros de Διατριβαί, ou Discursos, dos oito originais, e em um compêndio muito breve, Ἐγχειρίδιον, um Manual, no qual, para um público em geral que não poderia ter tempo para ler os maiores, os elementos de sua doutrina foram um tanto mecanicamente reunidos de trechos, ou praticamente literais, dos Discursos”, em OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956, p. xiii.

públicos em suma tudo quanto não seja ação nossa”. (DINUCCI, 2012, p.15). Nesta divisão ontológico-ética, ainda outras características ontológicas, enquanto corolário dessa divisão, aparecem, “[1.2] Por natureza, as coisas que são encargos nossos são livres, desobstruídas, sem entraves. As que não são encargos nossos são débeis, escravas, obstruídas, de outrem”. (DINUCCI, 2012, p.15). A descrição ontológica através dessas qualidades apontadas têm um direcionamento para a ética e para a construção de uma vida serena (*euroia biou*), pois a cada evento ou acontecimento que se depara na vida, o que o indivíduo deve fazer é perceber em qual campo ontológico estão esses acontecimentos: no campo daquilo que é *encargo nosso* ou no campo daquilo que *não é encargo nosso*, ou seja, *de outrem*. Se é no primeiro, temos que ter ação e essa ação nos leva diretamente ou para o bem ou para o mal, se é no segundo campo, não temos que ter ação, mas trata-la como *indiferente*¹⁷ e *aceitar* como fato ou do destino ou de outrem, mas, tanto um como o outro, não é do nosso encargo, portanto não é de nossa agência. Ao confundir o campo ontológico das coisas, diz Epicteto logo em seguida, ou seja,

[...] se pensares livres as coisas escravas por natureza e tuas as de outrem, tu te farás entraves, tu te afligirás, tu te inquietarás, censurarás tanto os deuses como os homens. Mas se pensares teu unicamente o que é teu e o que é de outrem, como o é, de outrem, ninguém jamais te constrangerá, ninguém te fará obstáculos, não censurarás ninguém, nem acusarás quem quer que seja, de modo algum agirás constrangido, ninguém te causará dano, não terás inimigos, pois não serás persuadido em relação a nada nocivo. (DINUCCI, 2012, p.15).

Aquilo que ontologicamente é nosso encargo nosso, portanto nossa ação, é por *natureza* assim. As outras são *contra a natureza*.

Na acepção das coisas que acontecem fora do campo de nosso encargo, diz ele, “[8] Não busques que os acontecimentos aconteçam como queres, mas queira que aconteçam como acontecem, e tua vida terá um curso sereno”. (DINUCCI, 2012, p.21). A natureza divina, Zeus ou Deus, sempre age com benevolência e por isso temos que ter confiança naquilo que não compete ao nosso encargo e cuidado com aquilo que é de nosso

¹⁷ “[...] enquanto indiferentes, não têm valor positivo ou negativo e por isso não deveriam fazer *diferença* para nós na busca da *virtude*, da *felicidade* e da *euroia* [serenidade]. Os indiferentes estão localizados no espaço entre a *virtude* e o *vício* e neste ínterim deveriam ser tratados como tal, i.é., com *indiferença*, ou seja, não atribuindo valor algum a eles”, em FONTOURA, Fernando. *A Ética do Bem-Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2012, nota de rodapé 32, p. 48.

encargo¹⁸. Bem desejar é compreender essa diferença ontológica das coisas existentes e suas qualidades e aceitar os fatos e acontecimentos exteriores com confiança no divino.

A relação entre o divino e o indivíduo assim explica Epicteto:

[17] Lembra que és um ator de uma peça teatral, tal como o quer o autor <da peça>. Se ele a quiser breve, breve será. Se ele a quiser longa, longa será. Se ele quiser que interpretes o papel de mendigo, é para que interpretes esse papel com talento. E, da mesma forma, se ele quiser que interpretes o papel de coxo, de magistrado, de homem comum. Pois isto é interpretar belamente o papel que te é dado mas escolhê-lo cabe a outro. (DINUCCI, 2012, p.27).

A forte noção de determinismo aí pode entrar em conflito com a liberdade e a responsabilidade moral, mas não para Epicteto, onde a agência e o encargo da liberdade é interior e não material ou político, i.é., exterior. Essa relação entre o divino e o indivíduo separa também, segundo Aldo Dinucci, duas perspectivas sobre os mesmos fatos, uma perspectiva divina e outra humana,

[...] para a Divindade (isto é: para o *Lógos* que governa o mundo e seus acontecimentos) tudo é belo, bom e justo, pois tudo ocorre de acordo com sua lei. Os homens, porém, não têm uma compreensão objetiva do cosmos, pois estão no fluxo com as demais coisas e as pensam sob determinadas relações. (DINUCCI, 2012, p.6).

Em *Encheirídon* 30 ele diz que por natureza não estamos unidos a uma boa relação, mas a uma relação, que embora divina em uma perspectiva, é transformada em uma *boa* ou *má* relação na perspectiva humana. Diz ele,

É teu pai? Isso implica que cuides dele; que cedas em tudo; que o toleres quando te insulta, quando te bate. Mas ele é um mau pai? De modo algum, pela natureza, estás unido a um bom pai, mas a um pai. (DINUCCI, 2012, p.26).

Embora o divino esteja em tudo, aquilo que pertence a outrem é, *por natureza*, não seu. Ser senhor de si mesmo, a *enkrateia*, é ter o poder de separar e afastar-se daquilo que não está sob sua agência e nem desejá-las. Tudo é divino, mas mais divino é saber bem usar seu juízo que, por natureza, é a parte divina no ser humano. No parágrafo 19a, diz Epicteto, “Podes ser invencível se não te engajares em lutas nas quais vencer não

¹⁸ Cf. *Diatribes* II, livro I: Que a confiança não entra em conflito com o cuidado.

depende de ti”. (DINUCCI, 2017, p.21). A luta ou a labuta não é contra o mundo externo nem contra o divino – não há, neste sentido uma *injustiça* divina separada das ações do ser humano -, mas consigo mesmo e suas representações e juízos a respeito das coisas externas. A relação que devemos ter com o divino é ter os corretos juízos sobre ele, por exemplo, de que ele existe e governa tudo de modo justo e belo, assim “[...] disponhas a obedecê-lo e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais alta inteligência”. (DINUCCI, 2012, p.43). A metafísica de Epicteto sempre “joga” o indivíduo para si mesmo e para suas ações éticas em relação a si mesmo.

Sobre o mal no mundo, diz Epicteto, “[...] [27] assim também a natureza do mal não existe no cosmos”. (DINUCCI, 2012, p.37). Mais adiante, sobre os deuses, diz ele, “[...] [31.1] (que eles existem e governam todas as coisas de modo belo e justo) e que te disponhas a obedecê-los e a aceitar todos os acontecimentos, seguindo-os voluntariamente como realizações da mais elevada inteligência”. (DINUCCI, 2012, p.43). Aldo Dinucci escreve,

É impossível que a natureza do mal exista no mundo, já que este segue lei imutáveis, invioláveis e harmônicas. Para os estoicos, o mal substancial também não existe no homem, pois todo erro é furto de uma falsa opinião. (DINUCCI, 2017, p.38).

Em 5a no *Encheirídon* diz Epicteto sobre nossa relação com as coisas e nossos juízos,

As coisas não inquietam os homens, mas as opiniões sobre as coisas. Por exemplo: a morte nada tem de terrível, ou também a Sócrates teria se afigurado assim, mas é a opinião a respeito da morte – de que ela é terrível – que é terrível! (DINUCCI, 2012, p.17).

A perturbação não vem do mundo externo, mas de certa atitude mental, interior, em relação às coisas que acontecem. Toda potência de desenvolver a serenidade está no próprio indivíduo, como ele diz no parágrafo 10 do *Encheirídon*, “Quanto a cada uma das coisas que sucedem contigo, lembra, voltando a atenção para ti mesmo, de buscar alguma capacidade que sirva para cada uma delas”. (DINUCCI, 2012, p.18). A busca de uma vida serena ou divina não está em uma divindade fora de si nem da procura de um fim além de si e do mundo, mas ao colocar em ato suas próprias potencialidades ou capacidades, o indivíduo torna-se divino. Algumas virtudes (*aretai*) são fundamentais

para essa busca, como o autodomínio, a perseverança, a paciência. Em 48a ele escreve, “Postura e caráter do homem comum: jamais espera benefício ou dano de si mesmo, mas das coisas exteriores. Postura e caráter do filósofo: espera todo o benefício e dano de si mesmo”. (DINUCCI, 2012, p.34). As coisas exteriores ou as coisas que estão fora do âmbito da agência do indivíduo são, de alguma forma, *ilusões*, não como *maya* no *Vedanta*, mas ilusões cognitivas, atreladas a uma mente não treinada na lógica e no uso das representações.

Então, o princípio ordenador e artífice do universo e de todas as coisas é o *logos*. Em nota da tradução do *Encheiridion*, versão de 2017, Aldo Dinucci escreve,

Os estoicos retomam a noção heraclítica¹⁹ de *Lógos*, princípio diretor do real (e por isso identificado com Zeus), lei que orienta o surgimento, o desaparecimento e as transformações de todas as coisas do mundo e também princípio físico da realidade (o fogo). Como as mutações do real ocorrem de acordo com uma medida, o *Lógos*, estabelecido dessa medida, é racional. Essa razão é inerente ao próprio mundo, visto ser também corpórea. É o *Lógos*, dessa forma, a própria Natureza (*Phýsis*) em três sentidos principais: a razão que governa o real, a lei que rege o fluxo das coisas e o princípio corpóreo e elementar de toda a realidade. (DINUCCI, 2012, p.38).

Neste sentido, *seguir a natureza*, princípio fundamental da ética estoica, é seguir a razão universal, o *logos*, que está infuso em todas as coisas inclusive em nós mesmos enquanto humanos. Portanto, o divino é imanente e não transcendente e não há outro mundo além desse que seja a busca ou fim do qual nossas ações aqui estejam direcionadas.

Portanto, a questão puramente metafísica em Epicteto não aparece, a não ser quando está conectada com a ética. No fragmento 1, sobre a questão do problema do *ser* metafísico, está escrito,

O que me importa, diz Epicteto, se todas as coisas existentes são compostas de átomos ou de indivisíveis ou de fogo e terra? Não é o suficiente aprender a verdadeira natureza do bem e do mal, e os limites dos desejos e das aversões e também das escolhas e das recusas, e, por

¹⁹ Heráclito de Éfeso, filósofo pré-socrático que nasceu nos meados do ano 500-504 a.C. Deste filósofo os estoicos retomam a ideia física do fogo criador e do *logos*. Duas citações de seus fragmentos dão a ideia que ele tinha sobre o poder divino do *logos*, “Este *Logos*, os homens, antes ou depois de o haverem ouvido jamais o compreendem. Ainda que tudo aconteça conforme este *Logos*, parece não terem experiência experimentando-se e tais palavras e obras, como eu as exponho, distinguindo e explicando a natureza de cada coisa”, e “Mesmo percorrendo todos os caminhos, jamais encontrarás os limites da alma, tão profundo é o sei *Logos*”, em BORNHEIM, Gerd (org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2010, p. 36 e 38.

aplicar essas regras, ordenar as coisas de nossa vida e dispensar as coisas que estão além de nós? (OLDFATHER, 1952, p. 441).

A natureza do bem e do mal, metafisicamente, está no juízo, na divindade imanente em nós e não em um ser ou mundo supremo outromundano. Sua metafísica, quando existe, é “aplicada”. O preceito *conheça-se a si mesmo* é uma aplicação do entendimento de sua natureza racional e humana às questões e relações da vida cotidiana e não um convite a uma especulação abstrata sem ou muito distante da vida prática. Afirma Epicteto no final do fragmento 1, “O que é a Natureza e como ela administra o universo, e se ela realmente existe ou não, essas são questões às quais não há necessidade de ir a elas para aborrecer a nós mesmos”. (OLDFATHER, 1952, p. 443).

Mas isso não quer dizer que não há uma metafísica em Epicteto, pois a divisão ontologia que ele faz, das coisas que estão em nosso encargo e das que não estão em nosso encargo, é assim “feita” por Deus. Diz Epicteto,

Portanto, também devemos nós estar de acordo com Deus e, dividindo as coisas desta forma, nos apegar de todas as maneiras que pudermos às coisas que estão sob nosso encargo, mas o que não está sob nosso encargo devemos deixar para o Cosmos e de bom grado resignar-se a ele em tudo o que for necessário, sejam nossos filhos, nosso país, nosso corpo ou qualquer coisa que seja. (OLDFATHER, 1952, p. 445).

O determinismo do universo serve como uma orientação ética. Afirma Epicteto no fragmento 8 que a natureza do universo é tal que “[...] não é possível para as coisas que vêm a ser, venham a ser de outra maneira do que são agora”. (OLDFATHER, 1952, p. 449). Está sob nosso encargo aceitar essa verdade ou não.

Diferenças Metafísicas

Embora as convergências entre as filosofias, que se dão no campo das condutas e leis morais do caráter, suas diferenças metafísicas de fins últimos colocam as duas filosofias em campos divergentes. E para um futuro estudo amplo sobre a relação entre essas filosofias é de se ter clara essa diferença.

Entre os fundamentos de suas metafísicas, o *Ser Supremo* ou *Divino* tem diferenças em suas características. O *Ser* o qual procura a metafísica *Vedanta* é o *Ser Supremo*, além de qualquer experiência humana. Mesmo que as práticas humanas sejam para o desenvolvimento da compreensão e união com o *Ser Supremo*, esse *Ser* está além

de qualquer compreensão ou filosofia terrena. Esse Ser se manifesta na humanidade e nas coisas terrenas, mas como uma *ilusão*, à qual o indivíduo deve ir além, adiante. A realidade última é o Ser Supremo sendo o indivíduo uma manifestação transitória e efêmera deste Ser, sem nenhuma valoração especial. Para o estoicismo o ser humano é especial em sua manifestação frente a todas as outras coisas e realidades que aparecem. Embora a divindade esteja em tudo, o ser humano possui o *logos* não apenas como depositário dele, mas como artífice de sua vida interior e social. Os *seres* de ambas as filosofias têm características diferentes em função do fim último a que se direcionam. Neste sentido, ambas as filosofias consideram a vida humana enquanto valor, mas o eterno retorno do estoicismo, o qual se dá após a conflagração universal e tudo volta a ser exatamente como era antes, dá à vida mundana e terrena um valor adicional ao que dá a filosofia *Vedanta* da qual considera um ciclo a ser superado a vida terrena e a configuração humana do indivíduo. A finalidade metafísica epictetiana está imanente ao indivíduo e ao mundo, tanto que ambos voltam no eterno retorno, enquanto a do *Vedanta* está em outra dimensão além desta corpórea e mundana. O valor do corpóreo e mundano, no *Vedanta*, está em função de sua extinção, digamos assim, ou síntese com o ser supremo, onde essa individualidade sensível perderá todas as suas características. Ambas consideram o corpo como um depositário da alma ou de algo mais importante do que o próprio corpo, mas a finalidade desta para o estoicismo está vinculada a esse mundo e não a um outro mundo ou a uma transcendência completamente destacada deste. Já para o *Vedanta* o ciclo terminará quando não mais será necessário estar o indivíduo preso a esse corpo e a esse ciclo terreno e físico.

Sobre a realidade universal ou suprema, parece que no *Vedanta* a natureza imutável do ser supremo desenvolve infinitas possibilidades às quais já estão contidas nele mesmo, por uma passagem da potência ao ato, como uma árvore que já está potencialmente “contida” na semente. Aqui está pressuposto uma tese metafísica da qual diz que tudo o que vem a ato já está pré-programado antecipadamente. Há apenas um avançar de desdobramentos, como um origami japonês, onde tudo já estaria previamente dado lá dentro e, à medida que vai se desdobrando, a figura final vai se formando de acordo com aquilo que já estava dentro dessas dobras. Assim pensavam alguns filósofos ocidentais também, onde todo o universo já estava “inscrito” dentro do “ovo” inicial e que, dobra por dobra, as coisas vão surgindo como já inscritas estavam. É a ideia do uno como origem do múltiplo. O Ser-Uno é a origem prévia de todos os desdobramentos, de tudo aquilo que já estava inscrito nele. Neste sistema de pensamento não há espaço para

a contingência, o que, na filosofia oriental, corrobora com a lei do *karma* e no ocidente com providência divina²⁰. Os estoicos participam desse pensamento sobre o desdobramento do universo e das coisas através do *pneuma* e do *logos* que pervadem todas as coisas – como o *Atma* nos *Vedas*. Sendo o *logos* uma força positiva e benéfica por natureza, a ontologia estoica é já uma ética. O Ser Supremo para ambas as filosofias tem primazia frente o ser-humano físico, terreno e mundano, mas o estoicismo não destaca um do outro e nem faz um caminho transcendente de um para o outro. Há uma ascese no estoicismo de Epicteto, mas é imanente, de um ser humano “inferior” ou não educado para um ser humano “superior” ou educado. Esse é o progresso moral do qual ele advoga, mas não é uma ascese no sentido de dois planos de mundo diferentes, um mundano e outro além desse mundo. O objetivo das práticas filosóficas-metafísicas no *Vedanta* é a emancipação do *eu* desse ciclo terreno e físico. Para o estoicismo, o objetivo é o pleno desenvolvimento de sua parte divina aqui mesmo no campo físico e terreno, embora o *eu* também seja, como no *Vedanta*, algo mais do que a parte física. A “emancipação”, em Epicteto, é cognitiva, não metafísica. Há divergências neste aspecto na questão do *Vedanta*, como nos lembra Wing-tsit Chan²¹. Entre a religião e a filosofia *Vedanta* há uma combinação quase imperceptível entre elas, como acontece também em Epicteto, o mais “religioso” dos estoicos.

Curiosamente, o hinduísmo não é uma religião no sentido comum da palavra. Em vez disso, é um sistema social, uma concepção do mundo, uma filosofia e um conglomerado de crenças de vários tipos. Na Índia, o hinduísmo é chamado *Sanatana Dharma*, ou seja, Dharma ou Lei Eterna. Um conceito muito diferente de nossa “religião”, já que Dharma implica ao mesmo tempo uma lei, um modo de vida e uma ordem cósmica. O hinduísmo não tem uma igreja organizada ou uma hierarquia religiosa, ou um dogma, ou um único deus. Tem algo de tudo isso, mas não é nenhuma dessas coisas que o define ou identifica. O hinduísta pode ser politeísta, monoteísta ou ateu, pode ou não cumprir ritos religiosos, frequentar templos ou não, adorar ou ignorar os deuses; nenhuma dessas coisas o identifica como um seguidor do hinduísmo. O hinduísmo não é uma religião de proselitismo, tecnicamente ninguém pode se converter ao hinduísmo, pois ser hindu implica ter nascido em uma das castas reconhecidas. Apenas um membro de uma casta é hindu, independentemente de querer ser ou não. (SOLÍS, p. 75).

No estoicismo de Epicteto há uma “religião” imanente, mesmo com a forte ênfase dele na parte não física do *eu*, a *proaïresis*, ou a completa vida interior em contraposição

²⁰ cf. CIRNE-LIMA. C. *Dialética para Principiantes*. 3ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

²¹ Cf. WING-TSIT, Chan. *Filosofia del Oriente*, p. 19-20.

à vida exterior. O ser supremo do *Vedanta* em sua pureza está além do mundo objetivo (ou seja, deste mundo sensível), além da forma (determinação), além dos atributos e além dos sentidos. Tudo o contrário daquilo que diz Epicteto sobre o *logos* ou o Deus: ele é objetivo, tem atributos, é determinado e os sentidos não impedem de alcançá-lo.

Outra diferença, enquanto fim último, é a perda da individualidade na identificação do *eu* com a realidade última, no *Vedanta*. O estoicismo de Epicteto é, em seu perfeccionismo moral, a mais alta identificação daquilo que poderíamos chamar de um *eu*. Somente na conflagração universal, onde todas as coisas se unificam pelo fogo antes de voltarem a ser exatamente como eram – o eterno retorno – é que há uma identificação do *eu* com os elementos primordiais, no entanto não são elementos outromundanos nem uma transcendência além deste mundo. Até esse momento, da conflagração universal, o *eu* identifica-se com a força do *logos* mas não se prede nele “como uma gota no oceano”. Ao contrário, cada vez individualiza-se e aparece como caráter, personalidade e força humana. E é nela, em Epicteto, que está toda a força divina e suas potencialidades. Não é uma passagem para outra dimensão ou transcendência. A diferença individual, mesmo harmonizada com a natureza divina, é salientada como valor. O *absoluto* não “engole” a individualidade nem o indivíduo, mas o faz surgir em toda sua força. Já o *karma* é diferente da conflagração universal estoica onde a relação entre uma conflagração final e sua restituição não será de uma continuidade linear, mas um retorno ao mesmo. Max Pohlenz diz que a infusão do *logos* divino opera necessariamente segundo uma lei fixa, firme e não se pode ver, então, por qual razão ou justificativa uma nova criação deverá ou poderá ser diferente. Não somente o mundo físico será o mesmo, mas os indivíduos também. Assim todo o curso da vida de cada indivíduo se repetirá, “Sócrates casará com Xantipa, Xantipa será então o tormento de Sócrates. Anito o acusará outra vez e outra vez ele [Sócrates] beberá a cicuta”. (POHLENZ, 1967, p. 157)

Já a tese metafísica do *Vedanta* tem como objetivo ou fim último a libertação do indivíduo da vida mundana ou da servidão da existência individual ou do indivíduo em si mesmo, através do conhecimento da verdade da natureza da realidade.

O *Vedanta* tem uma visão dupla das coisas: a primeira se refere à realidade última e a segunda à aparência. Esta realidade última é pura inteligência idêntica à pura bem-aventurança e puro ser, é uma realidade imutável. Pura inteligência, nos escreve Dasgupta, é no sentido de imediatez, e não um conhecimento mediado como o nosso, que proclama um sujeito e um objeto e uma mediação. Pura inteligência é então como uma revelação imediata. (DASGUPTA, 1941, p. 235). Neste sentido, o *Vedanta* é uma

filosofia dualista, tendo uma Realidade pura separada, por véus de *maya*, da realidade humana. Embora essa Realidade não seja outromundana, não é a realidade imanente humana e sensível. A realidade humana ou dos objetos é a associação ou composição da Realidade Suprema – *Brahma* – com *maya* ou nossas “ilusões”, pois nossa mente é um produto do material de *maya*. Ao mesmo tempo em que o Ser Supremo ou Realidade Suprema está sempre presente, a revelação mesma está escondida. Já o estoicismo, e também em Epicteto, a percepção da realidade é monista, pois tudo é corpo e não há partição nem da realidade nem da alma, como havia em Platão²².

Considerações finais

Embora Wing-tsit faça uma apologia para uma filosofia universal, entre ocidente e oriente, sendo essa sua proposta marcadamente oriental, pois na metafísica geral do oriente não há separação entre uno e múltiplo, entre sujeito e predicado, entre um e outro, pois todos são um e múltiplo ao mesmo tempo²³, o que nos interessa aqui é justamente colocar as diferenças fundamentais entre ambas filosofias, no caso a estoica de Epicteto e o *Vedanta*. Não para gerar ou manter uma incompatibilidade entre elas, mas exatamente para, se for o caso de fazer uma síntese entre elas, dentro do que for possível, deixar claro os lugares e diferenças que as fazem ser o que são. E é na metafísica em relação aos fins últimos onde elas se separam, onde há uma clivagem fundamental entre as filosofias. As convergências se dão nas condutas e práticas, digamos, “mundanas”, mas as justificações e os fins a que levam essas filosofias são bem diferentes. George P. Conger afirma que dentro do idealismo da filosofia hindu no geral, incluindo o *Vedanta*, há possibilidades de convergências entre as filosofias do ocidente e do oriente, “De fato, os *Upanishads*, o *Vedanta*, Spinoza, Hegel e todos seus seguidores são tão afins, que vistos a certa distância desaparecem suas diferenças”. (CONGER, 1944, p. 61). O próprio Paramananda escreve

[Um] Estudo sincero provavelmente nos habilitará a reconhecer que todos os ensinamentos morais e espirituais nobres dos gregos, alemães e outros filósofos ocidentais não são novos nem originais, mas são encontrados no *Vedanta*. (PARAMANANDA, 1910, p. 7).

²² Para Platão a alma (*psichē*) tem três partes sendo a *razão*, a *apetitiva* e a *desiderativa* tendo que trabalhar, o indivíduo, para que parte racional domine as outras duas. Cf. Livro IV da *República*.

²³ “A realidade última, o eu individual idêntico a *Brahma* é ‘um sem segundo’, coloca George P. Conger sobre o hinduísmo em *Filosofia del Oriente*, p. 57.

Essa convergência aparece mais acentuada no estoicismo de Epicteto a ponto de alguns que estudam as filosofias orientais perceberem em Epicteto uma aproximação forte de suas falas com alguns sábios ou teorias do oriente. Essas convergências são da ordem de princípios ou regras morais para as práticas ou exercícios de perfeccionismo moral. A harmonia entre o homem e a natureza, a transmutação do mal – que é humano e não metafísico - por meio do esforço humano, a procura do sossego da mente, a ética da simplicidade – vale lembrar que Epicteto foi escravo e vivia, em termos materiais e de posse, como tal -, a virtude da paciência ou do suspensão de juízos e o cuidado com os assentimentos apressados, a não-violência, são alguns pontos fortes de convergência entre a filosofia oriental e a de Epicteto. No entanto, suas diferenças metafísicas de fins últimos colocam as duas filosofias em campos divergentes. E para um futuro estudo amplo sobre a relação entre essas filosofias é de se ter clara essa diferença. Escreve René Guénon,

Para nós, a grande diferença entre o Oriente e o Ocidente (e isso é tudo sobre o Ocidente moderno), a única diferença que é realmente essencial, porque todas as outras derivam dela, é esta aqui: por um lado conservação da tradição com tudo o que ela implica; do outro esquecimento e perda desta mesma tradição; de um lado, manutenção do conhecimento metafísico; por outro lado, total desconhecimento de tudo o que se relaciona com esta área. (GUÉNON, 1993, p. 25).

Ou seja, uma medida comum entre essas duas perspectivas civilizatórias e culturais é impossível. Suas metafísicas, principalmente a moderna e contemporânea no ocidente, são produtos de sua cultura e são limitadas a elas. Se havia uma integração ou comunhão estreita entre essas metafísicas em suas origens históricas, não mais existe. E mesmo que fosse possível, pensamos que não seria desejada, pois perderia as idiosincrasias de cada uma.

Não podemos deixar de ver que algumas das afinidades entre as filosofias já apareciam na Grécia de Zenão de Cítio, fundador do estoicismo. Como fenício poderia ter tido contato com filosofias orientais. Na explicação do conceito de *logos* estoico, do qual Zenão inovou em sua época, pergunta Max Pohlenz,

[...] na elaboração da teoria do *logos* [por Zenão] talvez não tenha tido parte o fato que este filósofo trouxe com ele do Oriente a ideia de um Deus transcendente e criador e, em contato com o espírito helênico, o transformou em uma potência divina que opera e plasma de dentro? (POHLENZ, 1967, p. 129).

Mesmo com uma promessa de convergência entre as filosofias antigas ocidentais e as orientais, George P. Conger diz, “O ocidente chegará a apreciá-la [a filosofia hindu] quando aprender a compreender a necessidade de fazer mais lento o *tempo* de sua atividade intelectual”. (CONGER, 1944, p. 63). E Epicteto, em sua *diatribe* I.IV.6 diz, “Qual é a atividade da virtude? O sereno fluxo de vida²⁴”. Ambas as filosofias defendendo um *tempo* mais lento, mais fluido, mais sereno. As perspectivas convergem nas diferentes filosofias aqui apresentadas, mas queremos salientar as diferenças metafísicas, sendo da finalidade humana e metafísica nosso foco.

Sobre a finalidade, um pano de fundo de uma metafísica religiosa ou filosófica não pode se separar do que hoje se chama de “sentido da vida²⁵”. Podemos dizer com bastante margem de acerto que para os estoicos o “sentido da vida” é objetivo, pois cabe ao indivíduo conformar-se à natureza, sendo esta determinada e objetiva. Não é uma questão subjetiva de que cada um tem que encontrar seu próprio sentido da vida, mas um exercício de conformar-se à natureza objetiva, independente da subjetividade de cada indivíduo. Neste sentido, também os estoicos são otimistas, pois consideram que há um sentido para a vida, objetivamente falando, e que pode ser alcançado. Importante colocar aqui que a palavra “sentido” no *sentido da vida* não quer dizer direção, mas valor. Ter sentido da vida ou procurá-lo é o mesmo que na vida ter ou procurar ter valor. Só o fato de a vida ter uma direção ou propósito não a coloca, imediatamente, como uma vida de valor. Desidério Murcho coloca

Imaginemos que a direção, o destino da vida humana é servir estrume para alimentar uns seres extraterrestres extremamente poderosos; ou para divertir deuses entediados. Se fôssemos criados para isso e se esse é o nosso destino, é destituído de valor. O conceito central para a discussão do sentido da vida é o conceito de valor e o não conceito de direção ou destino²⁶.

²⁴ “τὸ ἔργον ἀρετῆς; εὐποία”, em OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II.

²⁵ Não trataremos desse tema aqui, mas vale conferir MURCHO, Desidério (org.). *Viver Para Quê? – ensaios sobre o sentido da vida*. Trad. Desidério Murcho, Lisboa: Dinalivro, 2000. De forma resumida, coloca Desidério Murcho a questão da subjetividade ou objetividade do “sentido da vida”, sendo subjetivista no sentido de quem considera que o a vida em si não tem sentido objetivo e de que temos que procurar subjetivamente, cada um, o próprio sentido da vida. E um “sentido de vida” objetivista diz que algumas coisas, independente da perspectiva subjetivista de cada um, tem valor objetivo e uma vez alcançado dá sentido à vida. Cf. MURCHO, D. *Viver para quê? – ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2000.

²⁶ em Crítica na Rede, ISSN 1749-8457, Direção e Sentido, Deus e Evolução, <https://criticanarede.com/sentido.html?fbclid=IwAR0nw-zs4o6qj0wEWkPuBF0rqXYHq6bwv8vA0XrELHne9wpPFOPP51-U3rc#.X1gkD4KddRg.facebook>, 13 de dezembro de 2009, acessado em 10 de setembro de 2020, às 7h48min.

Podemos, com uma pequena margem de erro, afirmar que ambas as filosofias aqui apresentadas concordariam quase plenamente com essa afirmação acima, pois a finalidade última, o sentido do qual suas metafísicas estão direcionadas, são finalidades a serem procuradas por questão de *valor* e não por questão apenas pragmática. A questão é que elas diferem enquanto fim último o que aplica a todos os seus princípios éticos e de melhoramento pessoal ou ascese uma tonalidade diferente em cada uma²⁷.

Rabindranath Tagore

*Vida de minha vida,
eu sempre tentarei manter meu corpo puro,
sabendo que o seu toque de vida repousa
sobre todos os meus membros.*

*Eu sempre tentarei manter toda falsidade
longe de meus pensamentos,
sabendo que você é a verdade
que acendeu a luz da razão em minha mente.*

*Eu sempre tentarei expulsar todo o mal de meu coração
e conservar meu amor em flor,
sabendo que o seu trono se encontra
no santuário mais íntimo do meu coração.*

*E todo o meu esforço se voltará
para revelar-me a você através de minhas ações,
sabendo que é o seu poder
que me fortalece para agir.*

Epicteto – *Encheirídon* 53 (trad. Adlo Dinuci e Alfredo Julien)

*Conduz-me, Zeus, e tu também Destino,
Para o posto ao qual um dia fui designado,
Que, diligente, eu vos seguirei – e se, mau me tornando,
Não o quiser, ainda assim vos seguirei.
Aquele que, de modo justo, ceder à necessidade
É, para nós, sábio e conhecedor das coisas divinas.
Crítón, se assim é desejado pelos Deuses, que assim seja.
Ánito e Meleto podem me matar, mas não podem me causar dano²⁸.*

²⁷ Em relação ao estoicismo, o fato de os estoicos afirmarem que o florescimento da vida está em nós e não nas coisas exteriores não significa que é um sentido subjetivista de sentido da vida, pois só acharemos essa tal florescimento em nós se nos ligarmos à objetividade da natureza, que embora está em nós também, é objetivamente algo “fora” de nós, algo de valor do qual temos que seguir ou conformar-nos a ela. Há uma compatibilização entre nosso estado e atividade interior com o estado de coisas da natureza que proporciona as condições de possibilidade de nosso florescimento ou sentido da vida. Um indivíduo desconectado da realidade objetiva da natureza perde o florescimento genuíno e o sentido da vida.

²⁸ “ἀγῶν δέ μ’, ὦ Ζεῦ, καὶ σὺ γ’ ἢ Πεπρωμένη, ὅποι ποθ’ ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος/ὡς ἐγομαί γ’ ἄοκνος. ἦν δέ γε μὴ θέλω, /κακός γενόμενος, οὐδεν ἤπτονέσσομαι. /ὄστις δ’ ἀνάγκη συγκεχώρεκεν καλῶς, σοφὸς παρ’ ἡμῖν, καὶ τὰ θεῖ ἐπίσταται/ἀλλ’, ὦ Κρίτων, εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη γενέσθω/ἐμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλιτος

Referências

- BHAGAVAD-GĪTĀ, trad. Francisco Valdomiro Lorenz, São Paulo: Pensamento, 1993.
- BORNHEIM, G. (org.). *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2010.
- BRÉHIER, E. *A Teoria dos Incorporais no Estoicismo Antigo*. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo/José Eduardo Pimentel Filho, São Paulo: Autêntica, 2012.
- CIRNE-LIMA, C. *Dialética para Principiantes*. 3ª ed. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- DASGUPTA, S. *Philosophical Essays*. Calcutta: University of Calcutta, 1941.
- _____. *Yoga as philosophy and religions*. London: The Mayflower Press, 1924.
- DINUCCI, A.; JULIEN, A. *O Encheiridion de Epicteto*. Edição bilíngue, Textos e notas de Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.
- _____. *O Manual de Epicteto*. 3ª ed. Trad. Aldo Dinucci; Alfredo Julien, São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2017
- FONTOURA, F. *A Ética do Bem-Viver em Epicteto*. Porto Alegre: Editora Fi, 2012.
- GUÉNON, R. *La Métaphysique Orientale*. 4ª ed. Paris: Traditionnelles, 1993.
- _____. *Man and His Becoming According to the Vedanta*. Trad. Richard C. Nicholson, New York: Sophia Perennis, 2001.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Trad. Flávio Fontenelle Loque, Loraine Oliveira. São Paulo: É Realizações, Coleção Filosofia Atual, 2014.
- HUSSERL, E. *Investigações Lógicas: prolegômenos à lógica pura – vol. 1*. Trad. Diogo Ferrer, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- MURCHO, D. (org.). *Viver Para Quê? – ensaios sobre o sentido da vida*. Trad. Desidério Murcho, Lisboa: Dinalivro, 2000.
- OLDFATHER, W. A. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. I Discourses Books I and II. London: Harvard University Press, 1956.
- _____. *Epictetus – the discourses as reported by Arrian, the manual and fragments*. Vol. II Discourses Books III and IV, the manual and fragments. London: Harvard University Press, 1952.
- PARAMANANDA (Swami). *Principles and Purpose of Vedanta*. Caranahan Press: Washington D. C., 1910.
- POHLENZ, M. *La Stoa – storia di un movimento spirituale*. Vol I, trad. Vittorio Enzo Alfieri, Itália: Firenze, 1967.
- RADHAKRISHNAN, S. *The Hindu View of Life*. Índia: Harper Collins, 2012.
- TORRANO, J. *Teogonia: a origem dos deuses - Hesíodo*. 7ª ed., São Paulo: Iluminuras, 2007.
- WING-TSIT, C. *Filosofia del Oriente*. Trad. Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Recebido em: 01/12/2020

Aprovado em: 06/06/2021

ἀποκτεῖναι μὲν δύναται, βλάψαι δὲ οὐ.” Os versos em itálico são atribuídos a Cleantes discípulo direto de Zenão de Cítio, fundador da escola estoica.