

O ser e o conhecimento: a presença do *todo* no *eu*

Gracilene Felix Medeiros

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Letras – Universidade Federal da Paraíba
graci_cead@hotmail.com

Fabricio Possebon

Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões
Centro de Educação – Universidade Federal da Paraíba
fabriciopossebon@gmail.com

Resumo: O questionamento é algo próprio da condição humana. Durante muitos períodos e ainda hoje o ser humano é direcionado para tudo que é externo ao *eu*; no entanto, a sabedoria perseguida por longos períodos está intrínseca à condição humana, fazendo-se presente no *ser*. Assim, alguns pesquisadores, filósofos, sábios procuraram e ainda procuram o conhecimento no próprio *ser*, esperando dessa forma atingir ao conhecimento acerca do *todo* por meio do conhecimento do *eu*. Buscamos identificar no poema de Parmênides e na *Muṇḍaka-Upaniṣad* elementos que nos permitam reconhecer questionamentos sobre o *ser* com o intuito de conhecer o *todo* através do *eu*.

Palavras-chave: *Ser, eu, todo, sabedoria, conhecimento, Parmênides, Muṇḍaka-Upaniṣad.*

The Being and knowledge: the presence of the All in the Self

9

Abstract: Questioning is something inherent to the human condition. During many ages and even nowadays the human being is turned to everything that is external to the self; however, the wisdom that has been searched for long periods is intrinsic to the human condition, being present in *being*. Thus, some researchers, philosophers, sages sought and still seek knowledge in the *being*, hoping thereby to attain knowledge of the *whole* through knowledge of the *self*. We seek to identify in Parmenides' poem and in the *Muṇḍaka-Upaniṣad* some elements that allow us to recognize issues about *being* in order to meet *all* through the *self*.

Keywords: Being, Self, All, wisdom, knowledge, Parmenides, *Muṇḍaka-Upaniṣad*.

1 Introdução

A concepção de *ser* é algo que desperta muitas discussões em todas as sociedades e em todas as épocas. Por isso, a filosofia, dentro dos moldes ocidentais, trabalhou em muitos períodos com essa concepção em várias perspectivas. No entanto, não podemos inferir que só no ocidente tal indagação fora realizada de forma mais profunda, visto que, na Índia,

[...] a história do pensamento indiano [...] revela uma gradual intensificação na importância dada ao problema da redescoberta e assimilação do Eu. Os diálogos filosóficos das *Upaniṣad* indicam que durante o oitavo século a. C. houve uma mudança de orientação dos valores, deslocando o foco de atenção do universo exterior e limites tangíveis do corpo para o universo interior e intangível, levando às suas últimas conclusões lógicas as perigosas implicações desta nova direção. (Zimmer, 2012, p. 23)

Logo, a Índia, em meio a toda uma busca da sabedoria, também desenvolveu questionamentos e reflexões acerca da estrutura do que é o *ser* como um *todo*. Contudo, não definimos esses pensamentos indianos como uma filosofia, para não estabelecer uma dicotomia entre filosofia ocidental e filosofia da Índia, pois levamos em consideração que o próprio termo surgiu dentro da formação da civilização ocidental, dentro de um período determinado, ficando restrito a um pensamento sistemático, direcionado por alguns elementos: lógica, metafísica, ética, polí-

tica e estética e, principalmente, desvinculado da religião e da manifestação do sagrado. Como afirma Cordero (2011):

A filosofia possui uma singularidade com relação a outras atividades [...]: pode-se afirmar, com uma certeza absoluta, *onde* começou e, com diminuta margem de erro, *quando*. Essa curiosidade nos autoriza a fixar os limites temporais da chamada “filosofia antiga”: ela se estende desde pouco antes de 585 a.C. até, convencionalmente, o ano de 529 de nossa era (data de um decreto do imperador Justiniano que proibiu ensinar filosofia aos não-cristãos, ocasionando o fechamento da Academia platônica de Atenas) [...]. (Cordero, 2011, p. 13)

Seguindo esses pontos, encontramos os tópicos que nos levam a definir o ato de pensar, questionar e de propagar o saber na Índia como uma forma de sabedoria porque, dentro dos textos indianos que buscam o conhecimento, não há uma cisão do saber com a religião; além disso, não identificamos de forma explícita a organização dessa sabedoria através dos elementos apresentados acima, os quais caracterizam a filosofia. De acordo com Zimmer,

[...] a Índia teve, e ainda tem, suas próprias disciplinas psicológicas, éticas, físicas e teoria metafísica. Mas a preocupação fundamental – em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais – foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical da natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior, mas também de sua própria existência; uma transformação tão completa quanto possível que, ao ser coroada pelo êxito, leva a uma total conversão ou renascimento.

Neste sentido, a filosofia indiana tem laços mais estreitos com a religião do que o pensamento crítico e secularizado do Ocidente moderno. (Zimmer, 2012, p. 21)

Dessa maneira, entendemos que existe um ato de fazer conhecimento e de propagá-lo na Índia, mas, neste caso, não o definimos como filosofia. Logo passamos a tratar este ato de refletir e de questionar, como sabedoria e conhecimento, especificamente nessa pesquisa, pois nos propomos encontrar uma sabedoria e um conhecimento voltados para uma breve concepção do *ser*.

10

Debruçando-nos sobre o pensamento grego, percebemos que inicialmente ele está voltado para a descoberta do *logos* como pensamento racional, uma descoberta que, para Laks (2013), “compreende três etapas: conhecimento da natureza, conhecimento moral, conhecimento do conhecimento” (Laks, 2013, p. 128). O conhecimento da natureza está estruturado nos estudos de Tales, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto, Heráclito de Éfeso, Pitágoras de Samos; porém, ainda segundo Laks (2013), esses pensadores estabeleciam sua pesquisa a partir de questões baseadas no onde; na universalidade da coisa observada, na imanência da coisa observada, na forma da medida e da harmonia. Porém, “Xenófanes constitui algo como uma transição entre o conjunto dos pensadores precedentes e Parmênides, uma vez que sua problemática, que ‘não concerne diretamente à natureza’, mas o ser, diz respeito, entretanto, não ao ser em geral, mas ao ser divino” (Laks, 2013, p. 130). Por isso, buscamos as primeiras concepções sobre a ideia do *ser* nos aforismos de Parmênides, o qual nos apresenta uma relação entre o pensamento e o *ser*, enquanto portador latente do saber.

A argumentação defendida por Parmênides é interpretada como uma alusão a um *ser* uno e contínuo como apresentam Kirk *et al.* (2008) “Parmênides pretende mostrar que o que é é contínuo em qualquer dimensão que ocupe [...]” (Kirk *et al.*, 2008, p. 261). Entendemos que agora, o homem procura conhecer a coisa em si, não de onde ela vem, quais são suas estruturas e formas, mas, sua essência, sua realidade última. Essa transição do pensamento, da busca do conhecimento também acontece na Índia e, em relação a isso, Zimmer (2012) escreve que:

A filosofia hindu ortodoxa surgiu da antiga religião ária dos *Veda*. Originalmente, o panteão védico – com sua hoste de deuses – representava o Universo onde se projetavam as experiências e ideias do homem sobre si mesmo. [...] No círculo dos antigos pensadores hindus não houve tal crepúsculo dos deuses. As deidades guardiãs do mundo não foram depostas, mas incorporadas a uma visão mais ampla e profunda, como reis-títeres dentro do império de um senhor mais poderoso. A presença Una, experimentada como o Eu (*ātman*), ou Poder sagrado (*brahman*) [...]. (Zimmer, 2012, pp. 244-245)

As discussões acerca do conhecimento ritualístico vivenciado até então e a busca por uma compreensão abstrata do universo não encontraram na Índia os embates vividos na Grécia. A nova forma de perceber o mundo se somou ao entendimento anterior da formação do mundo através das deidades e da importância dos rituais para esses deuses e, conseqüentemente, a determinação do bem-estar do devoto que realizava essa prática.

Nesse momento de transição, em que o conhecimento do todo é a meta a ser atingida, a propagação das *Upaniṣads* se torna algo corrente no subcontinente indiano. Zimmer (2012, p. 258) diz “Os fecundos filósofos do período das *upaniṣad*, que examinaram o problema do *ātman*, foram os primeiros intelectuais e livres-pensadores de seu tempo”.

Os seis sistemas (*darśana*) do pensamento indiano são formados por: *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā*, *Vedānta*. Esses sistemas são considerados seis aspectos ou seis pontos de vista do pensamento ortodoxo indiano. Porém, dentre esses, optamos por trabalhar com o *Vedānta* diante da efervescência das *Upaniṣads* no fim do período Bramânico. Além disso, trata-se de um período de transição do pensamento mítico para o pensamento abstrato, saindo da obrigação ritualística para uma compreensão do todo além do rito. Esse período da Índia está próximo do período do pensamento dos chamados pré-socráticos que saem da concepção do mito para o entendimento do universo por meio da abstração do pensamento. Contudo, diferente do que ocorre no contexto indiano, os gregos negam qualquer presença mítica, suprimindo os ritos e os deuses em prol do conhecimento crítico.

Dessa maneira, propomo-nos pesquisar dois textos que estão próximos desse processo de transição do pensamento e que apresentam uma busca pela unidade do *ser*. Selecionamos para dar prosseguimento ao nosso breve estudo a *Munḍaka-Upaniṣad* por ser uma das *Upaniṣads* mais tradicionais e o poema de Parmênides, o qual propõe uma tese sobre a existência do *ser*. A *Munḍaka-Upaniṣad* possui uma argumentação pautada em duas vias, dois caminhos para se atingir a unidade; ela nos apresenta, através do diálogo do mestre com o discípulo, a relação entre o *ser absoluto (Brahman)* e o *eu (Ātman)*, que é o *ser* interno, sem deixar de fazer parte do *ser* supremo. Portanto, tanto o poema de Parmênides quanto a *Munḍaka-Upaniṣad* propõem uma discussão sobre essa unidade do *ser*, através da argumentação construída por meio de dois caminhos; entretanto, apenas um desses pode levar o homem à “realidade una”.

2 Parmênides: viajando pelo conhecimento do *ser*

Os questionamentos entre os séculos VII e V a.C. efervesciam em meio à civilização grega, assim como, no subcontinente indiano. Tomando a Grécia como modelo, percebemos que as questões levantadas, nos primeiros momentos em busca pelo conhecimento, eram de cunho fisiologista. Os primeiros pensadores da Grécia refletiam acerca da *physis* (natureza). E sobre esses estudos, vejamos uma breve recapitulação das pesquisas dos primeiros pensadores gregos, segundo o texto de Kirk *et al.* (2008, pp. 73-248),

[...] tradicionalmente considerado como o mais antigo físico grego ou investigador da natureza das coisas como um todo, Tales predisse um eclipse que se verificou em 585 a.C. [...] A sua teoria de que a terra flutua na água foi derivada, segundo parece, dos mitos cosmogônicos do Próximo-Oriente, talvez diretamente; a água como origem das coisas fazia também parte desses mitos, mas fora já mencionada num contexto grego muito antes de Tales. [...] Contudo, Tales podia efetivamente ter reconhecido que, sendo a água essencial para a subsistência das plantas e da vida animal – desconhecem-se os argumentos meteorológicos por ele empregados –, permanecia ainda como constituinte básico das coisas. [...] Anaximandro afirmava que o princípio e elemento é o indefinido, sem distinguir o ar ou a água ou qualquer outra coisa. [...] Anáximenes disse que o princípio material era o ar e o infinito; e que os astros se movem, não por baixo da Terra, mas em redor dela. [...] Heráclito possuía uma compreensiva unidade, que se afigura inteiramente nova. Praticamente, todos os aspectos do mundo são explicados de forma sistemática, relativamente a uma descoberta central – a de que as mudanças naturais de todas as coisas são regulares e equilibradas, e que a causa deste equilíbrio é o fogo, constituinte comum das coisas, o seu Logos, como era também denominado. Pitágoras apresenta duas faces – a religioso-ética e a filósofo-científica. [...] ele afirma que a alma é imortal; que os acontecimentos ocorrem em ciclos, e que nunca nada é absolutamente novo; e por fim, que todos os seres vivos devem ser con-

siderados como aparentados. [...] Xenófanes explica nos seus mitos que aquilo a que chamamos todas as coisas é na verdade uma só. [...] A relação entre Xenófanes e Parmênides depende manifestamente da semelhança superficial entre a divindade una e imóvel do primeiro, e a esfera imóvel do Ser do segundo. (Kirk *et al.*, 2008, pp. 73-248)

Parmênides, seguindo os princípios do *ser* iniciados por Xenófanes, através da construção de uma tese, desenvolveu as primeiras reflexões com base no conhecimento do *ser* e na existência de uma realidade una. Kirk *et al.* (2008, pp. 272-273) diz que “na *Verdade*, o pensamento genuíno identificava-se, em certo sentido, com o ser que é o seu objeto. Mas a opinião dos mortais é uma mera invenção da mente humana, não determinada pela realidade”.

Para construir sua tese, o pensador de Eleia compõe um poema com bases nos moldes homéricos, no qual, uma deusa guia um discípulo em sua viagem em busca pelo conhecimento. Esse texto é a reflexão que Parmênides faz sobre o conhecimento, e onde esse conhecimento estará, neste caso, o saber, a verdade está no próprio *ser*, no *eu* que é o *todo*.

Vejamos, no poema de Parmênides, o discurso que a deusa direciona ao viajante:

A deusa me saudou amavelmente, tomou minha mão direita com a sua e, dirigindo-se a mim, pronunciou essas palavras: “Ó jovem acompanhado por guias imortais e por éguas que te conduzem a minha morada, bem-vindo! Pois não é um destino funesto que te impeliu a tomar esse caminho (que, de fato, encontra-se distante do caminho dos homens), mas Témis e Diké. Assim, é necessário que te informes de tudo: de um lado, o inabalável coração da perfeitamente circular verdade; de outro, as opiniões dos mortais, nas quais não há verdadeira convicção. Mas, não obstante, também aprenderás isso: como teria sido necessário que o que aparece em opiniões realmente existisse, a tudo abarcando, incessantemente”. (Parmênides, *apud* Cordero, 2011, p. 225)

A presença da deusa lembra o auxílio sagrado que se fazia presente nas epopeias e mais, que guiava os heróis em suas jornadas. Contudo, o discurso que perpassa através dessa personagem nos chama a atenção para a fala de um mestre que espera o discípulo, e lança as sentenças necessárias para que o aluno comece suas reflexões.

A deusa (o mestre) saúda o viajante e lhe informa que o caminho que o conduziu até ela não fora traçado por uma má ventura, mas por *Témis* (Direito) e *Diké* (Justiça); portanto, é um caminho centrado na racionalidade, pesado, medido e merecido. Logo, ela apresenta ao jovem dois lados, dois caminhos que podem levá-lo ao conhecimento: um que o levará ao coração da verdade e outro que o conduzirá às opiniões dos mortais em que não há verdade. E nesse caso, corroboramos o comentário de Kirk *et al.* (2008, pp. 272-273): “Na *Verdade*, o pensamento genuíno identificava-se, em certo sentido, com o ser que é o seu objeto. Mas, a opinião dos mortais é uma mera invenção da mente humana, não determinada pela realidade”.

Segundo o poema de Parmênides, o que é necessário para um pensador é se informar sobre tudo. Então, é ponto crucial para sua jornada conhecer os dois caminhos, questionar-se sobre a verdade, porém, refletir também a respeito das opiniões dos mortais. Pensar sobre o ser humano em suas manifestações de humanidade, em sua verdade e em suas opiniões. Mas o que seriam a verdade e as opiniões?

A verdade é imutável, pois, sua determinação advém do próprio *ser*. Enquanto *existência*, ela é fundamentada pelo próprio pensamento. Ela é o centro do conhecimento. As opiniões são compilações de raciocínios, que surgem a partir de um conjunto de pensamentos relacionados entre si de certa maneira, mas que podem se afastar da mesma forma que se aproximam. Ao contrário da verdade, a opinião é mutável; a opinião não possui verdade, e o aprendiz precisa saber que isso é verdadeiro, ou seja, “a ausência da verdade na opinião é verdadeira” (Cordero, 2011, p. 36).

Como fora citado, as indagações acerca da natureza e suas estruturas e o distanciamento das divindades como reguladoras dos acontecimentos terrenos estavam latentes na Grécia no período dos séculos VII a V a.C. Dessa maneira, surgiam muitos pensadores e “todos os sistemas filosóficos aspiravam a compreender a realidade. No caso dos filósofos gregos, ao menos nos estágios iniciais, o objeto desse interesse era ‘tudo aquilo que é’ [...] o fato de ser, ou seja, a totalidade dos seres” (Cordero, 2011, p. 21).

Todavia, Parmênides buscava o conhecimento partindo das próprias coisas, ou seja, do *ser*. Segundo Cordero (2011, p. 22), “A *theoria* (palavra grega para visão, contemplação ou ponto de vista) de Parmênides reflete sobre os princípios ou elementos das coisas a partir de um fato básico: a existência das coisas”.

Essa teoria apresenta a simplicidade e ao mesmo tempo a profundidade da tese desse pensador, pois, ele constata o óbvio “‘Existem coisas’. Poderia não haver nada, entretanto, há algo” (Cordero, 2011, p. 22). Isso parece simplório; no entanto, ainda é inovador e inquietante; existem coisas, realmente, poderiam não existir, mas existem. Com isso, não podemos nos eximir da função de nos questionarmos de maneira mais direta diante desta constatação, *se existem coisas, elas estão sendo*, e como se é?

Essa é a provocadora tese de Parmênides, pois é partindo desta pergunta que todo seu ponto de vista (*theoria*) vai se desenrolar. Analisando o texto de Parmênides, do qual restaram poucos fragmentos, percebemos que toda tese gira em torno do verbo *ser*. O *ser* enquanto agente, predicado, objeto, enquanto elementos da sintaxe, mas também, o *ser vivente*, pois o *ser* é a própria *existência*. Aqui temos o primeiro ponto para refletirmos, o *ser* que analisamos em Parmênides e suas construções sintáticas. Contudo, até que ponto, trata-se do verbo e não do *ser* como plenitude do *todo*?

Essa problematização com o verbo *ser* fica evidente no fragmento 2:

Ora, pois, te direi – e tu, que escutas, recebe meu relato –
quais são os únicos caminhos de investigação que há para pensar.
Um, por um lado, <para pensar> que “é”, e que não é possível
não ser; é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade.
Outro, por outro lado, <para pensar> que não “é”, e que é necessário
não ser; digo-te que esse caminho é completamente incognoscível,
pois não conhecerás o que não é (pois é impossível)
nem o enunciarás. (Parmênides, *apud* Cordero, 2011, p. 226)

Os caminhos anunciados pela deusa se apresentam com suas dificuldades latentes. Primeiro, recordamos que é preciso se informar sobre tudo; logo, o viajante necessita conhecer os dois caminhos; entretanto, agora, além de reconhecer o caminho da verdade e das opiniões, o jovem tem dois caminhos contrários e contraditórios em si mesmos, os quais devem ser conhecidos; mas apenas um está pautado na verdade do *ser*.

Então, devemos retomar o ponto de partida para a investigação que é o primeiro contato com o poema do Eleata, em que a deusa apresenta os caminhos. As ideias de Parmênides são apresentadas como etapas de um caminho que deve ser percorrido. Para isso, ele divulga sua tese por meio de um poema em hexâmetro e utiliza dois personagens fundamentais para apresentar sua ideia: a deusa que guia (o mestre) e o viajante (o discípulo).

A viagem vai da noite para o dia, da escuridão para a luz, das opiniões para o coração da verdade. Tudo isso permitido pela *Diké* e pela *Têmis*. Então, temos a partida do viajante que tem uma meta para atingir mas, para atingir a meta, precisa percorrer um caminho, isto é, ele precisa de um método, o qual é questionar tudo, para atingir o coração da verdade (completa) e diferenciá-lo das opiniões dos mortais.

No entanto, agora, além da verdade *versus* opiniões, temos que entender que há um caminho para pensar (meta) que *é*, contudo, existe um caminho para pensar que *não é* e que é necessário *não ser*. O poema determina ao viajante e a nós que façamos conjecturas acerca do *ser* e do *não ser*, mas, percebemos mais dualidades apresentadas: primeiro, é um caminho para pensar; segundo, no verso 3 é afirmado que “não é possível não ser”, nesse ponto há a presença da possibilidade. Por fim, o texto é enriquecido com o verso 5: “para pensar que *não é*, e que é necessário *não ser*”, agora temos a necessidade.

Sem tomar ainda os versos seguintes para formular uma ideia diante desses pares, temos que o *ser* é possível e que o *não ser* é necessário. Observando essa estrutura de afirmação, seguida de negação e afirmação, percebemos um detalhe fundamental: a possibilidade é algo que perpassa pelo contexto do que é real, do possível; mas, a necessidade existe, porém, não vem a ser efetivamente real. Portanto, o fragmento segue com as seguintes afirmações, em relação ao

ser: “é o caminho da persuasão, pois acompanha a verdade”; já para o *não ser*, “esse caminho é completamente incognoscível, pois não conhecerás o que não é (pois é impossível) nem o enunciarás”. Ora, se o caminho do *não ser* é “incognoscível” não é para pensar e isso é contrário a primeira afirmação do fragmento, pois pensar é a meta; por conseguinte, pensar é uma necessidade e precisa ser possível.

Assim, voltamos à meta que é o pensar; se o caminho do *ser* é possível, é pensável e o jovem atingirá a meta; porém, o caminho do *não ser* é necessário, mas não possível e, portanto, incognoscível; desta maneira, a meta não será atingida e o método será incorreto e toda tese se desfaz. Todavia, ainda temos um porém; porque, como disse a deusa, inicialmente é fundamental conhecer tudo; logo, para atingir o conhecimento, que é o *todo* e a meta, é preciso conhecer o *ser* e o *não ser*, sabendo o que é possível e o que é necessário, o que é cognoscível e o que não é e, por fim, o que é verdade e o que é opinião.

Em suma, há dois caminhos de investigação; mas um é impraticável, pois está pautado nas opiniões, as quais não são verdadeiras porque, para Parmênides, a verdade está ausente das opiniões; no entanto, é preciso conhecer os dois para chegar ao *todo* através do *ser*. E neste ponto, respondemos com esta análise uma pergunta lançada um pouco atrás: o verbo *ser* na construção sintática de Parmênides representa o *estar presente*, a *existência efetiva*. Em Parmênides *sendo*, *se é* o *ser* e, por consequência, o *todo*. Portanto, para *ser* é preciso conhecer a verdade e as opiniões, para *ser* é necessário conhecer o *todo*, sendo o *todo* se é o *ser*.

3 *Munḍaka-Upaniṣad*: a busca do conhecimento do *eu* e do *todo*

A Índia, assim como a Grécia, também estava e está envolvida em questionamentos e reflexões acerca da existência do *ser*. E é nas *Upaniṣads* que podemos encontrar isso com mais clareza dentro dessa outra civilização. As *Upaniṣads* são textos que possuem um caráter filosófico, isto é, são textos que tem um conteúdo em torno de questionamentos acerca do mundo, do homem e de todas as relações existente entre esses. As *Upaniṣads* são advindas dos *Vedas*, mas seus ensinamentos começam a ser propagados mais precisamente no fim do período Védico, por volta do século 800 a.C..

O número de *Upaniṣads* é muito grande; contudo, as principais são aquelas citadas na *Muktikā-Upaniṣad*, as quais formam um grupo principal com cento e oito *Upaniṣads*. Dentre essas nós temos a *Munḍaka-Upaniṣad*, que é objeto de estudo de nossa pesquisa, pois ela apresenta em seus diálogos indagações acerca do *eu* e do *todo*: “O assunto central da *Munḍaka-Upaniṣad* é a doutrina sobre o supremo (*Brahman*) e sua relação com o “eu” interno (o *Ātman*), a parte mais interna e mais difícil de conhecer do ser humano (*Puruṣa*)” (Martins, 2008, p. 5). Desta forma, continuamos nossa pesquisa sobre o *ser* no *eu* e no *todo* dentro do contexto indiano por meio dessa *Upaniṣad*.

Percebemos que a *Munḍaka-Upaniṣad* vai tratar desses questionamentos que envolvem a evolução do *ser* enquanto *existente*, através do seu *eu* interior, o qual está em contato direto com o *todo* absoluto contínua e constantemente, e que, da mesma forma que Parmênides, buscava uma sabedoria presente no *ser*. Essa *Upaniṣad* também vai buscar, por meio do questionamento entre o mestre e o discípulo, o conhecimento do *todo* que está no *eu*; logo, ela também busca o conhecimento sobre a formação do *ser*.

Assim, seguindo a estrutura das *Upaniṣads*, temos a primeira pergunta do discípulo para o mestre: “MU 1.1.3. *Śaunaka*, o grande chefe de família, aproximando-se respeitosamente de *Āngiras*, perguntou: Venerável senhor, o que é que, ao ser conhecido, faz com que tudo isto seja conhecido?” (Martins, 2008, p. 17).

Como a deusa responde ao viajante no texto parmenidiano, o mestre também apresenta ao discípulo duas opções; lá eram dois caminhos, aqui são dois conhecimentos. Vejamos a resposta do mestre: “MU 1.1.4. Ele lhe disse: Devem-se conhecer dois conhecimentos, o superior e o inferior. Isto é o que dizem os conhecedores de *Brahman*” (Martins, 2008, p. 18).

Portanto, há dois conhecimentos, um inferior e um superior; no entanto, o mestre diz que “devem-se conhecer dois conhecimentos”; logo, o aprendiz precisa conhecer aquilo que é tido como conhecimento inferior, assim como o conhecimento superior. Isto é semelhante ao que a

deusa diz ao viajante de Parmênides, que é preciso conhecer os dois caminhos para conhecer o *ser*. Mas, o que seria o conhecimento inferior na *Muṇḍaka-Upaniṣad*?

Então, “MU 1.1.5. Destes, o inferior é: *Ṛg-Veda*, *Yajur-Veda*, *Sāma-Veda*, *Atharva-Veda*, *Śikṣa* [fonética], *Kalpa* [ritualística], *Vyākaraṇa* [gramática], *Nirukta* [etimologia], *Chanda* [métrica], *Jyotiṣa* [astronomia]” (Martins, 2008, p. 18). Ficando restrito ao conhecimento inferior: aprender e decorar os *Vedas*; aprender a execução de ritos sagrados; memorizar e repetir os gestos e movimentos; usar corretamente a gramática e fonética; etc.

Os conhecimentos inferiores e superiores se complementam, mas o discípulo não pode se deter no conhecimento inferior, composto por regras e repetições, caso contrário não atingirá *Brahman*, o *ser* superior, ou seja, não conhecerá o *eu* supremo. Então, para chegar a esse *eu* supremo é preciso também saber o conhecimento superior, que é o caminho que pode nos levar ao todo, “o caminho superior é o conhecimento do *Akṣara*”. (Martins, 2008, p. 20)

O conhecimento superior não está desvinculado do inferior, mas seu objetivo vai além da perfeição no cumprimento dos ritos sagrados; esse conhecimento é a busca do *todo*, a busca do conhecimento do absoluto por meio do rito sagrado, pois a liberdade está no absoluto e é o conhecimento dele que livrará o homem da roda de *samsāra*, isto é, a roda da transmigração da alma.

Por isso, o mestre passa a esclarecer para o discípulo o que é o *Akṣara*. Ele lhe diz: “MU 1.1.6. Aquilo que não pode ser visto, que não tem família, que não tem casta, sem olhos nem ouvidos, sem mãos nem pés, eterno, onipresente, que penetra tudo, impalpável – este é o imutável que é contemplado pelos sábios como a fonte dos seres”. (Martins, 2008, p. 21)

O conhecimento superior é aquele primordial, porém, depende que o aluno aos pés do *Guru* siga os primeiros passos conhecendo o que é inferior para atingir o absoluto. O discípulo precisa vivenciar o que lhe é inferior para descobrir no seu *eu* o *todo*, *Brahman*.

MU 1.2.12. Tendo conhecido os mundos que são ganhos pelas obras, que o BRĀHMAṆA se liberte de todos os desejos. Aquilo que não foi produzido não pode ser obtido pela ação. Para conseguir este conhecimento, que ele tome lenha nas mãos e se aproxime de um GURU versado nas escrituras e estabelecido em *BRAHMAN*. (Martins, 2008, p. 49)

Reconhecendo na formação de todos os seres a presença de *Brahman*, percebemos que o saber buscado, questionado, pensado sempre fora de si, está simplesmente no próprio *eu*. No entanto, para acessá-lo, é preciso esvaziar-se dos conhecimentos e teorias, ser guiado por um mestre, repetir as coisas mais simples com devoção, com uma meta no absoluto e, assim, descobrir no *ser* a sabedoria do *todo*, isto é, desvendar o *eu* interno inanimado, “MU II. 1.10 O próprio *Puruṣa* é tudo isso, *Tapas*, *Brahman*, imortalidade suprema. Aquele que conhece isso que está no local secreto, ele, ó amigo, corta aqui mesmo o laço da ignorância” (Martins, 2008, p. 68).

A *Muṇḍaka-Upaniṣad*, da mesma maneira que o poema de Parmênides, apresenta através de um diálogo a construção do conhecimento. No entanto, o conhecimento buscado nesses textos vai além do aprendizado físico e sobre a natureza. Trata-se de uma reflexão sobre a essência *una* do *ser*. Essa que no texto grego se encontra no próprio *ser* a partir do conhecimento da verdade absoluta e na *Upaniṣad* indiana, encontra-se no reconhecimento do *eu* no *todo*, do *Ātman* no *Brahman*.

4 Considerações finais

Compreendemos que os questionamentos desenvolvidos entre os séculos VII e V a.C. determinaram a formação do pensamento filosófico, e esta forma de pensar nos possibilitou várias interpretações sobre a formação, a origem e a composição dos seres. No entanto, muitas destas indagações nos conduziram a respostas ambíguas como, por exemplo, os conflitos existentes entre as teorias dos primeiros pensadores gregos, conforme citado acima. Contudo, percebemos que a tese desenvolvida por Parmênides no mundo grego e as ideias de conhecimento do *ātman* nas *Upaniṣads* indianas nos trouxeram respostas mais pontuais para a concepção de *ser*, não

sendo mais uma teoria sobre as coisas, mas uma reflexão da coisa em si como “realidade una”, intrínseca à condição humana. Então, a análise dos dois textos apresentados acima, a partir de um ponto vista filosófico ou do conhecimento – como optamos chamar – corrobora a ideia de que compreendendo o *eu* enquanto *ser* podemos entender o *todo*, ou seja, todas as outras coisas.

Assim como as *Upaniṣads* apresentam um novo olhar a partir dos *Vedas*, priorizando o saber e a reflexão sobre o *ser* e sobre a relação entre o *ser superior* e o *eu*, o poema de Parmênides também muda a direção dos estudos gregos realizados até então, fazendo uma transição dos estudos mais voltados para a *physis*, movendo seu olhar para o *ser*.

A relação do *ser* presente nas análises desses textos como a formação do conhecimento propriamente dito, que toma como ponto de partida questões sobre a concepção da existência, permite-nos deslumbrar minimamente as inquietações acerca do *eu* que buscam entender um universo complexo e cheio de possibilidades para o próprio *ser* indagador.

Retomando os textos estudados, notamos que há *existência*, há *eu*, há o *todo*; portanto, há *conhecimento* e só através desta compreensão é que podemos entender a relação do *ser* com o pensamento, pois o ato de pensar é possível porque há um *ser* para pensar, porque há um *eu*, há uma *existência* que visa o *todo*. Desta forma, o discípulo deve conhecer os conhecimentos inferiores e buscar o conhecimento superior e, por consequência, atingir *Brahman*, como fora apresentado na *Muṇḍaka-Upaniṣad*. Da mesma maneira que vemos um viajante que deve caminhar pela verdade e pela opinião, precisamos reconhecer a efemeridade das opiniões e não nos perdermos do coração da verdade que é o conhecimento do *todo*.

Portanto, a forma de pensamento proposta tanto por Parmênides quanto pela *Muṇḍaka-Upaniṣad* nos mostra um olhar voltado para o ser humano, enquanto “*ser contínuo*”, pois, como dizem Kirk *et al.* (2008, p. 261) “o que é é contínuo” com todo o universo a sua volta. Os dois textos nos apresentam o *ser* em essência, como início e fim dos questionamentos do homem, logo, o *ser* é o *todo* contínuo em nós e o *ser* só o é *sendo*.

Referências bibliográficas

- CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia: uma introdução à filosofia antiga*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- . *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Tradução de Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora, 2011.
- KIRK, Geoffrey *et al.* *Os filósofos pré-socráticos: história crítica com seleção de textos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. 6ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- LAKS, André. *Introdução à filosofia pré-socrática*. Tradução de Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARTINS, Roberto de Andrade. *Muṇḍaka-upaniṣad: o conhecimento de brahman e do ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.
- ZIMMER, Heinrich. *Filosofias da Índia*. 5ª ed. São Paulo: Palas Athena, 2012.