UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SEMIÓTICA E LINGÜÍSTICA

**DO DOIS AO SEM-SEGUNDO:
ŚAṆKARA E O *ADVAITA-VEDĀNTA***

Lilian Cristina Gulmini

**Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação
em Semiótica e Lingüística geral do
Departamento de Lingüística da Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para a obtenção do
título de Doutor em Lingüística.**

Orientador: Prof. Dr. Mário Ferreira

São Paulo
2007

**A Deus, por simplesmente tudo, e aos meus mestres,
Paramahansa Yogananda e Swami Śri Yukteswar,
por todas as lições de amor e discernimento.**

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Mário Ferreira, pelos anos de convivência e amizade e pelo zelo (e paciência!) com que me tem ajudado a crescer em todos os sentidos.

Aos meus pais por todo o seu amor, seu apoio e confiança em mim, e pelas preces!

Ao Departamento de Linguística da Universidade de São Paulo, pela oportunidade de realização do curso de doutorado.

À CAPES – Coordenadoria de Aperfeiçoamento do Ensino Superior, pela concessão de bolsa de doutorado para a realização desta pesquisa durante os anos de 2003 a 2005.

Ao professor Dr. Ivã Carlos Lopes pela gentileza de me oferecer ajuda “semiótica” e pela prontidão com que atendeu à minha solicitação de um artigo de difícil obtenção.

Aos grandes amigos Adriano Aprigliano e João Carlos Barbosa Gonçalves, pela generosidade e apoio constantes e pelo auxílio nos empréstimos e na importação da bibliografia necessária.

Às amigas queridas que durante todo o processo de redação da tese ofereceram sua presença, seu apoio e seus votos de confiança: Cibele Aldrovandi e Guacyra Guarani de Souza.

Finalmente, a todos os amigos que não citei nominalmente e a todos os meus alunos, pela dedicação e pelas palavras de apoio.

RESUMO

GULMINI, L. C. **Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-vedānta**. 2007. 203 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

e-mail: liliangulmini@yahoo.com.br

A tese tem por objetivo efetivar a análise e demonstração das estratégias discursivas através das quais Śaṅkara, o célebre pensador do Hinduísmo medieval (*circa* 788-820 d.C.), formulou a doutrina monista do *Advaita-vedānta*, construindo para isso um discurso dialógico com relação às principais doutrinas dualistas e ritualísticas adversárias de seu tempo, dentre elas, respectivamente, o *Sāṅkhya-Yoga-darśana* e o *Mīmāṃsā-darśana*. A análise dos textos sânscritos de Śaṅkara dedicados a interpretar as escrituras védicas segue os pressupostos da teoria do discurso, da semiótica de nível fundamental e dos estudos de intertextualidade, e radica em dois eixos: (1) – o estudo da construção de um discurso monista, apesar das exigências irreduzíveis das categorias binárias às quais se curvam a linguagem e o raciocínio humanos; e (2) – o exame dos mecanismos diversos de persuasão e argumentação constantes nos escritos do pensador, os quais constroem uma interpretação específica dos textos védicos ao mesmo tempo em que refutam pontos de vista outrora válidos na tradição sânscrita. A primeira parte da tese, intitulada “A revelação do Um”, apresenta uma síntese da herança cultural que é pressuposta na leitura dos textos do pensador e uma análise semiótica da articulação, no nível fundamental, do conceito de Absoluto ou “um-sem-segundo”, *Brahman*, conforme descrito nas *Upaniṣad* e interpretado por Śaṅkara. A segunda parte, intitulada “Os percursos do dois”, investiga as estratégias discursivas e intertextuais por meio das quais o pensador consegue ressignificar e assimilar em sua doutrina monista o universo relativo e as categorias binárias e ternárias afirmadas em outras doutrinas de sua herança cultural. A tese visa a contribuir para a demonstração de que as teorias do discurso constituem instrumentos que auxiliam a elucidar os mecanismos com os quais a linguagem verbal consegue criar e expressar conceitos abstratos não apreensíveis no mundo dos fenômenos. O trabalho representa também um esforço para suprir uma lacuna da bibliografia brasileira, apresentando sob enfoque inédito fontes textuais relativos a uma vertente nuclear da cultura sânscrita.

Palavras-chave: Śaṅkara; *Advaita-vedānta*; cultura sânscrita; teoria do discurso; semiótica.

ABSTRACT

GULMINI, L. C. **Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o *Advaita-vedānta***. 2007. 203 pages. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

The main purpose of this thesis is to analyse and demonstrate those discursive strategies through which Śaṅkara, the famous philosopher of medieval Hinduism (*circa* 788-820 a.C.), has formulated the monistic doctrine of *Advaita-vedānta*, to which purpose he has elaborated a dialogical discourse in relation to some of the main dualistic and ritualistic opposing doctrines of his time: the *Sāṃkhya-Yoga-darśana* and the *Mīmāṃsā-darśana*, respectively. Our analysis of the sanskrit texts in which Śaṅkara interprets the vedic scriptures is based on the theories of discourse, on the principles of the French school of Semiotics and also on studies of intertextuality. This inedit analysis intends to: (1) – analyse the inter-relation of concepts in the fundamental level of significance that can build a monistic discourse, in spite of those irreducible binary categories that govern human language and reasoning; (2) – examine those mechanisms of persuasion and argumentation which are constant in Śaṅkara's writings and which help to build specific interpretations of the vedic scriptures, refuting at the same time the points of view of other doctrines. The first part of the thesis, entitled "The revelation of One", gives a synthesis of the cultural heritage which is pressuposed in the reading of Śaṅkara's writings, and afterwards makes a semiotic analysis, on the fundamental level, of the concept of Absolute or "one-without-a-second", *Brahman*, according to the way it's given by the *Upaniṣad* texts and interpreted by Śaṅkara. In the second part of the thesis, entitled "Paths of the Two", are analysed some of those discursive and intertextual mechanisms through which the thinker can re-signify and assimilate into his monistic doctrine the relative universe and those binary and ternary categories according to what was postulated by other doctrines of his cultural heritage. The thesis contributes to demonstrate that the theories of discourse are valid instruments in the process of analysis of those mechanisms through which verbal language can create and express abstract concepts which, at first, are not apprehensible in the world of phenomenae. The work has also the purpose of adding to brazilian bibliography, under an inedit approach, texts belonging to an important aspect of sanskrit culture.

Key words: Śaṅkara; *Advaita-vedānta*; sanskrit culture; theory of discourse; semiotics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

a) Prólogo.....	10
b) Autor e obra.....	11
c) O discurso dialógico.....	14
d) Plano da tese.....	16

PARTE I – A REVELAÇÃO DO UM

1.1 – VENERÁVEIS VOZES DO PASSADO.....	19
1.1.1 – Herança ritualística, herança especulativa.....	19
1.1.2 – Herança “ouvida”, herança “lembrada”.....	28
1.2 – AS <i>UPANIŞAD</i>	32
1.2.1 – A revelação de <i>Brahman</i>	32
1.2.2 – Trechos selecionados para análise dos comentários.....	37
1.2.3 – Excurso: da competência.....	41
1.3 – <i>KENA-UPANIŞAD: BRAHMAN</i> , O INDEFINÍVEL.....	44
1.3.1 – Dialogismo e o anti-sujeito do saber.....	48
1.3.2 – O sujeito absoluto.....	54
1.3.3 – <i>Pramāṇa</i> : os limites da razão.....	61
1.3.4 – <i>Brahman</i> pela via negativa.....	68
1.3.5 – <i>Āgama</i> , “assim ouvimos dos antigos”: o crer e o saber.....	78
1.4 – <i>TAITTIRĪYA-UPANIŞAD: BRAHMAN</i> DEFINIDO.....	87
1.4.1 – Argumentos lingüísticos.....	91
1.4.2 – <i>Sac-cid-ānanda</i> : o ser e a aparência.....	98
a) <i>satyaṁ brahma</i>	98
b) <i>jñānaṁ brahma</i>	100

c) <i>anantaṁ brahma</i>	103
d) <i>sac-cid-ānanda</i>	104

1.5 – <i>MAHĀ-VĀKYA</i> : AS QUATRO GRANDES SENTENÇAS.....	106
--	-----

PARTE II – OS PERCURSOS DO DOIS

2.1 – A CISÃO DO UM EM DOIS.....	109
2.1.1 – <i>Māyā</i> : a “mágica” da relatividade.....	111
2.1.2 – <i>Avidyā</i> : “ignorância” e descontinuidade.....	117
2.1.3 – <i>Adhyāsa</i> : uma argumentação a respeito da “sobreposição”.....	125

2.2 – AS CISÕES DO UM EM TRÊS.....	143
2.2.1 – O dois e o três no <i>Sāṁkhya-yoga-darśana</i>	145
2.2.2 – Os três níveis de realidade.....	159
a) vigília, sonho, sono.....	161
b) sono profundo.....	167
c) <i>bādhā</i> , o “cancelamento”.....	171
d) a quarta parte do si-mesmo.....	173
e) os três níveis de realidade.....	175
2.2.3 – <i>Saguṇa-Brahman</i> : as tríades da manifestação.....	178
a) <i>Īśvara</i>	179
b) <i>prakṛti</i>	183

2.3 – AÇÃO E INACÇÃO: A INTEGRAÇÃO FINAL.....	189
---	-----

CONCLUSÃO.....	198
----------------	-----

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	199
---------------------------------	-----

NOTAS DE TRANSCRIÇÃO DO SÂNSCRITO E CONVENÇÕES DE TRADUÇÃO

No presente trabalho, as transcrições do sânscrito obedecem às normas estipuladas pela Convenção de Orientalistas de Genebra de 1894, com caracteres especiais como segue:

- fonemas vocálicos alongados: *ā, ī, ū; Ā, Ī, Ū*;
- fonemas retroflexos: *ṛ* (vocálico); *ṛ, ṭh, ḍ, ḍh, ṇ, ṣ* (consonantais);
- aspirada surda (*visarga*): *ḥ*;
- índice de nasalização (*anusvāra*): *ṁ*;
- sibilante palatal surda: *ṣ*;
- outras nasais com caracteres especiais: *ñ* (palatal); *ṇ* (velar).

As **citações em sânscrito** foram todas grafadas em itálico, e os casos de *sāṁdhi* foram aí mantidos, a fim de preservar a correção fonológica do sânscrito.

No corpo do texto em português:

- os termos sânscritos foram grafados em itálico, à exceção dos nomes próprios.
- os compostos nominais foram desmembrados e apresentados sem *sāṁdhi*, com os termos ligados por hífen (exemplo: *Advaita-vedānta*), à exceção dos casos de *sāṁdhi* de vogais idênticas (crase), alongadas ou não (exemplo: *paramāṇu* ao invés de *parama-aṇu*).
- os nomes próprios e os nomes de escolas são iniciados por maiúscula; se inseridos em compostos nominais, apenas o primeiro termo do composto é iniciado por maiúscula;
- o termo *Brahman* como conceito de Absoluto aparece sempre em maiúscula, assim como *Īśvara*;
- os termos sânscritos são apresentados sob a forma de temas sem declinação, o que significa que eventuais plurais são indicados por outros termos do vernáculo (exemplo: os *advaitin*, três *guṇa*).

Nas citações de textos de Śaṅkara:

- os termos sânscritos eventualmente citados ou recuperados são grafados em itálico;
- as interpolações feitas pelo editor do texto aparecem entre colchetes, enquanto nossas recuperações de termos sânscritos e eventuais interpolações são apresentadas entre chaves, por oposição.

Nota importante:

Alguns textos de Śaṅkara citados passaram por um duplo cotejo de edições. Nesses casos, a primeira edição que aparece após a citação como referência bibliográfica é sempre a edição em que se encontra a tradução do texto para o inglês; a segunda é sempre a edição (ou documento eletrônico) em que se encontra o original sânscrito consultado para recuperação de termos essenciais e homogeneização, na tradução, do vocabulário “técnico” e conceitual.

INTRODUÇÃO

a) Prólogo

O projeto de pesquisa que originou esta tese foi uma proposta ousada, devido ao seu ineditismo e às dificuldades previstas. A redação da tese, por sua vez, confirmou o tamanho do desafio. Por outro lado, o estímulo para sua concretização jamais deixou de estar igualmente presente, quer no interesse intrínseco ao tema dos discursos em análise, quer pelo interesse suscitado pelo próprio processo de análise com suas descobertas. Igualmente reconfortante foi saber que na Índia o pensador que aqui esmiuçamos, semioticamente, transpôs obstáculos conceituais em nada menores, e o fez com tal mestria que até hoje é disposto entre os grandes de sua cultura.

Traduzir Śaṅkara, comentá-lo, é sempre um desafio aqui e agora, visto que suas palavras foram dirigidas a homens de outro tempo, herdeiros de outras construções culturais, com as quais o pensador dialogou, discutiu, polemizou. É desafio também, por outro lado, justamente por sua imensa importância aqui e agora: pelas questões existenciais por ele abordadas, não desconhecidas dos pensadores de nossa cultura, e pelas respostas por ele dadas, em grande parte responsáveis pela delineação, pelos séculos vindouros à sua passagem, de uma das mais estimadas faces do Hinduísmo. Não bastassem a atualidade de suas questões e a importância histórica e cultural de seus escritos para a Índia, é desafio também expor o que subjaz ao seu discurso: uma constante eulogia ao silêncio mais profundo e ao arsenal de valores culturais várias vezes milenares que tal silêncio implica. Desafio proporcional e complementar ao de submeter à dualidade imanente no mais profundo nível da semiose possível à mente humana a síntese de seu discurso, o *Um-sem-segundo*.

Nada disso seria possível ou passível de defesa, não fosse o próprio pensador o maior artífice da “Semiótica do Um” em sua cultura; não fossem suas palavras a melhor análise de sua própria síntese, e sua argumentação, tão impecável exposição e defesa de sua própria herança cultural.

Finalmente, um último desafio: analisar (e isso é traduzir) tamanho edifício cultural, de arquitetura complexa porém exata, de forma a construir, para o leitor da cultura de chegada, discurso aprazível, claro e sucinto, e – por que não? – ornado das mesmas formas intrincadas do pensar indiano.

b) Autor e obra

“Quando a obra é obra-prima, é porque o autor é uma divindade.” Tal frase – com que arriscamos um ensaio de síntese – soa absurda em nossa cultura de chegada, mas indica de forma sucinta alguns traços da tradição sânscrita de que devemos tratar logo de início.

O ponto de vista tradicionalmente defendido e expresso em inúmeras obras da literatura sânscrita é o de que a obra é mais importante do que seu autor, e de que os conhecimentos expostos nos textos considerados válidos ou verdadeiros não constituem criações de seus autores humanos e sim revelações de saberes atemporais que necessitam de atualização periódica no mundo dos homens.¹ Em nosso contexto acadêmico, tal posição cultural traduz-se numa escassez de dados biográficos acerca de autores e, eventualmente, na dificuldade em precisar seus contextos históricos.

Um procedimento comum aos textos sânscritos e que dificulta o trabalho de localização temporal de seus autores é a tradição de atribuir uma série de obras a um mesmo autor consagrado do passado em virtude da afiliação ideológica ou teórica delas ao autor considerado fundador da escola. Ora, a multiplicidade dessas obras e o arco temporal por elas abrangido são evidentes a qualquer pesquisador, não obstante a reiteração, pela tradição, de sua autoria única.

Ainda um outro problema: muitos autores de obras que se tornaram canônicas, sobretudo se relativas a tradições religiosas, foram eles próprios divinizados. Temos assim um tratado de *Yoga* atribuído a um certo Patañjali, e por outro lado temos um importante comentário (*Mahā-bhāṣya*) à gramática de Pāṇini também atribuído a um certo Patañjali. Diz a tradição que se trata do mesmo Patañjali, que, além de brilhante gramático do sânscrito e grande mestre *yogin*, foi também um grande médico (muito embora seu tratado de medicina, referido em outras obras sânscritas posteriores, não tenha ele próprio chegado ao presente). Se a multiplicidade de assuntos e distância entre as obras obriga o autor a ter vivido por vários séculos, também não há problema: afinal, no caso de Patañjali, não era esse um homem comum, e sim uma encarnação de Śeṣa, o deus-serpente sobre cujo dorso repousa Viṣṇu, o deus adormecido cujo sonho é o universo.

No caso de Śāṅkara encontramos os mesmos problemas. A tradição das biografias sânscritas dedicadas ao pensador situa seu nascimento no ano 2.593 do *Kaliyuga*, o que,

¹ Dentro dessa concepção do tempo cíclico e recorrente em oposição à imutabilidade do conhecimento, tomemos apenas este verso da *Bhagavad-gītā* (4.7) como ilustração:
yadā yadā hi dharmasya glānirbhavati bhārata / abhyutthānamadharmaṣya tadātmānam sṛjāmyaham //
 “Sempre que há um declínio no *dharma* {retidão}, ó Bhārata, e um aumento do *adharma* {erro}, então Eu me manifesto.” (in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 180)

segundo os cálculos tradicionais, recuaria a data para 509 antes de Cristo. Porém, tendo em vista as escolas de pensamento com as quais o autor dialoga em seus escritos, a data se torna inverossímil, já que temos nesses escritos referências aos seis *darśana* ortodoxos dos Hinduísmo, as quais explicitam seu caráter de escolas já consolidadas e com um número expressivo de seguidores, e também a um Budismo atuante e organizado em vários sistemas (incluindo as escolas *Yoga-cāra* e *Madhyāmika*) – ou seja, elementos que só poderiam estar presentes na Índia durante e após o período Gupta (c. 320-540 d.C.). Somando-se a esses fatores algumas referências a reis, pensadores e obras mencionados em suas biografias e nos registros dos centros monásticos de linhagem *advaitin*, declarados nesses textos como contemporâneos do pensador, conclui-se que ele não pode ter vivido antes do século VII d.C.

Assim, estudos cuidadosos levados a cabo por pesquisadores indianos e ocidentais desde o século XVIII fixaram o período em que viveu Śaṅkara entre os anos de 788 e 820 d.C., e essa tem sido a datação aceita pela comunidade acadêmica internacional e também pelos órgãos oficiais do governo indiano. Por tais razões, tal é a datação que adotamos para o presente trabalho.

E quem foi Śaṅkara? Começemos pela resposta dada pela tradição²: foi ele uma encarnação do deus Śiva, nascido sob forma humana neste ciclo temporal da terra para dissipar as trevas da ignorância que ameaçavam ocultar a verdade dos *Veda* sob a confusão de inúmeras seitas díspares, e mostrar novamente aos homens a unidade de seus ensinamentos (não obstante sua aparente multiplicidade de textos e doutrinas) e o caminho único para que alcançassem *mokṣa*, a liberação final do ciclo das encarnações (não obstante a aparente multiplicidade de faces que, no mundo dos nomes e formas, *nāma-rūpa*, tal caminho parece possuir).

À parte a tradição, respondemos: Śaṅkara foi um jovem brâmane śivaíta cujo pai, Śivaguru, era um sacerdote *yajur-vedin* descendente da linhagem *Taittirīya*. Nascido no Malabar, no Decão, admite-se que Śaṅkara viveu apenas trinta e dois anos. Não obstante a curta vida, por seus escritos reconhece-se nele um brilhante pensador de extraordinária erudição. Foi herdeiro e conhecedor de toda a tradição escritural védica (o que, à sua época, incluía os hinos mais antigos dos quatro *Veda* e seus anexos, os quais somam milhares de páginas: as coletâneas *Brāhmaṇa*, *Āraṇyaka* e *Upaniṣad*), além do *Mahā-bhārata*, incluindo

² O que chamamos de “tradição”, no caso específico da biografia de Śaṅkara, é representado pelo conjunto de textos sânscritos, em sua maioria longos poemas, compostos em louvor ao pensador, sobretudo entre os séculos X e XVI d.C., e dedicados a relatar sua “biografia”. São conhecidos por *Śaṅkara-vijaya*, e alguns dos mais importantes são: *Brhat-śaṅkara-vijaya*, de Citsukha; *Prācīna-śaṅkara-vijaya*, de Ānandagiri; *Śaṅkṣepa-śaṅkara-vijaya*, de Mādhavācārya; *Śaṅkara-dig-vijaya*, de Mādhavavidyāraṇya.

seu mais célebre poema, a *Bhagavad-gītā*. Além disso, sua erudição alcançava também o conhecimento de pormenores das doutrinas de todas as seis escolas ou “pontos de vista” (*darśana*) do Hinduísmo ortodoxo, expostas em seus tratados: *Vaiśeṣika*, *Nyāya*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Pūrva-mīmāṃsā* (ou *Mīmāṃsā*) e *Uttara-mīmāṃsā* (ou *Vedānta*), e também detalhes das doutrinas de várias escolas do Budismo indiano de seu tempo.

Segundo os textos sânscritos dedicados à biografia do pensador, Śaṅkara aprendeu sânscrito ainda nos primeiros anos de vida, e aos oito anos tornou-se asceta e discípulo de Govinda, um renomado eremita da época que habitava uma caverna nas encostas do rio Narbuda. Govinda, por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda, autor de importantes tratados, e provavelmente o jovem Śaṅkara chegou a conviver também com esse mestre de seu mestre, pois a influência dele se faz presente na sua obra.

De fato, como reconhece o próprio Śaṅkara, Gauḍapāda é que foi o autor das primeiras interpretações monistas das antigas escrituras indianas. Entretanto, os textos de Gauḍapāda que nos chegaram ao presente mostram que esse pensador articula um monismo fortemente influenciado pelas escolas e autores do Budismo *Mahāyāna*, com sua doutrina do Vazio, o *śūnya-vāda* (Cf. DASGUPTA, 1997, p. 420-429). Apenas em Śaṅkara, um brâmane ortodoxo, teremos uma defesa da herança textual védica por meio da elaboração de um monismo em torno do conceito de Absoluto, *Brahman*, como presente nas *Upaniṣad*.

Afirma-se que o primeiro trabalho importante de Śaṅkara foi o grande comentário (*bhāṣya*) ao tratado *Brahma-sūtra* de Bādarāyaṇa (circa II a.C.). Nesse comentário, a interpretação de Śaṅkara aos enunciados de Bādarāyaṇa já defende uma linha de pensamento de caráter monista na compreensão e exegese dos textos considerados como escrituras sagradas da cultura védica e porção final dos *Veda* (ou *Vedānta*), as *Upaniṣad* mais antigas (textos produzidos entre X-VI a.C.). Ainda nesse comentário, Śaṅkara já combate os pontos de vista dualistas de outros sistemas desenvolvidos anteriormente pela cultura na interpretação das mesmas escrituras, ao mesmo tempo em que traça e articula os principais elementos do que viria a ser a escola *Advaita* (*a-dvaita*= "a-dual", "sem-segundo") ou monista do Hinduísmo. Além do *Brahma-sūtra-bhāṣya*, Śaṅkara também redigiu comentários à *Bhagavad-gītā* e às dez principais *Upaniṣad* (*Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Praśna*, *Muṇḍaka*, *Māṇḍūkya*, *Aitareya*, *Taittirīya*, *Bṛhad-āraṇyaka* e *Chāndogya*), e alguns tratados independentes versando sobre aspectos mais específicos de sua doutrina, como *Aparokṣānubhūti*, *Viveka-cūḍā-maṇi* e

Pañcī-karaṇam. Esses são, portanto, os principais textos teóricos "oficiais" de Śaṅkara, aqueles que indiscutivelmente são de sua autoria.³

A influência deixada pela obra de Śaṅkara sobre o pensamento indiano foi decisiva: devido à sua importância e prestígio, mesmo os pensadores de escolas rivais dos séculos seguintes foram “obrigados” a referir-se ao *Advaita* e às interpretações deixadas por Śaṅkara, ainda que para refutá-las, na composição de suas obras. A reforma monástica conduzida pelo jovem asceta também redefiniu a tradição dos “*swamis*” do Hinduísmo (sânscrito *svāmin*) para os séculos vindouros, até o presente. Muitos dos pensadores e místicos indianos mais importantes dos últimos séculos, como Dasgupta, Tagore, Vivekananda, Yogananda, Radhakrishnam e Aurobindo, são “vedantinos” *advaitin*. Além disso, para muitos autores a resistência e vitalidade demonstradas pelo Hinduísmo face às influências e coerções históricas e ideológicas sofridas pela Índia nos últimos séculos deve-se em grande parte aos efeitos da obra “integradora” de Śaṅkara. Tal é a obra que vamos abordar nestas páginas.

c) O discurso dialógico

"O analista do discurso vem, dessa forma, trazer sua contribuição às hermenêuticas contemporâneas. Como todo hermeneuta, ele supõe que um sentido oculto deve ser captado, o qual, sem uma técnica apropriada, permanece inacessível. É o espaço escolar que lhe confere autoridade e garante que os textos analisados possuem, de fato, uma significação oculta, mesmo que um outro analista se mostre incapaz de decifrá-la."

(MAINGUENEAU, 1993, p. 10)

Além de erudito eminente, Śaṅkara também é considerado pela cultura como um santo ao qual se atribuem muitos milagres e um homem de ação. Como monge, peregrinou várias vezes da região de Malabar, no sul da Índia, onde nasceu, até Benares. Ao final da vida percorreu toda a Índia, dedicando-se sobretudo às discussões filosóficas com quaisquer representantes, dentre as diversas escolas de pensamento da Índia de sua época, que aceitassem seu desafio.

³Há também um comentário vedantino à *Śvetāśvatara-upaniṣad* (claramente pertencente à doutrina dualista do *Sāṃkhya*), cuja autoria é atribuída a Śaṅkara pela maioria dos estudiosos – atribuição que, porém, ainda desperta controvérsias, por não ter sido referida nas fontes sânscritas posteriores dedicadas à consolidação de sua obra. Acrescentemos ainda um texto recentemente descoberto e que tem sido aceito pela maioria dos estudiosos como uma obra inédita de Śaṅkara, também despertando controvérsias: trata-se de um comentário ao importante *Yoga-sūtra* de Patañjali (séc. IV-II a.C.), o tratado fundamental do *Yoga-darśana*.

Os debates públicos em torno de temas religiosos ou filosóficos eram um traço proeminente da cultura da Índia clássica: dois ou mais oponentes enfrentavam-se diante do público, cada qual tentando, por meio de argumentos lógicos ou baseados nas escrituras, defender o ponto de vista de sua escola acerca do tema proposto contra os ataques e questionamentos dos oponentes, ao mesmo tempo em que deveria tentar derrubar os axiomas e princípios das escolas rivais. A escola representada pelo vencedor do debate geralmente aumentava seu prestígio e o número de seus adeptos na região onde o debate ocorrera. Ecos desses "torneios filosóficos" repercutem em toda a literatura sânscrita dedicada à formulação de sistemas de explicação da realidade – um campo discursivo que, em nossa cultura de chegada, podemos associar à filosofia, no sentido abrangente do termo, mas também a especulações que nos remetem à teologia, à psicologia e às relações entre linguagem e pensamento.

Nos comentários sânscritos dedicados aos textos canônicos de cada escola, o caráter necessariamente dialógico dessa modalidade discursiva é evidenciado de várias formas. No caso dos textos de Śaṅkara dedicados a comentar as escrituras, há um dialogismo mostrado, representado pela reprodução, no decorrer de toda a argumentação e exposição da teoria, de supostas questões levantadas por discípulos, bem como de objeções de oponentes, seguidas pela formulação de respostas adequadas e consideradas capazes de provar a correção do sistema defendido e apontar as falhas no raciocínio dos rivais, tudo redigido sob a forma de um discurso direto "hipotético" formulado com base nas discussões que ocorriam nos debates orais – ou seja, um recurso de manipulação e de criação de efeitos de sentido de veracidade (pois aqui se trata de um texto escrito) de que Śaṅkara fez uso com muita habilidade.

No plano do discurso oral de sua época, sabemos que Śaṅkara viajou por toda a Índia e foi um debatedor formidável, capaz de vencer os argumentos opositores e angariar seguidores por todas as regiões em que atuou. Assim estabeleceu uma influência duradoura e frutífera de sua doutrina, o *Advaita-vedānta*, no desenvolvimento do Hinduísmo em todos os séculos seguintes, até o presente. Foi também esse jovem asceta que, ao reestruturar a ordem monástica dos *swamis* (em sânscrito, *svāmin*) ou monges hinduístas, fundou quatro *matha* ou centros monásticos de estudo de sua doutrina que existem até hoje, nos quatro cantos da Índia: Mysore no sul, Puri no leste, Dwarka no oeste, e Badrinath, no Himalaya, ao norte. No presente, o representante máximo da ordem monástica dos *swamis* é o 65º Śaṅkara (numa linhagem ou sucessão discipular que remonta ao “primeiro preceptor Śaṅkara”, Ādi-śaṅkarācārya, o "objeto" de nossa pesquisa). Tudo isso fez Śaṅkara antes de desaparecer, como contam os textos (seu corpo nunca foi encontrado), com a idade de 32 anos.

d) Plano da tese

Nosso propósito com esta tese é demonstrar o percurso semiótico de construção conceitual, no discurso de Śaṅkara, de um objeto de valor modal, o *Brahman* ou Absoluto “sem-segundo”, e algumas das mais significativas projeções de tal conceito sobre os valores e formulações anteriores da cultura – projeções essas ressignificadas pela nova doutrina “integradora”, o *Advaita-vedānta*. Nesse percurso acompanharemos as peripécias de Śaṅkara para transformar os diversos discursos de autoridade de sua herança cultural, por vezes aparentemente contraditórios entre si, em peças de um quebra-cabeças por ele elucidado e transformado num sistema coeso e coerente de explicação da realidade sob um ponto de vista monista e integrador.

O número de textos atribuídos a Śaṅkara, como já comentamos anteriormente, é considerável, e inclui, além dos comentários a obras canônicas, muitos tratados independentes e uma série de hinos devocionais a várias divindades. Seleccionamos os trechos cujas análises faremos aqui em meio a um *corpus* bastante extenso. O critério para a seleção dos textos nos foi primeiramente indicado pelo próprio Śaṅkara: trata-se sobretudo do conjunto de textos por ele denominados *prasthāna-traya* (o “tríplice método/caminho”), o conjunto de escrituras canônicas consideradas fundamentais ao Hinduísmo: dez dentre as *Upaniṣad* mais antigas, anexadas aos *Veda*; a *Bhagavad-gītā* e o tratado *Brahma-sūtra*. No decorrer da análise, porém, tivemos a necessidade imperiosa de recorrer à citação de alguns axiomas de um de seus tratados independentes ou *prakaraṇa-grantha* (“tratado de discussão”), o *Viveka-cūdāmaṇi* (“Jóia pura do conhecimento”), devido ao fato de que somente este trazia uma exposição sistemática e sucinta de alguns dos “detalhes” do sistema *Advaita* necessários naquele momento.

Com relação aos comentários às escrituras e ao pequeno tratado *Viveka-cūdāmaṇi*, existe a certeza da autoria de Śaṅkara, além do fato de serem textos considerados fundadores do sistema *Advaita-vedānta*, por conterem a articulação exaustiva de todos os seus principais elementos teóricos. Como tipologia textual, nossos textos em análise, à exceção do *Viveka-cūdāmaṇi*, inserem-se na categoria dos “comentários” (*bhāṣya*), uma classe extensa de textos produzidos a partir do período clássico para elucidar, de forma escrita, saberes culturais antes sintetizados sob forma oral nas escrituras védicas e nos textos elaborados mnemonicamente sob a forma de *sūtra* (enunciados concisos como fórmulas). Assim, a princípio, tal foi o conjunto de obras selecionado para cotejamento e seleção de trechos para análise:

- 1 - *Brahma-sūtra-bhāṣya* (comentário ao tratado do *Vedānta-darśana*, o *Brahma-sūtra*);
- 2 - *Bhagavad-gītā-bhāṣya* (comentário ao célebre poema do *Mahā-bhārata*);

3 - *Bhāṣya* (comentários) às dez seguintes *Upaniṣad*: *Īśa*; *Aitareya*; *Kaṭha*; *Kena*; *Taittirīya*; *Praśna*; *Chāndogya*; *Bṛhad-āraṇyaka*; *Māṇḍūkya*; *Muṇḍaka*.

4 – *Viveka-cūdā-maṇi* (tratado independente com os princípios do *Advaita*).

O trabalho está organizado em duas partes. A primeira, intitulada “A revelação do Um”, é dedicada à formulação do conceito de *ātman/Brahman* como Um absoluto, partindo do testemunho das escrituras que constituem o “fim dos *Veda*” (*Vedānta*) e passando pelos comentários de Śaṅkara aos trechos mais significativos. É claro que essa primeira parte inclui também necessárias digressões à herança cultural de Śaṅkara, para que seus pressupostos se tornem compreensíveis no decorrer da análise. A segunda parte da tese dedica-se a analisar as explicações dadas por Śaṅkara ao mundo manifesto – necessariamente percebido como dual e também como múltiplo – a partir desse Um ou Absoluto, bem como as questões intertextuais representadas pelas discussões e debates conduzidos contra outras doutrinas – e aqui privilegiaremos sua polêmica com os ritualistas bramânicos e com as escolas “irmãs” do *Sāṃkhya-yoga-darśana*, as quais, refutações à parte, também contribuíram com muitos de seus elementos para a literatura canônica de algumas *Upaniṣad* e da *Bhagavad-gītā*, e por isso tiveram esses elementos eventualmente ressignificados e assimilados pelo *Advaita*. Intitulada “Os percursos do dois”, essa parte da tese contém a reprodução de excertos e análise de comentários de Śaṅkara, não só das *Upaniṣad*, como também da *Bhagavad-gītā* e do *Brahma-sūtra*, além de alguns axiomas mais sistemáticos de seu tratado, o *Viveka-cūdā-maṇi*.

Nossa intenção ao elaborar a tese sob tal estrutura é a de primeiramente reproduzir, no número de partes componentes e na progressão dos textos sânscritos e conteúdos que englobam, a mesma ordem delineada pelo próprio Śaṅkara em seu percurso monista: Revelação do Um no testemunho das escrituras → Justificativa intelectual do conteúdo da revelação → Análise do universo múltiplo e métodos para a auto-revelação dos seres nele inseridos → Auto-revelação (sendo esse último passo parte de um percurso iniciático).

Sob a perspectiva do referencial teórico e metodológico de nossa abordagem, aplicaremos elementos da Teoria do Discurso, sobretudo aqueles que descrevem a articulação lógica do nível fundamental de significação (ou análise do discurso segundo os princípios da chamada escola francesa da Semiótica), mas também apontando algumas das estratégias discursivas presentes no nível argumentativo do texto de Śaṅkara. Finalmente, aplicaremos as noções de intertextualidade na observação das citações e referências de Śaṅkara às doutrinas do *Sāṃkhya-yoga-darśana* e ao ponto de vista teísta dos ritualistas de sua época.

PARTE I

A REVELAÇÃO DO UM

1.1– VENERÁVEIS VOZES DO PASSADO

1.1.1 – Herança ritualística, herança especulativa

A fim de melhor compreender o universo discursivo herdado por Śaṅkara, em torno do qual ele elaborará seu ponto de vista, precisamos fazer uma exposição, ainda que de forma sucinta, do conteúdo dos textos canônicos fundamentais de sua cultura.

Os documentos mais antigos da literatura sânscrita são quatro coletâneas de hinos ritualísticos às divindades, preces e encantamentos, compostos em torno de XX-X a.C., e intitulados *Veda* (“saber revelado”): *Ṛg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda* e *Atharva-veda*.

Desde a época de sua composição até os tempos de Śaṅkara, a classe detentora da palavra ritual, e portanto herdeira e manipuladora exclusiva dos hinos e fórmulas ritualísticas contidos nos quatro *Veda*, era a casta sacerdotal dos *brāhmaṇa* (os “brâmanes”), termo sânscrito secundário, derivado de *brahman*, que designava nesse contexto védico a palavra ritualística do sacerdote, dotada de poder cosmológico, e portanto oposta ao falar cotidiano. O sacerdote era, portanto, aquele que manipulava o *brahman*, a palavra dotada de poder criador.

No âmbito do rito védico onde tais hinos eram enunciados, algumas características tipológicas eram comuns. Geralmente temos um enunciador (um ou vários *brāhmaṇa* ritualistas), dirigindo-se quase sempre a uma divindade. A partir da enunciação de tais textos no âmbito dos ritos védicos – seqüências de procedimentos litúrgicos, cantos, recitações e libações ao fogo em altares consagrados –, acrescentavam-se projeções simbólicas que associavam o rito realizado à manutenção da ordem (*ṛta*) no âmbito da sociedade humana e do cosmo. A manipulação da divindade pelo ritualista védico não provinha de uma relação de submissão do último às divindades evocadas. Ao contrário, os sacerdotes *brāhmaṇa* presentificavam o sagrado durante cada rito ao repetir, por meio de uma seqüência correta de comportamentos em torno dos altares e do uso correto da linguagem, o rito primordial, arquetípico, com o qual os deuses, *ab initio*, haviam inaugurado no cosmo recém-criado o fenômeno que ali se pretendia reproduzir. Assim, os favores das divindades não provinham de súplicas submissas; ao contrário, eram automaticamente produzidos ou obtidos por meio da correção e exatidão na execução dos pormenores litúrgicos e na recitação dos cânticos, como atestam estas estrofes do hino do *Ṛg-Veda*, V, 44:

À maneira antiga, primitiva, absoluta, atual, [ordenho] este [deus, Indra], o primogênito [dos deuses], sentado na liteira ritual, condutor da luz celeste. Eu [o] ordenho por meio da palavra, [para que] se volte a favor de nosso grupo, [este deus] rápido, conquistador, do qual tiro meu vigor. (1)

[...]

Iniciada a competição, [as palavras do poeta] avançam para o rumor imponente dos poetas [de outrora], [palavras] entre as quais está o teu nome [, ó Agni]. Aquele em cuja casa [a palavra] foi deposta, ela a ele se abre graças à sua atividade. E aquele que a conduz [como a uma esposa], ele dará [ao seu discurso] boa forma.(8)⁴

O valor principal do rito védico era o instrumento, o meio pelo qual era realizado, e que era potencialmente virtuoso em si mesmo: a linguagem. Não qualquer linguagem, não a fala comum, e sim a fala sagrada, imbuída de métrica, entoação e sonoridade adequadas, a palavra *samśkrta* (“bem feita, bem elaborada”), acrescida de metáforas e símbolos, no plano figurativo, considerados adequados ao contexto e capazes de promover a manipulação das forças cósmicas. À parte as demais complexidades litúrgicas, o elemento mais relevante do rito védico era então a linguagem.

O termo *brahman* já aparecia nesse contexto ritualístico (circa XX-XV a.C.) como uma das mais importantes expressões do poder suscitado pela correta recitação desses hinos. A palavra correta era, no contexto védico, considerada como reveladora da essência das coisas. A imposição do nome (*nāma-dheya*) às coisas revestia de poder as palavras resultantes: o nome, enquanto matéria concreta, engendrava as funções do objeto que denotava. Observemos a articulação desse ponto de vista em outro trecho, agora do hino do *Rg-Veda*, V, 71:

Ó *Bṛhaspati*, tal foi a gênese da palavra: os sábios, olhando à volta, nomes deram [às coisas]. Por obra de sua devoção, revelaram-se, [das coisas,] o cerne, o mérito, o segredo. (1)

Os sábios, purificando [o pensamento,] como à farinha, por meio do crivo, as palavras criaram, graças à inspiração [...] (2)

Aos hinos dos *Veda* não era atribuída origem humana: constituíam revelações divinas ouvidas (*śruti*) pelos sábios-poetas (*ṛṣi*) que, pelo poder da inspiração e do “tremor” oratório, haviam posto em movimento o poema. Observemos esses elementos em algumas estrofes do hino do *Rg-Veda*, X, 125, no qual a própria palavra fala de si:

⁴ Todas as traduções de hinos védicos e de textos *Brāhmaṇa* apresentadas neste capítulo são inéditas e de autoria de Mário Ferreira.

Eu caminho com os Rudra, com os Vasu, eu caminho com os Aditya e com Todos-os-deuses. Eu sustento a Varuṇa e a Mitra, e a Indra e a Agni, eu sustento os dois Ásvin. (1)

Eu sou a rainha, aquela que reúne os tesouros, aquela que confere a inteligência; entre os beneficiários do rito, a primeira. Os deuses me depuseram em todos os lugares, eu tenho muitos domicílios, eu estou em toda parte. (3)

Sou eu quem anuncia o que agrada aos deuses e aos homens. Aquele a quem amo, a esse torno poderoso, dele faço um portador das fórmulas, um ritualista, um dono do saber. (5)

Sou eu quem gera o Pai no cume deste [mundo]. Minha origem está nas águas, no oceano. Daí me propaguei por todos os seres, e toco o céu com o topo [de minha cabeça]. (7)

Sou eu quem sopra com o vento, apropriando-se de tudo que vive. Para além do céu, para além da terra, tal é a minha grandeza. (8)

Esse hino sintetiza a visão védica ritualística da palavra sagrada, a palavra do rito. Conforme essa ideologia, aquele que possui a chave interpretativa do saber poético é capaz de enunciar palavras plenas de poder e verdade. Mas a palavra tem moradas em toda parte, o que significa que pode se manifestar em outros falares, em outros níveis de enunciação, muito embora sejam esses falares desprovidos do poder de *brahman*, da palavra ritual. Nos dois últimos versos evidencia-se o caráter absoluto da palavra do sacerdote, revestida de poder: ela permeia todo o cosmo conhecível, e conseqüentemente é o instrumento principal do rito, o que permite a criação poética, o que confere ao ritualista o poder persuasivo e as bênçãos dos deuses, e que mantém a ordem do universo.

A relevância da memorização e repetição corretas dos hinos originais dos *Veda* para a eficácia do rito, habilidade para cuja obtenção jovens *brāhmaṇa* dedicavam anos de treinamento aos pés de um mestre, acabou por direcionar sobremaneira a ênfase aos estudos lingüísticos empreendidos a partir de então. Dentre os seis conjuntos de textos produzidos por essa classe sacerdotal a partir do *corpus* védico, e intitulados em conjunto *Vedāṅga* (“membros auxiliares dos *Veda*”), quatro abordavam aspectos lingüísticos, enquanto os outros dois envolviam astronomia (*jyotiṣa*) e cerimonialística (*kalpa*).

A relevância do aspecto lingüístico como estudo direcionado ao ritualista deu-se justamente em virtude da extrema importância da palavra e da linguagem no contexto védico; fazia-se essencial não apenas a repetição correta dos hinos quanto à pronúncia, ritmo e entoação, como também a correta compreensão do conteúdo de suas palavras e das múltiplas acepções de suas metáforas. Desse conhecimento por parte do ritualista dependia o sucesso do ritual, o favorecimento dos deuses, e a passagem, realizada pelo poeta, da

linguagem comum dos homens para o *brahman*, a fala carregada de poder e verdade do âmbito sagrado. Dessa forma, os estudos lingüísticos empreendidos a partir dessa postura ideológica diante da linguagem constituíram-se sobre quatro saberes: a fonética e a fonologia (*śikṣā* , “disciplina”), a etimologia ou semântica (*nirukta*, lit. “explicitado”), a gramática (*vyākaraṇa*) e a métrica (*chandas*). Esses estudos, realizados ao longo de séculos, somados às teorias estéticas e textuais do período clássico, constituem majoritariamente o objeto de pesquisa da historiografia da lingüística voltada às teorias da linguagem na Índia Antiga.

Por outro lado temos também, muito provavelmente a partir dos séculos X-IX a.C., o início de um processo de reunião dos extensos comentários de autoria bramânica relativos ao ritualismo védico e entremeados de justificativas míticas e tautológicas para os procedimentos litúrgicos dos sacerdotes no decorrer dos ritos aos deuses. Tais textos, compilados séculos depois sob o título coletivo de *Brāhmaṇa*, seguindo a tradição védica, eram memorizados e transmitidos oralmente por gerações de sacerdotes aos seus aprendizes, e assim chegaram a nós. Tais textos, por seu caráter instrutivo com relação aos procedimentos ritualísticos e interpretativo com relação ao conteúdo, por vezes metafórico e simbólico, dos hinos dos *Veda*, foram anexados a estes últimos e, com o decorrer dos séculos, passaram a complementar as quatro coletâneas védicas mais antigas.

Verifiquemos uma amostragem do conteúdo desses textos:

O *agnihotra* {= rito de oferenda ao fogo, realizado quotidianamente, no início do dia e no início da noite} é, sem dúvida alguma, o sol, pois o sol se ergue ao comando do rito. Deveras, é por isso que se diz: “O *agnihotra* é o sol.”

Quando [o ritualista] realiza o *agnihotra*, no crepúsculo após o ocaso, ele diz: “Farei a oblação enquanto ele está lá, ele que é a própria oblação!”, e quando ele realiza o *agnihotra*, pela manhã, antes que o sol se levante, ele diz: “Farei a oblação enquanto ele está lá, ele que é a própria oblação!”

Tal um embrião que se aninha no útero, o sol, quando se levanta, instala-se no fogo; e no momento em que ele assim se torna um embrião, todas as criaturas se tornam embriões; com efeito, adormecidas, elas jazem como que em gestação.

E se a noite oculta o sol, é porque os embriões são, da mesma forma, ocultados pelo ventre materno.

Quando faz a oblação à noite, quando o sol está deitado, ele o faz em benefício do sol, que se tornou um embrião, ele o faz para dar vida ao embrião. E porque se dá vida ao embrião fazendo a oblação, os embriões na terra não precisam de alimento para viver.

E quando faz a oblação de manhã, antes que o sol se levante, ele gera o sol, o qual se transforma em luz e, resplandescendo, se

levanta. Pois o sol não se levantaria mais se [o ritualista] deixasse de oferecer essa oblação; eis por que ele oferece esta oblação.

Assim como uma serpente deixa sua pele na época da muda, da mesma forma o sol, de manhã, se liberta da noite, do mal.

E, certamente, assim como uma serpente deixa sua pele, na época da muda, da mesma forma o ritualista se liberta do mal, ele que, sabedor disso, realiza o *agnihotra* no tempo correto.

Após o nascimento do sol, as criaturas aqui na terra como que renascem, tornando-se livres, de acordo com as regras que as regem.

(*Śata-patha-brāhmaṇa*, II, 3, 1-6)

O ano, sem qualquer dúvida, é o mesmo que a morte, pois o Pai Tempo é aquele que, por meio do dia e da noite, destrói a vida dos seres mortais, e então estes morrem; portanto, o ano é o mesmo que a morte, e quem souber que esse ano é a morte não tem sua vida destruída nesse ano, nem pelo dia e nem pela noite, antes da velhice, atingindo toda a duração normal de vida.

Sem dúvida ele é o Terminador, pois é quem, pelo dia e pela noite, atinge o fim da vida dos mortais, e então estes morrem; portanto, ele é o Terminador, e quem conhecer esse ano, a morte, o Terminador, não terá sua vida terminada nesse ano, nem pelo dia e nem pela noite, antes da velhice, atingindo toda a duração normal de vida.

Os deuses tinham medo desse Prajāpati, o ano, a morte, o Terminador, receando que ele, pelo dia e pela noite, atingisse o final de suas vidas.

Eles executaram estes ritos sacrificiais – o *Agnihotra*, os sacrifícios da Lua Nova e Lua Cheia, as oferendas das estações, o sacrifício de animais e o sacrifício-Soma; fazendo essas oferendas eles não conseguiram a imortalidade.

Construíram também um altar de fogo, – dispondo inúmeras pedras de encerramento, inúmeros tijolos de *yajusmati*, inúmeros tijolos de *lokamprīṇa*, como alguns dispõem até hoje, dizendo: “Os deuses fizeram assim.” Eles não conseguiram a imortalidade.

Continuaram a louvar e trabalhar, esforçando-se por conquistar a imortalidade. Prajāpati disse-lhes então: “Vós não dispodes todas as minhas formas, mas fazeis-me ou grande demais, ou deixais-me defeituoso; por isso vós não vos tornais imortais.”

Eles disseram: “Dize-nos tu mesmo, então, de que modo podemos dispor todas as tuas formas!”

Ele respondeu: “Disponde trezentas e sessenta pedras de encerramento, trezentos e sessenta tijolos de *yajusmati* e trinta e seis, outrossim; e de tijolos de *lokamprīṇa* disponde dez mil e oitocentos; e vós estareis dispondo todas as minhas formas e vos tornareis imortais.” E os deuses dispuseram conforme dito, e daí em diante se tornaram imortais.

A morte disse aos deuses: “Certamente com isso todos os homens se tornarão imortais, e que parte então será a minha?” Eles responderam: “Doravante ninguém será imortal com o corpo; somente quando tiveres tomado esse corpo como tua parte, aquele que deverá

se tornar imortal, seja pelo conhecimento ou pela obra sagrada, se tornará imortal depois de separar-se do corpo.” Ora, quando eles disseram “seja pelo conhecimento ou pela obra sagrada”, é o altar de fogo que constitui o conhecimento e esse altar é a obra sagrada.

E aqueles que sabem disso, ou aqueles que fazem essa obra sagrada, voltam à vida novamente quando morrem e, voltando à vida, chegam à vida imortal. Mas os que não sabem disso, ou não executam essa obra sagrada, voltam à vida novamente quando morrem, e tornam-se o alimento da morte repetidamente.

(*Śata-patha-brāhmaṇa*, 10.4, 3)

Podemos observar nesses textos a presença constante da justificativa mítica para os atos ritualísticos. Como discurso de autoridade, o mito auxiliava na descrição e fixação dos pormenores dos procedimentos litúrgicos dos ritos. Ao lado de alguns hinos mais tardios do *Atharva-veda*, essas instruções litúrgicas e relatos míticos constituem os mais antigos textos em prosa de que dispomos na literatura sânscrita. E podemos notar que tal prosa, quando não narrativa, apresenta ainda uma argumentação circular, tautológica, auto-referente.

Coletânea didática elaborada por e para sacerdotes da tradição bramânica, o conjunto dos textos *Brāhmaṇa* foi posteriormente distribuído entre as quatro coletâneas iniciais de hinos védicos, possivelmente já no início do período épico-bramânico, como segunda parte do conteúdo de cada *Veda*. Tecnicamente intitulada *karma-kāṇḍa* (lit. “porção/divisão [dos *Veda*] dos atos [ritualísticos]”), essa continuidade dos *Veda* recebeu ainda mais um acréscimo ou porção final, representada pelos textos *Aranyaka* (lit., “florestal”) e por doze *Upaniṣad* (lit., “[ensinamento relativo à] aproximação”). Dessa forma, a composição final dos quatro *Veda(s)*, possivelmente já fixada antes do final do período épico-bramânico (circa I d.C.), e vigente até o presente, é a que se segue:

Veda	brāhmaṇa anexo	āraṇyaka anexo	upaniṣad anexa
Ṛg-veda	Aitareya-brāhmaṇa; Kauṣītaki-brāhmaṇa. (p/ uso do sacerdote hotṛ - o recitador)	Aitareya; Kauṣītaki	Aitareya; Kauṣītaki
Yajur-veda (livro branco)	Śatapatha-brāhmaṇa (p/ uso do sacerdote adhvaryu – o que faz as preces)	Bṛhadāraṇyaka	Bṛhad-āraṇyaka
Yajur-veda (livro negro)	Taittirīya-brāhmaṇa (p/ uso do sacerdote adhvaryu – o que faz as preces)	Taittirīya	Taittirīya; Kaṭha; Śvetāśvatara; Mahā-nārāyaṇa.

Sāma-veda	Pañcaviṃśa-brāhmaṇa; alguns textos do Vedānga; Jaiminīya-brāhmaṇa. (p/ uso do sacerdote udgātṛ - o cantor)	āraṇyaka-saṁhitā; āraṇyagāna-āraṇyaka.	Chāndogya; Kena.
Atharva-veda	Gopatha-brāhmaṇa.	_____	Muṇḍaka; Praśna Māndūkya

Porém, ao lado do ritualismo védico, desenvolviam-se em solo indiano algumas posturas teóricas e ideológicas contrastantes, e os primeiros documentos que registraram tais posturas (ao menos dentre os que chegaram até o presente) são os textos intitulados em conjunto *Upaniṣad*. A composição das doze principais *Upaniṣad*, produzidas por volta de 800-500 a.C., inaugura aquele que denominamos o período épico-bramânico da cultura sânscrita.

Os textos das *Upaniṣad* passaram a ser conhecidos na tradição sânscrita como *jñāna-kāṇḍa* (lit. “porção/divisão [dos *Veda*] do conhecimento/sabedoria”) por sua temática bastante distinta da das injunções ritualísticas contidas nos textos *Brāhmaṇa*, ou *karma-kāṇḍa*. Mas foi, na verdade, uma outra denominação dada às *Upaniṣad* a que se tornou a mais conhecida até o presente: *Vedānta* (*Veda* + *anta* = “fim/porção final dos *Veda*”).

Em relação ao seu contexto de produção, as *Upaniṣad* foram concebidas em meios não-urbanos. Nas cidades e aldeias, a organização social trifuncional das classes pertencentes ao “povo *ārya*” e a condição subalterna dos *an-ārya* (“não-*ārya*”, os povos autóctones e seus descendentes) eram fatores fundamentais de organização e manutenção da ordem, assim como o ritualismo védico era fator fundamental na perpetuação ideológica. No campo e nas florestas, núcleos organizados de forma diversa da das cidades e visando outros objetivos, a importância da pertença étnica ou ideológica ao povo *ārya* foi minimizada, e o contato com as populações autóctones, bem como as trocas culturais daí advindas, intensificado.

Os textos das *Upaniṣad*, em suas características comuns, refletem as peculiaridades desse contexto. São textos dialógicos nos quais figuram um ou mais aprendizes em torno da audição do discurso de um mestre, um sábio, um *guru*: alguém que possui um conhecimento não necessariamente compartilhado pelos sacerdotes, e que podemos aqui sintetizar na expressão “conhecimento da natureza do Absoluto”. Aquele a quem o discurso do mestre se dirige já não é mais uma divindade, como no caso da maioria dos hinos védicos, nem

necessariamente um estudante brâmane, como nos textos *Brāhmaṇa*. Ao contrário, pode ser um *kṣatriya* (guerreiro), um *vaiśya* (produtor), ou um *śūdra* (um servo, *an-ārya*). Os critérios para a aquisição do conhecimento veiculado pelas *Upaniṣad* também não estão rigidamente relacionados a qualificações de classe ou etnia, mas sobretudo a qualificações psicológicas por parte do inquisidor. A relação mestre-discípulo, ou *guru-śiṣya*, é o paradigma sobre o qual se constroem esses diálogos acerca de conceitos que apontam para uma ressignificação de termos como *brahman*. Por essa razão, o substantivo feminino *Upaniṣad* pode ser interpretado em dois sentidos:

1. “(ensinamento) obtido pela aproximação” (*upa+ni+SAD* = “aproximar-se, sentar-se próximo a alguém”). Ou seja, a aproximação respeitosa do discípulo em face do mentor.
2. “(ensinamento) relativo às aproximações” entre macrocosmo e microcosmo, ou entre *Brahman* e *ātman*, o Absoluto e o si-mesmo.

Os textos das *Upaniṣad*, provavelmente resultantes de uma influência ideológica das populações autóctones, colocam o poder da palavra, exaltado nos *Veda*, em xeque. Nesses textos observamos que o conceito até então engendrado pelo termo *brahman* sofre significativas alterações. *Brahman* não mais designa a palavra ritual dotada de poder cosmogônico, e sim o substrato último da existência, inexprimível e inalcançável pelo pensamento lógico e pela linguagem por ele articulada. Assim afirmam as *Upaniṣad*:

De fato aquilo que é conhecido como *Akāśa* [espaço] é constituído de nome e forma. Aquilo que está além de ambos [nome e forma] é *Brahman*; é imortal; é a Alma Universal...[...]

(*Chāndogya-upaniṣad*, 8.14.1, in GAMBHĪRĀNANDA, 1997, p. 667-668)

A visão não chega lá, nem a fala, nem a mente; não sabemos, não compreendemos como se possa ensiná-lo.

(*Kena-upaniṣad*, 1.3, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 48)

Passagens semelhantes se repetem em outras *Upaniṣad*, estabelecendo *Brahman* como um conceito além da linguagem e da mente:

“Ele [o *Brahman*] não pode ser obtido pela fala, nem pela mente, nem pelo olho” (*Kaṭha-upaniṣad*, 2.3.12, *ibid.*, p. 225-226)

“Ele [o *Brahman*] não é percebido pelo olho, nem pela fala, nem pelos outros sentidos, nem pela austeridade [devoção], nem pela ação [pelos ritos].” (*Muṇḍaka-upaniṣad*, 3.1.8, *ibid.*, p. 148)

A teoria que se apresenta como conteúdo básico das *Upaniṣad* pode assim ser resumida:

1. O homem comum (as distinções de casta não têm aqui nenhuma relevância) é dotado de uma espécie de “ignorância original”: desconhece sua identidade com *Brahman*, ou seja, desconhece que sua essência ou espírito individual, seu “si-mesmo” (*ātman*), é da natureza de *Brahman*, absoluto e imortal. A ignorância prende o homem à roda eterna de nascimentos e mortes condicionados (o *saṁsāra*). A vontade, inerente a todo ser humano, de buscar o saber, leva-o a especular acerca de *Brahman*, a “realidade última das coisas”, e a buscar esse conhecimento na condição de discípulo de um mestre (um *guru* que tenha alcançado *Brahman*);

2. Para alcançar o conhecimento de *Brahman* o homem precisa passar por uma evolução cognitiva e vivencial. Para tal intento, é necessário que compreenda *Brahman*, procurando, para isso, libertar-se das categorias dualistas e relativizadas do pensamento comum, e que vivencie sua identidade com *Brahman*, através das práticas meditativas e psicofísicas do *Yoga*.

Como podemos perceber, um grande passo cultural foi dado dos primeiros textos ritualísticos até o universo especulativo das *Upaniṣad*. E é a partir desses textos e de seu conteúdo temático – não obstante a constante presença dos ritos, dos deuses e de seus sacerdotes – que Śaṅkara inicia sua “missão”: a de esclarecer aos homens o fundamento e o propósito de sua existência, com base na revelação trazida pelas escrituras do *Vedānta*, as *Upaniṣad*.

1.1.2 – Herança “ouvida”, herança “lembrada”

A tradição sânscrita posterior estabeleceu uma oposição fundamental entre duas categorias de textos relativos às suas especulações:

1 – os textos de **revelação**, ou *śruti* (“o [que foi] ouvido”): aqueles textos cujo conteúdo não é considerado obra de mentes humanas, e sim revelação, oriunda de um substrato atemporal da existência (o *sagrado*), e dirigida aos sábios e videntes do passado que *ouviram* (ou seja, receberam por inspiração divina) seus conteúdos e assim os expressaram, da melhor forma possível, no plano da linguagem humana. Os *Veda*, compreendidos como o conjunto de textos relacionados no quadro anterior, são *śruti*, e como tal sua autoridade sobre a verdade não pode e não é contestada por nenhum hindu.

2 – os textos de **compreensão/interpretação**, ou *smṛti* (“o [que foi] lembrado, memória”): esses sim são obra da reflexão de homens sábios sobre as revelações dos *Veda* e sobre os ideais de conduta religiosa e social, e estabelecem as diretrizes das práticas sociais e os cânones da herança mítico-religiosa multifacetada do Hinduísmo. Tais textos compreendem, na tradição sânscrita:

a) os *dharma-śāstra*, ou tratados sobre a Lei, dentre os quais o mais célebre é o *Mānava-dharma-śāstra*, ou código de leis de Manu;

b) os *itihāsa* ou relatos épicos, representados por dois grandes poemas, o *Rāmāyana* e o *Mahā-bhārata*, sendo que este último (o maior poema épico do mundo) contém a célebre *Bhagavad-gītā*;

c) as coletâneas de vários volumes que compendiam os mitos, instruções de culto e práticas populares, os *Purāṇa* (são dezoito os principais *Purāṇa*);

d) os manuais de culto e adoração de aspectos específicos da divindade ou *āgama*, os quais correspondem aos três principais ramos do Hinduísmo: *Vaiṣṇavāgama* (culto a Viṣṇu), *Śaivāgama* (culto a Śiva) e *Śaktāgama* (culto a Devī).

e) os seis *darśana* ou “pontos de vista” do Hinduísmo ortodoxo já referidos – escolas de pensamento envolvendo cosmologia, lógica e investigações acerca da filosofia da linguagem, dos estados de consciência do homem, e do complexo *Brahman-ātman* tematizado nas *Upaniṣad*.

À época de Śaṅkara (788-820 d.C.), não apenas todo esse cânone do Hinduísmo já estava firmemente estabelecido, como também um número expressivo de escolas de pensamento, baseadas ou não nesse cânone, circulava por toda a Índia. Além disso o Jainismo, tradição heterodoxa de provável origem autóctone existente até o presente, e que

envolve práticas psicofísicas, vegetarianismo e ascetismo, estava integrado à sociedade hindu, como também o Budismo já havia traçado sua história de surgimento, ascensão, partição em diversas escolas e declínio em solo indiano, restando, nos tempos de Śāṅkara, apenas alguns bolsões regionais de seguidores do Budismo em território indiano. Juntamente com as escolas devocionais dedicadas ao culto da deusa-mãe (tradição influenciada pelo movimento do Tantrismo e mais proeminente na região das costas leste e sul da Índia) e outras dedicadas ao culto do *avatara*-pastor Kṛṣṇa – personagem divino que remonta ao poema épico *Mahābhārata* (?400 a.C.-400 d.C.) e cujo culto predomina da porção centro-norte da Índia –, o subcontinente indiano do período imediatamente subsequente ao clássico (cujo auge fora o poderoso império da dinastia Gupta, de 320 a 540 d.C.) fervilhava de práticas místicas e mágicas e seitas das mais diversas espécies, ao lado de uma ortodoxia bramânica elitista e erudita que insistia no poder do ritualismo e das preces sânscritas védicas dos textos de revelação, interpretando a temática instaurada pelas *Upaniṣad* de forma a defender as ações rituais sobre todas as demais práticas religiosas.

Possivelmente, ao lado do próprio esforço bramânico pela continuidade de sua tradição e força ideológica, uma outra importante razão para a permanência do prestígio inicial do ritualismo védico repousava nos próprios textos das *Upaniṣad*. Isso porque, muito embora fosse ali “inaugurado” um novo objeto conceitual que estava destinado a fazer história no pensamento indiano – o “par-unidade” *Brahman/ātman* –, os textos das *Upaniṣad* evitavam um embate explícito com a tradição ritualística e mítica.

Por sua vez, a elaboração bramânica de idéias e procedimentos em torno do mito e do rito, preservada e mantida por gerações de sacerdotes e condensada para a posteridade sobretudo sob a forma da coletânea de textos *Brāhmana*, chegou ao tempo de Śāṅkara acrescida de tratados dedicados aos pormenores litúrgicos e representada por diversas escolas ritualísticas e famílias sacerdotais encarregadas de sua continuidade. Na verdade, até o presente permanecem muitos dos ritos védicos desse passado da cultura.

Lembremo-nos que essa tradição ritualística, por si só, representava então um dos seis *darśana* ou “pontos de vista” acerca da realidade aceitos pelo Hinduísmo ortodoxo: o *Pūrva-mīmāṃsā-darśana* (“ponto de vista do exame inicial/anterior”), ou simplesmente *Mīmāṃsā* (“questionamento, exame, investigação”), representado pelo tratado de exegese de autoria de Jaimini (circa II a.C.). Os adeptos da escola *Mīmāṃsā* defendiam o antigo ritualismo bramânico, incluindo aí os estudos lingüísticos do sânscrito, a correta recitação dos hinos dos quatro *Veda*, os altares consagrados, as abluções ao fogo, os sacrifícios sazonais e preces aos

deuses e todos os demais elementos simbólicos, como sendo veículos diretos da salvação do homem.

Por tudo isso, não obstante a distância ou até mesmo contradição conceitual inaugurada pelas *Upaniṣad* com relação ao termo *brahman* – de palavra imbuída do poder sagrado do rito a totalidade inominável, “lá onde as palavras não chegam” –, a intermediação simbólica dos ritos e preces era ainda considerada um meio completo de salvação, eficaz por si mesmo.

Tal foi a herança e matéria-prima das construções de Śaṅkara. Mas de todo esse cenário complexo e multifacetado, representado ora pelo cânone sagrado, ora pelas escolas de pensamento de expressão sânscrita, e finalmente por inúmeras práticas populares regionais e tribais, o pensador tomou como seu intertexto fundamental apenas um seleto grupo de referências.

Acima de tudo, Śaṅkara privilegiou os textos por ele considerados como o ápice da revelação divina: as *Upaniṣad*.⁵ Tais textos, cuja autoridade seria incontestável, instauraram o objeto de valor modal de seu discurso (o par-idade *Brahman/ātman*), e o cerne de sua argumentação seria provar que sua interpretação da mensagem das *Upaniṣad* era a correta.

Em segundo lugar, Śaṅkara privilegiou a escola de pensamento dedicada a sistematizar o conteúdo das *Upaniṣad*: o *Vedānta-darśana*, representado pelo tratado *Brahma-sūtra*. Nesse ponto iniciou-se a polêmica, pois o tratado já contava, em sua época, com diversas interpretações divergentes. Assim, ao longo de seu trabalho, o *Brahma-sūtra-bhāṣya*, Śaṅkara combate pontos de vista de representantes dos outros cinco *darśana* acerca da interpretação adequada de conceitos expressos no tratado, bem como os pontos de vista dos adeptos do Budismo *Mahāyāna* e da escola *Nāstika* (os “niilistas”).

O impacto e a influência da obra de Śaṅkara dedicada a comentar o *Brahma-sūtra* foram tamanhos para a cultura sânscrita dos séculos posteriores que outras obras em torno do *Brahma-sūtra* anteriores ao pensador – as quais sabemos que existiam em sua época por referências em seus textos e em outras obras sânscritas –, simplesmente não foram preservadas. Assim dispomos, no presente, apenas do comentário de Śaṅkara e de outros posteriores a ele, dedicados a contestar seu ponto de vista monista e instaurar outras correntes “vedantinas” de interpretação do *Brahma-sūtra*.

⁵ Por essa razão, aliás, a escola fundada por Śaṅkara, o *Advaita*, é uma escola “vedantina”: *Advaita-Vedānta*, o fim (*anta*) a-dual (*a-dvaita*) dos *Veda*, compreendendo-se aqui pelo termo “fim” uma dupla conotação: a espacial (pela posição final ocupada pela coletânea das *Upaniṣad* na organização dos quatro *Veda*) e a temática (pelo fato de seu objeto de discussão ser considerado o “fim último” de todas as práticas e crenças do Hinduísmo ortodoxo, a liberação final, o alcance da imortalidade).

Em terceiro lugar, finalmente, Śāṅkara considerou fundamental comentar a *Bhagavad-gītā*, compreendida por ele como um perfeito de “manual de instruções” para a adequada conduta do homem no mundo – entendendo-se aqui por “adequada” a conduta que finalmente o conduziria à liberação. E aqui também seu discurso será a dramatização do combate aos sacerdotes ritualistas, aos adeptos da escola *Sāṅkhya* (dualistas) e aos adeptos das várias crenças teístas devocionais de sua época. Um combate, como veremos, paradoxalmente, seguido de assimilação parcial e, finalmente, acomodação.

Portanto, após essa exposição necessária do intertexto herdado por Śāṅkara, estamos prontos para acompanhar a articulação do conceito de Absoluto, *Brahman*, conforme declarado nas *Upaniṣad* e interpretado por Śāṅkara.

1.2 – AS UPANIŞAD

1.2.1 – A revelação de *Brahman*

A visão não chega lá, nem a fala, nem a mente; não sabemos, não compreendemos como se possa ensiná-lo.

Ele é diferente do conhecido, e também [está] acima do desconhecido – assim ouvimos dos antigos, que nos explicaram.

Aquilo que não é dito pela fala, e por meio do qual a fala é revelada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado [*upāsate*] como tal.

Aquilo que não é pensado pela mente, e por meio do qual a mente é pensada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

Aquilo que não é visto pela visão, e por meio do qual a visão é vista – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

Aquilo que não é ouvido pela audição, e por meio do qual a audição é ouvida – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

Aquilo que não é respirado pelo alento, e por meio do qual o alento respira – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

(*Kena-upaniṣad*, 1.3-9, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 48-57)

Essa passagem da *Kena-upaniṣad* apresenta um dos traços característicos das técnicas lingüísticas empregadas pelas *Upaniṣad* na descrição de *Brahman*. O objetivo de tais técnicas é provocar uma espécie de “curto-circuito” nas categorias e mecanismos lógicos habituais dos quais se utiliza a linguagem e o pensamento humanos na descrição dos fatos do mundo objetivo. É sobretudo através da negação e do paradoxo que se firma o conceito do *além-linguagem*. Por essa razão, os textos das *Upaniṣad* são textos misteriosóficos, alusivos, simbólicos, somando-se a isso o fato de serem textos orais e de caráter mnemônico. Como nos diálogos platônicos, são estruturados a partir de uma progressão de questionamentos e esclarecimentos. Nesse processo os paradoxos e as negações funcionam como uma “escada” intelectual, um mecanismo cognitivo através do qual o inquisidor ou discípulo é conduzido ao limiar do conhecimento.

A vivência ou experiência pessoal do estado de *Brahman*, única forma de conhecê-lo de fato, é possível através do exercício progressivo das técnicas do *Yoga*, mencionadas em muitas *Upaniṣad*. Nos textos que fazem referência às teorias e técnicas do *Yoga* é apresentada uma divisão topológica entre os vários estratos da consciência, os quais possibilitam estados mentais diferentes; o sono e o sonho tornam-se substratos importantes

dessa análise psíquica. O que se busca, em última instância, é um estado de consciência no qual está ausente a distinção entre sujeito e objeto, e que portanto está além das experiências da consciência do homem comum em vigília e em sonho, embora ao mesmo tempo constitua o conjunto ou universo das experiências possíveis: é o *samādhi*.

Esse conhecimento, ó bem-amado, não é obtido pelo argumento {*tarka*, discussão lógica}; [mas] é fácil compreendê-lo, quando declarado por um preceptor. Tu perseveras na verdade. Que possa haver para nós um outro inquisidor como tu, ó Naciketas!

(*Kaṭha-upaniṣad*, 1.2.9; *ibid.*, p. 141)

A vivência ou experiência cognitiva que torna o homem um conhecedor de *Brahman* não é possível através dos caminhos da linguagem e do pensamento comuns, pois a compreensão da natureza desse Absoluto envolve a destruição das categorias lógicas habituais. No nível lingüístico das *Upaniṣad*, tal tarefa é realizada através de uma série de dicotomias e oposições, nas negações e paradoxos. A desconstrução das categorias habituais envolve uma desconstrução da linguagem, que se realiza na neutralização dos contrários e nos paradoxos, que constituem uma destruição das categorias semânticas pré-estabelecidas e das relações convencionais entre significante e sinificado.

O si-mesmo (*ātman*) não nasce nem morre; não se originou de nada, nem nada se originou dele; não-nascido, eterno, sem degeneração, antigo como é, não é morto ainda que o corpo seja morto. (*Kaṭha-upaniṣad*, 1.2.18; *ibid.*, p. 151)

Ele se move, ele não se move; está longe, está perto. Está dentro de tudo, e está fora de tudo. (*Īśa-upaniṣad*, 5; *ibid.*, p. 12)

O conhecimento desse Absoluto único, *Brahman*, e de seu reflexo individualizado nos seres, o si-mesmo (*ātman*), pressupõe a redução das categorias duais a uma unidade subjacente, como exemplifica esta outra passagem:

Aqueles que cultuam a ignorância {*avidyā*} entram em escuridão cegadora; e em escuridão ainda maior entram aqueles que cultuam a sabedoria {*vidyā*}.

Dizem que pela sabedoria um resultado diferente é adquirido; outro resultado diferente pela ignorância. Assim ouvimos dos antigos, que nos ensinaram.

O que conhece esses dois, sabedoria e ignorância, juntos, alcança a imortalidade pela sabedoria, ao atravessar a morte pela ignorância.

Aqueles que cultuam o imanifesto {*asambhūti*} entram em escuridão cegadora; e em escuridão ainda maior [entram] os que cultuam o manifesto {*sambhūti*}.

Dizem que pelo manifesto um resultado diferente é adquirido; outro resultado diferente pelo imanifesto. Assim ouvimos dos antigos, que nos ensinaram.

O que conhece esses dois, o manifesto {*sambhūti*} e a destruição {*vināśa*}, juntos, alcança a imortalidade pelo manifesto, ao atravessar a morte pela destruição. (*Īśa-upaniṣad*, 1.9-14; *ibid.*, p. 19-25)

A desconstrução à qual a linguagem e o pensamento são submetidos deriva de uma postura bastante divergente da posição védica ritualística em relação à linguagem. De fato, não estamos mais diante da palavra dotada de poder, da palavra plena de significação que engendra o objeto que denota. Ao contrário, estamos diante da palavra impotente diante daquilo que precisa descrever. Observamos nos diálogos das *Upaniṣad* a dificuldade de, a partir da linguagem verbal e de sua lógica intrínseca, traduzir um conceito de unidade no qual suas próprias categorias lógicas se anulam. O paradoxo principia no fato de que a linguagem – recurso de que dispõe o homem comum para articular o saber – precisa ser empregada para se falar de *Brahman*, e ao mesmo tempo não deve ser empregada senão como uma negação de si mesma, e de seu potencial revelador, com relação a esse objeto que se caracteriza, no nível mental, como não-objeto. A linguagem, de instrumento de manipulação da realidade, é reduzida, em última instância, a mais uma ilusão que se finge de realidade, e que se presta ao conhecimento das particularidades da não-realidade, da diferença; ou seja, um instrumento de apreensão da relatividade deve ser posto a serviço da descrição do substrato último do qual provém, o Absoluto. A parte deve se incumbir da impossível tarefa de descrever seu Todo.

Não é verdade que, sendo assim, {em sono profundo}, ao ver, ele não vê; ele vê; pois não há perda da visão para a testemunha, já que é indestrutível; e não há segundo, nenhum outro que, separado dele, possa ver.

Não é verdade que, sendo assim, ao cheirar, ele não cheira; ele cheira; pois não há perda do olfato para aquele que cheira, já que é indestrutível; e não há segundo, nenhum outro que, separado dele, possa cheirar. [...]

Não é verdade que, sendo assim, ao falar, ele não fala; ele fala; pois não há perda da fala para aquele que fala, já que é indestrutível; e não há segundo, nenhum outro que, separado dele, possa falar.

(*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 4.3.23, 24 e 26, in MĀDHAVĀNANDA, 1975, p. 467-468, 470-471)

A utilização de construções paradoxais com o propósito de sugerir algo indefinível ou além da realidade empírica e dos sentidos não é privilégio ou monopólio dos textos das *Upaniṣad*. Trata-se de um recurso comum a outros textos (como, por exemplo, os textos budistas) e a outras culturas. Há, por exemplo, uma passagem no *Tao Te King* chinês,

Aquele que pensa que sabe, não sabe. Aquele que sabe que não sabe, sabe. Pois, neste caso, saber é não saber. E não saber é saber.
(apud CAMPBELL e MOYERS, 1995, p. 58)

a qual podemos comparar com este trecho da *Kena-upaniṣad*, 2.3:

Quem não o pensa, o pensa, quem o pensa, não o conhece. Não é conhecido por aqueles que o conhecem; é conhecido por aqueles que não o conhecem. (in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 8)

Encontramos a utilização de construções paradoxais, talvez pela primeira vez nos textos sânscritos, já no hino do *Ṛg-Veda*, X, 129, que assim começa: “Então, não havia o não-ser, nem o ser - não havia reino do ar, nem céu além dele.”⁶ Esse hino védico, que aliás destoa dos demais hinos da coletânea exatamente por seu caráter especulativo, procura explicar o que havia antes mesmo do surgimento dos deuses e da criação. Podemos pressupor que tenha sido motivado exatamente pelas mesmas especulações que, à parte do contexto ritualístico, proliferavam em torno dessa temática do supracognitivo, do Absoluto, e as quais viriam a ser, nos séculos posteriores, assimiladas e integradas à construção do Hinduísmo. O referido hino, *RV*, X, 129, termina com estas palavras:

Quem realmente sabe e quem pode declarar, de onde nasceu e de onde veio essa criação? Os deuses vieram depois da produção deste mundo. Quem sabe, portanto, de onde veio pela primeira vez?

Ele, a primeira origem desta criação, tenha formado a toda ela ou não a tenha formado,

Cujo olho controla este mundo no céu mais alto; ele realmente sabe, ou talvez não saiba.

O modelo paradoxal de emprego da linguagem, que se apresenta com essa finalidade de afirmar um “algo” além das categorias lógicas habituais, firma-se portanto como forma

⁶ Tradução inédita de Mário Ferreira.

privilegiada de descrição do “novo” conceito de *Brahman* que se articula inicialmente nas *Upaniṣad*.

Em Śaṅkara, herdeiro e instrutor dessa tradição, encontraremos, porém, o acréscimo de séculos de tradição dialógica e dialética: nele os textos das *Upaniṣad* deverão, sim, ser objetos de uma “dissecação” intelectual, já que o propósito do pensador será o de *convencer racionalmente seu interlocutor*, por meios argumentativos, da verdade suprema revelada nas escrituras. Isso significa sobretudo um recurso às categorias lógicas e argumentativas próprias das escolas de pensamento da cultura sânscrita clássica no trabalho de análise e interpretação dos textos canônicos das principais *Upaniṣad*.

Verificaremos em breve e *in loco* como se dá o processo de análise e interpretação no discurso de Śaṅkara, acompanhando para isso os trechos selecionados dos comentários do pensador a alguns versos das *Upaniṣad*.

1.2.2 – Trechos selecionados para análise dos comentários

Reproduzimos a seguir os trechos de *Upaniṣad* considerados de grande importância para o *Advaita-vedānta*. Os comentários de Śaṅkara aos dois primeiros textos serão por nós esmiuçados em análise. Como este item da tese apresenta os textos com cuja análise nos ocuparemos até o final desta parte do trabalho, optamos por reproduzir aqui, em “caráter solene”, os textos originais centralizados e incluindo os versos na escrita *devanāgarī*.

a) केनोपनिषद् Kena-upaniṣad

ॐ केनेषितं पतति प्रेषितं मनः केन प्राणः प्रथमः प्रैति युक्तम् /
केनेषितां वाचमिमां वदन्ति चक्षुः श्रोत्रं क उ देवो युनक्ति // १.१ //

*Om. keneṣitaṁ patati preṣitaṁ manaḥ kena prāṇaḥ prathamah praiti yuktam /
keneṣitāṁ vācamimāṁ vadanti cakṣuḥ śrotraṁ ka u devo yunakti // 1.1 //*

1.1 – Om. Pela vontade de quem a mente voa para o objeto? Movido por quem o alento vital, o primeiro, procede? Pela vontade de quem existe esta fala que todos falam? Quem é o ser efulgente que dirige a visão e a audição?

श्रोत्रस्य श्रोत्रं मनसो मनो यद् वाचो ह वाचं स उ प्राणस्य प्राणः /
चक्षुषश्चक्षुरतिमुच्य धोराः प्रेत्यास्माल्लोकादमृता भवन्ति // १.२ //

*śrotrasya śrotraṁ manaso mano yad vāco ha vācaṁ sa u prāṇasya prāṇaḥ /
cakṣuṣaścakṣuratimucya dhorāḥ pretyāsmāllōkādamṛtā bhavanti // 1. 2 //*

1.2 – Ele é a audição da audição, a mente da mente, a fala da fala, o alento do alento, a visão da visão. Os homens sábios, depois de renunciarem a este mundo, tornam-se imortais.

न तत्र चक्षुर्गच्छति न वाग्गच्छति नो मनः /
न विद्मो न विजानीमो यथैतदनुशिष्यात् // १.३ //
*na tatra cakṣurgacchati na vāggacchati no manaḥ /
na vidmo na vijānīmo yathaitadanuśiṣyāt // 1.3 //*

1.3 – A visão não chega lá, nem a fala, nem a mente; não sabemos, não compreendemos como se possa ensiná-lo.

अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि /
इतिशुश्रुम पूर्वेषां ये नस्तद्व्याचक्षिरे // १.४ //
*anyadeva tadviditādatho aviditādadhi /
itiśuśrūma pūrveṣāṁ ye nastadvyācākṣīre // 1.4 //*

1.4 – Ele é diferente do conhecido, e também [está] acima do desconhecido – assim ouvimos dos antigos, que nos explicaram.

यद्वाचाऽनभ्युदितं येन वागभ्युद्यते /
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते // १.५ //

*yadvācā 'nabhyuditaṁ yena vāgabhyudyate /
tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate // 1.5 //*

1.5 – Aquilo que não é dito pela fala, e por meio do qual a fala é revelada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

यन्मनसा न मनुते येनाहुर्मनो मतम् /
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते // १.६ //

*yanmanasā na manute yenāhurmano matam /
tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate // 1.6 //*

1.6 – Aquilo que não é pensado pela mente, e por meio do qual a mente é pensada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

यच्चक्षुषा न पश्यति येन चक्षूंषि पश्यति /
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते // १.७ //

*yaccakṣuṣā na paśyati yena cakṣūṁṣi paśyati /
tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate // 1.7 //*

1.7 – Aquilo que não é visto pela visão, e por meio do qual a visão é vista – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

यच्छ्रोत्रेन न शृणोति येन श्रोत्रमिदं श्रुतम् /
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते // १.८ //

*yacchrotrena na śṛṇoti yena śrotramidaṁ śrotam /
tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate // 1.8 //*

1.8 – Aquilo que não é ouvido pela audição, e por meio do qual a audição é ouvida – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

यत्प्राणेन न प्राणेति येन प्राणः प्रणीयते /
तदेव ब्रह्म त्वं विद्धि नेदं यदिदमुपासते // १.९ //

*yatprāṇena na prāṇeti yena prāṇaḥ praṇīyate /
tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate // 1.9 //*

1.9 – Aquilo que não é respirado pelo alento, e por meio do qual o alento respira – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é meditado como tal.

(in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 39-57)

b) तैत्तिरीयोपनिषद् Taittirīya-upaniṣad

ॐ ब्रह्मविदाप्नोति परम् / तदेषाऽब्युक्ता /
सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म // २.१.१ //

*Om brahmavidāpnoti param / tadeṣā 'byuktā /
satyaṁ jñānamanantaṁ brahma // 2.1.1 //*

2.1.1 – Om! O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado. Aqui está um verso que o revela: *Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito.

(ibid., p. 303)

c) छान्दोग्योपनिषद् Chāndogya-upaniṣad

स य एषोऽणिमैतदात्म्यमिदं सर्वं तत्सत्यं स आत्मा तत्त्वमसि श्वेतकेतो इति भूय एव मा
भगवान्विज्ञापयत्विति तथा सोम्येति होवाच // ६.८.७ //

*sa ya eṣo 'ṇimaitadātmamidaṁ sarvaṁ tatsatyaṁ sa ātmā tattvamasi śvetaketō iti bhūya eva
mā bhagavānvijñāpayanviti tathā somyeti hovāca // 6.8.7 //*

6.8.7 – “Isso que é esta essência sutil, tudo isso tem Isto como si-mesmo [*ātman*]. Esta é a verdade. Isto é o si-mesmo. Tu és isto, *Śvetaketu*.” “Possas tu, ó venerável, explicar-me novamente.” “Que assim seja, ó de bela face.”

(in GAMBHĪRĀNANDA, 1997, p. 468)

d) बृहदारण्यकोपनिषद् Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad

ब्रह्म वा इदमग्र आसीत् तदात्मानसेवावेत् अहं ब्रह्मास्मीति / तस्मात्तत्सर्वमभवत् तद्यो यो
देवानां प्रत्यबुध्यत स एव तदभवत् तथर्षीणां तथा मनुष्याणां तद्धैतत्पश्यन्नृषिर्वामदेवः प्रतिपेदे
अहं मनुरभवं सूर्यश्चेति / तदिदमप्येतर्ह य एवं वेद अहं ब्रह्मास्मीति स इदं सर्वं भवति तस्य
ह न देवाश्चनाभूत्या ईशते आत्मा ह्येषां स भवति अथ योऽन्यां देवतामुपास्ते
अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम् / यथा ह वै बहवः पशवो मनुष्यं
भुञ्ज्युः एवमेकैकः पुरुषो देवान् भुनक्ति / एकस्मिन्नेव पशावादीयमानेऽप्रयं भवति किमु बहुषु
तस्मादेषां तन्न प्रियं यदेतन्मनुष्या विदुः // १.४.१० //

*1.4.10 – brahma vā idamagra āsīt tadātmānamevāvet ahaṁ brahmāsmīti /
tasmāttatsarvamabravat tadyo yo devānām pratyabudhyata sa eva tadabhavat tatharṣīṇām
tathā manuṣyānām taddhaitatpaśyanṇṛṣīrvāmadevaḥ pratipede ahaṁ manurabhavaṁ
sūryaśceti / tadidamapyertārha ya evaṁ veda ahaṁ brahmāsmīti sa idaṁ sarvaṁ bhavati
tasya ha na devāścanābhūtyā īśate ātmā hyeṣāṁ sa bhavati atha yo 'nyāṁ devatāmupāste
anyo 'sāvanyo 'hamasmīti na sa veda yathā paśyurevaṁ sa devānām / yathā ha vai bahavaḥ
paśavo manuṣyaṁ bhuñjyuh evamevaikaḥ puruṣo devān bhunakti / ekasminneva
paśāvādiyamāne 'priyaṁ bhavati kimu bahuṣu tasmādeṣāṁ tanna priyaṁ yadetanmanuṣyā
vidyuh // 1.4.10 //*

1.4.10 – Isto era de fato *Brahman* no princípio. Conhecia-se como “Eu sou *Brahman*.” E então tornou-se tudo. E quem quer que, entre os deuses, também soubesse, tornava-se

Brahman; e o mesmo com os sábios e os homens. O sábio Vāmadeva, enquanto sabia-se como [sendo] Isto, disse “Eu sou Manu [o primeiro ancestral do homem], e o sol.” E até hoje quem sabe que “Eu sou *Brahman*” torna-se tudo isso [o universo]. Até os deuses não o sobrepujam, pois ele se torna o si-mesmo deles. Enquanto o que cultua outro deus pensando “Ele é um, e eu sou outro”, não sabe. Este é como um animal para os deuses. Assim como muitos animais servem os homens, assim os homens servem os deuses. Se há angústia mesmo quando um único animal desaparece, o que se dirá de muitos animais? Por isso os deuses não gostam que os homens saibam disso [i.e., que “Eu sou *Brahman*.”] (in MĀDHAVĀNANDA, 1975, p. 100)

e) बृहदारण्यकोपनिषद् Brhad-āraṇyaka-upaniṣad

इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते / युक्ता ह्यस्य हरयः शता दश / इति / अयं वै हरयः / अयं वै दश च सहस्राणि बहूनि चानन्तानि च तदेतद्ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यम् / अयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूः / इत्यनुशासनम् // २.५.१९ //

indro māyābhiḥ pururūpa īyate / yuktā hyasya harayaḥ śatā daśa / iti / ayam vai harayaḥ / ayam vai daśa ca sahastrāṇi bahūni cānantāni ca tadetadbrahmāpūrvamanaparamanantaramabāhyam / ayamātmā brahma sarvānubhūḥ / ityanuśāsanam // 2.5.19 //

2.5.19 – Indra, através de *māyā*, é percebido como muitos; a ele estão ligados dez órgãos, cem vezes dez; ele é os órgãos; ele é dez e milhares deles, muitos e infinitos. *Brahman* é sem começo nem fim, sem interior nem exterior. Este si-mesmo [*ātman*] é *Brahman*, que a tudo percebe. Este é o ensinamento.

(ibid., p. 272)

f) ऐतरेयोपनिषद् Aitareya-upaniṣad

एष ब्रह्मैष इन्द्र एष प्रजापतिरेते सर्वे देवा इमानि च पञ्च महाभूक्तानि पृथिवी वायुराकाश आपो ज्योतीषीत्येतानीमानि च क्षुद्रमिश्राणीव / बीजानीतराणि चेताराणि चाण्डानि च जारूजानि च स्वेदजानि च चोद्धिज्जानि चाश्वा गावः पुरुषा हस्तिनो यत्किंचेदं प्राणि जङ्गमं च पतन्नि च यच्च स्थावरं सर्वं तत्प्रज्ञानेत्रं प्रज्ञाने प्रतिष्ठितं प्रज्ञानेत्रो लोकः प्रज्ञा प्रतिष्ठा प्रज्ञानं ब्रह्म // ३.१.३ //

eṣa brahmaiṣa indra eṣa prajāpatirete sarve devā imāni ca pañca mahābhūtāni pṛthivī vāyurākāśa āpo jyotīṣītyetānīmāni ca kṣudramiśrāṇīva / bijānītarāṇi cetarāṇi cāṇḍajāni ca jārūjāni ca svedajāni ca codbhijjāni cāśvā gāvaḥ puruṣā hastino yatkincedaṁ prāṇi jaṅgamaṇi ca patatni ca yacca sthāvaraṇi sarvaṇi tatprajñānetram / prajñāne pratiṣṭhāṁ prajñānetro lokāḥ prajñā pratiṣṭhā prajñānaṁ brahma // 3.1.3 //

3.1.3 – Isto é *Brahman*; é Indra, é Prajāpati; isto é todos os deuses, e todos os cinco elementos: terra, água, espaço, ar e fogo. E isto é todos esses [seres], e os pequeninos, e os procriadores, referidos aos pares – os que nascem de ovos, de úteros, da umidade e da terra: cavalos, gado, homens, elefantes, e todas as criaturas que existem, as que se movem, as que voam e as que não se movem. Todos esses são impelidos pela consciência [*prajñāna*]. Todos têm a consciência como realidade, o mundo tem a consciência como seu olho, e consciência é seu fim. *Brahman* é consciência.

(in GAMBHĪRĀNANDA, 2001, p. 66)

1.2.3 – Excurso: da competência

"A dotação de competência semântica ou manipulação cognitiva tem todas as características do programa de competência e deve ser entendida como um contrato fiduciário, em que o destinador, graças a um fazer persuasivo, busca a adesão do destinatário. Pretende fazer com que o destinatário, ao exercer o fazer interpretativo que lhe cabe, creia ser verdadeiro o objeto apresentado, o discurso do outro e o próprio destinador. Há estreita vinculação entre a confiança e a crença, o que permite falar em contrato fiduciário." (BARROS: 2002, 37)

Resta algo ainda a observar antes de acompanharmos os textos de Śāṅkara: o fato de que o discurso que estamos prestes a analisar não se apresenta como um discurso figurativo – caso em que situaríamos, por exemplo, as narrativas e outros discursos literários. Ao contrário, insere-se no domínio dos discursos ditos científicos, ou ainda "discursos programadores", no sentido de que apresenta um saber, dado como competência de um narrador, saber esse colocado desde já como objeto de valor da condição do desejável e do eufórico, e que deve ser então transmitido ao narratário.⁷

A transmissão de um saber como objeto de valor que caracteriza, por um lado, os discursos científicos, mas por outro lado, também os discursos argumentativos e programadores, requer, além de uma competência do narrador, também uma série de competências cognitivas pressupostas no narratário. Nesse sentido, um discurso programador como, por exemplo, uma receita culinária, pressupõe um narratário com o conhecimento prévio dos ingredientes citados e dos processos (descascar, debulhar, cozinhar, escaldar, banho-maria, forno médio, etc.) presentes na receita. Da mesma forma um discurso científico manifesto, por exemplo, sob a forma de um texto de botânica, requer do narratário uma competência prévia manifesta sob a forma do conhecimento da nomenclatura latina das plantas e dos termos "técnicos" referentes às diversas partes das plantas, e de processos como fotossíntese, etc. Em ambos os casos, a competência esperada do receptor do discurso manifesta-se sob a forma de conhecimento, ou reconhecimento, de objetos culturais, os quais idealmente devem fazer parte do repertório dos receptores do texto. Tais competências necessárias para que o /fazer-saber/ seja levado a cabo com sucesso pressupõem, por sua vez, um narratário já manipulado para quem o saber inscrito no discurso constitua um objeto de valor da ordem do desejável.

⁷ Sabemos que, em termos mais precisos da semiótica francesa, o que temos no texto em análise é um enunciador debruado em actante narrador, e um enunciatário debruado em actante narratário.

Alguns discursos doadores de competência inserem-se mais explicitamente no domínio argumentativo: são, ao mesmo tempo em que doadores de um saber, também manipuladores do narratário. Nessa classe de discursos científico-argumentativos encaixam-se praticamente todos os discursos de ordem filosófica, religioso-dogmática, e ainda outros discursos encontrados, sobretudo, nas ciências ditas "humanas". Esse é o caso de nosso objeto de análise, os recortes extraídos do conjunto dos discursos de Śāṅkara.

No caso desses discursos argumentativos, o fato é que a predisposição à manipulação, por parte do narratário, também pode ser compreendida como uma "pré-competência" desejável. Essa predisposição constitui também, na maioria dos casos, uma condição cultural "preparada" por uma série de objetos culturais prévios e que, anteriormente, trouxeram esse narratário-aprendiz à condição de ouvinte pré-manipulado favoravelmente à aquisição ou aceitação do saber específico a lhe ser transmitido. Em outras palavras, para que a manipulação seja bem sucedida e a competência seja adquirida pelo destinatário do discurso, é necessária e pressuposta a existência de um *contrato fiduciário*. Na condição de manipulador, veremos que Śāṅkara persuade através da sedução pelo saber; entretanto, a instância de instauração do contrato fiduciário que lhe permite desenvolver o discurso está ausente no texto, e esse trecho do percurso narrativo está implícito.

O fator cultural manipulador e doador de "pré-competências" aí implícito, tanto no caso do narrador como do narratário, aponta para domínios de análise que nos afastam dos dados imanentes no texto e nos remetem aos domínios do universo discursivo (cultura) e dos campos discursivos (áreas do saber de uma dada cultura) aos quais o texto se refere. Foi, aliás, por essa razão que nos detivemos previamente na exposição sucinta de saberes e valores culturais os quais julgamos de fundamental conhecimento para que o leitor possa acompanhar a argumentação de Śāṅkara.

Não são apenas os fatores culturais que constituem o conjunto das competências que tornam determinado discurso acessível ou especificamente significativo. Tais competências, esperadas tanto do sujeito da enunciação quanto de seu receptor, incluem as competências lingüísticas, discursivas, textuais, interdiscursivas e intertextuais, pragmáticas e situacionais (cf. inventariado por FIORIN, 2002, p. 32-33). Como bem referido por GREIMAS (1976, p. 8) com relação à estruturação do discurso científico, algumas das competências apresentadas no discurso de Śāṅkara e *pressupostas em seu receptor* são puramente lingüísticas, e incluem, além da competência narrativa (o saber relativo à organização sintagmática do discurso), "uma competência 'científica' específica", derivada da primeira, e que engendra o questionamento e a busca de respostas que caracteriza o discurso científico, e ainda:

[...] *a competência lingüística stricto sensu*, que o torna capaz de formular questões e, coisa ainda mais notável, de formular a questão que ele próprio [enunciatório] não propõe, mas que se supõe ser proposta pelo enunciador, quando do discurso interior que ele endereça a si mesmo. (ibid., p. 8)

Como poderemos notar em passagens do trecho selecionado, Śaṅkara antecipa essas questões e astutamente as utiliza como recurso argumentativo e criador de efeitos de sentido de veracidade e de irrefutabilidade de sua doutrina. Ao longo da análise voltaremos a verificar como isso se dá.

1.3 – *KENA-UPANIṢAD: BRAHMAN, O INDEFINÍVEL*

A seguir iniciaremos nossa análise do discurso de Śaṅkara, por meio de seus comentários aos trechos selecionados das *Upaniṣad* que apresentamos previamente. A fim de facilitar o entendimento do leitor, adotamos alguns procedimentos: reproduzimos primeiramente, em negrito, o verso traduzido da *Upaniṣad*; em seguida a tradução do comentário de Śaṅkara ao referido verso, em caracteres normais, e finalmente os eventuais acréscimos ao longo do texto entre colchetes (se se tratar de interpolações do editor do texto) ou entre chaves (se forem nossos os acréscimos ou a recuperação de termos sânscritos). A separação do texto do autor em parágrafos numerados foi por nós convencionalizada para facilitar o acompanhamento da análise, bem como a inserção de aspas para a recuperação dos discursos diretos.

KENA-UPANIṢAD

1.1 – Om. Pela vontade de quem a mente voa para o objeto? Movido por quem o alento vital, o primeiro, procede? Pela vontade de quem existe esta fala que todos falam? Quem é o ser efulgente que dirige a visão e a audição?

1.2 – Ele é a audição da audição, a mente da mente, a fala da fala, o alento do alento, a visão da visão. Os homens sábios, depois de renunciarem a este mundo, tornam-se imortais.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 1.[Objeção:] “Não está errado afirmar que ‘ele é a audição da audição’, quando a réplica deveria ser ‘tal e qual, com tais atributos, dirige a audição, etc.’?”

2.[Resposta:] “Não está errado, pois sua distinção não pode ser feita de outra forma. Se o governante da audição, etc., pudesse ser conhecido como possuidor de sua própria atividade, independentemente das atividades dos ouvidos, etc., como no caso do ceifeiro com sua foice, então essa afirmação seria incongruente. Mas na verdade nenhum governante da audição, etc., imbuído de sua própria atividade, pode ser apreendido aqui, como no caso do ceifador e sua foice, etc. Mas ele pode ser conhecido [como existindo à parte da audição, etc.] em virtude da necessidade lógica de atividades como a deliberação, a volição, a determinação, etc., dessas próprias coisas compostas, como a audição, etc., precisar ser dirigida ao benefício de alguém. Assim como no caso de uma casa, assim também aqui: há de fato alguém fora do agregado de audição, etc., por cuja necessidade são impelidos a audição e etc. Portanto, pelo fato de que objetos compostos existem para a necessidade de algum outro, um governante da audição, etc., pode ser conhecido {i.e., inferido}. Daí a réplica [da *Upaniṣad*], ‘ele é a audição da audição’, etc., estar apropriada.”

3.[Objeção:] “Novamente, o que pode haver no significado da expressão ‘a audição da audição’, etc.? Pois assim como uma luz não tem necessidade de outra luz, então no contexto da audição, a audição não pode ter necessidade de outra audição.”

4.[Resposta:] “Não existe tal erro. O significado da expressão aqui é este: a audição, a saber, é vista como capaz de revelar seu próprio objeto. Essa habilidade da audição de revelar seu próprio objeto é possível apenas quando a eterna não-composta e onipenetrante luz do si-mesmo {*ātman*} está lá, mas não em caso contrário. Daí a expressão ‘audição da audição’ ser justificável. Com referência a isso há outros textos védicos: ‘É pela luz do si-mesmo que ele se senta.’ [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 4.3.6], ‘Por sua luz tudo isso brilha’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.15; *Śvetāśvatara-upaniṣad* 6.14; *Muṇḍaka-upaniṣad*, 2.2.10], ‘Aceso por qual luz o sol brilha?’ [*Taittirīya-brāhmaṇa* 3.12.9.7], etc. e na *Gītā* ‘[Saiba que esta luz é minha], a que está no sol e que ilumina todo o universo’ [*Bhagavad-gītā* 15.12], e ‘[Assim como um sol ilumina todo o mundo], assim aquele que reside no corpo, ó descendente de Bhārata, ilumina todo o corpo’ [*Bhagavad-gītā* 13.33]. Assim também na *Kaṭha*, ‘o eterno entre os efêmeros, a consciência em tudo o que é consciente’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.13].

5.“É uma crença comumente aceita a de que a audição, etc., constituem o si-mesmo de todos, e de que esses [os instrumentos dos sentidos] são conscientes. Isso está sendo refutado aqui. Existe algo que é conhecido pelo intelecto do homem de realização, que habita no mais profundo recesso de tudo, e que é imutável, não submetido à decadência, imortal, sem medo e não-nascido, e que é a audição da audição, etc. até mesmo da audição, ou seja, a fonte de sua capacidade de agir. Assim a resposta e o significado das palavras podem certamente ser justificados.

6.“Da mesma forma, *manasas*, ‘da mente’, do instrumento interno {*antaḥ-karaṇa*}, ele é *manas*, a mente; porque o instrumento interno não é capaz de realizar suas próprias funções – pensar, determinar, etc. – a menos que seja iluminado pela luz da consciência. Portanto ele é a mente da mente também. Aqui a mente e o intelecto {*buddhi*} estão implicados na palavra *manas* [mente].”

1.3 – A visão não chega lá, nem a fala, nem a mente; não sabemos, não compreendemos como se possa ensiná-lo.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 7.“[...] Quando uma palavra, expressa pelo órgão da fala, revela sua própria idéia, diz-se que a fala chega ao objeto. Mas *Brahman* é o si-mesmo dessa palavra, assim como do órgão que a pronuncia; portanto a fala não o alcança. Assim como o fogo, que queima e ilumina, não pode queimar ou iluminar a si próprio, da mesma forma é aqui. *No mano*, nem a mente. Embora a mente pense e determine outras coisas, ela não pensa ou determina a si mesma; pois dela, também, *Brahman* é o si-mesmo. Uma coisa é objeto de cognição somente pela mente e pelos sentidos. Como *Brahman* não é um objeto de percepção para esses, portanto, *na*

vidmas, não sabemos se ‘Esse *Brahman* é de tal tipo.’ Portanto *na vijānīmas*, não compreendemos; *yathā*, como; *etat*, este *Brahman*; *anuśiṣyāt*, deve ser ensinado, instruído a um discípulo – este é o significado. Pois algo que é percebido pelos sentidos pode ser ensinado a outro através de categorias que denotem classe, qualidade e ação. *Brahman* não está imbuído dessas categorias, por isso é muito difícil convencer os discípulos acerca dele por meio da instrução. [...]

8.“[...] uma exceção [a essa impossibilidade de ensiná-lo] é colocada no próximo verso [da *Upaniṣad*]. É verdade que não se pode transmitir o conhecimento acerca do mais elevado com a ajuda de meios de conhecimento válido tais como a evidência dos sentidos; mas o conhecimento pode ser produzido com a ajuda da autoridade tradicional. Portanto a autoridade tradicional {*āgama*} é citada para transmitir o conhecimento acerca dele.”

1.4 – Ele é diferente do conhecido, e também [está] acima do desconhecido – assim ouvimos dos antigos, que nos explicaram.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 9.“O conhecido é o que está nos domínios do ato de conhecer, aquilo que é objeto do verbo ‘conhecer’. Considerando-se que tudo é conhecido em algum lugar por alguém, tudo o que é manifesto é certamente conhecido. A idéia é que *Brahman* é diferente disso. Para que não se deduza que nesse caso ele deva ser desconhecido, o texto diz ‘acima do desconhecido’, daquilo que se opõe ao conhecido, daquilo que consiste em ignorância não-manifesta, e que é a semente do manifesto. O termo *adhi*, no sentido de ‘acima’, significa ‘diferente’ por uma figura de linguagem, já que é sabido que qualquer coisa que exista acima de outra é diferente daquela.

10.“Tudo o que é conhecido é limitado, mortal, e cheio de miséria; e portanto deve ser rejeitado. Então quando se afirma que *Brahman* é diferente do conhecido, isso significa afirmar que ele não deve ser rejeitado. Da mesma forma, quando se afirma que ele é diferente do desconhecido, significa afirmar que ele não é algo a ser obtido. Pois é para obter um efeito que alguém diferente dele adquira alguma outra coisa que lhe sirva como causa. E nada diferente [do conhecedor] precisa ser adquirido para servir a qualquer propósito distinto do conhecedor. Assim, pela afirmação de que *Brahman* é diferente do conhecido e do desconhecido, o que por sua vez nega a *Brahman* a condição de objeto a ser adquirido ou rejeitado, o desejo do discípulo de conhecer *Brahman* objetivamente é destruído, pois *Brahman* é não-diferente do si-mesmo {*ātman*}. Pois nada além do próprio si-mesmo pode ser diferente do conhecido e do desconhecido. Assim segue que o significado da sentença é de que o si-mesmo é *Brahman*. E isso também procede de textos védicos como: ‘Este si-mesmo é *Brahman*’ [*Māṇḍūkya-upaniṣad*, 2; *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 2.5.19 e 4.4.5]; ‘O si-mesmo que é intocado pelo erro’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 8.7.1]; ‘*Brahman* que é imediato e direto – o si-mesmo no interior de tudo’ [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 3.4.1], etc.

11. “Dessa forma, o texto ‘Assim ouvimos dos antigos’ mostra como, por meio de uma sucessão de preceptores e discípulos, foi gerado o conteúdo da sentença que estabelece como *Brahman* este si-mesmo de tudo, o qual é destituído de quaisquer características distintivas, e é a luz da pura consciência. Além disso, *Brahman* deve ser conhecido apenas através da instrução tradicional dos preceptores e não por meio da argumentação, nem pelo estudo, inteligência, grande erudição, austeridade, sacrifícios, etc.[...]”

12. “Tendo sido estabelecida a idéia de que o si-mesmo é *Brahman* por meio da sentença ‘Ele é diferente do conhecido e também acima do desconhecido’, o ouvinte pode ter esta dúvida: ‘Como pode o si-mesmo ser *Brahman*? Pois o si-mesmo é familiarmente conhecido como aquele que deve realizar ritos e meditação e que, estando sujeito ao nascimento e à morte, procura alcançar os deuses liderados por *Brahma* {o deus criador} ou o paraíso, para isso praticando ritos ou meditação. Portanto algum outro ser adorável que não seja o si-mesmo, como Viṣṇu, Īśvara, Indra ou Prāṇa, deve ser *Brahman*, mas não o si-mesmo, pois isso se opõe ao senso comum. Assim como outros lógicos afirmam que o si-mesmo é diferente do Senhor {Īśvara}, assim também os ritualistas cultuam outros deuses dizendo, ‘Sacrifique para aquele’, ‘Sacrifique para aquele’. Com isso seria sensato concluir que esse que é conhecido e adorável deve ser *Brahman*, e o cultuador deve ser alguém diferente desse.’ Tendo percebido esta dúvida pelos olhares ou palavras do discípulo, o mestre diz ‘Não tenha dúvidas, pois’,”

1.5 – Aquilo que não é dito pela fala, e por meio do qual a fala é revelada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é cultuado como tal.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 13. “[...] Saiba que o si-mesmo apenas é o *Brahman* incondicionado depois de erradicar todos os adjuntos como a fala, em virtude dos quais ocorrem expressões empíricas com relação ao *Brahman* transcendental, incondicionado, inultrapassável e equânime, tais como ‘a fala da fala’, ‘a visão da visão’, a audição da audição’, ‘a mente da mente’, a testemunha, o conhecedor, o controlador.”

(*Kena-upaniṣad* e *Kena-upaniṣad-bhāṣya*, 1.1-5:
in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 39-55;
in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 17-22)

1.3.1 - Dialogismo e o anti-sujeito do saber

"O diálogo escrito pressupõe, mais ainda do que o diálogo efetivo, que esse ouvinte encarne o auditório universal. E tal concepção parece justificada sobretudo quando se admite, como Platão, que existem no homem princípios internos coercivos que o guiam no desenvolvimento do seu pensamento." (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA: 2002, 41)

O texto em análise, uma narrativa científica, define-se como um programa narrativo ao mesmo tempo manipulador e doador de competência, transmissor de um saber que constitui um valor modal, o qual o sujeito do fazer cognitivo, no caso o narrador projetado no texto como Śāṅkara, pretende transmitir a um receptor "ideal". (Trataremos em breve, com a ajuda do próprio Śāṅkara, dos requisitos que definem o receptor e a recepção "ideais" para seu discurso.) Na condição de narrativa científica, temos portanto uma transformação de um /não-saber/ num /saber/, observada como um percurso de enunciados de estado que constroem objetos de valor modal, ao lado de um percurso de instâncias modalizadoras de efeito persuasivo, argumentativo.

No nível discursivo, como todo discurso voltado à construção de objetos do saber, e portanto dito "objetivo", o texto apresenta um predomínio das características de "apagamento" das instâncias de enunciação e de utilização do presente atemporal ou gnômico. Entretanto, encontramos aqui a primeira peculiaridade discursiva de Śāṅkara (não propriamente sua, mas, diga-se de passagem, herança e eco dos discursos de mesma categoria de sua cultura), expressa por uma explicitação da estrutura bipolar de perguntas e respostas que constitui o fazer cognitivo do teórico, e que costuma estar pressuposta e implícita nos textos científicos. Nesse sentido, a debreagem de segundo grau que instaura no texto um interlocutário e o transforma num diálogo direto em determinados momentos exerce um duplo papel: de um lado, essa formulação antropomorfiza o anti-sujeito do saber, trazendo à tona um processo cognitivo do narrador que é subjacente à narração, e de outro lado, funciona como um elemento a mais de persuasão e criação de efeitos de sentido de invulnerabilidade e eficácia do saber exposto diante do ataque possível dos oponentes. Com esse artifício, o discurso científico modalizador também modaliza ao se "converter", em alguns momentos, no discurso puramente argumentativo de uma situação oral de debate (forjando, por assim dizer, uma instância de enunciação *presente* no interior de um discurso dito "objetivo"). Assim como constatou Greimas numa circunstância de análise, podemos também aqui com ele afirmar,

acerca deste questionamento explicitado, que tal artefato discursivo "[...] contém assim, modalizado pela ignorância, o objeto do saber, o tópico do discurso" (GREIMAS, 1976, p.11) Dessa forma, numa primeira análise "global", podemos perceber que o discurso de Śaṅkara apresenta dois níveis que se alternam:

– o nível puramente expositivo ou "objetivo", caracterizado pelo uso da terceira pessoa (despersonalização actancial), ou então pelo plural de autor (nós), e por uma série de enunciados de estado que constroem ou definem objetos de valor;

– o nível dialógico ou de debate, caracterizado por uma debreagem de segundo grau que instaura uma relação interlocutor / interlocutário no interior do discurso.

Podemos constatar também que o segundo nível está estabelecido numa relação hiponímica com o primeiro, já que a questão polêmica que instaura a situação de debate é resultante de um enunciado da exposição prévia, e por sua vez incita um desdobramento do tema em subtemas. (Muito embora seja importante observar que a resposta à questão polêmica acaba por ser a desencadeadora de uma nova exposição, e de um novo "apagamento" da situação de interlocução em prol da exposição "objetiva" de um novo sub-tópico.) Dessa forma, a dinâmica “exposição → questão polêmica → exposição” funciona como um recurso desencadeador de novos argumentos e reafirmação dos anteriores, contribuindo para a progressão do tema.

Há ainda um outro nível presente nos textos de Śaṅkara que acompanharemos nesta tese, ao lado do nível expositivo e do nível dialógico: trata-se do nível referencial, representado pelas alusões, esparsas nos textos, a discursos de outros oponentes e de outras escolas rivais, e de citações recorrentes sobretudo das *Upaniṣad* e da *Bhagavad-gītā*, textos considerados irrefutáveis (citações de autoridade). Temos tal exemplo no trecho:

4. [...] “Com referência a isso há outros textos védicos: ‘É pela luz do si-mesmo que ele se senta.’ [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 4.3.6], ‘Por sua luz tudo isso brilha’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.15; *Śvetāśvatara-upaniṣad*. 6.14; *Muṇḍaka-upaniṣad*, 2.2.10], ‘Aceso por qual luz o sol brilha?’ [*Taittirīya-brāhmaṇa* 3.12.9.7], etc. e na *Gītā* ‘[Saiba que esta luz é minha], a que está no sol e que ilumina todo o universo’ [*Bhagavad-gītā* 15.12], e ‘[Assim como um sol ilumina todo o mundo], assim aquele que reside no corpo, ó descendente de Bhārata, ilumina todo o corpo’ [*Bhagavad-gītā* 13.33]. Assim também na *Kaṭha*, ‘o eterno entre os efêmeros, a consciência em tudo o que é consciente’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.13].”

A esse respeito, lembra-nos Greimas:

[...] reconhece-se a referencialização como o fenômeno da *anáfora semântica*: o discurso referencial “lembrado”, forma em *expansão* mas *ausente*, é representado, no discurso que se está construindo, por sua forma *condensada e presente*. (ibid., p. 21)

Aos membros de sua cultura conhecedores dos textos citados, bem como aos eruditos familiarizados com as escrituras e com as diversas doutrinas oponentes da época – ou seja, aos ouvintes competentes ou “ideais” projetados por Śaṅkara em seu discurso –, essas citações das escrituras, bem como as referências a doutrinas oponentes, são perceptíveis até mesmo no vocabulário utilizado e fazem parte da competência intertextual esperada do receptor do texto. No caso desse primeiro texto que tomamos para análise, temos como exemplo de referência intertextual a uma doutrina oponente a seguinte passagem:

6. Da mesma forma, *manasas*, “da mente”, do instrumento interno {*antaḥ-karaṇa*}, é *manas*, a mente; porque o instrumento interno não é capaz de realizar suas próprias funções – pensar, determinar, etc. – a menos que seja iluminado pela luz da consciência. Portanto ele é a mente da mente também. Aqui a mente e o intelecto {*buddhi*} estão implicados na palavra *manas* [mente].

Observamos que os termos apresentados em sânscrito (*manas*, *buddhi*, *antaḥ-karaṇa*) são conceitos constituintes do modelo psicológico proposto pelas doutrinas do *Sāṃkhya* e do *Yoga-darśana*, os quais idealmente deveriam ser conhecidos pelos interlocutores de um debate (ou leitores de um texto) naquela situação cultural. Esclareceremos de forma concisa, na segunda parte deste trabalho, tal modelo psicológico e outros aspectos pertinentes dessas famosas doutrinas dualistas a fim de melhor acompanhar as “adaptações” feitas por Śaṅkara para inserir tais saberes herdados em seu “novo” sistema.

Ainda com relação às marcas de discurso direto, salientamos que as seqüências que simulam diálogos diretos foram marcadas pelo editor do texto com os termos “objeção” e “resposta” entre colchetes, a fim de facilitar a leitura e a análise desses textos. No original sânscrito, a única marca do discurso direto e das citações é o uso do termo *iti*, geralmente ao final da fala ou citação feita.

Śaṅkara cita com frequência passagens dos textos *Brāhmaṇa*, das *Upaniṣad* e da *Bhagavad-gītā*, e eventualmente cita o *Mahā-bhārata* e alguns *Purāṇa*. Praticamente em nenhuma circunstância Śaṅkara se dá ao trabalho de identificar as fontes, já que o reconhecimento de trechos de textos canônicos era também competência esperada de seus discípulos, adversários em debate ou leitores.

Sem nos atermos, por enquanto, ao assunto discutido nos parágrafos 1-4 da passagem selecionada e à escolha dos argumentos, façamos ainda algumas observações finais com relação a tais simulações de debate, tão freqüentes nos comentários de Śāṅkara.

Primeiramente, podemos compreender as objeções e questões debreadas no texto como projeções que o narrador faz de possíveis dúvidas do narratário, e assim o recurso ao discurso direto auxilia na construção do efeito de sentido de veracidade e mesmo de *honestidade* do argumentador em deixar claros os conceitos – pois é fato previsto entre as leis discursivas pressupostas culturalmente na Índia, além daquelas da informatividade e exaustividade, também a "lei da troca verbal franca e honesta" (FIORIN, 2002, p. 34) no contexto dos debates orais e dos textos elucidativos. Afinal, ainda não chegamos na polêmica.⁸

A troca honesta de informações e o respeito ao adversário não são apenas exigências culturalmente localizadas, como também as mesmas que se cumprem em nossa cultura quando o auditório projetado pelo discurso manipulador é considerado erudito ou "de alto nível". Acerca disso, podemos tomar as palavras de Perelman:

[...] o valor e a qualidade de uma argumentação não pode medir-se unicamente pelo efeito obtido: ela depende ainda, e essencialmente, da qualidade do auditório que se consegue ganhar através do seu discurso. [...] Tradicionalmente, na história da filosofia, utiliza-se a idéia de razão para designar esse auditório exigente que é o do filósofo: o apelo à razão visa esse auditório ideal que alguns encarnam num pensamento divino e que deve antes ser considerado como um auditório universal. (PERELMAN: 1984, 239)

Mas a questão da presença reiterada de perguntas e objeções na elaboração desses textos dedicados a comentar obras canônicas possui ainda outros aspectos. Já havíamos nos referido a essa instância de objeção como sendo uma "debreagem de segundo grau que instaura no texto um interlocutário e o transforma num diálogo direto", e que "esta formulação antropomorfiza o anti-sujeito do saber, trazendo à tona um processo cognitivo do narrador que

⁸ De fato, na cultura sânscrita – e isso desde os tempos mais antigos – a “lei da troca verbal franca e honesta” foi levada às últimas conseqüências: não se encontra jamais num texto dialógico sânscrito um momento de sarcasmo, de crítica destrutiva ou desqualificadora dirigida ao adversário, ou mesmo de emprego de palavras ofensivas; ao contrário, os oponentes em debate demonstram um profundo respeito pelas doutrinas adversárias, respeito esse que se expressa no estudo dedicado de seus pontos de vista para que somente então possam ser refutados. Além disso, a análise dos contextos de debate da cultura sânscrita demonstra que a busca por uma “verdade” definitiva acerca dos temas ou conceitos propostos está sempre acima dos “egos” sectários; prova disso é que, na maioria desses debates, o “prêmio” do vencedor é o reconhecimento, por parte do perdedor, da superioridade da doutrina do adversário, por meio de sua juramentada (por ocasião do início do debate) conversão à doutrina vencedora.

é subjacente à narração". Sabemos que o anti-sujeito corresponde, na narrativa, ao antagonista ou oponente, e nisso temos a confirmação de Diana BARROS (1989-1990, p. 70): "O sujeito e o anti-sujeito, como é sabido, confrontam-se na narrativa pois estão em busca dos mesmos valores."

O valor modal do /saber ser/, um valor de ordem cognitiva (figurativizado no conceito de Absoluto, *Brahman*, e em seu correspondente no indivíduo, o *ātman* ou si-mesmo) é de fato procurado por ambos os interlocutores nessa situação instaurada de diálogo. Portanto podemos identificar nesses "objetores" também personificações do anti-sujeito do saber no próprio Śāṅkara.

O conceito de anti-sujeito aparece em trabalhos de semiótica, tanto no texto citado acima como no artigo de Greimas intitulado *De la colère* (GREIMAS, 1983, p. 225-246), na análise de textos que tratam da modalização de sujeitos da narrativa pelas chamadas "paixões complexas". Não estamos, porém, analisando personagens numa narrativa literária, e sim um texto expositivo e argumentativo. Entretanto, é o próprio Greimas quem nos autoriza, com seu exemplo, a utilizar o mesmo conceito de anti-sujeito como designação adequada de qualquer antropomorfização dos obstáculos e oposições, inclusive na construção do objeto de valor /saber/ do sujeito de um fazer cognitivo, em seu trabalho intitulado *Semiótica do discurso científico* (GREIMAS, 1976, p. 21).

No discurso analisado por Greimas, o anti-sujeito aparecia como o objeto figurativo "dificuldades enfrentadas pelo pesquisador". Mas, no caso do texto de Śāṅkara, o fato é que o anti-sujeito ou antagonista de suas colocações é uma debreagem *dele mesmo*, um "tu" que se projeta para *fora* do narrador, explicitando o processo reflexivo que faz parte da aquisição cognitiva e da construção verbal de um saber. Ou seja, essa debreagem actancial é um exemplo de "pessoa desdobrada" (cf. FIORIN, 2002, p. 103-124).

O efeito de sentido provocado num discurso iniciado como "objetivo" e "impessoal" com a "entrada" desses atores em situação de interlocução é múltiplo: primeiramente, há um simulacro ou tentativa de "reprodução fiel" de uma instância de enunciação, a instância do debate oral, em que opositores de fato se enfrentam e uma situação de argumentação e polêmica em torno de um tema é instaurada. Em segundo lugar, é um recurso retórico de continuidade dos argumentos, semelhante ao ator disfarçado na platéia que dá ao palhaço a "deixa" para a próxima piada. Em terceiro lugar, pode ser considerado também, como expressão do processo cognitivo, uma espécie de "deliberação consigo mesmo", um falar em voz alta e uma antecipação de argumentos típicos, por exemplo, de quem se prepara para uma defesa de tese.

Com relação à questão do debate oral que simula, esse tipo de debreagem e embreagem que instaura "eus e tus" no interior de um texto expositivo, no caso específico da cultura indiana da época de Śāṅkara e de séculos anteriores, é um pressuposto cultural que não podemos deixar de comentar. Afinal, é fato biográfico admitido que Śāṅkara se dedicou a percorrer toda a Índia engajando-se em inúmeros debates filosóficos com quaisquer representantes, dentre as diversas escolas da Índia de sua época, que aceitassem seu desafio. Seu intuito era vencer os debates e propagar sua interpretação dos textos canônicos como legítima. Assim, nos comentários redigidos para os textos canônicos, o caráter necessariamente dialógico desses discursos é evidenciado de várias formas. Existe sempre a presença dos discursos oponentes, e não raro essa presença é evidenciada nas tentativas de aproximar o texto escrito da oralidade do debate público. No decorrer da obra de Śāṅkara (mais especificamente dos textos *bhāṣya* do chamado *prasthāna-traya*), há simulacros de instâncias de debate temático entre três, até quatro oponentes, cada um representando uma doutrina com seu ponto de vista diferente sobre a mesma questão. Geralmente "comparecem" aos textos de Śāṅkara com assiduidade representantes do Budismo *Mahāyāna*, sobretudo da escola *Yogacāra*, e ortodoxos adeptos do *Mīmāṃsā*, *Sāṅkhya*, *Vaiśeṣika* ou *Nyāya-darśana*. Portanto, esse processo de debreagem / embreagem que instaura interlocutores e questões polêmicas em pontos estratégicos de uma exposição actancialmente "neutra" é, ao mesmo tempo que uma tipologia textual característica da cultura, também um efeito de sentido de *veracidade* e um *simulacro da instância de enunciação*, além de "ensaio" para situações futuras e explicitação do processo do fazer cognitivo que se expressa como o "deliberar consigo mesmo":

[...] é legítimo que quem adquiriu uma certa convicção se empenhe em consolidá-la perante si mesmo, sobretudo perante ataques que podem vir do exterior; é normal que ele considere todos os argumentos suscetíveis de reforçá-la. Essas novas razões podem intensificar a convicção, protegê-la contra certos ataques nos quais não se pensara desde o início, precisar-lhes o alcance. (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2002, p. 49)

E aqui, novamente, o conceito de anti-sujeito socorre-nos com esta observação de Greimas:

Pois esse casal de herói e traidor, de sujeito e anti-sujeito, não é o resultado de uma articulação categorial binária, mas de uma pressuposição recíproca que os torna inseparáveis, sem que um deles apareça jamais sem a presença concomitante do outro. (GREIMAS, 1983, p. 243)

1.3.2 – O sujeito absoluto

Retomemos um trecho de nossa *Upaniṣad* em análise:

1.1 – Om. Pela vontade de quem a mente voa para o objeto? Movido por quem o alento vital, o primeiro, procede? Pela vontade de quem existe esta fala que todos falam? Quem é o ser efulgente que dirige a visão e a audição?

1.2 – Ele é a audição da audição, a mente da mente, a fala da fala, o alento do alento, a visão da visão. Os homens sábios, depois de renunciarem a este mundo, tornam-se imortais.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 1.[Objeção:] “Não está errado afirmar que ‘ele a audição da audição’, quando a réplica deveria ser ‘tal e qual, com tais atributos, dirige a audição, etc.’?”

2.[Resposta:] “Não está errado, pois sua distinção não pode ser feita de outra forma. Se o governante da audição, etc., pudesse ser conhecido como possuidor de sua própria atividade, independentemente das atividades dos ouvidos, etc., como no caso do ceifeiro com sua foice, então essa afirmação seria incongruente. Mas na verdade nenhum governante da audição, etc., imbuído de sua própria atividade, pode ser apreendido aqui, como no caso do ceifador e sua foice, etc. Mas ele pode ser conhecido [como existindo à parte da audição, etc.] em virtude da necessidade lógica de atividades como a deliberação, a volição, a determinação, etc., dessas próprias coisas compostas, como a audição, etc., precisar ser dirigida ao benefício de alguém. Assim como no caso de uma casa, assim também aqui: há de fato alguém fora do agregado de audição, etc., por cuja necessidade são impelidos a audição e etc. Portanto, pelo fato de que objetos compostos existem para a necessidade de algum outro, um governante da audição, etc., pode ser conhecido {i.e., inferido}. Daí a réplica [da *Upaniṣad*], ‘ele é a audição da audição’, etc., estar apropriada.”

3.[Objeção:] “Novamente, o que pode haver no significado da expressão ‘a audição da audição’, etc.? Pois assim como uma luz não tem necessidade de outra luz, então no contexto da audição, a audição não pode ter necessidade de outra audição.”

4.[Resposta:] “Não existe tal erro. O significado da expressão aqui é este: a audição, a saber, é vista como capaz de revelar seu próprio objeto. Essa habilidade da audição de revelar seu próprio objeto é possível apenas quando a eterna não-composta e onipenetrante luz do si-mesmo {*ātman*} está lá, mas não em caso contrário. Daí a expressão ‘audição da audição’ ser justificável. Com referência a isso há outros textos védicos: ‘É pela luz do si-mesmo que ele se senta.’ [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 4.3.6], ‘Por sua luz tudo isso brilha’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.15; *Śvetāśvatara-upaniṣad* 6.14; *Muṇḍaka-upaniṣad*, 2.2.10], ‘Aceso por qual luz o sol brilha?’ [*Taittirīya-brāhmaṇa* 3.12.9.7], etc. e na *Gītā* [‘Saiba que esta luz é minha’, a que está no sol e que ilumina todo o universo’ [*Bhagavad-gītā* 15.12], e [‘Assim como um sol ilumina todo o mundo’, assim aquele que reside no corpo, ó descendente de Bhārata, ilumina todo o

corpo’ [*Bhagavad-gītā* 13.33]. Assim também na *Kaṭha*, ‘o eterno entre os efêmeros, a consciência em tudo o que é consciente’ [*Kaṭha-upaniṣad* 2.2.13].

Já nos referimos anteriormente, embora em outros termos, ao fato de que o discurso interpretativo, o discurso de comentário de Śāṅkara, obedece a uma hierarquia de valores de autoridade pré-estabelecida culturalmente. Primeiramente, diante do público-alvo de tais interpretações e comentários, existe acima de tudo o fato cultural de que os textos a serem interpretados – as *Upaniṣad* – constituem discursos de autoridade *revelada*, considerados verdadeiros por virtude própria e incontestável. Por serem eles parte constituinte do campo discursivo das *escrituras sagradas*, gozam como tal das premissas de recepção próprias dos discursos da *crença* – compreendida aqui como “ato cognitivo sobredeterminado pela categoria modal da *certeza*.” (GREIMAS e COURTÉS, s/d, p.91). A certeza, por sua vez, modalidade epistêmica passível de gradações de probabilidade, assume diante da crença do discurso religioso sua posição de maior poder eufórico: a escritura sagrada tece enunciados de estado de *certeza incontestável*. (Incontestabilidade essa, por sua vez, proveniente do próprio objeto ou tema dos textos sagrados, o qual não pode ser alcançado por meios de percepção sensorial ou inferência lógica – ou seja, pela ciência –, repousando forçosamente na crença no testemunho vivencial daqueles que tiveram o contato, e portanto a prova, da existência dessa dimensão do sagrado).

Não obstante, existe em torno de tais enunciados *certos* um número culturalmente variável de fazeres interpretativos que constituem verdadeiros discursos de persuasão sob a perspectiva de seus enunciadores, e que ao mesmo tempo submetem-se forçosamente aos julgamentos epistêmicos, eventualmente gradativos (considerados como mais ou menos prováveis, à luz da razão e dos fatos) de seus enunciatários. A variedade de fazeres interpretativos diante de um mesmo texto sagrado, ou seja, tido como *certo e verdadeiro* por definição, é o que constrói, no seio das culturas, a variedade correspondente de seitas ou religiões nascidas de um mesmo conjunto inicial de escrituras, porém divergentes no que concerne às interpretações escolhidas por seus seguidores como *certas e verdadeiras*.

Com isso pretendemos salientar um dos traços proeminentes do discurso de Śāṅkara e dos objetivos por detrás de tal discurso. Śāṅkara não pretendia fundar uma nova filosofia, um sistema completo e racionalmente elaborado de forma a constituir um todo coeso norteado por um método de análise dos fatos. Com o passar dos séculos, seus discípulos levaram a cabo tal tarefa, preenchendo as lacunas “filosóficas” deixadas pelo pensador e apontadas pelas escolas

opponentes no longo processo dialético que constitui o pensar filosófico. Não obstante, o propósito de Śaṅkara era o de provar, via discurso, que a *sua interpretação* das escrituras *certas* era a *interpretação certa*. Num tal processo, três premissas do caminho discursivo por ele tomado são facilmente dedutíveis: por um lado, as falhas das demais interpretações culturalmente herdadas devem ser apontadas e corrigidas; por outro lado, não há razão para que os “acertos” igualmente herdados de outras interpretações – escolas de pensamento – não devam ser aproveitados no sistema presente; e finalmente, as palavras das próprias escrituras podem ser freqüentemente tomadas em defesa da interpretação defendida, pois são elas as citações de autoridade verdadeiramente incontestáveis. Em outras palavras: Śaṅkara sabia que se conseguisse estabelecer “seu” *Vedānta* (sua interpretação das *Upaniṣad*) como *verdadeiro* por força de sua argumentação e mérito das próprias escrituras, conseguiria arrebanhar *quase* sem resistência todos os ortodoxos. Por que *quase*? A princípio, em virtude da força e resistência das tradições já estabelecidas – sobretudo a tradição ritualística, que retomaremos na segunda parte deste trabalho.

Portanto, se por um lado notamos no parágrafo 4 do trecho do comentário de Śaṅkara o recurso às escrituras como argumento de autoridade para sancionar seu fazer interpretativo, por outro lado temos nos parágrafos anteriores o uso de outros recursos de argumentação que podemos chamar de “lógicos”. Primeiramente, já no parágrafo 2, temos o recurso da analogia como método de esclarecimento de uma posição. As analogias do ceifador e da casa podem ser encontradas como exemplos no *Nyāya* e no *Sāṃkhya-darśana* respectivamente, como recursos argumentativos para provar a veracidade de postulados. Assim, o ceifador e sua foice servem ao propósito de ceifar a plantação. Não obstante, o ceifador constitui também um composto com natureza e funções distintas daquela de ceifar, ao mesmo tempo em que detém também essa função. A analogia pretende aqui demonstrar que, da mesma forma, o detentor da audição é, em segunda instância, algo mais que “aquele que ouve”, e engloba em si uma série de outras funções e características completamente desvinculadas da função de “ouvinte”. Já a analogia da casa aparece no *Sāṃkhya-darśana* em defesa do postulado de que “todo composto existe em função de algo fora de si mesmo” – postulado esse repetido por Śaṅkara. Assim, a existência do composto “casa” serve ao propósito de seu morador, outro composto completamente distinto dela: por ser composta, sua existência não deve ser compreendida como em função apenas de si mesma. Śaṅkara concorda com tais premissas filosóficas, e portanto as aproveita em seu sistema. Porém, seu desafio interpretativo ainda não está terminado, já que pretende provar que “aquele que é a audição da audição, a visão da visão,

etc.” não é o mesmo tipo de sujeito que o ceifador e o morador da casa, e que a audição, visão, etc., que tal sujeito pressupõe em si não são funções comparáveis às da foice e da casa.

De fato, o tema fundamental do discurso de Śāṅkara, o objeto de valor por excelência, é *Brahman*, uma totalidade única que subjaz a toda diversidade, e seu reflexo no indivíduo é *ātman*, o si-mesmo. Ambos – que são um e o mesmo – são na verdade um *sujeito absoluto* – um sujeito que contém em si a totalidade *subjetiva e objetiva* do universo.

Perguntemo-nos então: por que, em busca de um “Absoluto”, a necessária unificação última entre sujeito e objeto recaiu sobre o sujeito? Segundo o mais poderoso argumento da cultura, herdado e reiterado por Śāṅkara, porque a existência do sujeito não pode jamais ser aniquilada: é necessário um “eu” para que o “eu” seja negado – portanto o “eu” nunca poderá ser negado. O processo investigativo que, por sua vez, corroborou na cultura sânscrita, em diversas instâncias, ou a negação do mundo objetivo, ou a diminuição significativa da relevância das experiências dos sujeitos relativos para a averiguação de sua *verdade*, foi o processo empírico de investigação do “eu” levado a cabo pelas técnicas meditativas do *Yoga*. O *yogin* chega, em última instância, à experiência de “isolamento” (*kaivalya*) do princípio subjetivo: segundo o *Yoga-darśana*, trata-se do *asamprajñāta-samādhi*: um estado de consciência no qual todo o mundo objetivo, incluindo aí todos os processos do pensamento, desaparece, e a única experiência que resta é a experiência do sujeito desprovido de objetos de cognição⁹.

De fato, a primeira dedução lógica, *semiótica*, a que se pode chegar com relação a um conceito de sujeito absoluto é a de que ele se opõe ao sujeito relativo. Ora, o sujeito relativo se constitui por sua relação com os objetos. Portanto, o sujeito absoluto deve se constituir, por oposição, por sua relação *consigo mesmo*. Uma segunda dedução acerca de tal sujeito absoluto, ainda norteadas pelas categorias semânticas de base do processo semiótico, as quais constituem oposições (todo conceito mental humano possui o seu contrário), é a de que, se o sujeito relativo se desdobra em forma, localização espaço-temporal, atributos, características, funções, etc. – em outras palavras, o sujeito relativo é um *composto* existe com relação a algo

⁹ Conforme *Yoga-sūtra*, 1.18: *virāma-pratyayābhyāsa-pūrvah saṃskāra-śeṣo’nyaḥ*, “O outro [*samādhi*, o *asamprajñāta*] é precedido pela disciplina sobre a cognição da cessação, e extingue impressões latentes.” (Cf. GULMINI, 2001, inédito, p. 145).

Conforme observa Mircea Eliade: “É impossível, por exemplo, passar ao largo de uma das maiores descobertas da Índia: a da consciência-testemunha, a consciência desembaraçada de suas estruturas psicofisiológicas e de seu condicionamento temporal, a consciência do ‘liberado’, isto é, daquele que conseguiu livrar-se da temporalidade e partiu em busca da verdade, da inefável liberdade. A conquista dessa liberdade absoluta, da perfeita espontaneidade, constitui a meta de todas as filosofias e de todas as técnicas místicas indianas, mas é principalmente pelo *Yoga*, por uma das suas múltiplas formas, que a Índia acredita tê-la conquistado.” (ELIADE, 1997, p. 14)

fora de si mesmo –, o sujeito absoluto, por oposição, deve ser um *simples, não-composto*: como tal, não pode ser definido por nenhuma caracterização ou localização espaço-temporal. Como afirma Śaṅkara no parágrafo 2, ele é a audição da audição, etc., porque “sua distinção não pode ser feita de outra forma”.

A objeção lançada no parágrafo 3, “assim como uma luz não tem necessidade de outra luz, então no contexto da audição, a audição não pode ter necessidade de outra audição” serve então como “deixa” para a reiteração de que este “ele” a quem se refere a escritura não é um sujeito relativo, um composto, e sim o sujeito absoluto, o si-mesmo, um “eu” irreduzível a “ele”. Responde então Śaṅkara: “Essa habilidade da audição de revelar seu próprio objeto é possível apenas quando a eterna não-composta e onipenetrante luz do si-mesmo [*ātman*] está lá, mas não em caso contrário.”

O processo inferencial que pode levar a razão à conceituação de um sujeito absoluto é o mesmo dos primórdios do pensar filosófico: parte da noção de causalidade e procura o princípio, a causa primeira, de uma série de fenômenos. Assim a audição é função de um sujeito ouvinte, que por sua vez se constitui de uma série de processos mentais além da audição; há, por sua vez, um sujeito que testemunha uma série de processos mentais de um sujeito mental que, eventualmente, também ouve. Se quisermos evitar um regresso *ad infinitum*, teremos que chegar a um sujeito que preside todas as funções e características da subjetividade, sem que se limite a qualquer uma delas. Porém, tal raciocínio não leva necessariamente a razão humana, fundamentalmente dual, à conclusão do sujeito absoluto tal como proposto no conceito de *ātman/Brahman* (e que equivale à totalidade da subjetividade *mais* a totalidade da objetividade). Então Śaṅkara opta por inserir a citação de autoridade das escrituras para provar, por enquanto, a veracidade do *ātman*. Não obstante, antecipando argumentos contrários, prossegue:

5. “É uma crença comumente aceita a de que a audição, etc., constituem o si-mesmo de todos, e de que esses [os instrumentos dos sentidos] são conscientes. Isso está sendo refutado aqui. Existe algo que é conhecido pelo intelecto do homem de realização, que habita no mais profundo recesso de tudo, e que é imutável, não submetido à decadência, imortal, sem medo e não-nascido, e que é a audição da audição, etc. até mesmo da audição, ou seja, a fonte de sua capacidade de agir. Assim a resposta e o significado das palavras podem certamente ser justificados.

6. “Da mesma forma, *manasas*, ‘da mente’, do instrumento interno {*antah-karaṇa*}, ele é *manas*, a mente; porque o instrumento interno não é capaz de realizar suas próprias funções – pensar, determinar, etc. – a menos que seja iluminado pela luz da consciência.

Portanto ele é a mente da mente também. Aqui a mente e o intelecto {*buddhi*} estão implicados na palavra *manas* [mente].”

Novamente uma referência intertextual exige que a esclareçamos para que possamos acompanhar o raciocínio e a “crença comumente aceita” referidos nesses parágrafos.

Primeiramente, os sistemas aqui referidos são as escolas “irmãs” do *Sāṃkhya-yoga-darśana*. Postulam essas escolas um modelo psicológico constituído, no indivíduo humano, de intelecto (*buddhi*), princípio de individuação (*ahamkāra*), mente (*manas*), 5 sentidos de conhecimento (*jñānendriya*) do mundo objetivo (tato, olfato, paladar, visão e audição) e 5 sentidos de ação ou reação (*karmendriya*) objetiva (palavra, apreensão, locomoção, excreção e gozo). A mente (*manas*) é por vezes considerada o décimo-primeiro sentido, na medida em que ela é a ponte entre o mundo objetivo apreendido e interagido e o mundo do “ser interior”, puramente psicológico, para o qual migram as informações dos sentidos e do qual provêm as respostas que são pela mente ordenadas ao corpo. Segundo essas escolas, a mente, *manas*, tem também a função de deliberação (*samkalpa*), ao realizar a distinção do objeto percebido, discriminando-o como “uma substância particular possuindo atributos específicos”. O princípio de individuação, *ahamkāra*, é o que vulgarmente (não no sentido psicanalítico) chamamos de “ego”: o “eu” pessoal e intransferível. O intelecto, *buddhi*, é a instância mais profunda e abrangente: envolve memória, inteligência, determinação de conceitos, e é também responsável pelos processos subconscientes, como os sonhos, a criação e a imaginação. O “ser interior” puramente psicológico a que nos referimos é composto então por *manas+ahamkāra+buddhi*, e é denominado nessas escolas pela expressão *antaḥ-karaṇa*, literalmente, “instrumento interno”. Encontramos esta síntese extraída da literatura sânscrita dedicada ao *Sāṃkhya-darśana*:

“Em outras palavras, a partir do material dos sentidos, a mente [*manas*] cria percepções. Estas são então transferidas ao sentido de individuação, *ahamkāra*, que as considera como relativas a si ou não relativas a si. Assim “tingidas” pela equação pessoal, [as percepções] são em seguida tomadas pelo intelecto [*buddhi*], que se certifica de sua verdadeira natureza e determina a conduta [do sujeito] de acordo [com seu discernimento]. Tal é, em síntese, o processo de cognição dos sentidos proposto no *Sāṃkhya-darśana*.” (Anotação n. 48 ao *Sāṃkhya-kārikā*, in SINHA, 1979, p. 25)

Nem o *Sāṃkhya*, nem o *Yoga*, nem o *Advaita-vedānta* de Śaṅkara concordarão em admitir que esse “instrumento interno” corresponda ao sujeito “verdadeiro”, que permanece

oculto como testemunha impassível por detrás dos processos cognitivos – embora haja diferenças fundamentais entre o conceito de *ātmān* de Śaṅkara e o conceito de *puruṣa* do *Sāṃkhya-yoga-darśana*, conforme veremos na segunda parte deste trabalho. Por outro lado, a “crença comumente aceita” referida por Śaṅkara diz respeito aos homens comuns de seu tempo – não aos adeptos dessas escolas – e reflete um materialismo empírico, bem como uma semelhança com certo ponto de vista de nossa ciência moderna de que o fenômeno da consciência é congênial ao corpo e ao cérebro, sem que haja um princípio subjetivo imaterial por detrás do fenômeno humano. Ao reafirmar a existência de tal princípio, Śaṅkara reitera sua oposição com relação às características do “sujeito relativo” que é o homem no mundo: ele “[...] é imutável, não submetido à decadência, imortal, sem medo e não-nascido”.

Portanto, temos até aqui uma série de categorias opositivas de base que inauguram nosso *ātman/Brahman*:

SUJEITO ABSOLUTO	X	SUJEITO RELATIVO
- existente por si mesmo		- existente por relação com outro (objeto)
- eterno/imortal		- temporal/mortal
- onipenetrante		- espacialmente delimitado
- simples (não substancial)		- composto
- imutável		- mutável/decadente
- testemunha de todos os processos		- agente ou paciente dos processos
- <i>ātman/Brahman</i> (si-mesmo)		- <i>antaḥ-karaṇa</i> (psique)

Outras oposições ainda virão, mas por ora bastam-nos essas. Prossigamos com a leitura do trecho selecionado.

1.3.3 – *Pramāṇa*: os limites da razão

1.3 – A visão não chega lá, nem a fala, nem a mente; não sabemos, não compreendemos como se possa ensiná-lo.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} 7.“[...] Quando uma palavra, expressa pelo órgão da fala, revela sua própria idéia, diz-se que a fala chega ao objeto. Mas *Brahman* é o si-mesmo dessa palavra, assim como do órgão que a pronuncia; portanto a fala não o alcança. Assim como o fogo, que queima e ilumina, não pode queimar ou iluminar a si próprio, da mesma forma é aqui. *No mano*, nem a mente. Embora a mente pense e determine outras coisas, ela não pensa ou determina a si mesma; pois dela, também, *Brahman* é o si-mesmo. Uma coisa é objeto de cognição somente pela mente e pelos sentidos. Como *Brahman* não é um objeto de percepção para esses, portanto, *na vidmas*, não sabemos se ‘Esse *Brahman* é de tal tipo.’ Portanto *na vijānīmas*, não compreendemos; *yathā*, como; *etat*, este *Brahman*; *anuśīṣyāt*, deve ser ensinado, instruído a um discípulo – este é o significado. Pois algo que é percebido pelos sentidos pode ser ensinado a outro através de categorias que denotem classe, qualidade e ação. *Brahman* não está imbuído dessas categorias, por isso é muito difícil convencer os discípulos acerca dele por meio da instrução. [...]

O conceito do sujeito absoluto, aquele que existe com relação a si mesmo, aparece figurativizado nesses argumentos de Śaṅkara por meio da analogia com o fogo: a luz do fogo permite a percepção dos objetos ao redor, e o ato de queimar revela-se também um ato transitivo, dirigido a um objeto fora do *ser* do fogo. Luz e calor só podem ser atribuídos ao fogo por sua relação com outros objetos, mas o o que o fogo é em si e para si permanece um mistério. Assim também um conceito de sujeito absoluto, destituído da relação com qualquer objeto e existente em si mesmo, pode ser criado por meio da linguagem mas nunca conhecido de fato pelos meios cognitivos habituais, já que o conhecimento dos sujeitos humanos que falam e pensam, os sujeitos relativos, é sempre fatalmente reduzido à categoria da objetividade.

Em outras palavras, a questão que se coloca aqui é a seguinte: pode o conhecimento racional apreender o sujeito absoluto? E a resposta é *não*. Uma auto-análise de processos mentais levada a cabo por um homem é, não obstante, uma análise *objetiva* de uma psique complexa, de um pseudo-sujeito traduzido num composto objetivo de processos corporais, cognitivos, emocionais, inconscientes, etc., tornado objeto de sua própria análise – análise que, em sua totalidade, é também um objeto para um sujeito que a testemunha. O sujeito absoluto, *Brahman/ātman*, é definido como a essência ou o si-mesmo de todas as coisas, e como tal oculta-se por detrás de todas as coisas e de todos os sujeitos relativos, e “assim como

o fogo que queima e ilumina não pode queimar ou iluminar a si próprio”, o eu daquele que percebe não pode ser percebido por aquele que percebe, já que aquele que percebe é um composto (*antaḥ-karāṇa*, um “instrumento interno” dotado de sentidos voltados “para fora”), e como tal existe por relação a algo *fora* de si, enquanto seu si-mesmo é simples, não-composto (não-substância de percepção), auto-existente, *intransitivo*. No conceito de sujeito absoluto até mesmo a relação mais elementar da dualidade, a relação figura-fundo, aquela que permite a qualquer cognição dos sentidos ou do pensamento definir um objeto por contraste com o que não é o objeto, é negada.

Isso inaugura um dilema para o homem pensante: o si-mesmo, inferido em sua condição de sujeito absoluto, não pode ser conhecido de fato pelos seus mecanismos cognitivos habituais, ao mesmo tempo em que também não pode ser negado, já que a negação do “eu sou” implica necessariamente na existência de um “eu sou” que faz a negação. Não obstante, as escrituras declaram tal si-mesmo, e os adeptos das escrituras nele *crêem*, com *certeza*. E, como se não bastasse, alguns sábios elencados pela cultura, do passado ou do presente de Śaṅkara, afirmaram ter alcançado e estar estabelecidos na condição de sujeitos absolutos. Como tal, tais personagens alcançaram *mokṣa* (a “liberação” do ciclo das reencarnações nos mundos), *nirvāṇa* (a iluminação), *asaṃprajñāta-samādhi* (o mais alto grau de realização do *Yoga*, a liberação), *jīvan-mukti* (a “liberação em vida”). O próprio Śaṅkara é referido pela cultura sânscrita como um liberado, um *jīvan-mukta*, estabelecido em *Brahman*. Portanto, *há um acesso* ao sujeito absoluto – um acesso que por um lado não deve se opor à razão, já que em Śaṅkara a verdade não pode se opor à experiência, mas que, por outro lado, *lhe é necessariamente distinto em natureza* – na mesma medida em que a *experiência* de sujeito absoluto é distinta da experiência do homem comum, prisioneiro da dualidade cognitiva sujeito-objeto.

Não obstante esses fatos culturais incontestáveis aos textos em análise, ao acompanharmos os escritos de Śaṅkara notamos que estamos diante da argumentação de um herdeiro da razão. De fato, ele faz hábil uso da tradição do *Nyāya-darśana*, o sistema de lógica e argumentação indiano, bem como das teorias do conhecimento postuladas pelo *Sāṃkhya-yoga-darśana*. Ainda assim, para o pensador a razão com seus limites pode e deve servir a determinados propósitos, mas jamais intrometer-se em outros.

Como já verificamos, Śaṅkara propõe o estabelecimento de uma oposição básica entre o que convencionamos chamar de sujeito absoluto e o que, por implicação, denominamos sujeito relativo. Agora podemos concluir que cada um desses sujeitos estabelecidos em oposição no sistema *Advaita* possui um domínio cognitivo, digamos, um domínio de

realidade, específico. A fim de melhor verificar como Śaṅkara distribui os meios de conhecimento possíveis ao homem entre esses dois distintos domínios de realidade, a absoluta e a relativa, necessitamos fazer uma pequena digressão sobre o intertexto, sob a forma de sua herança cultural em termos de teorias do conhecimento. A princípio, Śaṅkara faz uso da mesma classificação de meios de conhecimento que aparece no tratado do *Yoga-darśana*, o *Yoga-sūtra* de Patañjali:

pratyakṣānumānāgamāḥ pramāṇāni // 1.7 //

“Os conhecimentos válidos [*pramāṇa*] são: percepção sensorial [*pratyakṣa*], inferência [*anumāna*] e testemunho verbal [*āgama*].” (*Yogasūtra*, in GULMINI, 2001, inédito, p. 123)¹⁰

Nos tratados sânscritos dedicados às áreas do conhecimento, os meios considerados válidos para o raciocínio e a argumentação aparecem reunidos sob o nome de *pramāṇa* ou *pramā*. As diferentes escolas de pensamento na Índia bramânica e clássica discordam quanto ao número e aos tipos de *pramāṇa*, conhecimentos válidos ou aferições justas facultadas ao homem em seu processo racional de apreensão e interpretação da realidade que o cerca. As escolas “irmãs” do *Sāṅkhya-yoga* reconhecem, ambas, que há apenas três maneiras de a consciência construir um conhecimento racional e válido do mundo. As duas primeiras são a percepção direta proporcionada pelos órgãos dos sentidos no caso do mundo físico (*pratyakṣa*), e que acompanha o reconhecimento e determinação de um objeto *em presença*; a segunda é a inferência lógica (*anumāna*), utilizada no caso dos conceitos abstratos e proposições genéricas, e que possibilita a cognição de propriedades de objetos *em presença* e *em ausência*. Essas duas formas de conhecimento da realidade aparecem referidas nesse trecho do comentário de Śaṅkara nas expressões “uma coisa é objeto de cognição somente pela mente e pelos sentidos” e “uma coisa que é percebida pelos sentidos pode ser ensinada a outro por meio de categorias que denotem classe, qualidade e ação”.

Ambas as formas de conhecimento válido, a percepção sensorial e a inferência, que aliás são aquelas sobre as quais fundamentamos nosso conhecimento científico, dizem respeito aos saberes que têm por objeto a realidade fenomênica. São saberes *objetivos* válidos e capazes de determinar as propriedades de um domínio de realidade específico, a realidade

¹⁰ Optamos neste trabalho por traduzir o termo sânscrito *pramāṇa* pela expressão “conhecimento válido”. Num trabalho anterior (a dissertação de mestrado intitulada “O *Yogasūtra*, de Patañjali – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos”, *ibid.*), havíamos optado pela expressão “aferição justa”. Na verdade, “aferição” seria uma tradução bastante literal da raiz *MĀ*, “medir, avaliar, marcar”; *pramāṇa* seria, de fato, a “noção correta”, a “medida justa”.

fenomênica, composta e multifacetada, distribuída temporalmente e espacialmente e regida por leis de causalidade: a realidade experimentada pelos sujeitos relativos. Esses meios de conhecimento inauguram o processo de elaboração de saberes por meio do raciocínio, o que denominamos *razão*. O termo sânscrito utilizado para designar o processo racional de obtenção de saberes e formulação de hipóteses é *tarka*, da raiz sânscrita *TARK*, “conjecturar, inferir, raciocinar, especular, argumentar”, e as premissas desse processo lógico são tratadas pelo *Nyāya-darśana*. O fato é que *tarka*, a razão com todos os seus procedimentos, não pode tocar nos domínios da realidade absoluta de forma igualmente eficaz, já que a razão apenas não pode possibilitar em tal domínio de realidade aquilo que possibilita no domínio fenomênico por meio dos *pramāṇa* ou meios de obtenção do conhecimento válido: a experimentação, a comparação, a dedução, a *verificação objetiva*. Num trecho de seu comentário ao *Brahma-sūtra*, Śaṅkara faz justamente esta observação:

Embora seja notado que a razão {*tarka*} tem finalidade para alguns contextos, ainda assim no presente contexto ela não pode possivelmente ser imune à ineficácia; pois esse assunto extremamente sublime, o qual trata da realidade da causa do universo e conduz ao propósito da liberação {do *saṃsāra*, o ciclo das reencarnações condicionadas}, não pode sequer ser conjecturado sem a ajuda dos *Veda*. E já dissemos que não pode ser conhecido por meio da percepção, sendo destituído de forma, etc., ou por meio da inferência, etc., sendo destituído de bases para a inferência, etc.”
(*Brahma-sūtra-bhāṣya*, 2.1.11, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000, p.322; in GRETEL, 2006, *Adhyaya* 2, p. 15)

Passamos já muitas páginas tratando dessa realidade absoluta, a que se refere ao sujeito não-objetivável, e embora, com isso, não a tenhamos verificado de fato, ainda assim construímos *inferências* a seu respeito – necessariamente sob a semiose da oposição básica que rege o pensamento humano –, sobre as quais discursamos verbalmente. Ora, tal construção lingüística somente é possível por meio da terceira forma de *pramāṇa* ou conhecimento válido, a cognição verbal ou *testemunho de outro (āgama)* – no nosso caso, tornamos possível o conceito abstrato de “sujeito absoluto” por meio das declarações das *Upaniṣad*. Examinemos, então, o que Śaṅkara tem a dizer a respeito no parágrafo seguinte de seu comentário à *Kena-upaniṣad*:

8.“[...] uma exceção [a essa impossibilidade de ensiná-lo] é colocada no próximo verso [da *Upaniṣad*]. É verdade que não se pode transmitir o conhecimento acerca do mais elevado com a ajuda de meios de conhecimento válido tais como a evidência dos sentidos;

mas o conhecimento pode ser produzido com a ajuda da autoridade tradicional. Portanto a autoridade tradicional {*āgama*} é citada para transmitir o conhecimento acerca dele.”

O termo sânscrito *āgama* (raiz *GAM*, “ir”, acrescida do prefixo “*ā-*”, que indica um movimento na direção do sujeito = “aproximar, chegar, alcançar; obter informação, confirmar”) traz a acepção de “aproximação, enfoque, obtenção de conhecimento” e o significado subsidiário, nos sistemas clássicos do Hinduísmo, de “aceitação de testemunhos de autoridade dos sábios; aceitação das escrituras”.

Com isso, Śaṅkara estabelece essa forma de obtenção de conhecimento válido como a única forma de cognição possível, nos limites da razão humana, para construir a hipótese do sujeito absoluto, já que as *Upaniṣad* são os textos védicos que, em sua autoridade escritural, revelam a verdade da existência de tal domínio de realidade, não cognoscível pelos meios habituais.

É fato que *āgama* ou o “testemunho autoritativo” das escrituras não pode senão *sugerir* à razão do homem comum, ainda que de forma convincente àquele que crê, a existência desse outro domínio de realidade, o Absoluto, denominado *Brahman* e percebido pelo sujeito absoluto ou si-mesmo (*ātman*), idêntico a *Brahman*, como “eu sou”. Portanto, “eu sou”, a condição de *ātman* ou si-mesmo, não constitui mais um *pramāṇa*: não é apreensão sensorial, nem inferência mental, nem aceitação de um testemunho verbal que cria um conceito mental. Não constitui apreensão *objetiva* de nada. Qual é a cognição ou conhecimento referente a esse domínio de realidade? Śaṅkara denomina tal percepção do si-mesmo de *aparokṣānubhūti*, título, aliás, de um de seus tratados independentes. Examinemos o termo: *aparokṣa* = “não invisível, de percepção imediata” e *anubhūti* = “percepção, reconhecimento”: a cognição de percepção ou reconhecimento imediato, ou seja, a “percepção ou reconhecimento não-mediado” – em oposição a todos os outros conhecimentos, sempre mediados pelos sentidos e pelo pensamento.

Então, temos até aqui a seguinte posição do pensador quanto ao papel e lugar da razão:

tipo de sujeito	domínio de realidade	instrumentos de conhecimento	tipo de conhecimento
relativo	<i>jagat</i> , “mundo fenomênico”; <i>dvitīya</i> : dual (categorias opositivas básicas). domínio semiótico, sujeito-objeto	<i>antaḥ-karaṇa</i> : instrumento interno (= <i>indriya</i> , “sentidos” + <i>manas</i> , “mente” + <i>buddhi</i> , “intelecto”)	<i>pramāṇa</i> : “conhecimento válido ou razão ” (= <i>pratyakṣa</i> , “percepção sensorial” + <i>anumāna</i> , “inferência” + <i>āgama</i> , “testemunho verbal”, que pode ser <i>sugestivo</i> de <i>Brahman</i>)
absoluto	<i>Brahman/ātman</i> Absoluto/si-mesmo <i>advitīya</i> : não-dual domínio não-semiótico, sujeito	<i>ātman</i> : si-mesmo	<i>aparokṣānubhūti</i> : “reconhecimento imediato”, “percepção não-mediada”

A função da razão é considerada então negativa com relação à realidade: ela não é capaz de criar os fatos e os objetos percebidos, e sua função limita-se a avaliá-los, analisá-los, coordená-los e fazer inferências a seu respeito – agindo sempre dentro dos limites de percepções sensoriais ou constatações prévias. Como a luz do fogo, a razão remove a escuridão da ignorância e revela os objetos existentes, mas nada revela de sua própria essência, e nada cria na realidade dos objetos. Portanto *Brahman*, a realidade absoluta, o si-mesmo de todas as coisas, só pode ser conhecido por percepção direta e não-mediada (*aparokṣānubhūti*), não pode jamais ser pensado, “pois a verdade da razão em si, em última instância, é diretamente percebida, e não percebida por meio de outra razão” (MUKHYĀNANDA, 1998, p.40), pois isso levaria a um regresso *ad infinitum*.

Por outro lado, já mencionados que Śaṅkara considera que a verdade de *Brahman*, por ser *verdade*, não pode contradizer as evidências da experiência. Aos sujeitos relativos, conhecedores apenas da experiência da multiplicidade e da diferença, Śaṅkara argumenta que as evidências dos sentidos, da dualidade, não podem, em si, contradizer a afirmação da realidade do Absoluto, do um-sem-segundo, simplesmente porque constituem cognições de realidades de natureza distinta. Diferentes tipos de cognição produzem conhecimentos de natureza distinta sobre diferentes objetos ou aspectos objetivos da realidade. Por exemplo, uma percepção visual não pode contestar a realidade de uma percepção auditiva,

simplesmente porque são cognições distintas, e como tal revelam objetos sensíveis ou aspectos objetivos diferentes. Da mesma forma então nenhuma razão pode provar definitivamente a existência ou não de *Brahman*, pois a prova definitiva da existência do domínio do Absoluto é acessível somente pela cognição da percepção subjetiva imediata, *aparokṣānubhūti*.

Não obstante, enquanto a aurora de tal percepção não surge no horizonte da experiência do indivíduo, resta-lhe *crer* na verdade do testemunho dos sábios e das escrituras, *āgama*, ao mesmo tempo em que deve empregar ao máximo sua razão, *tarka*, no processo necessário de *convencer-se intelectualmente* – e no caso dos instrutores e debatedores como Śaṅkara, convencer os outros – da verdade da existência do domínio de realidade testemunhado pelas escrituras e pelos sábios.

Há ainda algumas questões a serem levantadas acerca da eficácia relativa de *āgama*, a autoridade escritural, na produção do conceito do sujeito absoluto. Mas deixemos para acompanhar isso mais à frente, quando Śaṅkara, ele próprio, tocar novamente na questão do conhecimento veiculado pela relação mestre-discípulo.

Prossigamos por ora com o trecho seguinte de seu comentário, em que Śaṅkara procura estabelecer a identidade entre *Brahman*, o Absoluto que está sendo descrito pela *Upaniṣad*, e *ātman*, o “si-mesmo”, o qual não foi referido explicitamente no texto da *Kena-upaniṣad*. A identidade de ambos, já que não foi mencionada pelo texto, precisa ser estabelecida no plano argumentativo, caso contrário o monismo da doutrina *Advaita* cai por terra. Vejamos como Śaṅkara logra fazê-lo no trecho selecionado.

1.3.4 – *Brahman* pela via negativa

1.4 – Ele é diferente do conhecido, e também [está] acima do desconhecido – assim ouvimos dos antigos, que nos explicaram.

9. “O conhecido é o que está nos domínios do ato de conhecer, aquilo que é objeto do verbo ‘conhecer’. Considerando-se que tudo é conhecido em algum lugar por alguém, tudo o que é manifesto é certamente conhecido. A idéia é que *Brahman* é diferente disso. Para que não se deduza que nesse caso ele deva ser desconhecido, o texto diz ‘acima do desconhecido’, daquilo que se opõe ao conhecido, daquilo que consiste em ignorância não-manifesta, e que é a semente do manifesto. O termo *adhi*, no sentido de ‘acima’, significa ‘diferente’ por uma figura de linguagem, já que é sabido que qualquer coisa que exista acima de outra é diferente daquela.

Esse verso da *Kena-upaniṣad* exemplifica uma das mais reiteradas estruturas, dentre as utilizadas nesse gênero de textos, para a definição do conceito de *Brahman*, a saber, a definição por meio de antíteses (relação entre termos contrários) e paradoxos (relação entre termos contraditórios). Na estrutura binária do pensamento, os termos opostos ou contraditórios não podem coexistir num dado objeto, em virtude das próprias relações semânticas de implicação entre os termos. Assim, no par de opostos “conhecido X desconhecido”, infere-se que o que é conhecido *não é* desconhecido, e vice-versa. Os termos contraditórios que inauguram um segundo par de opostos derivados da oposição inicial, a saber, não-conhecido X não-desconhecido, também estabelecem uma segunda relação de contrariedade entre si, e portanto deveriam igualmente estabelecer a impossibilidade de sua coexistência num mesmo objeto. O quadrado semiótico que esquematiza tais relações seria assim delineado:

Além das relações de contrariedade (oposição) dos pares horizontais e de contradição entre os pares ligados pelas setas, também existem as relações de complementaridade (implicação) representadas pelas linhas pontilhadas verticais: assim o desconhecido seria, por implicação, um não-conhecido, e o conhecido seria um não-desconhecido.

Tal lógica binária do nível fundamental de significação rege a quase totalidade dos processos de percepção, significação e compreensão de mundo que temos. E tais percepções, por sua vez, estão perfeitamente de acordo com os fenômenos observáveis no mundo físico e psicológico: não há, a princípio, nada que seja claro e escuro, quente e frio, positivo e negativo, vivo e morto, alegre e triste, *ao mesmo tempo*. Porém, quando nos voltamos para algumas construções da arte, da literatura, da filosofia, do mito e dos dogmas de fé, encontramos a possibilidade da coexistência dos opostos expressa por meio de construções de paradoxos e antíteses. De fato, conhecemos a máxima de que "o mito é a coincidência dos opostos".

Tal coincidência de opostos manifesta num texto significa, para o analista, que se está diante da construção de um termo complexo, ou mesmo de um termo neutro. O termo complexo se caracterizaria por uma relação de junção dos contrários (como em *conhecido e desconhecido, simultaneamente*) enquanto o termo neutro seria definido pela junção dos subcontrários (como em *não-conhecido e não-desconhecido*). Então deduzimos que na definição de *Brahman* em exame aqui ("diferente do conhecido, e acima do desconhecido"), *Brahman* é definido sob a forma de um termo neutro, produzido a partir de uma dupla negação: não é o conhecido e não é o desconhecido.

Greimas e Courtès, no *Dicionário de semiótica*, classificam os termos complexos e neutros como pertencentes à "terceira geração dos termos categoriais" no quadrado semiótico, e observam:

Para explicar a formação de tais termos, diferentes soluções foram propostas. Pouco propensos a acrescentar uma hipótese a mais, consideramos que a problemática envolvida continua em aberto, à espera de descrições mais precisas e mais abundantes. Nem por isso nos é dado desconhecer a importância do problema: sabe-se que os discursos sagrados, míticos, poéticos, etc. manifestam predileção particular pela utilização de termos categoriais complexos. É uma questão cuja solução se tornou difícil, por implicar o reconhecimento de percursos sintáticos assaz complexos e provavelmente contraditórios, os quais redundam nesse gênero de formações. (GREIMAS E COURTÉS, s/d, p. 368)

De fato, são ainda escassos os estudos semióticos em torno dos mecanismos de construção dos conceitos paradoxais e antitéticos, e em sua maioria os artigos e trabalhos encontrados até a redação desta tese estão centrados em elementos de morfologia e sintaxe de algumas línguas naturais, ou então em torno da análise de narrativas míticas – objetos cuja análise pode tomar caminhos bastante distintos daqueles de um texto filosófico ou conceitual como o que temos aqui¹¹. Não obstante, o próprio tema central das discussões de Śaṅkara e título do presente trabalho, “Do dois ao sem-segundo”, é parte indissociável dessa “questão cuja solução se tornou difícil”. Não pretendemos aqui propor uma original “solução semiótica” para a análise da formação, no nível profundo de significação, dos termos complexos e neutros, bem porque tal monumental tarefa – ainda que fôssemos capazes de levá-la a cabo –, provocaria um desvio temático no presente trabalho, o qual pretende dedicar-se a analisar o objeto denominado “doutrina *Advaita-vedānta*” (conforme apresentado num conjunto de textos) e não a metodologia de análise do objeto aplicada, denominada semiótica.

No entanto, o que consideramos relevante fazer neste trabalho é mostrar *como* o que já foi deduzido em teoria semiótica de nível profundo, com relação aos termos complexos e neutros, pode ser aplicado em nosso objeto presente. E quiçá ensaiar, ao longo destas páginas, a apresentação de alguns possíveis caminhos para a compreensão dos termos complexos e neutros, ao menos no discurso filosófico e teológico, conforme nos são descritos pelo nosso próprio objeto de análise – o sistema *Advaita* de Śaṅkara.

Acreditamos poder esclarecer mais acerca dos conceitos complexos e neutros graças ao auxílio do próprio Śaṅkara, porque ele passou pela mesma tarefa, e o estamos acompanhando aqui: a tarefa de tomar a coincidência de opostos sugerida nas figuras simbólicas imediatamente apreensíveis do mito e da arte, e nas frases de efeito breves e mnemônicas, por vezes poéticas, dos textos de revelação, e expressar o mesmo conteúdo por meio da dialética e dos argumentos longos e intrincados da razão – ou seja, por meio das categorias duais de significação presentes no pensamento. Śaṅkara o fez a fim de convencer racionalmente as mentes exigentes dos homens mais eruditos de seu tempo da existência de uma tal instância do *ser* na qual os opostos deixariam de existir como tais, sem que com isso houvesse contradição ou incompatibilidade lógica entre a instância unitária do *ser* e a instância binária do *estar* do mundo dos fenômenos.

¹¹ Até a conclusão do presente trabalho encontramos apenas dois textos que nos auxiliaram efetivamente na análise da articulação do conceito de *Brahman*. São eles os artigos: *Omnis et Totus*, de Vigo BRØNDAL (1986, p.11-18) e *Le savoir et le croire*, de Algirdas GREIMAS (1983, p. 115-133).

A princípio, a tarefa de identificação entre os opostos no eixo semântico é a de neutralizar suas funções prévias como elementos positivos e negativos do eixo, e ao mesmo tempo estabelecer uma categoria superior que contenha a ambos. A antítese e o paradoxo são assim formas lingüísticas de *sugestão*, ao pensamento lógico/binário comum, da existência de *algo* que está “acima”, ou seja, que é “diferente” da dualidade irreconciliável existente nos fenômenos da natureza e nas inferências do pensamento usual.

Uma das questões interessantes que se colocam com relação à articulação do conceito de *Brahman*, seja como neutro (“diferente do conhecido e do desconhecido”) ou como complexo (“conhecido e desconhecido”), é que o termo assim construído é, todavia, construído *por oposição* a alguma outra coisa, e portanto o *conceito mental expresso lingüisticamente* permanece sempre, necessariamente, dentro das relações duais. O um, por conter em si o dois, está acima dele ao mesmo tempo em que se lhe opõe, necessariamente, *sob o ponto de vista do dois*. Aquilo que reúne em si os opostos e os neutraliza é ao mesmo tempo uma instância superior a toda possibilidade de oposição e por isso mesmo uma potencial oposição a todas as oposições. É como se a instância transcendental que se pretende afirmar por meio da expressão de um termo complexo ou neutro, pela sua simples expressão, inaugurasse uma instância superior de oposição como um de seus termos (em oposição a *um par* de termos, digamos, “simples”, capazes de carregar intrinsecamente seus pares opositivos). Ora, a intenção do *Advaita* é argumentar até o ponto em que possa afirmar seu “um”, não como oposto *a todos os* “dois”, mas como eterna e invisível base existencial *de todos os* “dois”. (E Śaṅkara, plenamente ciente desses limites e armadilhas da linguagem e da razão, sabia, por isso mesmo, o quanto teria que argumentar e *quais* argumentos elencar.)

Com isso chegamos a uma nova questão. É fato que o mistério de *Brahman* é preferencialmente expresso nas *Upaniṣad* como termo neutro, e não como termo complexo. Ou seja, é preferencialmente definido por tudo o que não é (*Neti, neti*, exclama um sábio na *Upaniṣad*: “Não é isso! não é isso!”), muito mais do que pelo que é¹². No trecho em análise, qual seria a diferença entre dizer “*Brahman* é o conhecido e o desconhecido” (termo complexo) e dizer “*Brahman* não é o conhecido e não é o desconhecido” (termo neutro)? Parece-nos, inicialmente, que se trata sobretudo de uma diferença no *efeito de sentido* produzido: o termo neutro parece evidenciar de forma mais enfática a *intangibilidade* do que

¹² Escolhemos para nossa análise um exemplo significativo dessa construção reiterada de *Brahman* como neutro (*Kena-upaniṣad*), seguido do único exemplo que encontramos de uma definição positiva de *Brahman* (*Taittirīya-upaniṣad*).

está sendo designado, enquanto a opção pelo termo complexo teria enfatizado mais o seu caráter de *totalidade*.

De fato, se eu afirmo que *Brahman* é “o conhecido e o desconhecido”, estou aí expressando uma idéia de totalidade, uma reunião de todas as coisas que, em virtude da carga semântica dos termos escolhidos para defini-la no nosso caso – “conhecido” e “desconhecido” –, vai além da simples soma de todas as coisas (porque todas as coisas afirmadas como existentes tornam-se, por isso mesmo, coisas “conhecidas”, quer por percepção, quer por inferência, quer por imaginação ou criação mental); e o “desconhecido” incluído num tal conceito complexo vem acrescentar à sua totalidade *atualizada* uma totalidade *potencial*, virtualmente inesgotável.

Quando, por outro lado, escolho reunir os dois subcontrários do eixo semântico dado – “não-conhecido” e “não-desconhecido” –, construindo com isso um termo neutro, é o efeito de sentido de *intangibilidade* ou *impossibilidade de definição* exata ou satisfatória dessa totalidade que vem à tona na expressão resultante. Tenho novamente uma totalidade, sem dúvida, mas uma totalidade que não se expressa mais como *junção ou combinação* das partes contrárias (junção das coisas “conhecidas” e “desconhecidas”), e sim como uma espécie de *subtração ad infinitum* das partes designáveis como contrárias. É o famoso *neti, neti!* das *Upaniṣad* – “Não é isso! Não é isso!”: não é nada que se possa conceber, nada que possa ser categorizado. É o *TODO*, mas *nesse TODO não restam* semelhanças com nenhuma de suas partes. A totalidade assim expressa aponta para uma grandeza de natureza absolutamente distinta da de quaisquer de suas partes; uma grandeza que, assim definida pela junção de duas negações de categorias fundamentais, permanece *intangível*.

Em seu artigo *Omnis et Totus*, o lingüista dinamarquês Vigo BRØNDAL faz uma análise das idéias de totalidade conforme expressas em algumas línguas naturais por meio do sistema pronominal. Assim, ele encontra no latim, francês e inglês, dois tipos distintos de totalidade expressos, respectivamente, por:

a) *totus, entier, whole* (TODO, TUDO: uma totalidade integral);

b) *omnis, tout, all* (TODOS: uma totalidade numérica).

Ao analisar ambos os conceitos de totalidade expressos pelos termos, Brøndal comenta:

Totus, termo integral [...] exprime uma totalidade como negação das unidades independentes. Sublinha a absorção dos indivíduos isolados numa massa indivisível. Um todo nesse sentido é

conhecido como um bloco inteiro onde as partes são indiscerníveis ou dominadas.

Omnis, termo numérico [...] designa ao contrário uma totalidade mais matizada ou diferenciada. Exprime a reunião de indivíduos dentro de um grupo ou comunidade. As partes componentes são aí reconhecidas, por um lado, como reais [...], e por outro lado, como formando um conjunto [...] (BRØNDAL, *ibid.*, p. 15)

Traçando um paralelo entre as constatações acerca desses termos no latim, francês e inglês feitas por Brøndal no campo das línguas naturais e as constatações que até aqui fizemos acerca das construções dos termos neutros e complexos, parece-nos que a junção de contrários que constrói um termo complexo aponta para a idéia de totalidade integral como a expressa por “*totus, entier, whole, tudo/todo*”. Por outro lado, a série “*omnis, tout, all, todos*” – a totalidade numérica, o grupo ou agrupamento de elementos cuja totalidade corresponde simplesmente à soma de suas partes integrantes e exclui todas as partes antitéticas –, seria construída por outros enunciados de estado no interior do texto, os quais, por sua vez, não envolveriam a coincidência ou coexistência de opostos. E finalmente é possível que a totalidade expressa pelo termo neutro – “não é isso e não é o contrário disso” –, construída verbalmente com a junção dos subcontrários de um dado eixo semântico, não possua equivalentes nos sistemas nominais e pronominais das línguas naturais – justamente porque o que expressa é “não-parte” do eixo semântico, é *inexprimível*. Isso seria uma instigante hipótese para aferições futuras.

As constatações que aqui fizemos acerca da semiose desses termos complexos e neutros talvez possam ser aplicadas na análise de outros – os das línguas naturais, os dos mitos, da poesia, da religião, da filosofia. Seriam eles sempre redutíveis, na análise do nível fundamental de significação, às categorias de *totalidade integral*, no caso dos termos complexos, e *totalidade intangível, inexprimível*, no caso dos neutros? Deixamos aqui apenas sugestões de hipótese aos teóricos em busca de universais de análise, e prosseguimos com a análise de nosso objeto particular, *Brahman*, e a articulação de sua totalidade.

Veremos na segunda parte deste trabalho *como ambos*, intangibilidade e totalidade integral, são valores investidos no conceito de *Brahman* conforme articulado pelo sistema *Advaita* de Śaṅkara. Mas podemos começar desde já a acompanhar seu processo de decifragem do “enigma” *Brahman* no trecho de seu comentário que analisamos aqui. Assim, temos suas palavras:

Para que não se deduza que nesse caso ele deva ser desconhecido, o texto diz “acima do desconhecido”, daquilo que se opõe ao conhecido, daquilo que consiste em ignorância não-manifesta, e que é a semente do manifesto.

Verificamos que os termos “conhecido” e “desconhecido” recebem novos investimentos semânticos: são eles o “manifesto” (*vyākṛta*) – o mundo objetivável (“objeto do verbo conhecer”) – e o “imanifesto” (“ignorância não-manifesta”, *avyākṛtāvidyā*), respectivamente. Porém, no momento em que toma o par de opostos expresso na *Upaniṣad* e lhe confere novos significados, Śaṅkara acrescenta, com relação ao “desconhecido”, “[...] e que é a semente do manifesto (*vyākṛta-bīja*)”. Por implicação, então, o desconhecido é na verdade a semente, a origem, do conhecido; ora, se um origina o outro, eles não estão mais no mesmo nível ou eixo semântico. Ou seja, com essa simples expressão, Śaṅkara “desmancha” o termo neutro, uma estrutura de junção de subcontrários de um *mesmo* eixo semântico, característica dos discursos de revelação que interpreta, e estabelece em seu lugar uma *gradação hierárquica*, característica do discurso racional, sistêmico. O imanifesto continua se opondo, de certa forma, ao manifesto, e o desconhecido ao conhecido, *mas eles não estão mais no mesmo nível*. É um fato notório que, enquanto um texto de revelação, inserido no âmbito do sagrado, expressa o mistério do inexprimível, um “sistema metafísico”, ainda que dedicado à interpretação do mesmo texto sagrado, pretende desvendá-lo, torná-lo articulável pelo pensamento racional.

Compreender o “manifesto” como sinônimo do “conhecido” não nos é tarefa cultural difícil. Por implicação, não teremos dificuldade em aceitar também o “desconhecido” como “imanifesto”. Porém a expressão “ignorância não-manifesta” (*avyākṛtāvidyā*) escolhida por Śaṅkara é mais do que um oposto logicamente implicado: ela remete a uma outra oposição culturalmente autorizada e pressuposta no *Advaita*, uma oposição entre sabedoria e ignorância diferente daquela que usualmente construímos. Expliquemos.

Nosso conhecimento de mundo cotidiano leva-nos a crer que o que por nós é tido como conhecido (“o objeto do verbo conhecer”) constitui um “saber”, e por consequência o “ignorar” estaria diretamente relacionado ao desconhecido na condição de “objeto do verbo conhecer ainda não apreendido”. Porém, sob o ponto de vista *Advaita*, tanto o que chamamos de conhecido como o que chamamos de desconhecido constituem ambos apenas dois aspectos diferentes e complementares da mesma “ignorância” (*avidyā*); o oposto disso, a “sabedoria” ou “conhecimento” (*vidyā*), é o conhecimento de *Brahman/ātman*.

Essa eterna ignorância do sujeito relativo com relação ao si-mesmo é compreendida como efeito de *Māyā*: uma espécie de véu que oculta à consciência a percepção do si-mesmo e ao mesmo tempo projeta, em sua tela de tempo, espaço e causalidade, as percepções duais ou relativas. Para o *Advaita*, os fragmentos de percepção, dentro dos domínios do tempo e do espaço, que formam o conjunto de conhecimentos de uma dada consciência (sujeito relativo), constituem o “conhecido” ou “ignorância manifesta”; todos os outros conhecimentos que ainda não fazem parte do universo cognitivo dos sujeitos relativos (quer sejam experiências oriundas de percepções sensoriais, inferências, testemunhos verbais, criação ou imaginação) constituirão, por sua vez, o “desconhecido” ou “ignorância não-manifesta”. O oposto dessa ignorância do sujeito relativo será unicamente o conhecimento do sujeito absoluto ou si-mesmo (*Brahman/ātman*), e nenhum outro. Essa é uma das razões pelas quais Śaṅkara utiliza a expressão “ignorância não-manifesta” para se referir ao desconhecido, e faz com que o conhecido daí derive. Na segunda parte deste trabalho trataremos da elaboração do conceito de *Māyā*, peça-chave das articulações do *Advaita*, e então as observações aqui feitas serão mais bem esclarecidas. Por ora, retomemos o argumento de Śaṅkara:

10. Tudo o que é conhecido é limitado, mortal, e cheio de miséria; e portanto deve ser rejeitado. Então quando se afirma que *Brahman* é diferente do conhecido, isso significa afirmar que ele não deve ser rejeitado.

Śaṅkara ecoa as vozes de séculos de sua cultura; nada do que ele diz soaria estranho ou novo a qualquer de seus ouvintes, nem poderia ser objeto de contestação. “O sofrimento existe” foi a primeira das quatro nobres verdades enunciadas pelo Buddha, cerca de 1.200 anos antes de Śaṅkara. “A prevenção permanente das três formas de dor é o supremo propósito da vida” é o primeiro *sūtra* do *Sāṃkhya-pravacana-sūtra*, o principal tratado do *Sāṃkhya-darśana*. “Devido às dores causadas pelas impressões latentes e ao sofrimento decorrente das transformações, e em face da contrariedade dos movimentos dos aspectos fenomênicos (*guṇa-vṛtti*), os sábios perspicazes podem constatar que, de fato, tudo é dor” declara o *sūtra* 2.15 do *Yogasūtra*, o tratado do *Yoga-darśana* (cf. GULMINI, 2001, p. 203). Esses são apenas alguns exemplos pontuais.

A constatação de que o “manifesto”, a vida do homem no mundo, é uma condição dolorosa por ser “limitada, mortal e cheia de miséria” foi um dos principais aguilhões, na Índia, para o desenvolvimento das escolas de pensamento, tanto quanto o foi para o desenvolvimento religioso. Era necessário, sábio e louvável encontrar uma saída *definitiva* de

tal condição. E, desde as *Upaniṣad*, muitos e muitos homens lograram tê-la encontrado. *Brahman*, a saída segundo, entre outros, o *Advaita-vedānta*, é o contrário da miséria humana, o “conhecido” – é portanto ilimitado, imortal, pleno de felicidade sem fim. E por isso “não deve ser rejeitado”. Continua Śaṅkara:

Da mesma forma, quando se afirma que ele é diferente do desconhecido, significa afirmar que ele não é algo a ser obtido. Pois é para obter um efeito que alguém diferente dele adquire alguma outra coisa que lhe sirva como causa. E nada diferente [do conhecedor] precisa ser adquirido para servir a qualquer propósito distinto do conhecedor.

O desconhecido, “ignorância não-manifesta”, pode se tornar conhecido ou manifesto, por exemplo, por meio de um ato de criação. Assim uma paisagem jamais imaginada ou um artefato nunca antes pensado podem vir a existir (tornarem-se manifestos) pela criação visionária de um artista ou engenheiro, por exemplo. A manifestação ou “objeto do verbo conhecer” pertence ao universo da dualidade, da relação sujeito-objeto, e está sempre sujeita às leis da manifestação ou propriedades de *māyā*, a saber: tempo, espaço e causalidade. “Pois é para obter um efeito que alguém diferente dele adquire alguma outra coisa que lhe sirva como causa.” Porém, no caso do sujeito absoluto, *Brahman/ātman*, não há relação sujeito-objeto, e portanto o conhecimento de *Brahman/ātman* não pode ser alcançado objetivamente; além disso, o conhecimento do si-mesmo se opõe ao “conhecido” (‘as possíveis manifestações da “ignorância não-manifesta”’) justamente por não existir dentro do domínio das relações de tempo, espaço e causalidade (“nada diferente precisa ser adquirido para servir a qualquer propósito distinto do conhecedor”).

10. [...] Assim, pela afirmação de que *Brahman* é diferente do conhecido e do desconhecido, o que por sua vez nega a *Brahman* a condição de objeto a ser adquirido ou rejeitado, o desejo do discípulo de conhecer *Brahman* objetivamente é destruído, pois *Brahman* é não-diferente do si-mesmo {*ātman*}. Pois nada além do próprio si-mesmo pode ser diferente do conhecido e do desconhecido. Assim segue que o significado da sentença é de que o si-mesmo é *Brahman*. E isso também procede de textos védicos como: ‘Este si-mesmo é *Brahman*’ [*Māṇḍūkya-upaniṣad*, 2; *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 2.5.19 e 4.4.5]; ‘O si-mesmo que é intocado pelo erro’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 8.7.1]; ‘*Brahman* que é imediato e direto – o si-mesmo no interior de tudo’ [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 3.4.1], etc.

Aqui temos a porção conclusiva dos argumentos desse trecho do comentário de Śaṅkara ao verso da *Kena-upaniṣad*. Seu principal intuito foi o de provar que a definição

“negativa” de *Brahman* como “é diferente do conhecido e acima do desconhecido” significa, em última instância, dizer que *Brahman* é idêntico ao si-mesmo, o sujeito absoluto, e como tal não pode ser alcançado como objeto do pensamento. (Ou seja: não posso afirmar que a verdadeira natureza do meu “eu” seja por mim plenamente conhecida, nem desconhecida.) Procuramos acompanhar como tal interpretação depende do estabelecimento de determinados valores para os termos “conhecido” e “desconhecido”, sem os quais a argumentação não poderia alcançar tal conclusão com sucesso. Não obstante, as provas conclusivas finais, no movimento circular “revelação – argumentação – revelação”, são citações de autoridade recolhidas das próprias *Upaniṣad*, os textos de revelação que portam o estatuto cultural de *verdade*. Vejamos como Śaṅkara prossegue em sua argumentação.

1.3.5 – *Āgama*, “assim ouvimos dos antigos”: o crer e o saber

11. “Dessa forma, o texto ‘Assim ouvimos dos antigos’ mostra como, por meio de uma sucessão de preceptores e discípulos, foi gerado o conteúdo da sentença que estabelece como *Brahman* este si-mesmo de tudo, o qual é destituído de quaisquer características distintivas, e é a luz da pura consciência. Além disso, *Brahman* deve ser conhecido apenas através da instrução tradicional dos preceptores e não por meio da argumentação, nem pelo estudo, inteligência, grande erudição, austeridade, sacrifícios, etc.[...]

O trecho sugere-nos duas questões relevantes, que devemos analisar melhor: em primeiro lugar, temos o fato cultural da transmissão dos saberes relativos a *āgama* – a revelação das escrituras – por meio de “uma sucessão de preceptores e discípulos”; em segundo lugar, Śāṅkara novamente reitera nesse trecho a ineficácia de uma série de outros procedimentos (“argumentação, estudo, inteligência, erudição, austeridade, sacrifícios, etc.”) para o alcance desse saber sagrado. Comum a ambas as questões temos o tema do saber relativo ao sujeito absoluto, *Brahman/ātman*, posto em oposição irreconciliável com os demais saberes possíveis ao homem, tanto em método de obtenção como em natureza do saber obtido. Verifiquemos então essas questões.

É fato que em nossa cultura de chegada deparamo-nos com uma oposição, digamos, “clássica”, entre os discursos da crença e os do saber, sendo aos primeiros imediatamente atribuído o campo discursivo da religião, e aos últimos o campo da ciência. Em outros termos, nossa expectativa culturalmente construída é a de que podemos diferenciar sem muita dificuldade, mediante um elenco prévio de características até certo ponto estereotipadas, os textos “dogmáticos/mítico-religiosos” dos “racionais/histórico-filosóficos”. Assim, teríamos inicialmente:

1 – campo discursivo da “religião”: textos “dogmáticos” (privilegiam a autoridade/*verdade* obtida pela citação de textos de revelação); persuadem por meio de um /fazer-crer/; podem apresentar, no nível profundo de significação, descrição de objetos complexos ou neutros (identidade de contrários ou sub-contrários).

2 – campo discursivo da “ciência”: textos “racionais” (privilegiam a autoridade/*verdade* obtida pela argumentação baseada na experimentação empírica e/ou na lógica inferencial); persuadem por meio de um /fazer-saber/; freqüentemente apresentam, no nível profundo de significação, a opção por um dos termos do eixo semântico, com a conseqüente negação da validade de seu contrário.

A oposição não é de todo condenável, uma vez que a distinção entre uma narrativa mítica e um ensaio filosófico nos parece bastante clara. Não obstante, propomo-nos neste momento a questionar até que ponto nossas categorizações pré-concebidas são aplicáveis sem reserva diante de textos da natureza dos que examinamos aqui – os textos de Śaṅkara.

Em primeiro lugar, existe o fato de que, em nossa cultura, atribuímos ao discurso mítico e religioso o estatuto do *crer* e o marginalizamos, colocando no pólo positivo ou eufórico do eixo o discurso científico que não admite coincidência de opostos e atribuindo-lhe o estatuto do *saber*. Num artigo publicado em 1983 no livro *Du sens II*, intitulado *Le savoir et le croire* ("O saber e o crer"), Greimas reconhece aí a tendência cultural subjacente e observa, entre outras coisas, que:

[...] não é apenas esta ou aquela substância do conteúdo que determina a relação cognitiva que o sujeito mantém com ela, mas, ao contrário, é a forma do conteúdo: assim, o exame das formas de organização do universo cognitivo pode nos ensinar acerca das partes que nele pertencem ao saber e ao crer.

Também, ao nos referirmos aos sistemas de crença tanto quanto aos sistemas de conhecimento, da mesma forma que aos processos que eles engendram ou sancionam, estaremos tratando, de acordo com Jean-Pierre Vernant (*Divination et Rationalité*) de tipos distintos de racionalidade, muito mais do que da razão excludente da fé. (GREIMAS, 1983, p.126)

Na tipologia sugerida em seguida por Greimas, observamos que a *Upaniṣad* e o comentário de Śaṅkara que analisamos aqui constituem, em sua cultura de origem, discursos do *saber*, cujo conteúdo complexo assume lingüisticamente a forma da coincidência dos opostos; trata-se, portanto, não de discursos míticos, e sim de uma forma de racionalidade que Greimas classificará como "racionalidade paradigmática" (ibid., p. 126).

Com base ainda nesse artigo, podemos concluir finalmente que a distinção que usualmente fazemos entre os discursos do *crer* (o relato mítico, a religião e alguns sistemas filosóficos que justamente tratam de conceitos considerados como "não-verificáveis" empiricamente) e os do *saber* (os discursos ditos "científicos") é uma falsa distinção – ou, melhor dizendo, apenas mais um efeito de veracidade criado nos discursos privilegiados em nossa cultura –, característica apenas de uma visão de mundo e de um momento cultural específicos. Na verdade, devemos concordar que um sujeito não pode ser persuadido a /querer-saber/ se, por sua vez, não estiver previamente modalizado num /poder-crer/ na

eficácia ou importância daquele saber, e essa crença ou descrença é determinada pelos demais discursos de sua cultura. Por outro lado, aquele que detém um /saber-fazer/ ou um /saber-ser/ só pode manipular o sujeito que primeiramente /crer/ para depois realizar o percurso de aquisição daquele /saber/. Assim o /crer/ persuade e determina o percurso da busca do /saber/, e o /saber/ determina a sanção positiva do /crer/. No referido artigo, comenta ainda Greimas:

[...] somos obrigados a admitir a existência de uma oposição entre, por um lado, o binarismo lógico e, por outro, a “estrutura do misto” da filosofia pré-socrática, presente até os nossos dias como a “coexistência dos contrários” nos estudos mitológicos. (ibid., p. 127)

A exemplo da filosofia pré-socrática na Grécia, é importante observar que, do lado da Índia, a "estrutura do misto" é, desde as *Upaniṣad*, um dos recursos preferidos para tratar do objeto complexo (ou neutro!) *Brahman*, conceito discutido em igualmente complexas abstrações mentais que *não constituem* discursos da ordem do mito: ao contrário, são especulações de caráter filosófico. Nesse caso, a construção de um objeto complexo ou neutro como o é *Brahman/ātman* é uma necessidade diante do que se pretende expressar com o conceito: uma instância na qual toda dualidade e transitividade deixam de existir. Como já observamos no capítulo 1.3.4 (“*Brahman* pela via negativa”), a totalidade incognoscível assim conceituada – *Brahman* é o Absoluto, nada mais existe *fora* dele que possa se lhe opor ou contrastar – opõe-se às demais cognições de totalidades do mundo natural e empírico, da mesma forma que o sujeito absoluto, sem mundo objetivo, opõe-se à relação sujeito-objeto dos sujeitos relativos.

Conseqüentemente, os métodos cognitivos empregados para o alcance desse /saber/ da natureza de *Brahman* não podem ser os mesmos que permitem o acesso a qualquer outro /saber/ do mundo dos homens. E por essa razão a “sucessão de preceptores e discípulos” assume, no caso da tradição sânscrita, um caráter iniciático que a distancia da relação usual entre instrutor e aprendiz observada no processo de aquisição de qualquer outra competência cognitiva.

O termo sânscrito *guru* significa, a princípio, qualquer professor ou instrutor de qualquer área do conhecimento; o dicionário MONIER-WILLIAMS (2002, p. 359) aponta, dentre outros, o significado de "qualquer pessoa venerável ou respeitável". Nesse sentido há o *guru* de dança, de matemática, de gramática, de medicina, etc. Entretanto, paralelamente a esse significado primário, o termo também designa um tipo muito especial de professor ou preceptor: o mestre do conhecimento místico, do conhecimento de *Brahman* (é com essa

acepção, aliás, que o termo chegou a nós no Ocidente moderno). Esse é o significado que compreenderemos aqui pelo termo *guru*, traduzido por “preceptor”, já que Śāṅkara tratou exclusivamente desse conhecimento da ordem do sagrado, tendo sido ele mesmo um grande *guru*.

A princípio, o /saber-fazer/ transmitido por um professor comum é um objeto de valor modal capaz de produzir determinadas competências consideradas desejáveis por aquele que se submete à instrução. Por outro lado, o mestre no conhecimento de *Brahman*, no caso da tradição indiana, confere ao discípulo, não um /saber-fazer/ de ordem secular, como cozinhar, construir uma carroça ou escrever um poema – ou seja, um saber estabelecido na relação transitiva sujeito-objeto –, e sim um /saber-ser/ de ordem ontológica, relativo às esferas sagradas ou supra-mundanas, conforme concebidas pela cultura – *Brahman*, o saber do sujeito absoluto, não-transitivo, sem objetividade. Tal saber não engendra “fazer” capazes de modificar objetos do mundo, mas destina-se à tarefa de modificar *homens* no mundo: o /saber-ser/ que o *guru* confere é capaz, ao ser adquirido, de modificar de forma permanente e irrevogável a totalidade do *ser* do discípulo, incluindo suas percepções do mundo ao seu redor, e transmutando-o, inclusive, num novo *guru* potencial. É nesse sentido que já não nos cabe aqui falar de professores e alunos, ou de instrutores e aprendizes, que se encontram e mantêm contato durante o período de aprendizagem para depois se separarem, ao final do percurso de aprendizado, a fim de que o professor receba novos alunos e os alunos formados deixem o espaço escolar e exerçam no mundo suas habilidades recém-adquiridas. Estamos, ao contrário, tratando de um saber *sagrado* que se revela, diante dos demais discursos do mundo, como um saber *secreto*, compartilhado por um grupo fechado de “conhecedores do mistério”, e que comporta, não raro, juramentos, ritos de iniciação e uma comunidade hermética de iniciados. Tratamos aqui, portanto, de mestres e de discípulos, cujo relacionamento recíproco, uma vez estabelecido, jamais pode ser desfeito. O mestre ou *guru*, nesse caso, é necessariamente um homem incomum: ele sabe o que os outros não sabem, vê o que não vêem, compreende o segredo sagrado (o que “é sem parecer” para os que não são iniciados), desvenda o mistério da vida e da morte, manipula as forças que manipulam os homens comuns. E, não raro, é ele quem determina quem o sucederá, ou, diante dos “sinais” manifestos em outro homem e por ele competentemente diagnosticados, assume a tarefa de treiná-lo em seu saber peculiar e torná-lo o “homem incomum” seguinte de sua comunidade, e o continuador da tradição.

Num nível profundo, o saber relativo ao sagrado se articula em oposição aos demais saberes da cultura; é algo *além* e *atemporal* que se opõe em natureza às dimensões

cognoscíveis do espaço e do tempo mundanos; é o objeto inapreensível em oposição aos objetos mensuráveis, o saber relativo à morte em oposição aos saberes da vida. Embora secreta e misteriosa, a existência dessa dimensão sagrada e dos homens que a *sabem* é na verdade fundamental em qualquer cultura humana (aqui compreendida como sistema semiótico), assim como a morte (já que o homem é um animal consciente da inevitabilidade de sua própria morte, e precisa, portanto, significá-la). A forma como cada cultura revestirá de conteúdos e imagens esse aspecto de sua totalidade poderá diferir, mas o objeto de valor *sagrado* e os homens dele encarregados sempre estarão lá.

Na Índia antiga, clássica e medieval (e de certa forma, até a contemporânea), o objeto de valor modal que podemos definir como *o saber-ser do que é eterno, sagrado e imortal* foi particularmente enfatizado, buscado, especulado, desenvolvido e privilegiado em comparação aos outros saberes. Ao lado da reiteração de que tal saber não pode ser obtido pelos meios cognitivos habituais do homem comum (ou seja, pelo pensamento e pela ação), os textos sânscritos dedicados às especulações sobre tal saber, a partir das *Upaniṣad*, afirmam que é necessário ao discípulo obter a orientação e a iniciação por parte de um *guru* que o possua (ou, melhor dizendo, alguém já "transmutado" por esse /saber-ser/), já que sua posse provoca uma transformação total no *ser* que o possui. *Brahman/ātman* é a denominação dada a essa dimensão do sagrado no contexto que analisamos aqui, o *Advaita-vedānta*.

O /saber-ser/ da natureza de *Brahman/ātman* é secreto, não porque *não deva* ser conhecido pelos homens – na verdade, ele constitui a natureza última de todos os homens – e sim porque *não pode* ser conhecido pela maioria dos homens: os homens comuns não estão suficientemente qualificados para um tal saber, já que dispõem apenas dos recursos cognitivos situados *aquém* do objeto sagrado "absoluto" e capazes de cognições apenas de objetos que se situam em direção *oposta* (o manifesto exteriormente) com relação ao si-mesmo (o imanente, *interior*). A mente, a percepção sensorial, a inferência lógica não podem alcançá-lo, pois como vimos estão apoiadas numa síntese máxima que é ainda dualidade, diferenciação, contraste ou oposição. Daí o papel do *guru*, homem incomum e incompreendido mas que a tudo compreende, capaz, num discípulo *qualificado*, de produzir a transmutação cognitiva do /saber-ser/.

O alcance e conhecimento dessa dimensão sagrada e unificadora da existência, um dos objetos de valor mais desejáveis do universo cultural indiano, implica o *mokṣa*, a "liberação" dos ciclos eternos do *saṃsāra*, a roda das transmigrações/ reencarnações à qual todo ser vivo está preso até que alcance esse que é considerado o saber mais elevado de todos os mundos. Tal é o objeto de valor supremo dos discursos de Śāṅkara, o objeto para o qual se estabelece a

relação *guru*-discípulo. Em seu tratado *Viveka-cūḍā-maṇi* (“A jóia prístina da sabedoria”), Śaṅkara observa:

O sucesso depende essencialmente de um aspirante qualificado; tempo, lugar e outros meios são apenas elementos auxiliares. (*Viveka-cūḍā-maṇi*, estrofe 14, in MĀDHAVĀNANDA, 2000, p. 6)

Podemos inferir que quanto mais elevado o saber desejado, maiores são os pré-requisitos necessários para que o candidato a tal saber seja aceito pelo mestre e bem-sucedido em seu treinamento. Por outro lado, o mestre detentor de um tal saber também apresenta competências acima da condição do homem comum: suas competências são evidentes (já que se trata de um /saber-ser/) e funcionam como a persuasão final ao buscador, dizendo-lhe que finalmente ele encontrou quem possui o que deseja, um saber – ou seja, uma *condição de ser* – idêntico aos discursos mais exaltados de sua cultura que falam da identidade com *Brahman/ātman*, como esta estrofe de Śaṅkara:

Eu sou verdadeiramente *Brahman*, o Um-sem-segundo, que é como o céu, sutil, sem princípio nem fim, no qual todo o universo, do indiferenciado até o corpo grosseiro, não é senão uma sombra. (ibid., estrofe 512, p. 190-191)

Mas... e o discípulo, o buscador de *Brahman*? Sem dúvida ele deve ter qualificações, competências prévias para iniciar, com alguma chance de sucesso, essa jornada cognitiva última rumo ao saber “incognoscível”. Na verdade, se o discípulo não for suficientemente qualificado, o *guru* não o aceita, e a literatura sânscrita é abundante de relatos de “testes” e “tarefas” que o neófito deve executar para provar seu merecimento à instrução derradeira, bem como das armadilhas cognitivas que aguardam o discípulo excessivamente confiante em seu discernimento racional. Assim, num outro trecho de seu comentário à *Kena-upaniṣad*, Śaṅkara observa:

Apenas o objeto cognoscível que se encontra nos domínios das cognições {relação sujeito-objeto} pode ser minuciosamente conhecido, assim como uma substância inflamável pode ser consumida pelo fogo que a queima, o que não acontece com a própria essência do fogo. O propósito estabelecido de todas as *Upaniṣad* é que o si-mesmo {*ātman*} de todo conhecedor é *Brahman*. [...] Pois o conhecedor não pode ser conhecido pelo conhecedor, assim como o fogo não pode ser queimado pelo fogo que queima; e não há outro conhecedor diferente de *Brahman* para quem *Brahman* possa ser um [objeto] conhecível separadamente. [...] E sabe-se que, na ocasião em

que foi declarado por Prajāpati: “A pessoa que é percebida no olho – esse é o si-mesmo [*ātman*]. É imortal e sem medo – esse é *Brahman*.” [*Chāndogya-upaniṣad*, 8.6.4], Virocana, embora fosse filho de Prajāpati, erudito e rei dos demônios, ainda assim, devido aos seus defeitos naturais, compreendeu o contrário do que estava sendo ensinado, que um objeto contrário ao *ātman*, isto é, o corpo, era o *ātman*. Da mesma forma Indra, o rei dos deuses, não pôde compreender quando instruído uma, duas, três vezes; somente na quarta vez, quando seus defeitos naturais foram removidos, é que ele pôde compreender o mesmo *Brahman* que já havia sido descrito desde o início. Na vida comum também se observa que, dos vários discípulos que ouvem um mesmo preceptor, um compreende acuradamente, outro inacuradamente, outro compreende o contrário, e outro ainda não compreende absolutamente nada. O que dizer então da compreensão da verdadeira natureza do si-mesmo, a qual está além dos sentidos? Nessa questão, de fato, todos os pensadores, quer acreditem em sua existência ou não-existência, incorrem em erros.” (*Kena-upaniṣad*, 2.1, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p.58-60; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 23-25)

Como o saber relativo a *Brahman*, o /saber ser/ do sujeito absoluto, não pode ser objetivamente alcançado, a implicação disso no sistema *Advaita* é a negação, por parte de Śaṅkara, da possibilidade de o culto religioso tradicional, dirigido a uma divindade *exterior* ao cultuador, produzir esse efeito. Então, no trecho seguinte de nossa seleção de seus comentários à *Kena-upaniṣad*, Śaṅkara observa o mesmo “defeito cognitivo” de identificação do si-mesmo sucessivamente com o corpo, a mente, alguma divindade exterior, etc.:

12. “Tendo sido estabelecida a idéia de que o si-mesmo é *Brahman* por meio da sentença ‘Ele é diferente do conhecido e também acima do desconhecido’, o ouvinte pode ter esta dúvida: ‘Como pode o si-mesmo ser *Brahman*? Pois o si-mesmo é familiarmente conhecido como aquele que deve realizar ritos e meditação e que, estando sujeito ao nascimento e à morte, procura alcançar os deuses liderados por *Brahman* {o deus criador} ou o paraíso, para isso praticando ritos ou meditação. Portanto algum outro ser adorável que não seja o si-mesmo, como Viṣṇu, Īśvara, Indra ou Prāṇa, deve ser *Brahman*, mas não o si-mesmo, pois isso se opõe ao senso comum. Assim como outros lógicos afirmam que o si-mesmo é diferente do Senhor {Īśvara}, assim também os ritualistas cultuam outros deuses dizendo, ‘Sacrifique para aquele’, ‘Sacrifique para aquele’. Com isso seria sensato concluir que esse que é conhecido e adorável deve ser *Brahman*, e o cultuador deve ser alguém diferente desse.’ Tendo percebido esta dúvida pelos olhares ou palavras do discípulo, o mestre diz ‘Não tenha dúvidas, pois’,”

1.5 – Aquilo que não é dito pela fala, e por meio do qual a fala é revelada – saiba que isso é *Brahman*, e não aquilo que é cultuado como tal.

13.“[...] Saiba que o si-mesmo apenas é o *Brahman* incondicionado depois de erradicar todos os adjuntos como a fala, em virtude dos quais ocorrem expressões empíricas com relação ao *Brahman* transcendental, incondicionado, inultrapassável e equânime, tais como ‘a fala da fala’, ‘a visão da visão’, a audição da audição’, ‘a mente da mente’, a testemunha, o conhecedor, o controlador.”

Verificaremos na segunda parte deste trabalho o tratamento dado por Śaṅkara aos ritualistas por conta dessas afirmações, e o lugar conferido aos cultos às divindades pelo *Advaita*. Por ora, e em caráter de informação adicional e complementar à questão do “discípulo ideal”, reproduzimos aqui outra estrofe do tratado *Viveka-cūḍā-maṇi*, na qual Śaṅkara apresenta uma relação de pré-requisitos ou competências necessárias ao aspirante a esse /saber-ser/ que se opõe à condição humana habitual:

O homem que discrimina entre o real e o irreal, cuja mente se desvia do irreal, que possui calma e as demais virtudes, e que anseia pela liberação – apenas esse é considerado qualificado para buscar *Brahman*. Com relação a isso, os sábios falaram de quatro meios de sucesso; quando esses estão presentes, a devoção a *Brahman* é bem sucedida; em sua ausência, há fracasso. Primeiro é enumerada a discriminação entre o real e o irreal; segue a aversão ao gozo dos frutos das ações aqui e no além; depois vem o grupo de seis atributos; e finalmente o anseio pela liberação. (*Viveka-cūḍā-maṇi*, estrofes 17-19, in MĀDHAVĀNANDA, 2000, p. 6-7)

Real é *viveka* ou *aparokṣānubhūti*, o “saber discriminador” ou “percepção não-mediada” que produz a identidade com *Brahman/ātman*, e que se opõe a *avidyā*, a “ignorância” dos saberes relativos, chamados aqui de “irreais”. Os saberes relativos constituem então valores disfóricos e como tal devem ser objeto da aversão do discípulo, pré-modalizado para a condição de renunciante e asceta, “pronto” para empreender a jornada final rumo ao saber sagrado. O discípulo deve ainda possuir de antemão virtudes para a vida contemplativa e ascética que o espera durante o processo de “transmutação” de seu ser, resumidas no “grupo de seis atributos”, os quais são descritos nos versos seguintes do tratado: *śama*, “calma”; *dama*, “autocontrole”; *titikṣā*, “capacidade de suportar”; *śraddhā*, “fé”; *samādhāna*, “concentração mental na meditação”; e *mumukṣutā*, “desejo de liberação”. Vemos que não só a personalidade do discípulo deve estar pré-modalizada, como também a direção patêmica que apresenta: *aversão* (/não-querer-ser/) às coisas “irreais” do mundo e

anseio (/querer-ser/) pela revelação e identificação com *Brahman/ātman*, a "realidade última" do universo.

A competência do *guru* funciona como persuasão ao "candidato" a discípulo, mas também constitui a sanção final do percurso, já que descreve como o discípulo será ao final do processo. O percurso narrativo da busca do conhecimento sagrado por meio da relação *guru-discípulo* é assim circular: o discípulo, após a aquisição do objeto modal /saber-ser *Brahman*/, torna-se idêntico ao *guru*, que por sua vez é idêntico a *Brahman/ātman*. Por isso as descrições do conhecedor de *Brahman* são exatamente tão paradoxais quanto as descrições do próprio *Brahman*, já que conhecer *Brahman* é *ser Brahman*. Ao mesmo tempo, correspondem às descrições do discípulo realizado que concluem o texto de Śaṅkara. Encerremos este estudo da *Kena-upaniṣad* com um exemplo de como Śaṅkara define essas competências, usadas tanto para descrever um "verdadeiro" *guru* como para caracterizar o discípulo de posse do objeto modal ao final do percurso, no texto *Viveka-cūḍā-maṇi*:

Satisfeito com êxtase contínuo e inesgotável, ele não se entristece nem se exalta com os objetos sensoriais, não se apega e nem tem aversão a eles, mas está em eterna bem-aventurança e daí obtém seu deleite. (ibid., estrofe 536, p. 199)

Acompanhamos até aqui alguns momentos do comentário de Śaṅkara à *Kena-upaniṣad*, e com isso pudemos estabelecer algumas das questões mais fundamentais envolvendo a articulação do conceito de *Brahman/ātman* e a herança cultural do pensador com relação ao gênero textual das *Upaniṣad* e dos *darśana*.

No que segue, selecionamos uma estrofe da *Taittirīya-upaniṣad* a qual, por contraste, nos apresenta uma descrição "positiva" de *Brahman/ātman*.

1.4 – TAITTIRĪYA-UPANIṢAD: BRAHMAN DEFINIDO

2.1.1 – Om! O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado. Aqui está um verso que o revela: *Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito.

{Trechos do comentário de Śaṅkara} 1.“[...] Procura-se determinar: [1:] a verdadeira natureza de *Brahman* através da apresentação de uma definição capaz de indicar a natureza intrínseca desse *Brahman*, a qual é totalmente livre, e que foi brevemente referida como entidade conhecível na sentença ‘O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado’, mas [*Brahman* esse] cujas características distintivas permaneceram indeterminadas; [2:] tendo sido mencionado o conhecimento de *Brahman* de forma indefinida, procura-se agora torná-lo perceptível especificamente como não-diferente do próprio si-mesmo [*ātman*]; [3:] a idéia é demonstrar que o alcance do supremo *Brahman* por um conhecedor de *Brahman* – alcance esse mencionado como resultado da realização de *Brahman* – não é senão a identidade com o si-mesmo de todas as coisas, o qual é o próprio *Brahman* que transcende todos os atributos mundanos. [...] 2.

“A sentença *satyaṁ jñānam anantaṁ brahma – Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito – pretende dar uma definição de *Brahman*. Pois as três palavras a começar de *satya* pretendem distinguir *Brahman*, que é o substantivo {*viśeṣya*, ‘o que é para ser caracterizado, distinguido’}. Pelo fato de que *Brahman* é mencionado como o objeto a ser conhecido, *Brahman* é o substantivo. Já que se procura apresentar *Brahman* como o principal objeto de conhecimento, o conhecível deve ser o substantivo. E porque os termos estão relacionados como o substantivo e seus atributos, as palavras a começar de *satya* possuem a mesma terminação de caso {nominativo singular neutro}. *Brahman*, sendo definido por três adjetivos, *satya* etc., é distinto dos outros substantivos. É assim, de fato, que um objeto se torna conhecido ao ser diferenciado de outros; por exemplo, na fala comum, um lótus particular é conhecido quando é descrito como azul, grande, e de doce odor.”

3. [Objeção:] “Um nome pode ser distinguido apenas quando há a possibilidade de ele governar um outro adjetivo, como por exemplo um lótus azul ou vermelho. Um adjetivo é significativo quando há muitos nomes que pertencem à mesma classe e que são capazes de ter muitos adjetivos. Mas [um adjetivo] não pode ter significado com relação a um único nome, onde não há possibilidade de qualquer adjetivo alternativo. Há um único *Brahman*, assim como há um único sol; não existem outros ‘*Brahmans*’ {*brahmāṇi*} dos quais esse possa ser diferenciado, diferentemente do caso do lótus azul.”

4. [Resposta:] “Não, não há erro aqui, já que os adjetivos também são usados como definições.”

5. [Objeção:] “Como?”

6. [Resposta:] “Porque os adjetivos [nesse caso] carregam apenas um sentido definidor, e não qualificador.”

7.[Objeção:] “E qual é então a diferença entre as duas relações – aquela que existe entre a definição e a coisa definida, e aquela que existe entre a qualidade e a coisa qualificada?”

8. “A resposta é: uma qualidade distingue um nome de objetos de sua própria classe, enquanto uma definição o separa {demarca} de tudo o mais, como por exemplo [a definição] *ākāṣa*, ‘aquilo que propicia o espaço.’ E já dissemos que a sentença [*satyaṁ jñānam anantaṁ brahma*] é uma definição.

9.“Os termos *satya*, etc. não estão relacionados entre si {a opção pela construção de um composto nominal, *satyajñānānatam*, é que os tornaria necessariamente relacionados ou somados para o leitor/ouvinte}, já que servem a outro propósito: pretendem ser aplicados individualmente ao substantivo. Assim, cada um dos termos definidores está relacionado ao termo *Brahman*, independentemente dos demais: *satyaṁ brahma*, *jñānaṁ brahma*, *anantaṁ brahma*.

10.“Com relação ao termo *satya*: afirma-se que algo é *satya*, verdade {*satya* deriva do particípio presente da raiz AS, ‘ser’; literalmente, *satya* é ‘aquilo que é’}, quando esse algo não muda a natureza que é afirmada como sua; e afirma-se que algo é falso {*anṛta*} quando modifica a natureza afirmada como sua. Portanto uma coisa mutável é falsa. Como afirma o texto ‘Toda transformação tem a palavra como sua base, e é falsa; a terra apenas é real’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 6.1.4] foi enfatizado que só é verdadeiro o que é {*sat*}. Então a expressão *satyaṁ brahma* separa *Brahman* das coisas mutáveis.

11.“Disso poder-se-ia concluir que *Brahman* é uma causa {*karaṇatva*, condição de causa ou instrumento de ação, da raiz KR, ‘fazer’}; e já que uma causa é uma substância {*vastutva*, condição de substância, da raiz VAS, ‘habitar, permanecer num local ou condição’}, poderia ser então uma produção {*vikāra*, produção ou mudança de estado}, podendo assim ser não-consciente como a terra. Por isso afirma-se que *Brahman* é *jñāna*. *Jñāna* significa conhecimento, consciência. A palavra *jñāna* traz a noção abstrata do verbo {*JÑĀ*, ‘conhecer, saber’}; e por ser um atributo de *Brahman* assim como a verdade e o infinito, o termo não indica o agente do conhecimento. Se *Brahman* fosse um agente do conhecimento, verdade e infinito não poderiam lhe ser atribuídos. Pois como agente do conhecimento ele se tornaria mutável, etc, e como tal, como poderia ser verdade e infinito? É infinito, de fato, aquilo que não está separado de nada. Se ele for o agente do conhecer, tornar-se-á limitado pelo conhecível e pelo conhecimento, e daí não poderá haver infinitude, tal como declara a escritura: ‘O infinito é onde não se conhece qualquer outra coisa. E o finito é onde se conhece alguma outra coisa.’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 7.24.1]

[...]

12. “A sentença ‘onde não se conhece qualquer outra coisa’, etc. dedica-se inteiramente à apresentação de um traço atributivo de

Brahman. Reconhecendo-se o princípio bem conhecido de que o indivíduo vê algo distinto de si mesmo, decorre que a natureza do infinito é expressa na escritura ao se declarar que o infinito é aquilo em que esse tipo de ação não existe. Assim, já que a expressão ‘qualquer outra coisa’ é usada para recusar o fato conhecido da dualidade, a sentença pretende negar a presença dessa ação no indivíduo. E já que não há cisão no si-mesmo, a cognição {sujeito-objeto} aí é impossível. Além disso, se o si-mesmo tivesse a condição de objeto conhecível {*viññeyatva*}, não subsistiria ninguém mais para conhecê-lo, já que o si-mesmo já é postulado como o conhecimento.”

13. [Objeção:] “O si-mesmo pode existir simultaneamente como o conhecedor e o conhecido.”

14. [Resposta:] “Não, isso não pode ocorrer simultaneamente já que o si-mesmo é sem partes. Um indivisível não pode ser simultaneamente o conhecedor e o conhecido. Além disso, se o si-mesmo pudesse ser conhecido [objetivamente] no sentido em que um pote o é, a instrução das escrituras para seu conhecimento seria inútil. Pois se um objeto já é familiar, como um pote como exemplo, uma instrução para seu conhecimento não pode ter sentido. E se o si-mesmo fosse um conhecedor {agente do conhecer}, não poderia ser infinito. Além disso, se ele tiver certos atributos diferenciadores tais como poder ser o agente do conhecimento, não poderá logicamente ser existência pura. E a existência pura é a verdade, de acordo com outro texto, ‘Isso é a verdade’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 6.8.7]. Portanto o termo *jñāna* (conhecimento), tendo sido usado de forma definidora junto com verdade e infinito, é usado para indicar a sentença *jñānam brahma* {*Brahman* é conhecimento}, a fim de negar [a *Brahman*] qualquer relação entre nome e verbo, como aquela de agente, etc., e também para negar-lhe a condição de não-consciência como a terra, etc.

15. “Da expressão *jñānam brahma* poder-se-ia deduzir que *Brahman* é limitado, pois o conhecimento humano é finito. A fim de evitar isso o texto declara: *anantam*, infinito.

16. [Objeção:] “Já que as palavras *satya* [verdade], etc., prestam-se a negar tais qualidades como não-verdade, etc., e já que o nome *Brahman* não se refere a uma entidade bem conhecida como o lótus, etc., então a sentença iniciada por *satya* [...] não tem senão uma não-entidade como seu referente, assim como a sentença ‘Tendo se banhado em águas de miragem, vestindo uma coroa de flores do céu em sua cabeça, lá vai o filho da mulher estéril, armado com o arco feito com o chifre de uma lebre’.”

17. [Resposta:] “Não, porque a sentença aqui pretende ser uma definição. E já dissemos que embora as palavras *satya*, etc. sejam atributivas, seu principal propósito aqui é definir. Já que uma sentença que expõe os atributos de um substantivo referente a algo não-existente é inútil, e já que o propósito da sentença aqui é definir, em nossa opinião, ela não se refere a uma não-entidade. [...] Se as palavras *satya*, etc. remetessem a uma não-entidade, não poderiam logicamente distinguir seu substantivo. Mas se são significativas, tendo o sentido de verdade, etc., podem diferenciar seu substantivo

Brahman de outros substantivos imbuídos de qualidades opostas. E o termo *Brahman*, também, tem seu próprio significado individual {lit. ‘expansão, crescimento, desenvolvimento’, derivado da raiz *BRH*, ‘expandir, crescer, aumentar’}. Entre essas palavras, a palavra *ananta* torna-se um adjetivo ao negar-lhe a finitude; as palavras *satya* e *jñāna* são adjetivos mesmo enquanto conferem seus próprios sentidos [ao substantivo].

18. “Já que no texto ‘Desse Brahman que é o si-mesmo [*ātman*], foi produzido este espaço’ [*Taittirīya-upaniṣad*, 2.1.1], a palavra si-mesmo [*ātman*] é usada com relação ao próprio *Brahman*, conclui-se que *Brahman* é o si-mesmo do indivíduo conhecedor; e isso é apoiado também pelo texto ‘Ele alcança este si-mesmo feito de bem-aventurança’ [*Taittirīya-upaniṣad*, 2.8.5], onde se mostra que *Brahman* é o si-mesmo.”

(*Taittirīya-upaniṣad* e *Taittirīya-upaniṣad-bhāṣya*,
in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 303-312;
in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 280-288)

1.4.1 – Argumentos lingüísticos

2.1.1 – Om! O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado. Aqui está um verso que o revela: *Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito.

{Trechos do comentário de Śaṅkara} 1.[...] Procura-se determinar: [1:] a verdadeira natureza de *Brahman* através da apresentação de uma definição capaz de indicar a natureza intrínseca desse *Brahman*, a qual é totalmente livre, e que foi brevemente referida como entidade conhecível na sentença ‘O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado’, mas [*Brahman* esse] cujas características distintivas permaneceram indeterminadas; [2:] tendo sido mencionado o conhecimento de *Brahman* de forma indefinida, procura-se agora torná-lo perceptível especificamente como não-diferente do próprio si-mesmo [*ātman*]; [3:] a idéia é demonstrar que o alcance do supremo *Brahman* por um conhecedor de *Brahman* – alcance este mencionado como resultado da realização de *Brahman* – não é senão a identidade com o si-mesmo de todas as coisas, o qual é o próprio *Brahman* que transcende todos os atributos mundanos. [...]

Até agora havíamos examinado o comentário de Śaṅkara a um trecho considerado como exemplar, dentro do campo discursivo das *Upaniṣad*, do procedimento mais comum para definir *Brahman*, ou seja, pela “via negativa” (“não é isto, não é aquilo”). Agora deparamo-nos com uma situação oposta, extraída de um dos trechos mais importantes das *Upaniṣad* sob o ponto de vista do *Advaita-vedānta*: a definição positiva de *Brahman* por meio de três atributos: “*Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito”.

A definição apresenta, ao mesmo tempo em que uma solução sob a perspectiva da questão fundamental, “O que é *Brahman*?”, também um desafio para a argumentação de Śaṅkara. Isso porque o conceito de “Absoluto sem-segundo” não permite, *a priori*, nenhum tipo de qualificação: se é a essência de todas as coisas, e se é *uma única essência* para todas as coisas, infere-se que tal essência não pode possuir qualquer tipo de delimitação que restrinja seu alcance com relação às coisas do mundo. Ora, um adjetivo é uma delimitação, por excluir necessariamente de seu campo semântico o adjetivo que se lhe opõe. E não só o adjetivo: um nome e uma forma (*nāma-rūpa*), uma posição no tempo e no espaço, uma caracterização, são todos afinal delimitações, e não podem existir limites de qualquer espécie num conceito de Absoluto. E temos aqui três definições: verdade, conhecimento e infinito.

Assim, por exemplo, diante da definição dada, a primeira inferência deduzida seria a de que “*Brahman não é*, por consequência, mentira, ignorância e finitude” (os opostos dos

atributos dados). Não obstante, tais elementos existem no mundo, e se o mundo origina-se de *Brahman*, como a contradição se explica? Por outro lado, a fim de se sustentar o Um-sem-segundo, a tríade de atributos precisa ser reduzida necessariamente ao estatuto do Um: de alguma forma, “verdade, conhecimento e infinito”, ainda que não sejam sinônimos, precisam ser descritos sob a forma de uma totalidade indissociável, caso contrário a defesa da unidade estará arruinada. Finalmente, e ainda dentro do conceito de *Brahman* como “Absoluto, sem-segundo”, temos a questão específica lançada pelas *Upaniṣad* e tomada como uma das bases fundamentais do *Advaita-vedānta*: a identidade entre o Absoluto, *Brahman*, e o “sujeito absoluto” ou si-mesmo, *ātman*.

Esses três desafios foram enfrentados por Śaṅkara. Exploraremos nesta primeira parte do trabalho como Śaṅkara dá conta do segundo e do terceiro desafio: a definição de *Brahman* e sua identidade com o *ātman*. Abordaremos o desdobramento do *Brahman*-essência-uma em mundo-manifestação-dual na segunda parte do trabalho, onde verificaremos os elementos centrais de sustentação (os operadores lógicos do desdobramento) da doutrina do *Advaita-vedānta*.

Vejamos agora como Śaṅkara seleciona seus argumentos:

2. “A sentença *satyaṁ jñānam anantaṁ brahma* – *Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito – pretende dar uma definição de *Brahman*. Pois as três palavras a começar de *satya* pretendem distinguir *Brahman*, que é o substantivo {*viśeṣya*, ‘o que é para ser caracterizado, distinguido’}. Pelo fato de que *Brahman* é mencionado como o objeto a ser conhecido, *Brahman* é o substantivo. Já que se procura apresentar *Brahman* como o principal objeto de conhecimento, o conhecível deve ser o substantivo. E porque os termos estão relacionados como o substantivo e seus atributos, as palavras a começar de *satya* possuem a mesma terminação de caso {nominativo singular neutro}. *Brahman*, sendo definido por três adjetivos, *satya* etc., é distinto dos outros substantivos. É assim, de fato, de um objeto se torna conhecido ao ser diferenciado de outros; por exemplo, na fala comum, um lótus particular é conhecido quando é descrito como azul, grande, e de doce odor.”

3. [Objeção:] “Um nome pode ser distinguido apenas quando há a possibilidade de o mesmo governar um outro adjetivo, como por exemplo um lótus azul ou vermelho. Um adjetivo é significativo quando há muitos nomes que pertencem à mesma classe e que são capazes de ter muitos adjetivos. Mas [um adjetivo] não pode ter significado com relação a um único nome, onde não há possibilidade de qualquer adjetivo alternativo. Há um único *Brahman*, assim como há um único sol; não existem outros ‘*Brahmans*’ {*brahmāṇi*} dos quais esse possa ser diferenciado, diferentemente do caso do lótus azul.”

4. [Resposta:] “Não, não há erro aqui, já que os adjetivos também são usados como definições.”

5. [Objecção:] “Como?”

6. [Resposta:] “Porque os adjetivos [nesse caso] carregam apenas um sentido definidor, e não qualificador.”

7.[Objecção:] “E qual é então a diferença entre as duas relações – aquela que existe entre a definição e a coisa definida, e aquela que existe entre a qualidade e a coisa qualificada?”

8. “A resposta é: uma qualidade distingue um nome de objetos de sua própria classe, enquanto uma definição o separa {demarca} de tudo o mais, como por exemplo [a definição] *ākāṣa*, ‘aquilo que propicia o espaço.’ E já dissemos que a sentença [*satyaṁ jñānam anantaṁ brahma*] é uma definição.”

Em primeiro lugar, reiteramos aqui um dos traços mais característicos da argumentação de Śaṅkara (traço esse, aliás, pertinente a todo o conjunto de textos sânscritos que se prestam à interpretação de tratados e obras canônicas), a saber: a debreagem actancial que instaura no texto um interlocutário e o transforma num diálogo direto (simulacro das instâncias orais de debate típicas da cultura na época). Como já tratamos em maiores detalhes dessa questão específica no capítulo 1.3.1, “Dialogismo e o anti-sujeito do saber”, prosseguimos com a análise da argumentação.

O desafio primeiro enfrentado aqui foi o de não permitir que as três qualificações dadas a *Brahman* comprometessem a unidade-totalidade do conceito. Mas, subsidiária a essa questão primordial, há uma outra, não menos importante: o fato de que uma definição positiva de *Brahman*, qualquer que seja, transforma-o imediatamente em *objeto* de conhecimento, e a objetivização de *Brahman* opõe-se conceitualmente a sua designação primeira de “sujeito absoluto” (sujeito *não-semiótico*, sujeito cuja existência não se define pela relação sujeito-objeto). Por outro lado, o dilema reside justamente no fato de que para uma construção mental do conceito, uma produção do reino da linguagem articulada, a objetivização é procedimento *inevitável*.

Ciente do impasse, Śaṅkara opta por assumir a objetivização na expressão lingüística de *Brahman*: “Pelo fato de que *Brahman* é mencionado como o objeto a ser conhecido, *Brahman* é o substantivo. Já que se procura apresentar *Brahman* como o principal objeto de conhecimento, o conhecível deve ser o substantivo.”

As fronteiras entre substantivo e adjetivo, na língua sânscrita, não são claramente demarcadas: substantivos e adjetivos são intercambiáveis e assumem suas posições como tais no nível sintático, determinados pelas relações no interior da frase. A análise gramatical sânscrita e alguns dos termos cunhados pelos gramáticos para designar substantivo e adjetivo

refletem essa mobilidade da língua, pois algumas denominações são baseadas nos papéis sintáticos assumidos pelos termos. Assim, o substantivo é denominado *viśeṣya*, “o que deve ser distinguido, qualificado, diferenciado”, e o adjetivo (assim como o advérbio) pode ser designado pelo termo *viśeṣaṇa*, “o que distingue: discriminador, especificador, qualificador, particularizador”. (Na verdade, o termo sânscrito normalmente usado para designar o adjetivo é *guṇa*, “qualidade”; mas aqui o uso de *viśeṣaṇa* é um recurso proposital de Śaṅkara para apoiar sua argumentação, como esclareceremos logo abaixo). Dessa forma, o termo definidor e o termo definido não possuem tal distinção, *a priori*, no nível morfológico: um mesmo termo sânscrito pode ser definidor (adjetivo) numa frase e definido (substantivo) numa outra.

Assim, no interior da sentença nominal *satyam jñānam anantaṁ brahma*, todos os termos estão em relação de identidade porque se encontram declinados no mesmo caso, gênero e número: nominativo singular neutro. Além disso, não há marcas distintivas, no nível morfológico, de suas funções sintáticas: os quatro termos são, a princípio, quatro substantivos neutros. Algumas das possibilidades de interpretação da frase incluem as alternativas: “*Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito”, “A verdade é o conhecimento, o infinito e *Brahman*”, “O conhecimento é a verdade, o infinito e *Brahman*”, “O infinito é *Brahman*, o conhecimento e a verdade” e finalmente, “*Brahman* é a verdade [que] é o conhecimento [que] é o infinito.”

É claro que a preferência de ordenação sintática manifestada pelos usuários da língua *sugere* que o último termo seja o determinado (substantivo), e os que lhe antecedem sejam os determinantes (adjetivos). Não obstante, a ordem sintática de uma língua flexiva como o sânscrito é relativamente livre e não serve, sozinha, como parâmetro seguro de tradução/interpretação da sentença, ainda que seja uma sentença nominal.

Assim o esclarecimento, por parte do interpretador da sentença (no caso, Śaṅkara), de qual será o termo determinado (*viśeṣya*) e de quais serão os determinantes (*viśeṣaṇa*) é, ao contrário do que sugere a leitura da tradução para o português, não uma redundância, mas um fator fundamental. E Śaṅkara determina então, com base sobretudo na frase anterior da *Upaniṣad*, “O conhecedor de *Brahman* alcança o mais elevado”, que *Brahman* é o objeto da definição (o conhecível) na frase seguinte e os outros três termos, “verdade, conhecimento e infinito”, assumem portanto uma função adjetiva.

Isso feito, prossegue: “*Brahman*, sendo definido por três adjetivos, *satya* etc., é distinto dos outros substantivos. É assim, de fato, que um objeto se torna conhecido ao ser diferenciado de outros...”

A objeção levantada, “Mas [um adjetivo] não pode ter significado com relação a um único nome, onde não há possibilidade de qualquer adjetivo alternativo. Há um único *Brahman*, assim como há um único sol; não existem outros *Brahmans* dos quais esse possa ser diferenciado [...]”, serve na verdade como uma “deixa” para o argumento central desse trecho do comentário de Śaṅkara: a reiteração do fato de que *Brahman*, ainda que objetivado para ser lingüisticamente expresso (definido), permanece na condição de *não poder ser qualificado*, já que toda qualidade é um limite.

É graças à fala do “anti-sujeito do saber” que Śaṅkara pode estabelecer a distinção entre o termo adjetivo cuja função é qualificar e o adjetivo cuja função é definir.

A perspicaz diferenciação das funções adjetivas feita por Śaṅkara estabelece uma oposição entre essas funções. A oposição, em sânscrito, está nos termos *viśeṣaṇa* (“diferenciador”) e *guṇa* (“qualidade, característica, atributo”, termo usualmente utilizado para designar, em gramática, a função adjetiva). Aparentemente sinônimos, os termos são postos aqui em oposição funcional. Assim, na expressão “o lótus azul”, “azul” é um *guṇa*, um adjetivo *qualificador*, cuja função é tomar um elemento de uma classe comum e lhe conferir uma identidade singular por caracterização e contraste: é o lótus azul, e não o lótus vermelho, nem o branco. Já na expressão “o elemento *ākāṣa*” (o primeiro dos cinco elementos – seguido de ar, fogo, água e terra –, tidos como formadores de todas as coisas materiais segundo várias escolas sânscritas), *ākāṣa* (lit. “espaço, atmosfera”; eventualmente traduzido por “éter”, embora a definição sânscrita não corresponda exatamente à ocidental) é um *viśeṣaṇa*, um adjetivo *definidor* que especifica o termo “elemento”, mas não um *guṇa*, um *qualificador*, já que se assume que só existe um único elemento *ākāṣa* permeando todo o universo.

Brahman, embora único, é então triplamente definido como “verdade, conhecimento e infinito”, e a definição, ao contrário de delimitá-lo por três atributos, é utilizada argutamente por Śaṅkara como recurso argumentativo para reforçar seu caráter de objeto conceitual único, sem igual. Assim o propósito inicial de defender a unidade de *Brahman* permanece assegurado, por enquanto. Mas os argumentos “lingüísticos” na interpretação da *Upaniṣad* prosseguem:

9. Os termos *satya*, etc. não estão relacionados entre si {a opção pela construção de um composto nominal, *satyajñānānatam*, é que os tornaria necessariamente relacionados ou somados para o leitor/ouvinte}, já que servem a outro propósito: pretendem ser aplicados individualmente ao substantivo. Assim, cada um dos termos definidores está relacionado ao termo *Brahman*, independentemente dos demais: *satyam brahma*, *jñānam brahma*, *anantam brahma*.

Aqui Śaṅkara aplica uma propriedade “distributiva” propiciada pela frase nominal sânscrita *satyaṁ jñānam anantaṁ brahma*. Ao mesmo tempo, aproveita para tomar como recurso argumentativo, a fim de defender sua interpretação, a escolha feita pelo texto da *Upaniṣad* para exprimir o conteúdo “*Brahman* é a verdade, o conhecimento e o infinito” sob a forma de uma construção em que todos os termos estão individualmente declinados, em detrimento de outras opções oferecidas pela língua para a expressão do mesmo conteúdo sob a forma de composições nominais.

O recurso à composição nominal já estava presente nas construções dos textos das *Upaniṣad*, e viria a ser amplamente utilizado no sânscrito clássico; com tal recurso os temas são aglutinados sem declinação, na sequência preferencial “determinante-determinado”, e apenas o último termo da composição recebe a declinação de caso e número que lhe confere a função sintática no interior da sentença. A composição assim resultante no plano da expressão tem sempre uma única referência no plano do conteúdo.

Assim, a sentença *satyaṁ jñānam anantaṁ brahma* poderia ser expressa com eficácia de duas outras formas, e cada uma dessas formas traria consigo sugestões peculiares de sentido: a) *satya-jñānānantaṁ brahma* (onde os três elementos aglutinados tornam-se com isso uma única referência composta, a qual por sua vez determina a *Brahman* ou é posta em identidade com ele; tal opção deixaria claro ao leitor que *Brahman* é o *viśeṣya*, “o que é para ser diferenciado”, da frase, e a declinação singular do composto também deixaria claro que os três atributos deveriam ser compreendidos, não como somados pela conjunção “e”, e sim como uma unidade tríplice de partes indissociáveis); b) *satya-jñānānanta-brahma* (um único composto de quatro elementos, no qual apenas a “ordem” dos elementos pode sugerir que o último é o determinado, mas que não obstante permanece como expressão de um único referente complexo).

Não há propósito em se discutir a “intenção do autor do texto” da *Upaniṣad* (discussão que permanece fora do âmbito de uma análise lingüística e semiótica) ao preferir declinar cada um dos termos da sentença separadamente. Mas o fato é que Śaṅkara encontra na opção de construção da frase um formidável argumento para desenvolver sua análise conceitual de *Brahman*. E com isso, obriga-nos a acompanhá-lo. Assim afirma que os termos *viśeṣaṇa*, “definidores”, por terem sido individualmente “separados” por declinações, o foram porque “pretendem ser aplicados individualmente ao substantivo”, *Brahman*. Com isso, Śaṅkara desmembra a sentença da *Upaniṣad* em três sentenças menores:

- a) *satyaṁ brahma*: “*Brahman* [é] a verdade”;

b) *jñānam brahma*: “*Brahman* [é] o conhecimento”;

c) *anantaṁ brahma*: “*Brahman* [é] o infinito”.

Cada uma dessas sentenças será analisada individualmente e também colocada em relação com as demais, já que o que se pretende ao final da análise é manter uma totalidade-unidade no conceito de *Brahman*. O conjunto do processo argumentativo pretende defender os postulados iniciais de Śaṅkara de que “*Brahman* é um, sem-segundo, não delimitável e não qualificável, e idêntico ao si-mesmo (*ātman*)”. Vejamos como ele o faz.

1.4.2 – *Sac-cid-ānanda: o ser e a aparência*

a) *satyam brahma*

10. Com relação ao termo *satya*: afirma-se que algo é *satya*, verdade {*satya* deriva do particípio presente da raiz *AS*, ‘ser’; literalmente, *satya* é ‘aquilo que é’}, quando esse algo não muda a natureza que é afirmada como sua; e afirma-se que algo é falso {*anṛta*} quando modifica a natureza afirmada como sua. Portanto uma coisa mutável é falsa. Como afirma o texto ‘Toda a transformação tem a palavra como sua base, e é falsa; a terra apenas é real’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 6.1.4] foi enfatizado que só é verdadeiro o que é {*sat*}. Então a expressão *satyam brahma* separa *Brahman* das coisas mutáveis.

O quadro das modalidades veredictórias apresentado por Greimas e Courtès no *Dicionário de Semiótica* (GREIMAS e COURTÈS, s/d, p. 488) é articulado a partir dos esquemas da imanência (ser e não-ser) X manifestação (parecer e não-parecer), e gera quatro modalidades a partir de suas combinações:

Assim, se tomarmos algumas das deduções extraídas do quadro, teremos que o *verdadeiro* é definido pelo que “é e parece”, e seu contrário, o *falso*, pelo que “não é e não parece”. A *mentira* seria o que “parece, mas não é”, e o que “é, mas não parece” seria um *segredo*. Por outro lado, subsidiário à sua própria herança cultural, Śāṅkara assim define a *verdade* e seu oposto, a *falsidade*:

satyam iti yad-rūpeṇa yan-niścitaṁ tad-rūpaṁ na vyabhicarati sat-satyam/ yad-rūpeṇa yan-niścitaṁ tad-rūpaṁ vyabhicarad anṛtam ityucyate / ato vikāro 'nṛtaṁ. (cf. original sânscrito in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 283)

[...] afirma-se que algo é *satya*, verdade {*satya* deriva do particípio presente da raiz *AS*, ‘ser’; literalmente, *satya* é ‘aquilo que é’}, quando esse algo não muda a natureza que é afirmada como sua {*sat*}; e afirma-se que algo é falso {*anṛta*} quando modifica a natureza afirmada como sua. Portanto uma coisa mutável é falsa.

Podemos projetar as oposições e os termos sânscritos escolhidos para representar essas oposições, em Śāṅkara, sobre o quadrado inicial das modalidades veredictórias proposto por Greimas. Os termos sânscritos escolhidos são: *satya* = verdade/verdadeiro (termo derivado de *sat*, particípio presente da raiz *AS*, “ser”); *anṛta* = falsidade/falso (*an-rta*: *rta*, particípio passado da raiz *R*, na acepção de “correto, apropriado, ordenado, verdadeiro”, acrescido do prefixo de negação *an-*); *sat* = corresponderia à instância do ser, imanência (em concordância, o termo sânscrito é o particípio presente da raiz *AS*, “ser”); *vikāra* = corresponderia à instância do “parecer”, manifestação (o termo sânscrito designa “mudança, transformação”, da raiz *vi-Kṛ*: “transformar, alterar, mudar; mover; produzir, desenvolver”).

Em primeiro lugar, verificamos que as definições de verdadeiro e falso não são formadas a partir de combinações, positivas ou negativas, entre imanência e manifestação (ser e parecer X não-ser e não-parecer, respectivamente, para verdadeiro e falso), como no quadro da teoria semiótica. Ao contrário, as próprias categorias de imanência e manifestação são projetadas diretamente sobre o eixo semântico verdadeiro X falso, e como consequência temos:

Notemos o fato importante de que a diferença semântica entre “parecer” e “mudar”, termos utilizados por Greimas e Śāṅkara, respectivamente, não nos deve causar estranheza, já que não estamos tratando de veredictões de mesmo nível ao observarmos o quadrado das modalidades veredictórias, em Semiótica, e as determinações de *verdadeiro* e *falso* atribuídas a *Brahman*, ao mundo e aos sujeitos do mundo por Śāṅkara. No primeiro caso, os esquemas

do parecer/não-parecer e ser/não-ser são utilizados em análise lingüística “sem que tais denominações impliquem, por isso, uma tomada de posição ontológica” (GREIMAS: s/d, p. 269). No caso do *Advaita-vedānta* segundo Śaṅkara, ao contrário, o que temos é exatamente uma tomada de posição ontológica com relação à questão da imanência X manifestação, já que o que se pretende determinar é justamente uma teoria do ser “concebido como tendo uma natureza comum que é inerente a todos e a cada um dos seres” (cf. definição de “ontologia” em FERREIRA, 2001, p. 1447).

É por essa razão, aliás, que os eixos assim homologados traduzem de forma esquemática um dos fundamentos do raciocínio do *Advaita-vedānta*: o de que a *verdade* é imutável, e toda mudança ou manifestação é *falsidade*. Como veremos em breve, a possível distância semântica entre “mudança” e “aparência” será anulada no *Advaita*, que identifica justamente a manifestação universal como sendo da ordem da *aparência*. Portanto se *Brahman*, o “ser” [*sat*] sob seu aspecto imanente e imutável, é *verdade* [*satya*], por implicação o “ser” manifesto [*vikāra*], em constante mutação, só pode ser *falsidade* [*anṛta*]. Em outras palavras: sob o ponto de vista do sujeito absoluto, os sujeitos relativos e todo o universo que os circunda são *falsos*, porque as *aparências* são consideradas composições multifacetadas e portanto necessariamente *mutáveis*, porque só existem sobredeterminadas por tempo, espaço e causalidade, e porque se apóiam na manifestação, na relação sujeito-objeto, para afirmar sua condição de *ser*. Por isso também seria pertinente acrescentar aos eixos já projetados de imanência X manifestação, *sat* X *vikāra*, as oposições “unidade X dualidade” e “*Brahman* X universo fenomênico”.

Como já dissemos, o termo sânscrito *vikāra* designa “mudança, transformação”, mas também “produção”, já que a raiz *vi-KṚ* inclui em seu campo semântico as acepções “transformar, alterar, mudar; mover; produzir, desenvolver”. E o termo *vikāra* na acepção de “produção” é usado no sistema *Sāṃkhya*, rival do *Advaita*, para designar cada um dos 23 desdobramentos da “causa primordial” que formam os elementos constituintes do universo objetivo e subjetivo. Ciente disso, então, Śaṅkara observa:

b) jñānaṃ brahma

11. Disso poder-se-ia concluir que *Brahman* é uma causa {*karaṇatva*, condição de causa ou instrumento de ação, da raiz *KṚ*, “fazer”}; e já que uma causa é uma substância {*vastutva*, condição de substância, da raiz *VAS*, “habitar, permanecer num local ou condição”}, poderia ser então uma produção {*vikāra*, “produção ou mudança de estado”}, podendo assim ser não-consciente como a terra. Por isso afirma-se que *Brahman* é *jñāna*. *Jñāna* significa

conhecimento, consciência. A palavra *jñāna* traz a noção abstrata do verbo {*JÑĀ*, “conhecer, saber”}; e por ser um atributo de *Brahman* assim como a verdade e o infinito, o termo não indica o agente do conhecimento. Se *Brahman* fosse um agente do conhecimento, verdade e infinito não poderiam lhe ser atribuídos. Pois como agente do conhecimento ele se tornaria mutável, etc, e como tal, como poderia ser verdade e infinito? É infinito, de fato, aquilo que não está separado de nada. Se ele for o agente do conhecer, tornar-se-á limitado pelo conhecível e pelo conhecimento, e daí não poderá haver infinitude, tal como declara a escritura: “O infinito é onde não se conhece qualquer outra coisa. E o finito é onde se conhece alguma outra coisa.” [*Chāndogya-upaniṣad*, 7.24.1]

Assim como para o *Sāṃkhya*, também para o *Advaita-vedānta* o universo material e os seres manifestos que o habitam, denominados *jīva* (derivado da raiz *JĪV*, “viver”, o termo é utilizado para denominar os seres dotados de complexidade psicológica ou “sujeitos relativos”, em oposição ao *ātman*, princípio do ser ou “sujeito absoluto”), estão condicionados a uma lei de causalidade intrínseca ao próprio universo fenomênico. Por outro lado, a relação causa-efeito não existe em *Brahman*. A manifestação-aparência-universo opõe-se à imanência-ser-*Brahman*.

A existência em *Brahman* é identificada à inteligência, à *consciência de si*; em contrapartida, a existência fenomênica, dos seres humanos aos grãos de areia, sofre gradativa perda de consciência, até chegar à não-consciência de si, característica dos objetos materiais. Portanto, não basta definir *Brahman* como existência, já que a existência sem consciência, sem *testemunho*, não existe. A totalidade absoluta que é *Brahman* é, portanto, sinônimo de conhecimento ou consciência absolutos.

Novamente, Śāṅkara faz questão de enfatizar o fato de que tal consciência ou conhecimento não faz do si-mesmo/*Brahman* um conhecedor, no sentido da relação sujeito-objeto pressuposta em todo ato humano de conhecimento, pois isso seria uma limitação, e *Brahman* é infinito. O agente do conhecimento pressupõe um objeto do conhecimento *fora* de si, com o qual estabelece uma relação de conhecimento (lembrando que para a grande maioria das escolas de pensamento da Índia todos os processos psicológicos e inclusive a própria mente são considerados *objetos* e não o verdadeiro sujeito, que por detrás desses processos apenas os testemunha). Mas não resta nada *fora* do si-mesmo/*Brahman* que possa ser conhecido, já que o si-mesmo é “um-sem-segundo”, portanto *Brahman/ātman* é conhecimento infinito, não-dual e não relacional, como observa então Śāṅkara:

12. “A sentença ‘onde não se conhece qualquer outra coisa’, etc. dedica-se inteiramente à apresentação de um traço atributivo de *Brahman*. Reconhecendo-se o princípio bem conhecido de que o indivíduo vê algo distinto de si mesmo, decorre que a natureza do infinito é expressa na escritura ao se declarar que o infinito é aquilo em que esse tipo de ação não existe. Assim, já que a expressão ‘qualquer outra coisa’ é usada para recusar o fato conhecido da dualidade, a sentença pretende negar a presença dessa ação no indivíduo. E já que não há cisão no si-mesmo, a cognição {sujeito-objeto} aí é impossível. Além disso, se o si-mesmo tivesse a condição de objeto conhecível {*vijñeyatva*}, não subsistiria ninguém mais para conhecê-lo, já que o si-mesmo já é postulado como o conhecimento.”

13. [Objecção:] “O si-mesmo pode existir simultaneamente como o conhecedor e o conhecido.”

14. [Resposta:] “Não, isso não pode ocorrer simultaneamente já que o si-mesmo é sem partes. Um indivisível não pode ser simultaneamente o conhecedor e o conhecido. Além disso, se o si-mesmo pudesse ser conhecido [objetivamente] no sentido em que um pote o é, a instrução das escrituras para seu conhecimento seria inútil. Pois se um objeto já é familiar, como um pote como exemplo, uma instrução para seu conhecimento não pode ter sentido. E se o si-mesmo fosse um conhecedor {agente do conhecer}, não poderia ser infinito. Além disso, se ele tiver certos atributos diferenciadores tais como poder ser o agente do conhecimento, não poderá logicamente ser existência pura. E a existência pura é a verdade, de acordo com outro texto, ‘Isso é a verdade’ [*Chāndogya-upaniṣad*, 6.8.7]. Portanto o termo *jñāna* (conhecimento), tendo sido usado de forma definidora junto com verdade e infinito, é usado para indicar a sentença *jñānaṁ brahma* {*Brahman* é conhecimento}, a fim de negar [a *Brahman*] qualquer relação entre nome e verbo, como aquela de agente, etc., e também para negar-lhe a condição de não-consciência como a terra, etc.”

Temos aqui uma questão fundamental, que se coloca na frase “Um indivisível não pode ser simultaneamente o conhecedor e o conhecido.” Com essa frase, Śaṅkara recusa a *Brahman* a atribuição de um tipo de totalidade que é compreendido como a união dos contrários, e que constrói semioticamente os objetos complexos. *Brahman* não é a reunião do mundo objetivo com o subjetivo, do dentro com o fora, do “eu” com o “tu”/“isso”; é uma outra instância de existência onisciente, diante da qual os opostos que fundam toda dualidade simplesmente não existem mais como opostos.

c) *anantaṁ brahma*

15. “Da expressão *jñānaṁ brahma* poder-se-ia deduzir que *Brahman* é limitado, pois o conhecimento humano é finito. A fim de evitar isso o texto declara: *anantaṁ*, infinito.

16. [Objeção:] “Já que as palavras *satya* [verdade], etc., prestam-se a negar tais qualidades como não-verdade, etc., e já que o nome *Brahman* não se refere a uma entidade bem conhecida como o lótus, etc., então a sentença iniciada por *satya* [...] não tem senão uma não-entidade como seu referente, assim como a sentença ‘Tendo se banhado em águas de miragem, vestindo uma coroa de flores do céu em sua cabeça, lá vai o filho da mulher estéril, armado com o arco feito com o chifre de uma lebre’.”

17. [Resposta:] “Não, porque a sentença aqui pretende ser uma definição. E já dissemos que embora as palavras *satya*, etc. sejam atributivas, seu principal propósito aqui é definir. Já que uma sentença que expõe os atributos de um substantivo referente a algo não-existente é inútil, e já que o propósito da sentença aqui é definir, em nossa opinião, ela não se refere a uma não-entidade. [...] Se as palavras *satya*, etc. remetessem a uma não-entidade, não poderiam logicamente distinguir seu substantivo. Mas se são significativas, tendo o sentido de verdade, etc., podem diferenciar seu substantivo *Brahman* de outros substantivos imbuídos de qualidades opostas. E o termo *Brahman*, também, tem seu próprio significado individual {lit. ‘expansão, crescimento, desenvolvimento’, derivado da raiz *BRH*, ‘expandir, crescer, aumentar’}. Entre essas palavras, a palavra *ananta* torna-se um adjetivo ao negar-lhe a finitude; as palavras *satya* e *jñāna* são adjetivos mesmo enquanto conferem seus próprios sentidos [ao substantivo].

18. “Já que no texto ‘Desse Brahman que é o si-mesmo [*ātman*], foi produzido este espaço’ [*Taittirīya-upaniṣad*, 2.1.1], a palavra si-mesmo [*ātman*] é usada com relação ao próprio *Brahman*, conclui-se que *Brahman* é o si-mesmo do indivíduo conhecedor; e isso é apoiado também pelo texto ‘Ele alcança este si-mesmo feito de bem-aventurança’ [*Taittirīya-upaniṣad*, 2.8.5], onde se mostra que *Brahman* é o si-mesmo.”

O anti-sujeito aqui figurativizado como opositor lança a questão: se *Brahman*, que é idêntico ao si-mesmo, não é, porém, conhecido e nem pode ser conhecido da forma como nós, humanos, podemos conhecer, então talvez ele não exista. Talvez seja apenas uma construção lingüística redutível ao absurdo, como “o filho de uma mulher estéril”, o “chifre de uma lebre”, etc.

O primeiro argumento elencado por Śaṅkara é bastante simples: se está sendo definido, é porque existe; as escrituras não definiriam o inexistente. O segundo argumento recorre à etimologia do termo *Brahman* para lhe conferir o estatuto de existente. Finalmente, a

identidade entre *Brahman* e o si-mesmo é estabelecida também por força das citações de autoridade, no caso, de trechos da mesma *Upaniṣad* que está sendo comentada.

d) sac-cid-ānanda

Como podemos notar, o propósito de Śaṅkara nessa argumentação é estabelecer uma identidade indissociável não só entre *Brahman* e as três definições dadas – verdade, conhecimento e infinito – como também entre cada uma dessas definições. Assim a verdade *é* conhecimento, e conhecimento *é* infinito. Como *Brahman* é idêntico ao si-mesmo, define-se então a real natureza do si-mesmo de cada indivíduo como verdade, conhecimento e infinito.

Essa definição de *Brahman* dada pela *Taittirīya-upaniṣad* tornou-se fundamental para o *Advaita*. Foi a partir desta sentença – *satyaṁ jñānam anantaṁ brahma* – que Śaṅkara elaborou a única definição positiva de *Brahman* admitida pelo *Advaita*: *Brahman é sat, cit e ānanda = sac-cid-ānanda*¹³.

Sat, “ser, existência”, é o correlato da definição *satya*, “verdade”, dada pela *Upaniṣad*, e pretende conferir a *Brahman/ātman* o estatuto de princípio unitário e ontológico do universo e dos seres: existente, absoluto, homogêneo, infinito, imutável, imortal, etc. *Cit*, um nome-raiz que designa tanto “consciência” como “ser ciente de”, foi o termo escolhido pelos *advaitin* (adeptos do *Advaita*) em substituição ao termo inicial *jñāna*, “conhecimento”. Ao identificar o sujeito absoluto com o puro conhecimento e com a pura consciência, o *advaitin* pretende indicar o caráter eternamente auto-luminoso da consciência do si-mesmo – a consciência como fenômeno sempre existente e sempre consciente de sua existência – e sua oposição ao caráter dual, e portanto de conhecimento limitado, da consciência fenomênica ou psique humana, a qual se denominará *buddhi* (“intelecto”), *citta* (“pensamento, consciência”), *caitanya* (idem) ou ainda *antaḥ-karaṇa* (“instrumento interno”), denominações herdadas das *Upaniṣad* e dos sistemas *Sāṃkhya-yoga*.

Por último, o termo *ānanda*, “gozo, êxtase, transe, bem-aventurança, prazer sem fim”, foi preferido pelos discípulos de Śaṅkara em substituição ao anterior *ananta*, “infinito”, por traduzir de forma mais completa o caráter eternamente auto-satisfeito do si-mesmo que é consciência/inteligência eterna, infinita, absoluta.

O si-mesmo, como testemunha do processos cognitivos do sujeito relativo, não pode ser negado: é o “eu” do “eu”. Não obstante, o si-mesmo também não pode ser conhecido

¹³ As alterações fonológicas que ocorrem com a junção dos termos são consequência do fenômeno do *saṃdhi*, um conjunto de regras eufônicas para “ajuste” sonoro nos limites dos morfemas característico do sânscrito.

pelos instrumentos mentais de conhecimento, pois estes não o alcançam. Apenas uma percepção imediata do si-mesmo, *em si mesmo*, pode trazer a revelação do sujeito absoluto.

Assim se reafirma que o *ser* ou si-mesmo (*ātman*) de cada sujeito relativo é eternamente existente, auto-consciente e auto-satisfeito. O sujeito relativo, por sua vez, não pode ser senão parcialmente existente (dentro de limites específicos de tempo e espaço), parcialmente consciente e parcialmente satisfeito. Não obstante, a fração de existência, consciência e gozo do sujeito relativo não é uma parte quantitativa do TODO que é *Brahman*, ou seu si-mesmo (como uma fração de um bolo pode ser uma parte quantitativa com relação à totalidade do bolo), pois entre o relativo e o absoluto, para o *advaitin*, *não existe solução de continuidade*. Como vimos há pouco, Śaṅkara recusa a soma das partes (a totalidade numérica), ou ainda mesmo a fusão de contrários (a totalidade do objeto complexo), como caminho do relativo ou dual para o alcance de *Brahman*. A totalidade do manifesto *não corresponde* à totalidade que é *Brahman*. O conhecimento que é *Brahman* não é a soma de todos os conhecimentos e consciências relativos, é *outra coisa*. Não obstante, e paradoxalmente, é essa *outra coisa* a eterna base de sustentação (*adhiṣṭhāna*) de todas as coisas manifestas.

Estamos prestes a entrar na segunda parte deste trabalho, na qual verificaremos as respostas dadas e os mecanismos descritos, através dos quais Śaṅkara pretende elucidar essas questões complexas que apenas esboçamos aqui. Porém, antes disso, finalizemos esta primeira parte do trabalho acompanhando quatro outras passagens das *Upaniṣad* que assumiram extraordinária importância para o *Advaita-vedānta*.

1.5 – MAHĀ-VĀKYA: AS QUATRO GRANDES SENTENÇAS

“Isso que é essa essência sutil, tudo isso tem Isto como si-mesmo [*ātman*]. Essa é a verdade. Isto é o si-mesmo. **Tu és isto**, Śvetaketu.” “Possa tu, ó venerável, explicar-me novamente.” “Que assim seja, ó de bela face.” (*Chāndogya-upaniṣad*, 6.8.7, in GAMBHĪRĀNANDA, 1997, p. 468)

Isso era de fato *Brahman* no princípio. Conhecía-se como “**Eu sou Brahman**.” E então tornou-se tudo. E quem quer que, entre os deuses, também soubesse, tornava-se *Brahman*; e o mesmo com os sábios e os homens. O sábio Vāmadeva, enquanto sabia-se como [sendo] Isto, disse “Eu sou Manu [o primeiro ancestral do homem], e o sol.” E até hoje quem sabe que “Eu sou *Brahman*” torna-se tudo isso [o universo]. Até os deuses não o sobrepujam, pois ele se torna o si-mesmo deles. Enquanto o que cultua outro deus pensando “Ele é um, e eu sou outro”, não sabe. Esse é como um animal para os deuses. Assim como muitos animais servem a um homem, assim os homens servem aos deuses. Se há angústia mesmo quando um único animal desaparece, o que se dirá de muitos animais? Por isso os deuses não gostam que os homens saibam disso {i.e., que “Eu sou *Brahman*.”} (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 1.4.10, in MĀDHAVĀNANDA, 1975, p. 100)

Indra, através de *māyā*, é percebido como muitos; a ele estão ligados dez órgãos, cem vezes dez; ele é os órgãos; ele é dez e milhares deles, muitos e infinitos. *Brahman* é sem começo nem fim, sem interior nem exterior. **Este si-mesmo [*ātman*] é Brahman**, que a tudo percebe. Esse é o ensinamento. (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 2.5.19, *ibid.*, p. 280)

Isto é *Brahman*; é Indra, é Prajāpati; isto é todos os deuses, e todos os cinco elementos: terra, água, espaço, ar e fogo. E isto é todos esses [seres], e os pequeninos, e os procriadores, referidos aos pares – os que nascem de ovos, de úteros, da umidade e da terra: cavalos, gado, homens, elefantes, e todas as criaturas que existem, as que se movem, as que voam e as que não se movem. Todos esses são impelidos pela consciência {*prajñāna*}. Todos têm a consciência como realidade, o mundo tem a consciência como seu olho, e consciência é seu fim. **Brahman é consciência**. (*Aitareya-upaniṣad*, 3.1.3, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 66)

Consideremos as quatro sentenças extraídas dessas quatro passagens das *Upaniṣad*:

- a) *tat tvam asi* – “Tu és Isto”
- b) *aham brahmāsmi* – “Eu sou *Brahman*”
- c) *ayam ātmā brahma* – “Este si-mesmo [*ātman*] [é] *Brahman*”
- d) *prajñānam brahma* – “*Brahman* [é] consciência”

Essas quatro sentenças são conhecidas na tradição do *Advaita-vedānta* como os quatro *mahā-vākya* (“grandes sentenças”), frases que, segundo se afirma, constituem a essência dos ensinamentos de Śaṅkara. Como tais, são utilizadas como recursos meditativos (afirmações) durante o treinamento dos jovens discípulos *advaitin* dedicados à prática do *jñāna-yoga* (“yoga do conhecimento”), método de treinamento mental (na verdade, de descondicionamento mental) para o alcance da percepção de *Brahman*.

As passagens contêm alguns elementos que estamos prestes a tratar sob a óptica do *Advaita*, na segunda parte do trabalho, tais como o conceito de *māyā* e o papel e “lugar” de Deus no sistema. (Aliás, segundo Śaṅkara, Īśvara, o “Senhor”, aparece em duas dessas passagens figurativizado nas personagens de Indra, soberano dos deuses, e de Prajāpati, literalmente o “senhor das criaturas”, uma personificação dos tempos védicos do deus criador.) Por essa razão, alguns dos comentários feitos por Śaṅkara às passagens aqui citadas só serão tratados mais à frente, no momento adequado.

A segunda parte deste trabalho, intitulada “Os percursos do Dois”, é dedicada à exploração dos elementos operadores que, no *Advaita*, justificam e procuram dar sentido e razão à “passagem” descrita do Um ao Dois, o que equivale dizer, do imanente ao manifesto, do ser-em-si-mesmo às relações sujeito-objeto. Em consequência, trataremos também do lugar e papel que Śaṅkara atribui às principais tradições e escolas de sua época, alguns de seus pontos de discordância, e sobretudo sua intenção integradora.

PARTE II

OS PERCURSOS DO DOIS

2.1 – A CISÃO DO UM EM DOIS

Tratamos até aqui do estabelecimento do conceito de *Brahman/ātman* como absoluto, “um-sem-segundo” e, ao mesmo tempo, como sujeito absoluto ou si-mesmo. Mas a tarefa exegética e integradora do Hinduísmo a que Śaṅkara se propôs incluía uma série de outros desafios, que podemos sintetizar nos seguintes tópicos:

1 – Ele teria de coordenar todas as passagens das escrituras acerca da natureza não-dual de *Brahman*, muitas das quais lhe negam todos os atributos dualistas, com um grande número de outras passagens nas mesmas escrituras nas quais se encontra uma descrição pessoal e positiva desse mesmo Absoluto como sendo um ser supremo, o “Senhor” (Īśvara), capaz de manifestar ou “emanar” e governar todo o universo e suas criaturas, no plano relativo. Como conciliar o *Brahman* neutro, impessoal, com um Deus pessoal; o si-mesmo intransitivo com um “Tu” divino a quem o devoto se dirige em prece?

2 – Śaṅkara teria de levar em consideração tanto a transcendência como a imanência de *Brahman*. Em outros termos: teria de considerar as afirmações escriturais de que todo o universo fenomênico e todos os seres são originados dessa realidade absoluta, *Brahman*, sem que isso jamais afete a natureza de *Brahman*, e ao mesmo tempo provar que *Brahman*, como si-mesmo, é a realidade mais imediata, permanente e fundamental de todos os seres, sempre e durante toda a existência fenomênica;

3 – Śaṅkara teria ainda de conciliar a afirmação de *Brahman/ātman* como inalcançável pelos processos mentais e pelas ações humanas com todos os princípios reguladores da vida social, ética e religiosa de seu tempo. Não seria possível invalidar totalmente as práticas ritualísticas dos sacerdotes e o exercício da vida virtuosa pelo comum dos homens, já que as escrituras que constituíam discurso de autoridade continham também essas injunções comportamentais;

4 – Finalmente: o que fazer com as escolas rivais, que também pretendiam ser interpretações corretas das mesmas escrituras, e que inclusive em alguns casos, devido à sua antigüidade (sobretudo no caso do *Sāṃkhya* e do *Yoga*), tinham seus elementos conceituais referidos nas próprias escrituras? Seria necessário encontrar as supostas “falhas” e os “acertos” no raciocínio de todas elas para lograr reinterpretá-las, à luz do *Advaita*, e acomodá-las de alguma forma no sistema.

Acompanharemos aqui a articulação das principais soluções encontradas por Śaṅkara para essas questões. (No que concerne à contestação das escolas rivais, trataremos apenas da polêmica travada por Śaṅkara com os ritualistas e com os antigos e muitíssimo respeitados

dualistas representantes do *Sāṃkhya-yoga-darśana*). Novamente, nossa análise será norteadada pelos princípios da teoria do discurso que dão conta do nível fundamental de significação, pois aí deverão ser encontrados os articuladores lógicos capazes de dar sentido à coexistência dessas oposições básicas entre Absoluto e relativo, si-mesmo e Deus personificado, inação (condição do “liberto”, daquele que existe na condição de “Eu sou *Brahman*”) e ação (ritos, devoção teísta, conduta virtuosa, vida mundana).

Para começar nossa investigação, observemos logo de início que Śaṅkara percebeu claramente essas oposições, e constatou que as duas ordens de realidade de que deveria tratar, o *Brahman/ātman* transcendente e o universo dual e empírico (governado pela dicotomia básica sujeito-objeto), por estarem em diferentes planos e pertencerem a diferentes ordens da existência, sendo uma absoluta e outra relativa, não poderiam ser integradas completamente sob qualquer um dos planos. O conhecimento acerca dessas duas realidades teria de ser revisto de forma distinta, cindido sob dois pontos de vista:

1 – O ponto de vista da realidade/existência sob a perspectiva da percepção-revelação imediata (*aparokṣānubhūti*) do Absoluto, *Brahman/ātman* (do qual tratamos na primeira parte deste trabalho);

2 – O ponto de vista da realidade/existência sob a perspectiva das percepções duais fenomênicas (*pramāṇa*) do homem comum, em que existem sujeitos relativos (*jīva*), um universo objetivo (*jagat*) e um Deus pessoal (*Īśvara*) – o ponto de vista de que doravante trataremos.

Ainda com base em trechos das escrituras que constituem o “fim dos *Veda*” ou *Vedānta* (as *Upaniṣad*), mas agora também acrescentando à sua análise o conteúdo do já então popular e célebre texto da *Bhagavad-gītā* e do tratado do *Vedānta-darśana* (circa II d.C.), o *Brahma-sūtra*, Śaṅkara tomou desse grande *corpus* o termo *māyā* e o articulou como a verdadeira “chave comutadora” que opera a transição do absoluto para o relativo, do um-sem-segundo para a dualidade e multiplicidade dos fenômenos. A articulação adequada do conceito de *māyā* é portanto de fundamental importância para sustentar a coerência de todo o sistema do *Advaita-vedānta* e, para aproveitar uma analogia do próprio Śaṅkara, é tão impossível tratar de *Brahman* sem tratar de *māyā* quanto é impossível tratar do fogo sem considerar seu calor, sua luz e seu poder de queimar. Iniciemos, então, a segunda parte desta jornada pela necessária compreensão do conceito de *māyā*.

2.1.1 – *Māyā*: a “mágica” da relatividade

O substantivo feminino sânscrito *māyā* é derivado da raiz *MĀ* (“medir, marcar”, mas também “construir” e “mostrar, exhibir”) e tem as acepções de “arte, poder; ilusão, irreabilidade, fraude, mágica, truque; miragem, aparição”. O termo aparece esporadicamente em algumas *Upaniṣad* e de forma mais constante na *Bhagavad-gītā*, onde é identificado ao poder da divindade de projetar os mundos e os seres. Verifiquemos como o termo é articulado em três exemplos:

Indra, através de *māyā*, é percebido como muitos; a ele estão ligados dez órgãos, cem vezes dez; ele é os órgãos; ele é dez e milhares deles, muitos e infinitos. *Brahman* é sem começo nem fim, sem interior nem exterior. Esse si-mesmo [*ātman*] é *Brahman*, que a tudo percebe. Esse é o ensinamento.” (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 2.5.19, in MĀDHAVĀNANDA, 1975, p. 280)

Embora eu seja não-nascido [*ajāḥ*], de essência imutável [*avyaya-ātmā*], o Senhor de todas as coisas [*bhūtānām īśvaro*], ao comandar minha matriz fenomênica [*prakṛti*], eu me desenvolvo [*sambhavāmi*, lit., “eu nasço, eu surjo”] através de minha própria *māyā* [*ātmā-māyā*]. (*Bhagavad-gītā*, 4.6, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000, p. 179)

Estando encoberto por minha *yoga-māyā*, eu não me torno manifesto para todos. Esse mundo tolo [*mūḍha*, “estupefato, perplexo, confuso; tolo, indolente”] não me conhece, eu que sou não-nascido e imutável. (*Bhagavad-gītā*, 7.25, *ibid.*, p. 33)

No primeiro exemplo, extraído de uma das mais antigas *Upaniṣad*, temos a figura de Indra, soberano dos deuses e divindade proeminente do período védico, identificado à própria manifestação dos seres do universo. Sua “multiplicação” em órgãos de percepção e ação é tomada como símile da multiplicação do si-mesmo, *ātman*, num conjunto de instrumentos psíquicos ativos e necessários para a relação com o mundo dos fenômenos. A “multiplicação” que figurativiza a passagem do absoluto para o relativo é instrumentalizada, nessa *Upaniṣad*, por meio de *māyā*, uma “mágica” ou “ilusão”. É a mágica que faz com que esse único ser pareça “muitos”. Ele, que a tudo percebe, multiplica-se magicamente numa miríade de instrumentos de percepção *limitada, condicionada*. Isso significa que o plano da multiplicidade, por ser originado na condição de mágica, necessariamente *parece ser*, mas em essência *não é*.

Retomemos o quadrado semiótico das modalidades veredictórias proposto por GREIMAS e COURTÈS (s/d, p. 488):

Segundo as categorias propostas, o que *parece mas não é* é uma *mentira*. Isso significa que denominar o operador da multiplicidade fenomênica de *māyā*, “mágica, ilusão, aparição”, é propor que a multiplicidade não é, em essência, real, ou seja, que a manifestação não compartilha do mesmo nível de realidade da imanência. A manifestação como “aparição” ou “aparência” aqui se opõe de forma irreconciliável com o que oculta ou disfarça, a imanência.

Já nos exemplos seguintes, extraídos ambos da *Bhagavad-gītā*, temos o discurso em primeira pessoa no qual a própria divindade (no caso Viṣṇu “encarnado” como Kṛṣṇa) fala de si. Esse simples fato – a personificação da divindade como manifestação, e portanto como um “eu” que se dirige a um “tu” falando de um “ele”, o “mundo tolo” – aponta para uma mudança significativa nas articulações do conceito de *Brahman* como sujeito absoluto.

De fato, o sujeito absoluto a princípio não conversa, porque nessa instância do ser, por definição, não existe um *tu*, nem um *ele*, nem linguagem. Mas a *Bhagavad-gītā* coloca um Deus único como o autor da mágica do universo, e por isso Śaṅkara dirá que o Deus único é *Brahman personificado*, o que, em si, já é a primeira mágica de *Brahman*. Assim comenta Śaṅkara, parafraseando Kṛṣṇa:

Por eu estar encoberto por minha *yoga-māyā*, o mundo não me conhece. Essa *yoga-māyā*, por me pertencer, não obstrui o conhecimento que tenho de mim, eu que sou o Senhor {Īśvara}, assim como a mágica de qualquer mágico não encobre seu conhecimento.” (*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, 7.25, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p.335; in GOYANDAKĀ, s/d, p. 207)

Śaṅkara define o uso do termo *yoga* neste verso da *Bhagavad-gītā*: “*Yoga* aqui significa reunião, combinação dos três *guṇa*” (ibid., p.334). Trata-se de uma referência à escola do *Sāṃkhya*, cujas premissas são amplamente referidas na *Bhagavad-gītā*. Segundo essa escola, tudo o que é fenomênico provém de uma única causa ou matriz original, *prakṛti*, composta por três *guṇa* ou princípios: *sattva* (princípio de revelação), *rajas* (princípio de ação/movimento) e *tamas* (princípio de inação/inércia). Assim, a expressão *yoga-māyā* seria uma referência ao caráter composto e dinâmico de tudo o que é fenomênico. (Voltaremos a tratar da questão em maiores detalhes no capítulo dedicado à polêmica com o *Sāṃkhya*.)

Retomando a questão dos dois níveis de realidade, podemos compreender essa dicotomia da seguinte forma: sob o ponto de vista de *Brahman*, *não existe* universo real nem outras criaturas reais. Só existe o próprio *Brahman*, que é “verdade/existência” (*satya/sat*), o que por sua vez é “conhecimento/consciência” (*jñāna/cit*) e “infinito/gozo” (*ananta/ānanda*), em si-mesmo (*ātman*), por si-mesmo, eternamente imperturbável, sem absolutamente nenhuma necessidade de universo. Porém, sob o ponto de vista do universo, dos seres fenomênicos inseridos no tempo e no espaço, *Brahman* *não é percebido* como o é em essência: o espetáculo da manifestação, da multiplicidade, é o que é percebido em lugar do *ser*. Portanto, para os sujeitos relativos, *Brahman* como fonte e base do universo é necessariamente uma divindade suprema, um *tu* por cuja graça rogam os seres (com todos os atributos de poder, criação, manutenção, destruição e eterna soberania e compaixão que caracterizam a divindade suprema em todo sistema teísta) e ao mesmo tempo a substância do próprio universo, a sua objetividade (com todos os atributos de causalidade, temporalidade e espacialidade que caracterizam os fenômenos).

Assim, sob o ponto de vista do absoluto, *Brahman percebe-se* como o Absoluto *nirguṇa* (*nir-guṇa*, “sem atributos, sem qualificações, sem características”), e sob o ponto de vista do relativo, *Brahman percebe-se e é percebido* como o Absoluto *sagūṇa* (*sa-guṇa*, “com atributos, qualificações, características”), ou seja, um *ser* supremo que gera, contém, sustém e reabsorve em si todos os seres e todas as coisas, no tempo e no espaço. Assim, observa Śaṅkara:

[...] *Brahman* é conhecido sob dois aspectos: um está imbuído do adjunto limitante {*upādhi*} formado pelas diversidades do universo, que são modificações de nome e forma, e o outro é destituído de todos os fatores condicionantes e oposto ao primeiro. Há muitos textos como o que se segue, os quais, ao fazerem uma divisão entre conhecimento e ignorância, mostram de mil maneiras esses dois aspectos de *Brahman*: “Porque parece existir a dualidade, então vê-se

algo [...] Mas quando, para o conhecedor de *Brahman*, tudo tornou-se o si-mesmo, então o que pode haver para ser visto, e por meio de quê [de qual instrumento de visão]?” [citação da *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, 4.5.15]

(*Brahma-sūtra-bhāṣya*, 1.1.12, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000, p. 62; in GRETEL, 2006, *Adhyaya I*, p. 29-30)

Um fato interessantíssimo que constatamos no *Advaita* é que, sob uma análise mais acurada, percebemos que temos na verdade **três** instâncias a partir da “cisão do um em dois”. Expliquemos. Na primeira parte deste trabalho tratamos da instância do Um absoluto, considerada por Śaṅkara como a instância da *verdade*, e que doravante podemos chamar de *nirguṇa-Brahman* ou absoluto não-qualificado (atenção: não-qualificado não significa não-definido, como vimos pelo conceito de *sac-cid-ānanda*). Verificamos também que a *verdade* em que consiste esse *Brahman* não se define como a mesma *verdade* descrita semioticamente como a identidade entre o ser e o parecer, ou entre a imanência e a manifestação, justamente porque tal *verdade*, por ser absoluta e ontológica, não permite a *aparência* ou manifestação: a *verdade* de *Brahman* seria, então, apenas o *ser*; o *parecer* seria completamente *falso*, destituído de existência. Agora, estamos diante da explicação de Śaṅkara acerca da permanência do *ser durante* a manifestação, ou seja, o Absoluto, não mais apenas em si-mesmo, mas sendo o si-mesmo *face ao* relativo, ao *parecer*. A partir do momento em que traz à consideração o lado *relativamente* verdadeiro de *Brahman* como *manifestação*, denominado *māyā* e *saguṇa-Brahman*, o *Advaita* torna-se, digamos, “semiótico”, no sentido de que está sujeito necessariamente à dualidade da relação sujeito-objeto. Por isso, *saguṇa-Brahman*, embora ainda *verdadeiro*, é de uma verdade relativa, dicotomizada pelas instâncias do *ser* e do *parecer*, como todas as *nossas* verdades humanas. Para entender *saguṇa-Brahman*, o “um cindido” ou, melhor dizendo, o “um relativo”, tornam-se válidas as combinatórias entre *ser* e *parecer* que estabelecem aquelas categorias de verdade, falsidade, segredo e mentira segundo Greimas.

Mais do que isso, nosso recém-nascido “dois” ou “segundo” é duplo, obviamente, como tudo o que existe semioticamente. Sua definição depende da direção do ponto de vista. Assim, dentro do sistema *Advaita*, temos que para nós, os sujeitos relativos, a instância do *ser* absoluto *manifesto* ou *saguṇa-Brahman* (a totalidade inteligente e inteligível do universo, o si-mesmo de todas as coisas *com relação* a todas as coisas que contém) *é, mas não parece*: ou seja, sua totalidade *é segredo*, está oculta à nossa percepção usual. Por outro lado, sob o ponto de vista desse mesmo Absoluto manifesto (a divindade onisciente e onipresente ou si-mesmo de todas as coisas), a instância da relatividade (dualidade e multiplicidade) *parece*, porque é

testemunhada, *mas não é*: ou seja, *é mentira*, é destituída de realidade ontológica, é apenas “mágica, ilusão, miragem”, *māyā*. Estamos diante de uma verdadeira “semiótica da ilusão/mentira” para explicar o mundo.

Mas não é só isso: a questão mais fundamental é que *saguṇa-Brahman* – o plano relativo em sua totalidade – é *māyā*, “ilusão, mágica”, mas trata-se de uma mentira *apenas* sob o ponto de vista do próprio *saguṇa-Brahman* (o mágico, o ilusionista), e de uma falsidade ou inexistência *apenas* sob o ponto de vista de *nirguṇa-Brahman* (o sujeito absoluto em si, intransitivo). Sob o ponto de vista dos sujeitos relativos (os espectadores da mágica), o universo *não é* uma “ilusão”, não é irreal, não é mentira, e não pode ser tratado como tal. A mágica é um efeito de ilusão apenas para o mágico que a domina; para o auditório, a mágica é vivenciada como *real*, apesar de inexplicável em sua totalidade. Aquele espectador que desvenda o “truque” – ou seja, o “conhecedor de *Brahman*” –, embora continue assistindo à mágica, já não é mais afetado por ela. Para ele, apenas, a mágica se torna mentira de fato.

Uma anedota acerca de Śaṅkara bem conhecida na Índia ilustra de forma magistral a dificuldade de apreensão adequada do conceito de *māyā* e de suas implicações por parte dos discípulos do *Advaita* – e sobretudo por parte dos oponentes do *Advaita*. A anedota, recontada por Heinrich Zimmer, merece ser reproduzida aqui:

O rei da nossa narrativa, discípulo do filósofo Śaṅkara, era um homem lúcido e realista que não podia deixar de ter em boa conta a sua estirpe e augusta personalidade. Quando seu mestre lhe disse que considerasse todas as coisas – inclusive o exercício do poder e o usufruto dos deleites reais – como sendo nada mais do que reflexos (puramente fenomênicos) da essência transcendental do Eu, presente tanto nele quanto em todas as coisas, o rei mostrou-se relutante. E, quando o mestre acrescentou que esse único Eu parecia-lhe múltiplo devido à força da ilusão de sua inata ignorância, o rei resolveu testar seu guru para ver se era, de fato, capaz de agir como uma pessoa absolutamente desapegada.

Assim, no dia seguinte, quando o filósofo se dirigia ao palácio por uma daquelas majestosas avenidas a fim de continuar instruindo o rei, foi solto em sua direção um enorme elefante enlouquecido por queimaduras. Śaṅkara virou-se e fugiu logo que percebeu o perigo e, quando o animal estava quase sobre ele, o mestre desapareceu. Ao ser encontrado, Śaṅkara estava no topo de uma alta palmeira, na qual havia subido com uma destreza própria mais dos marinheiros que dos intelectuais. O elefante foi apanhado, acorrentado e conduzido de volta aos estábulos, e o grande Śaṅkara, transpirando por todos os poros, apareceu ao seu discípulo.

O rei, educadamente, desculpou-se com o mestre de sabedoria pelo infeliz e quase desastroso incidente; mal podendo esconder um

sorriso perguntou, com fingida seriedade, o porquê de o venerável mestre ter recorrido à fuga física, uma vez que ele estava ciente de que o elefante era de caráter puramente ilusório e fenomênico.

Respondeu o sábio:

– De fato, a pura verdade é que o elefante é irreal. Não obstante, tu e eu somos tão irrealis quanto o elefante. Somente a tua ignorância, anuviando a verdade com esse espetáculo de fenomenismo irreal, fez com que visses meu eu fenomênico subir numa árvore irreal. (ZIMMER, 1991, p.26-27)

Uma palavra utilizada nessa anedota nos é de suma importância: “ignorância”. Havíamos visto que as definições de *Brahman* eram “verdade, conhecimento e infinito”. Por oposição, não nos é difícil conceber que *māyā*, enquanto princípio de relatividade ou dualidade, será compreendida pelo *Advaita* como “mentira, ignorância e limitação”. Já vimos em que sentido *māyā* é mentira, “ilusão, mágica”. Vejamos agora um dos sinônimos preferidos de Śaṅkara para *māyā* sob a perspectiva de sua ação sobre os seres relativos: *avidyā*, “ignorância”.

2.1.2 – *Avidyā*: “Ignorância” e descontinuidade

Observemos primeiramente alguns trechos dos escritos de Śaṅkara acerca da oposição “conhecimento de *Brahman*” X “ignorância de *Brahman*” (= conhecimento de mundo), para que em seguida possamos esboçar uma análise:

1 – *Muṇḍaka-upaniṣad*

tasmai sa hovāca / dve vidye veditavye iti ha sma yadbhramavido vadanti parā caivāparā ca // 1.1.4 //

1.1.4 - A este, ele disse: “Há dois tipos de conhecimento para se saber, o superior {*parā*} e o inferior {*aparā*}, dizem os conhecedores dos *Veda*.”

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} O conhecimento inferior é, de fato, ignorância. Ele tem de ser erradicado, já que nada é conhecido em realidade ao se conhecerem os objetos da ignorância.

tatrāparā ṛgvedaḥ yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇaṇi niruktaṇi chando jyotiṣamiti / atha parā yayā tadakṣaram adhigamyate // 1.1.5 //

1.1.5 - Desses, o inferior consiste no *Ṛg-veda*, *Yajur-veda*, *Sāma-veda*, *Atharva-veda*, fonética, ritualística, gramática, etimologia, métrica e astrologia. E o superior é aquele pelo qual se alcança o imperecível.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} “[...] de fato, o alcance do conhecimento superior consiste meramente na remoção da ignorância, e nada mais.”

[Objeção:] “Nesse caso, o conhecimento superior está fora dos *Veda*; então como pode ser o conhecimento superior e o meio de liberação? [...] Além disso, as *Upaniṣad* estarão excluídas dos *Veda*. E se forem incluídas, então será ilógico distingui-las dizendo ‘esse é o conhecimento superior’, etc.

[Resposta:] “Não, já que pelo termo ‘conhecimento’ {*vidyā*} está implicada a realização/revelação daquilo que é conhecido. O que se pretende dizer primordialmente pela expressão ‘conhecimento superior’ nesse contexto é o conhecimento do imperecível que é tratado apenas pelas *Upaniṣad* e não o mero conjunto de palavras encontrado nas *Upaniṣad*. Mas pelo termo *Veda* o que se pretende designar é um conjunto de palavras. O conhecimento de *Brahman* é distintamente referido e denominado ‘conhecimento superior’ porque, mesmo após o conhecimento do conjunto de palavras {que o descrevem nas *Upaniṣad*}, a percepção do imperecível não é possível sem que haja o esforço de aproximar-se de um mestre, etc., bem como o desapego.

“Ainda com relação à questão das injunções, são encontrados certos atos como a realização do *Agnihotra* {rito de sacrifício ao fogo}, os quais devem ser efetuados após a compreensão do significado do texto [...] Contrariamente a isso, não resta mais nenhum

ato a ser realizado no domínio do conhecimento superior, onde todas as ações cessam simultaneamente à compreensão do significado das sentenças, já que nada mais restará a ser feito então, exceto a permanência no conhecimento apontado pelas palavras.”

(*Muṇḍaka-upaniṣad-bhāṣya*, 1.1.4 e 1.1.5, in GAMBHĪRĀNANDA, 2001, p. 79-82; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 144-145)

2 – Kaṭha-upaniṣad

eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho 'tmā na prakāśate / dṛśate tvagryayā buddhyā sūkṣmayā sūkṣmadarśibhiḥ // 1.3.12 //

1.3.12 – Oculto em todas as coisas, o si-mesmo {ātman} não aparece. Mas pelos que vêm as coisas sutis, ele é visto através do intelecto {buddhi} afiado {agrya, “ponta, agulha; afiado como uma ponta”}.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} [...] ele está encoberto pela ilusão da ignorância {*avidyā-māyā*}. [...] Quão insondável, inescrutável e variegada é essa *māyā*, a ponto de toda criatura, embora idêntica ao supremo si-mesmo {*paramātmā*} e assim instruída, não ser capaz de apreender o fato de que “Eu sou o supremo si-mesmo” e, mesmo sem ser instruída, ser capaz de aceitar como seu si-mesmo tudo o que não é o si-mesmo, como o agregado do corpo e dos sentidos, etc., e nutrir a idéia de que “Eu sou o filho de fulano”, etc., embora tudo isso não passe de objetos de percepção como potes! De fato, é por estar iludido por *māyā* que todo homem tem que transmigrar repetidamente. Há um verso a esse respeito: “Estando encoberto por minha *yoga-māyā*, eu não me torno manifesto para todos.” [*Bhagavad-gītā*, 7.25] (*Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya*, 1.3.12, in GAMBHĪRĀNANDA, 2001, p. 171-172; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 82-83)

Nesses trechos selecionados é possível verificar a oposição traçada por Śaṅkara entre o conhecimento do si-mesmo e o conhecimento do mundo. O conhecimento inferior (*aparā-vidyā*) ou conhecimento do que é manifesto, do universo relativo, envolve necessariamente a relação dual sujeito-objeto, e é portanto resultante de um processo “pensante” que envolve um sujeito conhecedor (*pramāta*), um objeto de conhecimento (*prameya*, um “conhecível”) e um meio de conhecimento (*pramāṇa*). Sob a perspectiva desse conhecimento, mesmo as escrituras não passam de um “mero conjunto de palavras.” Já o conhecimento superior (*parā-vidyā*) consiste exclusivamente no conhecimento do si-mesmo não-dual, *ātman/Brahman*. Tal conhecimento é um *reconhecimento*, uma espécie de percepção direta ou revelação, e, como já vimos, é também designado pelas expressões *aparokṣānubhūti* ou *viveka*.

Diante do conhecimento do si-mesmo, os demais saberes mediados pelos sentidos e pelo pensamento, e portanto objetiváveis, são considerados “ignorância”, *avidyā*, e se lhe

opõem como a luz se opõe às trevas ou o dentro se opõe ao fora (“[...] embora tudo isso não passe de objetos de percepção como potes!”). Mas, se apenas estabelecermos essas oposições entre *ātman/Brahman* e *māyā*, poderemos com isso concluir que o *Advaita*, na verdade, não passa de um dualismo *Brahman X māyā* mal disfarçado, e com isso teremos compreendido mal a posição de Śaṅkara.

O não-dualismo se mantém pelo postulado de que *Brahman*, como princípio ontológico, é a base e o suporte (*adhiṣṭhāna*) de tudo o que existe *manifesto*, ou seja, de *māyā*. Dessa forma, *māyā* não é tida como algo distinto de *Brahman*, mas como o próprio *Brahman* visto de forma “equivocada” pelos seres “esquecidos” de sua verdadeira natureza.

Māyā, “ilusão”, é para o *Advaita* um sinônimo de *avidyā*, “ignorância”: ou seja, as múltiplas formas do universo, bem como a multiplicidade dos seres ou sujeitos relativos que com essas formas interagem, são “falhas cognitivas”, não são reais perante a realidade homogênea e indistinta do *ser*. As oposições que compreendemos entre “conhecimento superior” e “conhecimento inferior”, *Brahman* e *māyā*, não são oposições entre categorias contrárias num eixo semântico, e sim oposições na direção do ponto de vista sobre uma *mesma* realidade ou categoria única. Para elucidar essa questão, Śaṅkara recorre a duas ilustrações simples baseadas na “semiótica do erro ou ilusão” (teremos a oportunidade, nos próximos capítulos, de mostrar exemplos dessas ilustrações em trechos de seus textos).

Na primeira imagem, temos um homem que, no escuro, confunde uma corda com uma serpente. Enquanto o erro persistir, todos os sentimentos suscitados pela visão da serpente serão *reais* para esse homem: medo, apreensão, impulso para desviar-se do caminho, etc. Mesmo depois que o homem perceber que se tratava de uma corda, a lembrança de todos os sentimentos envolvidos na experiência da visão da serpente ainda persistirá por algum tempo, muito embora o homem já não seja mais vítima desses sentimentos, porque sabe que não há e nunca houve perigo real. Na segunda ilustração, um homem confunde um pedaço de madrepérola com uma peça de prata, e por isso avidamente aproxima-se do valioso objeto apenas para constatar, diante de um exame mais acurado, que se trata de um simples pedaço de madrepérola. Em ambos os casos, o que temos pode ser considerado uma *mentira* ou “ilusão” (de que já tratamos no capítulo anterior), mas também é um *erro* ou “conhecimento incorreto” (*mithyā-jñāna*). Assim, a percepção de *Brahman* como *māyā*, do si-mesmo como sujeito relativo (o que, para o si-mesmo, é objeto), é um erro de percepção por parte dos sujeitos relativos, e é esse erro que é denominado *avidyā*.

Representemos esquematicamente o que dissemos até aqui: primeiramente, somos levados a constatar uma oposição clara entre categorias de natureza distinta, como segue:

Brahman conhecimento superior (<i>parā-vidyā</i>)	X	māyā conhecimento inferior (<i>aparā-vidyā</i>) ou ignorância (<i>avidyā</i>)
“Eu sou o supremo si-mesmo”	X	“Eu sou o corpo, o filho de fulano, etc.”
percepção imediata ou realização (<i>aparokṣānubhūti</i> ou <i>viveka</i>)	X	conhecimento mediado ou objetivo (<i>pramāṇa</i>): percepção sensorial, inferência e cognição verbal (“o mero conjunto de palavras”)

Essas oposições são as que nos levariam a crer que estamos diante de um sistema dualista. Porém, observemos o esquema seguinte:

Observemos que a “cisão” de *Brahman* em dois aspectos não foi indicada por flechas: pretendemos com isso mostrar que os dois aspectos “cindidos” não representam uma hierarquia derivada do primeiro elemento, e sim o próprio primeiro elemento observado, como exigem as categorias lógicas humanas, sob dois aspectos complementares *de uma mesma totalidade* que só pode ser definida de outra forma se o for pela *via negativa* que constrói o objeto neutro: “não é isso e não é o contrário disso”. Assim como foi representada, essa totalidade é uma identidade entre *imanência* e *manifestação*.

A mudança de estado ou “passagem” da totalidade absoluta para a dualidade e multiplicidade do relativo é operada por um elemento-chave ou “sujeito operador” (em semiótica), denominado pelo *Advaita* de *avidyā*, *māyā* ou *avidyā-māyā*: “ignorância, ilusão, erro”. É o “véu” da ignorância que projeta a multiplicidade dos fenômenos, os quais estão todos contidos nos limites de tempo, espaço e causalidade (delimitações que não atingem o princípio do *ser*, a “base”, *adhiṣṭhāna*, presente em todos os desdobramentos). As flechas estão todas dirigidas para baixo, representando a “descida” do Absoluto às hierarquias inferiores do que é extremamente limitado e de existência relativa. Assim, o ponto de vista de *Brahman* como totalidade do que pode ser manifestado (ou *saguṇa-Brahman*, o *Brahman* *personificado*) é o ponto de vista do mágico ou ilusionista: ele é o dono do espetáculo, o Senhor (Īśvara) de todas as formas de ilusão, que por sua vez não passam de projeções suas. Abaixo do véu da ilusão, os seres e o universo “irreais” que ele “projeta” de si desconhecem que suas formas são ilusórias por desconhecerem a identidade de seu *ser* com o *ser* do mágico.

Se invertermos a posição das flechas, inverteremos com isso a posição do ponto de vista: nesse caso, a recuperação ou *re-conhecimento* da identidade imanente entre o si-mesmo dos seres relativos e o supremo si-mesmo só poderá ser efetivada pela “remoção da ignorância”, a “barreira” que separa o Absoluto do relativo, *sob o ponto de vista do relativo*.

Māyā é, portanto, a “chave-comutadora”. De cima para baixo, no diagrama, temos: sob o ponto de vista de *nirguṇa-Brahman* ou sujeito absoluto, o universo e as criaturas são *falsidade*: não são e não parecem; sob o ponto de vista de *saguṇa-Brahman* ou “Absoluto manifesto” (o Senhor), o universo e as criaturas são *mentira*: parecem, mas não são. De baixo para cima, temos: sob o ponto de vista das criaturas (seres relativos) *modalizadas pela crença*, o Absoluto manifesto ou Senhor é *segredo*: é, mas não parece (ou não *aparece*); sob o ponto de vista das criaturas *modalizadas pela dúvida ou pela descrença*, o Absoluto manifesto ou Senhor é *falsidade*: não é, e não parece (ou não é, porque não *aparece*). E para todas as criaturas, o universo e suas existências relativas são *verdade*: são, e parecem.

Finalmente, sob o ponto de vista do *Advaita*, a verdade é que os seres relativos estão *modalizados pelo erro e pela ignorância* (/não saber ser/), o que provoca uma *inversão* em suas percepções da realidade: o que percebem como verdade é uma mentira, o que percebem como falsidade é a verdade, o que percebem como segredo é apenas um /não saber/; e portanto a grande missão das criaturas, segundo o *Advaita*, é realizar, *dentro do relativo*, o percurso de aquisição do objeto de valor modal /saber ser/ (o conhecimento de que “Eu sou *Brahman*”) que opera sua mudança de estado do relativo para o Absoluto. E esse percurso de aquisição é na verdade um “percurso de privação”, pois o /saber ser/ não precisa ser adquirido, já que é *imanente*; é o /não saber ser/, a ignorância, que precisa ser *removido*.

Quando se afirma que tudo o que existe tem como base e fundamento a consciência ou conhecimento (o si-mesmo), a ignorância passa a ser uma limitação “não-natural” à consciência. De fato, a ignorância, *avidyā*, compreendida como *erro de percepção*, é destituída de realidade ontológica tanto quanto um sonho, que deixa de ser real no momento em que o indivíduo acorda. Assim é definida *avidyā-māyā*: real enquanto percebida como tal, mas inexistente como categoria de realidade (“ilusória”) quando *Brahman* é “des-coberto”.

Aliás, o termo “des-cobrimento” é perfeito para ser usado com relação à percepção do si-mesmo que anula a realidade relativa de *māyā*, já que a ignorância é uma “cobertura” sobre o conhecimento do si-mesmo, que é *imanente*. Como um véu, *avidyā-māyā* encobre a percepção da verdadeira natureza da realidade. Em outras palavras: para o *Advaita*, nenhum conhecimento é em realidade *produzido* pelos seres, já que todo conhecimento existe desde sempre na consciência do sujeito absoluto que é o fundamento existencial de todos os seres. “Adquirir” algum conhecimento é simplesmente fazer um rasgo no véu de *avidyā-māyā* e “des-cobrir” um detalhe do que sempre existiu na consciência. É por essa razão que Śaṅkara observa que “o alcance do conhecimento superior consiste meramente na remoção da ignorância, e nada mais”.

A complexa questão da “realidade irreal” do universo, segundo o *Advaita*, é brilhantemente discutida por S. Dasgupta nestes termos:

Māyā ou ilusão não é nenhuma entidade real, é apenas um falso conhecimento (*avidyā*) que produz uma aparência, a qual se extingue quando a realidade é apreendida e descoberta. *Māyā* ou *avidyā* possui uma existência aparente apenas enquanto durar, mas, no momento em que a verdade for conhecida, ela será dissolvida. Não se trata de uma entidade real com cuja associação um mundo-aparência real foi trazido a uma existência permanente, pois ela apenas possui existência enquanto estivermos iludidos por ela (*prāṭitika-sattā*).

Māyā é portanto uma categoria que frustra a divisão lógica ordinária entre existência e não-existência, bem como o princípio do meio excluído. Pois não se pode dizer que *māyā* “é”, nem que “não é” (*tattvānyatvābhyām anirvacanīyā*). E não se pode dizer que uma tal categoria lógica não exista, pois todos os nossos sonhos e cognições ilusórias demonstram-nos tal existência. Tais sonhos e cognições existem enquanto são percebidos, mas não existem já que não possuem outra existência independente além de sua percepção. Se [*māyā*] possui qualquer função criadora, tal função é tão ilusória quanto sua própria natureza, pois a criação apenas durará enquanto durar o erro. *Brahman*, a verdade, não é de forma alguma maculado ou afetado pela associação com *māyā*, pois não pode haver associação do real com o vazio, *māyā*, o ilusório. Não é uma associação real, mas uma mera aparência. (DASGUPTA, 2004, p. 442).

A percepção do universo por uma determinada consciência, ou o “cancelamento” (*bādhā*) da realidade de tal percepção pela percepção ou “conhecimento superior” do si-mesmo, é, para o sujeito relativo e sob seu ponto de vista, uma operação “no tempo”. O “mundo-aparência” que é *avidyā-māyā* existe e é real (*sat*) apenas enquanto é percebido; no instante em que o absoluto que é *Brahman*, sem-segundo, percebe-se refletido como *ātman* ou si-mesmo no indivíduo, para esse indivíduo o mundo imediatamente deixa de existir como real (é “descoberto” como *a-sat*, “não-existente”, como uma miragem ou um truque de ilusionismo) e prova nunca ter existido de fato exceto como um equívoco de percepção, um sonho do qual se acordou. E o tempo dentro do qual o “des-cobrimento” ocorre também é *māyā*. Assim como a ignorância é um golpe de interrupção, “encobrimento” ou descontinuidade de uma realidade que é definida como da natureza do puro conhecimento, assim também o tempo e o espaço, que são *māyā*, constituem um golpe de interrupção ou descontinuidade numa realidade que é definida como “infinito”, *ananta*.

Então temos *māyā*, o princípio de dualidade ou relatividade, como o princípio inaugurador de uma aparente *descontinuidade* ou limitação do *continuum*, um-sem-segundo, de existência/verdade, consciência/conhecimento e prazer/infinito (*satyam jñānam anantam, sac-cid-ānanda*) que é *ātman/Brahman*. Tal descontinuidade manifesta-se sob a forma de tempo, espaço e causalidade – ou seja, existência e conhecimento *condicionados, relativizados, limitados*.

Mas a descontinuidade não existe apenas no âmbito da manifestação que constitui o mundo-aparência com seus sujeitos relativos. Na verdade, o *Advaita* afirma uma descontinuidade também entre a manifestação e a imanência, ou entre o mundo-aparência que é *māyā* e sua base ontológica, *Brahman*. Ambos se opõem e ao mesmo tempo são *a mesma*

coisa, embora *māyā* e *nirguṇa-Brahman* jamais se toquem, como os dois lados de uma moeda.

Como vimos, *māyā* só se torna “irreal” diante do sujeito absoluto ou *Brahman*, ao passo que diante das experiências propiciadas no palco do tempo, do espaço e da causalidade, o mundo-aparência é absolutamente real para os seres nele, ou por ele, envolvidos. Além disso, *māyā* é um conceito complexo também na medida em que não pode jamais ser declarada como absolutamente irreal, já que *māyā* está contida em *Brahman*. Não obstante, o que se deduz é que *māyā* é *menos real* do que *Brahman*, já que em última instância, na experiência do ser iluminado ou liberto, tudo o que subsiste é o si-mesmo, e o mundo-objeto-aparência “perde o efeito”, como um truque ilusionista desvendado, e finalmente desaparece.

Como constatamos no diagrama deste capítulo, entre o si-mesmo *Brahman* e o universo projetado em *māyā*, ou entre existência/imanência e manifestação/aparência, existe uma hierarquização baseada em graus ou níveis de realidade que torna descontínua a existência ou realidade que é definida como única. Verificamos também neste capítulo o “sujeito operador” ou chave-comutadora da passagem entre os níveis relativo e Absoluto: *avidyā-māyā*. Nos próximos capítulos acompanharemos a conceituação dos dois “instrumentos operadores” que, na consciência, efetuam a passagem de um nível de percepção de realidade a outro: a “sobreposição” (*adhyāsa*) ou passagem do Absoluto para o relativo, e o “cancelamento” (*bādhā*), ou “retorno” do relativo ao Absoluto.

2.1.3 – *Adhyāsa*: uma argumentação a respeito da “sobreposição”

O raciocínio dialético é considerado paralelo ao raciocínio analítico, mas trata do verossímil em vez de tratar de proposições necessárias. (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2002, p.5)

Tratamos no capítulo anterior da questão da descontinuidade entre o Absoluto e o relativo segundo o *Advaita*, reiterando o fato de que a percepção do relativo é definida no sistema como um “erro de percepção” ou “ignorância”.

Tal concepção não foi uma criação totalmente inédita de Śaṅkara, e sim a elaboração teórica de uma solução não conflitante para o conteúdo de muitos dos textos das *Upaniṣad* – uma solução, aliás, brilhante. E se retomarmos o conjunto das doze principais *Upaniṣad*, teremos não apenas a reiteração da afirmação da natureza da realidade como sinônimo de “consciência” (como muitos dos exemplos que apresentamos aqui), como também a apresentação de modelos descritivos da psique mais ou menos coincidentes nesses textos. Além disso, várias *Upaniṣad* dedicam-se a investigar a natureza dos fenômenos com base nas percepções da consciência do homem comum, para então chegar a proposições de níveis ou graus de realidade a partir do princípio ontológico que todas afirmam, o *ātman/Brahman*.

Assim, por exemplo, aquela que é considerada pelo *Advaita* como uma das mais importantes *Upaniṣad*, a *Māṇḍūkya-upaniṣad*, faz uma análise progressiva dos níveis de consciência do homem com base em quatro etapas ou experiências: a consciência em vigília, o sonho, o sono profundo (sem sonhos) e o “quarto” estado, o qual corresponderia finalmente à consciência absoluta do si-mesmo. Por essa razão o *Advaita*, ecoando sua herança intertextual, define o que é a realidade e hierarquiza os níveis de realidade sob a perspectiva da *experiência* da consciência. E por essa razão também encontraremos no *Advaita* não apenas uma hierarquia descontínua entre o absoluto e o relativo, mas também um novo nível hierárquico descontínuo *dentro do relativo*, do qual trataremos no capítulo intitulado *Os três níveis de realidade e bādha, o “cancelamento”*.

Por enquanto vamos nos dedicar a analisar um conceito fundamental para se compreender como ocorre o processo de hierarquização e descontinuidade entre Absoluto e relativo segundo Śaṅkara: a “sobreposição” (*adhyāsa*). Seleccionamos para análise um texto extenso (o qual dividimos em 9 parágrafos) e que é considerado um dos textos mais importantes de Śaṅkara: o preâmbulo introdutório ao seu comentário ao *Brahma-sūtra*, o tratado do *Vedānta-darśana* de Bādarāyaṇa.

Vamos aproveitar este capítulo – e o fato de, após tantas introduções teóricas necessárias, finalmente podermos acompanhar um texto genuinamente representativo do estilo de Śaṅkara como debatedor –, não apenas para tratar do conceito de sobreposição, como também para observar *in loco* o uso dos recursos argumentativos pelo pensador. Iniciemos então.

1 - É fato estabelecido que o objeto {*viśaya*, lit. “campo cognitivo, domínio”} e o sujeito {*viśayin*, lit. “detentor do domínio”}, os quais constituem o conteúdo dos conceitos de “tu” e “eu” respectivamente, e que são por natureza tão contrários quanto a escuridão e a luz, não podem logicamente possuir nenhuma identidade, e portanto segue-se que suas propriedades {*dharma*} também não têm nenhuma identidade. Portanto, a sobreposição {*adhyāsa*} do objeto que é referido pelo conceito “tu” e de suas propriedades sobre o sujeito, o qual é consciente por natureza {*cit*} e referido pelo conceito de “eu”, deveria ser impossível, e igualmente a sobreposição do sujeito e de suas propriedades sobre o objeto deveria ser impossível. Não obstante, devido a uma ausência de discriminação entre essas duas categorias que são absolutamente distintas bem como entre suas propriedades, existe a continuidade de um comportamento humano habitual baseado na auto-identificação, e que se expressa sob a forma de “eu sou isto” ou “isto é meu”. Esse comportamento tem como causa uma ignorância {*avidyā*} irreal, e o homem a ele recorre ao confundir a realidade com a irrealidade, como resultado da sobreposição das coisas próprias ou de seus atributos, umas sobre as outras. (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p.1; in RENOUE, 1951, p.1-2)

Esse primeiro parágrafo da introdução de Śaṅkara contém a síntese temática da discussão que se seguirá. Os demais parágrafos acrescentam dados secundários e têm, indubitavelmente, um imenso poder argumentativo, mas o teorema fundamental discutido no texto, o núcleo temático, inclusive sob seu aspecto lógico-conceptual e modal, está aqui.

No nível descritivo, podemos observar que a proposição do problema que será discutido pelo texto inicia-se com base numa série de enunciados de estado que constroem uma oposição básica entre categorias semânticas (pares de opostos), as quais são identificadas por objetos figurativos. Assim, temos três oposições básicas, dadas como “de natureza contrária”: objeto X sujeito = tu X eu = escuridão X luz, sendo que a terceira categoria de opostos, escuridão X luz, é um símile ou comparação utilizado a título ilustrativo, ao passo que as duas anteriores são apresentadas como sendo de fato correspondentes, no plano da realidade.

Já sabemos que, no *Advaita*, à categoria de “objeto, tu” (dualidade sujeito/ objeto) corresponde a *aparência*, e à categoria oposta de “sujeito, eu” (sujeito absoluto) corresponde a *essência/imanência*, e sabemos também que essas duas categorias, imanência e aparência ou *ser* e *parecer*, atribuídas respectivamente a *Brahman* e *māyā*, são consideradas “de natureza distinta” ou “descontínuas”, como a verdade e a mentira, o real e o ilusório. Pois bem, o que Śaṅkara faz é justamente analisar a combinação entre essas categorias de natureza distinta – o que *aparentemente*, segundo o *Advaita*, é o que acontece no mundo. Assim, propõe que no universo das relações duais ou domínio de *māyā*, o “erro cognitivo” (*mithyā-jñāna*) ou “ignorância” (*avidyā*) dos sujeitos relativos – erro esse que os impede de perceberem o mundo em lugar de seu si-mesmo absoluto, *ātman* – consiste em unificar, identificar ou confundir o universo objetivo com o si-mesmo e vice-versa. O termo proposto para designar essa identificação é “sobreposição”, *adhyāsa*. De forma esquemática, temos então em princípio as seguintes oposições, conforme organizadas em quadrados semióticos:

a) Oposições iniciais:

b) Oposições projetadas sobre as iniciais, a partir de sua combinatória:

A partir dessas combinatórias, então, Śaṅkara projeta um terceiro conjunto de modalidades compreendidas em teoria do discurso como “modalidades aléticas”, dadas a seguir:

c) Modalidades aléticas:

Assim, no "jogo das restrições semióticas" (para utilizar uma expressão de GREIMAS e RASTIER, 1975, 126) realizado nesse discurso, são inicialmente estabelecidas por Śaṅkara as seguintes combinações entre os quadrados semióticos a, b e c:

1) *Brahman*, a imanência ou sujeito absoluto (S_{1a}), *deve ser* (S_{1c}) da natureza da distinção ou separação entre sujeito e objeto, imanência e aparência (S_{1b}): ou seja, a distinção

ou separação entre ambos é *necessária* para que se conheça a *imanência*. Essa é, de fato, a primeira afirmação de Śaṅkara:

É fato estabelecido que o objeto e o sujeito, os quais constituem o conteúdo dos conceitos de “tu” e “eu” respectivamente, e que são por natureza tão contrários quanto a escuridão e a luz, não podem logicamente possuir nenhuma identidade, e portanto segue-se que suas propriedades também não têm nenhuma identidade.

2) Por oposição, o mundo ou manifestação de *māyā*, a dualidade sujeito/objeto ou aparência (S_{2a}) *deve ser* (S_{1c}) da natureza da unificação ou identificação entre sujeito e objeto, imanência e aparência (S_{2b}); ou seja, a unificação ou identificação entre ambos é necessária para que se conheça a *aparência*.

Porém *há um problema conceitual* no *Advaita* que não permite que essa identificação entre sujeito absoluto e mundo objetivo seja aceita como “lógica” sem ressalvas. O problema é justamente o fato de que o *Advaita não é dual*, e portanto não aceita a fundação de uma dicotomia ou oposição *real* entre as categorias do *ser* e do *parecer*. Como já verificamos em capítulos anteriores, a única maneira encontrada para “ajustar” a cisão de *Brahman* em *nirguṇa* (absoluto imanente/trancendente) e *saguṇa* (absoluto manifesto como a totalidade do universo e dos seres) foi o sacrifício do caráter de verdade absoluta ou “realidade final” a essa totalidade manifesta em proveito da realidade transcendente ou imanente porém *não aparente* (“secreta”) do si-mesmo oculto por essa mesma totalidade, o *ātman/Brahman*. Em outras palavras: a identificação entre sujeito e objeto – e aqui, pela categoria de “identificação” ou “unificação” devemos compreender o *estabelecimento de relações* entre ambos e a *apropriação* de objetos por parte dos sujeitos, ou seja, a existência de “sujeitos semióticos”¹⁴ – só é possível ao *Advaita* como realidade “provisória” ou relativa, a qual, diante do si-mesmo ou sujeito absoluto, se revela uma irrealidade, uma ilusão, uma mentira, um erro cognitivo.

A ressalva conceitual do *Advaita* altera a modalidade alética ou de *probabilidade* projetada sobre a identificação sujeito-objeto, de *dever ser* para *dever não ser*. Devido à natureza do si-mesmo definido como sujeito absoluto ou não-semiótico, a princípio toda e

¹⁴ Pois é fato consensual que, no nível da compreensão humana, “[...] o sujeito não existe nem semântica nem semioticamente se não for determinado pela relação transitiva com um objeto”. (BARROS, 2002, 30)

qualquer relação ou combinação entre o si-mesmo e *qualquer coisa* torna-se *impossível*. Essa é a segunda observação de Śāṅkara:

Portanto, a sobreposição do objeto que é referido pelo conceito “tu” e de suas propriedades sobre o sujeito, o qual é consciente por natureza {*cit*} e referido pelo conceito de “eu”, deveria ser impossível, e igualmente a sobreposição do sujeito e de suas propriedades sobre o objeto deveria ser impossível.

No entanto, a identificação sujeito-objeto *existe* e é a *base* de todas as relações cognitivas dos seres no mundo, e por isso não pode ser negada. Por isso, da mesma forma que o mundo relativo não foi negado mas foi relegado à condição de “ilusório” (sob a perspectiva do si-mesmo), assim também as relações que precisam ser admitidas no mundo de *māyā* serão instrumentalizadas por um fenômeno de “erro cognitivo” ou “percepção ilusória” denominado “sobreposição”. Em teoria do discurso, diríamos que a “ignorância” (*avidyā*) que permite que exista o fenômeno da sobreposição ou combinação/relação entre sujeito e objeto é o verdadeiro “sujeito operador” capaz de realizar o “milagre” de tornar o impossível, possível. Assim o mundo-aparência torna-se algo *possível*, mas não *necessário*. Ou seja: com a ação do “sujeito operador” figurativizado como *ignorância*, ocorre uma transformação nas oposições estáveis (as propostas nas combinações 1 e 2), e a impossibilidade da identificação sujeito-objeto é *neutralizada* pelo objeto figurativo *sobreposição*, produzindo a projeção de um contraditório como condição dessa identificação:

3) O mundo ou manifestação de *māyā*, a dualidade sujeito/objeto ou aparência (S_{2a}) *não deve não ser* ($\neg S_{2c}$) da natureza da unificação ou identificação entre sujeito e objeto, imanência e aparência (S_{2b}); ou seja, a unificação ou identificação entre ambos torna-se uma *possibilidade* para que se conheça a *aparência*. Então, finalmente, Śāṅkara passa da *possibilidade* criada pela ignorância e seu processo de sobreposição para a *necessidade* ou *dever ser* das relações do mundo-aparência:

Não obstante, devido a uma ausência de discriminação entre essas duas categorias que são absolutamente distintas bem como entre suas propriedades, existe a continuidade de um comportamento humano habitual baseado na auto-identificação, e que se expressa sob a forma de “eu sou isto” ou “isto é meu”. Esse comportamento tem como causa uma ignorância {*avidyā*} irreal, e o homem a ele recorre ao confundir a realidade com a irrealidade, como resultado da sobreposição das coisas próprias ou de seus atributos, umas sobre as outras.

A sobreposição sucessiva de realidades objetivas sobre a auto-identificação do "eu" subjetivo cria o mundo *aparente*. Tudo isso é considerado o "não-si-mesmo" (*an-ātman*); tudo o que pode ser, portanto, testemunhado como condição ou processo de um "eu", ainda não é da ordem do sujeito absoluto ou si-mesmo.

O texto trabalha, portanto, com modalidades veredictórias (aquelas que tratam justamente da questão ser X parecer, o cerne da discussão proposta no texto). Porém, para "encaixar" a modalização veredictória num discurso fundamentado num objeto complexo, temos de propor um novo quadrado semiótico da modalidade veredictória, que poderíamos aqui denominar "a modalidade veredictória da realidade absoluta, no sistema de valores de Śaṅkara", e que assim se expressa:

Ao encontrarmos esse quadrado semiótico, encontramos também aí o *nível fundamental* deste e de muitos outros discursos de Śaṅkara; a oposição entre Imanência e Manifestação. O percurso realizado aqui é de $S_2 \rightarrow \text{ñ-S}_2 \rightarrow S_1$. Ou seja: Śaṅkara argumenta pela *via negativa*. Dedicar-se a explorar a natureza do valor disfórico, a sobreposição que provoca a manifestação de todos os fenômenos ("a fonte de todo mal", cf. parágrafo 9), para

¹⁵ Os termos entre parênteses nesse eixo indicam os objetos figurativos correspondentes, encontrados no texto.

negar seu estatuto de realidade (o que é um conhecimento *secreto*) e chegar à verdade conceptual da Imanência, ocultada por detrás das sobreposições, o objeto figurativo *si-mesmo*, o valor eufórico que pretende veicular.

É interessante notar que esse percurso *via negativa*, além de corresponder a um modelo previsto na teoria semiótica, deixa transparecer um outro fato não menos significativo: o de que o elemento não-abordado do quadrado semiótico, $\tilde{n}-S_1$, ou seja, o "não-eu, não sujeito, não-ser, não-imanência", é justamente o elemento *impossível* na lógica do *Advaita*.

Compreendidos os níveis fundamental e narrativo desse discurso, trataremos agora de examinar os elementos mais próximos da manifestação discursiva, e que dizem respeito ao nível discursivo. Verifiquemos então esse mesmo parágrafo de Śaṅkara sob seu aspecto argumentativo.

Primeiramente, percebemos aqui uma diferenciação tipológica entre a noção de "texto introdutório a um tratado" que possuímos em nossa cultura de chegada e aquela que se opera no plano cultural da Índia clássica e que se reflete no texto em análise. Diferentemente da convenção de nossa cultura, percebemos que Śaṅkara é um introdutor que *não se introduz*. O discurso de introdução não narra o processo do fazer cognitivo, o qual gera a obra de comentário que se segue, porém inicia-se, *ex abrupto*, com uma proposição-problema e um micro-debate ou argüição que já traz em si a defesa de um dos pontos cardinais dentre os que serão defendidos no restante da obra.

O primeiro parágrafo é portanto um conjunto de enunciados de estado "impessoais" que sugere o discurso objetivo e a construção de um objeto de valor, com o apagamento das marcas de enunciação. Mas a primeira frase já traz uma modalização ao iniciar-se pela expressão "É *fato estabelecido* que", reforçada por outra expressão, "não podem *logicamente* possuir nenhuma identidade". Ambas as expressões criam o efeito de sentido de veracidade através da modalidade epistêmica da *certeza*, projetada sobre um fato que *deve ser* da ordem do saber comum. Sob o ponto de vista argumentativo, temos aqui, desde o início, um apelo "retórico" à concordância do auditório (entendido aqui como o leitor ou actante narratário pressuposto no texto escrito) através do argumento do consenso ou senso comum. A essas modalizações epistêmicas iniciais segue-se, no período seguinte:

[...] a sobreposição {*adhyāsa*} do objeto que é referido pelo conceito "tu" e de suas propriedades sobre o sujeito, o qual é

consciente por natureza {*cit*} e referido pelo conceito de “eu”, deveria ser impossível, e igualmente a sobreposição do sujeito e de suas propriedades sobre o objeto deveria ser impossível.

As expressões grifadas têm o efeito de sentido de diminuir a certeza da asserção, e intencionalmente fazem com que a modalidade alética da *impossibilidade* passe por uma gradação e seja, na verdade, substituída pela modalidade da *possibilidade*; já a modalidade epistêmica da *certeza* torna-se uma *dúvida*. Esse recurso abre caminho à contestação da impossibilidade, o que de fato ocorre no período seguinte, com a instauração de um sujeito operador, a "ausência de discriminação", mais à frente denominada "ignorância", capaz de realizar essa transformação e totalizar o percurso da *impossibilidade* à *possibilidade* ou ocorrência factual da sobreposição. Finalmente, na última frase do parágrafo, tem-se uma síntese daquela que é a proposição fundadora do debate ou argumentação que se seguirá.

Não obstante, devido a uma ausência de discriminação entre essas duas categorias que são absolutamente distintas bem como entre suas propriedades, existe a continuidade de um comportamento humano habitual baseado na auto-identificação, e que se expressa sob a forma de “eu sou isto” ou “isto é meu”. Esse comportamento tem como causa uma ignorância {*avidyā*} irreal, e o homem a ele recorre ao confundir a realidade com a irrealidade, como resultado da sobreposição das coisas próprias ou de seus atributos, umas sobre as outras.

Notemos aqui mais um par de opostos ou categorias semânticas instalado: real X irreal. Assim como indicaria o senso comum, percebemos que também dentro desse sistema de valores o *irreal* é disfórico – embora aqui o “irreal” seja a "sobreposição", a "ignorância" e, por extensão, o "comportamento humano habitual". O eufórico, seu contrário e portanto o termo defendido no discurso, ainda não é conceituado. Note-se a bela correlação estabelecida entre as duas sobreposições possíveis, através do exemplo mais típico do "comportamento humano habitual":

"eu sou isto" = sobreposição da natureza do sujeito sobre o objeto;

"isto é meu" = sobreposição da natureza do objeto sobre o sujeito.

Notemos também que a proposição-tema a ser discutida pelo texto parte do "fato estabelecido" do senso comum para argumentar e defender algo que, na verdade, se opõe a todo senso comum: a afirmação de que o fundamento da experiência humana habitual é a *irrealidade*. Sob o ponto de vista das técnicas de argumentação, essa asserção, dada através de uma argumentação que estabelece uma relação causal (a ignorância é a causa da sobreposição,

assim como a sobreposição é a causa da confusão entre essência ou sujeito e aparência ou objeto), já coloca a conclusão que será sustentada por todo o texto.

Examinemos agora o parágrafo seguinte:

2 - Se se pergunta “O que é isso que se denomina sobreposição?”, a resposta é: “É uma percepção, semelhante em natureza à memória, que surge numa base ou objeto diferente como resultado de alguma experiência passada.” Com relação a isso, alguns afirmam que consiste na sobreposição dos atributos de um objeto sobre outro. Mas outros defendem que sempre que ocorre uma sobreposição sobre algo, o que há em evidência é apenas uma confusão que surge da ausência de discriminação entre os dois objetos. Outros ainda afirmam que a sobreposição de qualquer coisa sobre qualquer outro substrato consiste em imaginar alguns atributos opostos sobre aquela base primeira. Entretanto, sob quaisquer pontos de vista, não há diferença no que concerne à constatação de um objeto como algum outro objeto. E, de acordo com isso, nós constatamos na experiência comum que a madrepérola pode parecer prata, e uma única lua pode parecer duas.

(*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p.2-3; in RENOUE, 1951, p.2)

Śaṅkara aqui define o conceito de sobreposição. “Sobreposição” nada mais é que a síntese, num único termo, do processo cognitivo do *erro* e da *ilusão*. Quando uma corda é tomada erroneamente por uma serpente, o que temos é a sobreposição da cognição de “serpente” (“uma percepção, semelhante em natureza à memória, que surge numa base ou objeto diferente como resultado de alguma experiência passada”) sobre o objeto “corda”. Quando, num deserto, alguém vê em miragem um lago, o que ocorre é a sobreposição da cognição passada de “lago” sobre o objeto que em realidade é “deserto”. O mesmo se dá nos casos da madrepérola confundida com a prata e da lua que parece duas (pela pressão de um dedo, por uma doença ou deficiência ocular, pela embriaguez, etc.). Em nenhum caso a sobreposição tem o poder de alterar a natureza do objeto percebido, e seu efeito permanece apenas enquanto perdurar a cognição errônea. Assim também a sobreposição das noções de “eu sou isto” e “isto é meu” sobre o si-mesmo (sem atributos e sem relações com objetos) não tem o poder de alterar a natureza de sujeito absoluto do si-mesmo, embora a mesma sobreposição – uma ignorância com relação à natureza real do si-mesmo – possa perdurar indefinidamente, enquanto não houver o “conhecimento discriminador” capaz de anulá-la.

Observemos agora os traços argumentativos do parágrafo. A pergunta é apenas uma projeção que o narrador faz de uma possível dúvida do narratário, e o recurso ao discurso direto (à pequena debreagem de segundo grau e embreagem seguinte) auxilia na construção

do efeito de sentido de veracidade e mesmo de *honestidade* do argumentador em deixar claros os conceitos – pois, como já dissemos em outra parte deste trabalho, é fato previsto entre as leis discursivas pressupostas culturalmente na Índia, além daquelas da informatividade e exaustividade, também a "lei da troca verbal franca e honesta" (FIORIN, 2002, p. 34) no contexto dos debates orais e dos textos elucidativos.

Também é importante ressaltar aqui o papel argumentativo da definição, já que o discurso de Śaṅkara está repleto delas, e a definição de "sobreposição" é o primeiro exemplo nesse texto. Percebemos que a definição de Śaṅkara é acompanhada das definições de discursos oponentes, e então um "balanço" é feito e uma síntese é daí extraída. Como observa Perelman, "a definição não será, nesse caso, nem evidente nem arbitrária, mas apresentar-se-á como uma norma que nos esforçamos por impor ao auditório." (PERELMAN, 1984, p. 248) As definições oponentes são dadas sob a forma de uma citação indireta, uma síntese de informações de nível referencial: "Com relação a isso, alguns afirmam que [...] Mas outros defendem que [...] Outros ainda afirmam que [...]".

Essa sucessão de referências sintéticas a discursos de outros, todas com diferentes conceituações do objeto figurativo "sobreposição", pode ser recuperada, pois a cada uma dessas definições corresponde uma diferente conceituação de "cognição errônea" segundo as principais escolas de pensamento da herança cultural de Śaṅkara. Assim, temos:

"[...] alguns afirmam que consiste na sobreposição dos atributos de um objeto sobre outro." – posição do *Nyāya-darśana*;

"[...] outros defendem que sempre que ocorre uma sobreposição sobre algo, o que há em evidência é apenas uma confusão que surge da ausência de discriminação entre os dois objetos." – posição do *Mīmāṃsā-darśana*;

"[...] Outros ainda afirmam que a sobreposição de qualquer coisa sobre qualquer outro substrato consiste em imaginar alguns atributos opostos sobre aquela base primeira." – posição dos *śūnyavādin*, adeptos do Budismo da escola *Mādhyamika*.

Essas são informações adicionais (*apud* RENOUE, 1951, p. 2). Interessam-nos aqui sobretudo as intenções de sentido marcadas no texto por essas citações "sintéticas". Trata-se de um discurso indireto com a intenção de avaliar o *conteúdo* do discurso de outrem, e que portanto apresenta um resumo, quase como comentário, sem compromisso com a *exata expressão* dos possíveis discursos articuladores deste conteúdo. Como a intenção da referência não é aqui a da instauração de uma polêmica, e sim apenas a de tomar elementos comuns a todas as citações e desses elementos extrair a confirmação de sua própria definição, a síntese livre é bem-vinda, e a citação do outro é mais um argumento em favor de si mesmo:

Esse alguém toma, pois, o discurso referencial e exerce sobre ele seu *fazer interpretativo*, cujos resultados constituem nova modalização do discurso considerado. (GREIMAS, 1976, p. 27)

No parágrafo seguinte teremos a primeira manifestação de oposição ao discurso do narrador sob a forma da debreagem actancial que instaura o anti-sujeito do saber, o “objeto”, traço característico da argumentação, não só de Śāṅkara, como de toda a tradição sânscrita clássica dos textos de comentaristas de tratados. Vejamos:

3 - [Objeção:] “Mas como pode haver qualquer sobreposição de qualquer objeto ou de quaisquer atributos sobre o si-mesmo {*ātman*}, o qual se opõe ao não-si-mesmo {*an-ātman*} e jamais pode ser um objeto? Pois qualquer ser humano só faz a sobreposição de algo sobre aquilo que lhe é percebido defronte; e tu mesmo afirmas que o si-mesmo se opõe ao não-si-mesmo e não pode ser referido objetivamente pelo conceito 'tu'.”

4 – [Resposta:] “O si-mesmo não está absolutamente além de qualquer apreensão, já que é apreendido pelo conteúdo do conceito 'eu'; e também porque o si-mesmo, oposto ao não-si-mesmo, é bem conhecido no mundo como uma entidade imediatamente percebida e auto-reveladora. Nem existe nenhuma regra que estabeleça que algo deva ser sobreposto somente sobre outro algo que lhe seja diretamente perceptível através dos sentidos, pois as crianças sobrepõem as idéias de concavidade da superfície e de sujeira sobre o céu, que não é um objeto desta percepção sensorial. Portanto não há nada de impossível na sobreposição do não-si-mesmo sobre o si-mesmo que se lhe opõe.” (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p.3; in RENOU, 1951, p. 3)

Ensaaiemos uma paráfrase da objeção: “as definições de sobreposição dizem respeito a falhas de cognição, ou seja, a constatação de um objeto como algum outro objeto, mas se o si-mesmo não pode jamais ser *objeto* de uma cognição, como pode haver falha na sua percepção?” Sob o ponto de vista argumentativo, o que o oponente faz é colocar o adversário em contradição com sua própria proposição inicial, e a contradição, se não resolvida, acarretará na refutação, ou da lei de passagem que permite a proposição do primeiro parágrafo (a ligação causal ignorância → sobreposição → identificação sujeito/objeto), ou da conclusão de Śāṅkara acerca da natureza do sujeito e da realidade. O oponente realiza uma *retorsão* do argumento de Śāṅkara:

A retorsão, que chamavam na Idade Média de *redargutio elenchica*, constitui o uso mais célebre da autofagia: é um argumento

que tende a mostrar que o ato empregado para atacar uma regra é incompatível com o princípio que sustenta esse ataque. A retorsão costuma ser utilizada, desde Aristóteles, para defender a existência dos princípios primeiros. (PERELMAN e OLBRECHTS-TYTECA, 2002, p. 231)

Śaṅkara encontra uma falha no raciocínio do oponente: muito embora o si-mesmo não possa ser objeto de cognição, a cognição continua sendo objeto do si-mesmo como sua cognição de “eu”; como a sobreposição é uma falha cognitiva, continua sendo possível. E Śaṅkara aproveita a deixa para lançar mais uma lei de passagem para defender sua conclusão, um novo enunciado de estado ("Nem existe nenhuma regra que estabeleça que algo deva ser sobreposto somente sobre outro algo que lhe seja diretamente perceptível através dos sentidos"), defendida por uma ilustração ou comparação com um fato da experiência comum. Feita a defesa, prossegue:

5 - Essa sobreposição do não-si-mesmo sobre o si-mesmo é definida pelos sábios como ignorância {*avidyā*}. E a confirmação da natureza da verdadeira entidade, através da retirada dos objetos que lhe foram sobrepostos, é denominada conhecimento discriminador {*vidyā*}. Dessa forma, conclui-se que sempre que ocorre a sobreposição de uma coisa sobre outra, a sede original da sobreposição não é jamais afetada, nem pelos méritos e nem pelos deméritos dos objetos que lhe foram sobrepostos. Todas as formas de comportamento mundano {*vyavahāra*} ou védico que se associam aos meios válidos de conhecimento {*pramāṇa*} e aos objetos de conhecimento {*prameya*} começam tendo por base essa sobreposição mútua entre o si-mesmo e o não-si-mesmo, conhecida como ignorância; e assim também todas as escrituras que tratam de injunções, proibições, ou da liberação {*mokṣa*}. (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p. 3-4; in RENO, 1951, p. 3-4)

O dêitico "dessa forma" aponta, não para as definições imediatamente anteriores de ignorância e conhecimento discriminador, e sim para as colocações do parágrafo anterior, que argumentam para reafirmar a falha cognitiva na percepção do si-mesmo. A dedução que se segue sobre as formas de comportamento mundano é uma extensão da proposição do primeiro parágrafo resumida na expressão "comportamento humano habitual". Śaṅkara reafirma assim sua dedução de que toda forma de conhecimento humano é ignorância e irreabilidade diante do conhecimento da realidade do si-mesmo. Mesmo as palavras das escrituras, na sua condição de “conjuntos de palavras”, não passam elas próprias de objetos, sobreposições de conceitos sobre o si-mesmo, e portanto não têm o poder de anular os efeitos da ignorância dos seres

relativos com relação à *verdade* de *ātman/Brahman*. As palavras servem apenas para suscitar o interesse dos sujeitos relativos pela instância última do *ser*, revelando sua existência por meio de testemunhos. A liberação de fato, *mokṣa*, só pode ser alcançada pela percepção imediata do si-mesmo, o qual por sua vez, embora eternamente presente nos seres (“O si-mesmo não está absolutamente além de qualquer apreensão, já que é apreendido pelo conteúdo do conceito 'eu'; e também porque o si-mesmo, oposto ao não-si-mesmo, é bem conhecido no mundo como uma entidade imediatamente percebida e auto-reveladora”), nunca é percebido devido à presença constante de um sem-número de sobreposições e percepções objetivas que precisam ser “removidas”.

Nos parágrafos seguintes, uma nova objeção é dada em discurso direto e respondida por Śaṅkara, lembrando-nos de que a situação de interlocução "retornou":

6 - [Objeção:] “Mas como podem os meios válidos de conhecimento, tais como a percepção direta e as escrituras, ter como sua sede um perceptor que está assim sujeito à ignorância?”

7 - "A resposta é: já que um homem sem auto-identificação com um corpo, mente, sentidos, etc. não poderia ser um perceptor, e portanto nessa condição os meios de conhecimento não lhe poderiam ser de utilidade; e já que a percepção e as outras atividades de um homem não são possíveis sem sua identificação com os sentidos, etc.; e já que os sentidos não podem funcionar sem que tenham um corpo como base; e já que é impossível o engajamento em qualquer atividade por um corpo se esse corpo não tiver um si-mesmo sobreposto sobre ele; e já que um si-mesmo dissociado não pode se tornar um perceptor, e só o faz quando existem todas essas mútuas sobreposições; e, finalmente, já que os meios de conhecimento não podem operar a menos que exista uma perceptibilidade [...] Por todas essas razões segue-se que os meios de conhecimento, tais como a percepção direta e as escrituras, devem obrigatoriamente ter um homem como sua sede, o qual, por sua vez, consiste de ignorância.”

8 - "Ainda com relação a isso, não existe diferença entre um homem e um animal. Assim como os animais fogem de um som que não lhes parece favorável quando seus ouvidos entram em contato com ele, e assim como movem-se na direção do som que lhes soa favorável; e assim como, ao perceberem um homem caminhando em sua direção com um bastão, pensam 'Esse deseja me ferir' e fogem, e aproximam-se ao perceberem um homem que avança trazendo-lhes alimento, assim também os homens, ainda que sábios, são repelidos pela presença de pessoas ferozes e fortes, com olhares cruéis e empunhando espadas, e assim também são atraídos por homens de natureza oposta. Portanto o comportamento dos homens com relação aos meios e objetos de conhecimento é similar àquele dos animais. É um fato de consenso que os animais também usam seus meios de percepção, etc., sem que possuam o conhecimento discriminador. A partir dessa comparação pode-se chegar à conclusão de que, ao menos

no que concerne ao comportamento empírico, o uso dos meios de percepção pelos sábios é semelhante ao dos animais. É claro, também é fato que um homem que age inteligentemente não adquire a competência para os deveres escriturais a menos que tenha também um conhecimento da relação que existe entre o si-mesmo e o próximo mundo. Ainda assim, o conhecimento da realidade absoluta que é o si-mesmo, o *Vedānta*, não é um pré-requisito para tal competência; pois a realidade absoluta não tem relevância aqui, e se opõe a tal competência, já que está além da fome e da sede, livre das diferenciações como *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, etc., e não é sujeita ao nascimento e à morte. E as escrituras, que são funcionais antes do alvorecer do verdadeiro conhecimento do si-mesmo, não podem transgredir os limites de sua interdependência com relação aos homens sujeitos à ignorância. Para ilustrar esse ponto: uma injunção escritural como 'um *brāhmaṇa* deverá realizar um sacrifício' somente poderá ser eficaz se tiver como sua base vários tipos de sobreposição, como casta, idade, etapa da vida, condição, etc. E já afirmamos que a sobreposição é a cognição de uma coisa como alguma outra coisa. Assim também, conforme a esposa, os filhos ou outros parentes de um homem estejam saudáveis e com todos os membros de seus corpos intactos, ou conforme estejam adoecidos ou sofram da perda de algum de seus membros físicos, esse homem poderá pensar 'Eu mesmo me sinto saudável', ou 'Eu mesmo me sinto doente'; dessa forma esse homem sobrepõe características externas sobre o si-mesmo. Da mesma forma, o homem sobrepõe-se a características do corpo físico quando pensa 'eu sou gordo', 'eu sou magro', 'eu sou belo', 'eu vou', 'eu fico'. Assim também são sobrepostos os atributos dos sentidos e dos órgãos dos sentidos quando se afirma 'sou tolo', 'perdi um olho', 'sou um eunuco', 'sou surdo' ou 'sou cego'. Similarmente ocorre a sobreposição sobre o si-mesmo das características do instrumento interno {*antaḥ-karāṇa*}, tais como desejo, vontade, dúvida, perseverança, etc. Da mesma forma, ocorre primeiramente uma sobreposição do órgão interno, imbuído da função do ego {*ahamkāra*}, sobre o si-mesmo, que é na verdade a testemunha de todas as manifestações daquele instrumento; então, pelo processo oposto, ocorre a sobreposição do si-mesmo sobre o instrumento interno, etc. – si-mesmo esse que na verdade é a testemunha de tudo e se opõe ao não-si-mesmo.” (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p. 4-6; in RENOU, 1951, p. 4-5)

Por um lado, podemos pensar que o sistema de valores desse oponente ou anti-sujeito não está ainda modalizado pelos valores "estranhos" de Śaṅkara, que subvertem, ou invertem, as noções de realidade e conhecimento. Para o oponente, há uma contradição insolúvel na associação que é feita, de que "o conhecimento do mundo só existe para o ignorante." Como pode o ignorante conhecer? Por outro lado, essa é quase uma "pergunta retórica" para Śaṅkara, daquelas que são feitas apenas para dar ao argumentador ou orador a chance de falar

mais de seu ponto de vista. A pergunta incita uma longa exposição, que continua até a conclusão do texto, e da qual comentaremos apenas os elementos mais significativos.

Primeiramente, a repetição da expressão "*já que*" que antecede cada argumento no sétimo parágrafo, e que dá aos argumentos a aparência de serem absolutamente consensuais e compartilhados pelo interlocutário. De fato, há um fundo de verdade nisso, pois os processos cognitivos aí resumidos são referências a saberes prévios constituídos por outros discursos da cultura. A conclusão apresenta também uma modalização na direção do efeito de sentido de irrefutabilidade: a expressão "os meios de conhecimento [...] *devem obrigatoriamente*" remete-nos à modalidade epistêmica da certeza, como também à modalidade alética da necessidade (/dever ser/).

O oitavo parágrafo contém um longo argumento, fundamentado, na verdade, sobre uma relação metonímica. Ele é inaugurado com o enunciado de estado (ou proposição, sob o ponto de vista argumentativo): "[...] não existe diferença entre um homem e um animal". A analogia que se segue (um tipo de argumento "que funda a estrutura do real", segundo PERELMAN, 1984, p. 258-260) demonstra que a proposição "chocante" deve ser complementada por "no que concerne ao comportamento empírico", bem como "o uso dos meios de percepção"; nesse sentido, evidentemente, não há diferença entre o homem e o animal. Como vemos, essa é uma argumentação por ligação metonímica: é apenas *uma parte* do comportamento do homem que é comparável ao do animal. Essa argumentação tem por objetivo demonstrar, com o exemplo da analogia, que a situação do homem é de absoluta ignorância. Mas Śāṅkara, antecipando aqui uma possível objeção à *parte* do homem que difere do animal, trata também de comentá-la (é interessante que aqui ele não se utiliza da debreagem de segundo grau que instaura o interlocutário; possivelmente isso se dá devido ao fato de ele não considerar seu raciocínio concluído nesse ponto):

É claro, também é fato que um homem que age inteligentemente não adquire a competência para os deveres escriturais a menos que tenha também um conhecimento da relação que existe entre o si-mesmo e o próximo mundo. Ainda assim, o conhecimento da realidade absoluta que é o si-mesmo, o *Vedānta*, não é um pré-requisito para tal competência; pois a realidade absoluta não tem relevância aqui, e se opõe a tal competência, já que está além da fome e da sede, livre das diferenciações como *brāhmaṇa*, *kṣatriya*, etc., e não é sujeita ao nascimento e à morte. E as escrituras, que são funcionais antes do alvorecer do verdadeiro conhecimento do si-mesmo, não podem transgredir os limites de sua interdependência com relação aos homens sujeitos à ignorância.

As expressões "é claro" e "é fato que", como já vimos, apelam para o senso comum, e dessa forma criam efeitos de sentido de verdade. Também o senso comum da cultura ortodoxa é invocado quando é dado como fato que o homem que age *inteligentemente* é aquele que segue as escrituras (as injunções comportamentais e religiosas da sociedade). Ideologicamente, Śaṅkara está de acordo com a ortodoxia bramânica e com seus valores. Mas, ao mesmo tempo, tenta colocar seu objeto de valor e o tema de sua discussão *acima* dos demais valores ideológicos e sociais. *Não há relação direta* entre o conhecimento da "realidade absoluta" e os conhecimentos mundanos, humanos. Um não pressupõe o outro. As escrituras são certas, úteis e importantes: mas não vêm ao caso quando a questão é o si-mesmo. Assim, a "relação entre o si-mesmo e o próximo mundo" referida por Śaṅkara é apenas a obtenção de condições mais aprazíveis de existência relativa pelos seres, neste mundo físico ou nos mundos celestias, conforme o peso dos méritos e deméritos de seus atos e pensamentos, e portanto diz respeito à continuidade das relações condicionadas dos seres relativos em *māyā*, e não à "descoberta" do sujeito absoluto.

Num movimento circular, Śaṅkara dirige-se para o desfecho de seu discurso retomando os pontos cruciais: a noção de sobreposição, sua causa, e o propósito de seu discurso. A noção de sobreposição é belamente exemplificada num movimento de interiorização e sutilização de sua presença no homem: assim, a começar pelo corpo físico, passando pelos cinco sentidos, pela mente e pensamentos, pelo ego ou personalidade individual que os contém – tudo é um processo de sobreposição que vai do mais grosseiro e complexo ao mais sutil e único. Os termos sânscritos escolhidos para definir esses diferentes elementos que compõem a entidade complexa que é o homem, como *antah-karaṇa*, *aharīkāra*, etc., são também referências intertextuais a outras escolas anteriores que os conceituam, sobretudo ao *Sāṃkhya*, e demonstram a concordância de Śaṅkara com esses princípios. (Teremos a oportunidade de explorar a doutrina do *Sāṃkhya* num dos próximos capítulos.) Śaṅkara conclui então:

9 - É dessa forma que prossegue essa sobreposição que não tem princípio nem fim, mas que flui eternamente; e é essa sobreposição que aparece como o universo manifesto e sua apreensão, que engendra a ação e a experiência, e que é percebida por todos os seres. Para erradicar essa fonte de todo mal, e para adquirir o conhecimento da unidade do si-mesmo, inicia-se a discussão do fim de todas as *Upaniṣad* {*Vedānta*}. Demonstraremos nessa discussão a natureza real do ser encarnado {*śārīra-mīmāṃsā*}, o que é o propósito de todas as *Upaniṣad*. (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p. 6; in RENO, 1951, p. 5-6)

A expressão "para erradicar essa fonte de todo mal, e para adquirir o conhecimento da unidade do si-mesmo" contém ao mesmo tempo o final do percurso fundamental de significação e o valor positivo do eixo axiológico projetado no objeto figurativo "conhecimento da unidade do si-mesmo", um objeto modal da ordem do /saber ser/. Como vimos, o percurso fundamental de significação nesse texto é uma argumentação pela via negativa, baseada na trajetória $S_2 \rightarrow \text{não-}S_2 \rightarrow S_1$ dentro das categorias que expusemos anteriormente nos quadrados semióticos do nível profundo. Em outras palavras:

S_2 : ponto de partida: Śaṅkara parte do fato constatado no mundo-aparência: parecer/manifestação/mentira (o mundo “parece, mas não é”) /sobreposição (relação sujeito-objeto);

não- S_2 : a discussão estabelece a probabilidade do contrário: não-parecer/não-manifestação/segredo (o que “não parece, mas é”)/não-sobreposição (não-relação dual);

S_1 : Śaṅkara procura provar o valor eufórico implicado pelo contrário ou negação do mundo-aparência, ou seja, a afirmação de: ser/imanência/verdade (o que “é e parece”) /”eu”, sujeito absoluto, si-mesmo.

Finalmente, a conclusão retoma exatamente a proposição do primeiro parágrafo, num movimento circular, ao mesmo tempo em que já introduz o comentário ao tratado *Brahma-sūtra* que se seguirá.

Acompanhamos até aqui, incluindo neste capítulo uma análise mais acurada do discurso do pensador, a grande “semiótica da ilusão e do erro” em que consiste a “cisão do um em dois” no *Advaita*. Prosseguiremos com a exposição do *Advaita* através de excertos de textos de Śaṅkara, observando agora como o pensador incorpora sua herança intertextual na análise das outras *coisas* do mundo. Ou seja: agora que cindimos o um em dois – ainda que o dois seja *menos real* que o um –, vamos observar o nascimento do três.

2.2 – AS CISÕES DO UM EM TRÊS

Passamos agora para um segundo momento da análise do *Advaita*, a saber, sua explicação para o multifacetado mundo dos fenômenos. Śaṅkara contava com uma vasta herança cultural, e na medida do possível procurou “encaixar” o maior número de elementos herdados em sua doutrina.

Há dois focos de análise da realidade que foram predominantes na tradição sânscrita ortodoxa. Por um lado, temos a análise das *Upaniṣad*, centrada na *experiência* de realidade dos sujeitos ou consciências. Partindo do princípio de que o fundamento de todas as coisas deveria ser da natureza da consciência e do conhecimento (*ātman/ Brahman*), as *Upaniṣad* cedo desenvolveram teorias de formação da psique e das funções da mente humana, e as privilegiaram em sua abordagem. Por outro lado existiam também teorias de formação da realidade objetiva: escolas como o *Vaiśeṣika-darśana*, com sua teoria de combinação dos átomos (*paramāṇu*) dos elementos em moléculas para formar as várias substâncias físicas, ou o *Sāṃkhya-darśana* com sua enumeração de vinte e cinco princípios (*tattva*) geradores do mundo físico e psicológico (os quais incluíam os mesmos cinco elementos), já eram existentes e atuantes na época das *Upaniṣad*, e no período clássico os representantes dessas teorias elaborariam tratados e textos de exegese e teriam um grande número de adeptos.

As “escolhas” de Śaṅkara para explicar o mundo recaíram, sem dúvida, sobre o que havia sido mencionado nas principais *Upaniṣad*, já que seu único intuito era apresentar a interpretação “correta” desses textos, os quais constituíam a revelação ou “fim dos *Veda*” (*Vedānta*), e portanto detinham autoridade e verdade inquestionáveis. Mas é claro que em seu percurso de interpretação e argumentação, que incluiu também o tratado do *Vedānta-darśana* (o *Brahma-sūtra*) e o texto da *Bhagavad-gītā*, Śaṅkara acabou por fazer referências a todas as outras escolas, quer para refutá-las, quer para assimilar alguns de seus elementos e ressignificá-los, a fim de torná-los adequados aos pressupostos do *Advaita*.

Com base nos textos das *Upaniṣad* e da *Bhagavad-gītā*, examinaremos a seguir duas importantes “explicações de mundo” da rica herança intertextual de Śaṅkara: em primeiro lugar, uma análise de níveis de realidade conforme as experiências da consciência em vigília, sonho e sono profundo; em segundo lugar, uma análise da psique conforme a descrição do *Sāṃkhya*, o que inclui uma visão dos fenômenos (inclusive os psicológicos) como sendo originados pela combinação de três propriedades ou aspectos fenomênicos (*guṇa*): *sattva*, *rajas* e *tamas*. Coincidentemente, portanto, temos duas tríades para descrever as experiências da consciência relativa num universo a princípio percebido como dual ou bipolar (com

sujeitos e objetos). A essas duas tríades herdadas de sua tradição cultural, Śaṅkara acrescentará uma terceira, ao afirmar que a manifestação de *māyā*, em sua relativa realidade, é necessariamente vivenciada pelos seres como cindida em três aspectos igualmente indissociáveis: *Īśvara*, *jagat* e *jīva* (Deus, o mundo e as criaturas). E é justamente no estabelecimento dessa terceira tríade que Śaṅkara conseguirá finalmente integrar todas as demais manifestações de sua multifacetada cultura e torná-las relativamente válidas, ainda que “hierarquicamente inferiores” à verdade última do Um-sem-segundo.

Com base na constatação dessas tríades elaboramos um roteiro para melhor observá-las. Primeiramente, precisamos fazer uma pausa em nosso percurso *Advaita*, para sintetizar os principais elementos do *darśana* ou “ponto de vista” do *Sāṃkhya*, compartilhado com poucos acréscimos pelo *Yoga-darśana*, já que essas duas escolas dualistas serão, por um lado, contestadas, e por outro, ressignificadas e “acomodadas” por Śaṅkara em sua explicação do mundo. Em seguida, já contando com essas premissas intertextuais, poderemos acompanhar a articulação das tríades conforme aparecem nos textos comentados por Śaṅkara – os três níveis de realidade afirmados pelas *Upaniṣad* e as tríades da manifestação de *māyā* como universo, citadas na *Bhagavad-gītā* e no *Brahma-sūtra* –, juntamente com as polêmicas inevitáveis de Śaṅkara com os “equivocos” dos pontos de vista do *Sāṃkhya* e dos ritualistas. Com isso completaremos nossa investigação de *māyā* ou *saguṇa-Brahman*, segundo o *Advaita*.

2.2.1 – O dois e o três no *Sāṃkhya-yoga-darśana*

Neste capítulo – um excursus necessário neste ponto do percurso de compreensão do *Advaita* –, faremos uma revisão dos elementos fundamentais da escola do *Sāṃkhya-yoga-darśana*, para que possamos contar com essas informações na leitura e análise dos textos canônicos e comentários do *Advaita* que se seguirão.

Antes de iniciarmos, convém explicitar o fato de que em nossa dissertação de mestrado, intitulada *Tradução comentada do Yogasūtra, de Patañjali – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos* (GULMINI, inédita, 2001), realizamos uma extensa análise e exposição dos dois *darśana* tratados neste capítulo, com extenso recurso às fontes originais e tradução, para o português, entre outros, de mais de uma centena de *sūtra* do principal tratado do *Sāṃkhya-darśana*, o *Sāṃkhya-pravacana-sūtra*, juntamente com os comentários sânscritos de Aniruddha e Vijñāna Bhikṣu. A síntese do sistema apresentada neste capítulo (bem como algumas das principais relações entre *Sāṃkhya* e *Yoga*) está fundamentada nesse trabalho prévio. Também os *sūtra* recuperados de originais sânscritos dessas duas escolas constam, na íntegra, na referida dissertação de mestrado.

Podemos iniciar nossa apresentação do *Sāṃkhya* pelo estudo das relações entre causa e efeito, uma das bases para a linha de raciocínio e para as conclusões aduzidas pela escola. O *Sāṃkhya* postula uma “teoria da causação” conhecida, na tradição sânscrita, como *sat-kārya-siddhānta* ou *sat-kārya-vāda* – a doutrina (*vāda*) do efeito (*kārya*) [pré-]existente (*sat*) –, ou ainda *pariṇāma-vāda* – a doutrina (*vāda*) das transformações (*pariṇāma*).

Primeiramente, o *Sāṃkhya* observa que as transformações observadas no mundo dos fenômenos ocorrem de acordo com uma relação causal e não aleatória. A natureza dos efeitos, por sua vez, não pode ser absolutamente distinta da de suas causas: por exemplo, o leite pode se transformar em manteiga, mas a água não, mesmo que passe pelo mesmo processo. Ou seja, a causa principal que produz o efeito “manteiga” está contida, de forma não-manifesta, no leite; se essa causa não existisse, o efeito “manteiga” não poderia se manifestar. A produção de um efeito, segundo esse ponto de vista, é portanto apenas tornar manifesto o que antes estava latente, de forma potencial, na causa. E a causa, por sua vez, é considerada apenas como o estado potencial, imanifesto, de um efeito. Isso leva o *Sāṃkhya* a concluir que todo efeito ou transformação é apenas uma manifestação do que já era pré-existente em sua causa.

O *Sāṃkhya* faz ainda a distinção entre dois tipos de causa: as causas “materiais” (*upadāna*), ou seja, as que participam da constituição do efeito (no caso do exemplo, o leite),

e as causas eficientes ou instrumentais (*nimitta*), incluindo aí instrumentos, agentes e condições da transformação (no exemplo, o batedor, o recipiente e o ato de bater o leite, os quais em conjunto propiciam a manifestação da manteiga). Tempo e espaço são considerados causas universais, por estarem pressupostos em toda e qualquer transformação.

Em síntese, temos então que, para o *Sāṃkhya*, todo o universo é produto de uma reação em cadeia, de um constante movimento e transformação de causas e efeitos, a partir de uma única grande “causa primordial”, ela mesma não-causada (o “ponto final” de uma reabsorção dos efeitos em suas causas, ou retorno à condição latente ou potencial, não-manifesta, de tudo o que existe, caso fosse possível “voltar no tempo” até o princípio da causação do universo). Por outro lado, o fato de o sistema constatar que todo efeito é meramente uma transformação de sua causa leva-o a concluir que nada de novo acontece no universo, e que o que existe é indestrutível: “destruição” é apenas um sinônimo de “reabsorção” na causa potencial ou estado de não-manifestação do efeito.

A “causa primordial” de todas as coisas é denominada *pradhāna* ou *prakṛti*, uma espécie de “matriz fenomênica”, e é caracterizada como *avyakta*, “imanifesta”. Essa fonte imanifesta e inesgotável jamais pode ser conhecida, mas sua existência é inferida pelos seus efeitos. Esses, por sua vez, constituem o mundo fenomênico, o “visível” ou “testemunhável” (*dṛṣṭa*), ou “manifesto” (*vyakta*), que será descrito pelo sistema. Por implicação, deduz-se que as personalidades individuais dos seres, com suas memórias, pensamentos, inteligência, emoções, tendências, etc., bem como todas as suas ações (*karman*), são parte do “manifesto”, da cadeia de causas e efeitos fenomênicos.

Em oposição a tudo isso (o universo dos objetos e suas relações causais e condicionadas), o *Sāṃkhya* estabelecerá uma segunda categoria ou princípio fundamental, o “ser”, o “conhecedor” do mundo, a “testemunha” (*draṣṭṛ*) ou “ser incondicionado” (*puruṣa*).

Temos aqui, então, dois princípios (*tattva*) antagônicos cuja conjunção é dada como fundação do universo: o ser incondicionado e a grande causa imanifesta das transformações fenomênicas condicionadas. O primeiro, *puruṣa*, é definido como um princípio consciente, eterno, auto-existente, enquanto o segundo, *pradhāna* ou *prakṛti*, a causa fenomênica, embora igualmente eterna e inesgotável, é não-inteligente, não-consciente. O *Sāṃkhya* concebe que a causa fenomênica é única, mas que existe um número infinito de seres incondicionados ou *puruṣa* – posição que, aliás, foi motivo de ataques de várias outras escolas indianas.

Até aqui temos várias diferenças com relação ao *Advaita*. Primeiramente, o fato de o *Sāṃkhya* ser um sistema dualista: é a conjunção de dois princípios eternos de natureza absolutamente distinta que produz o universo e os seres nele inseridos. Assim os objetos

materiais não são considerados como necessariamente fundamentados num si-mesmo onipresente; são simplesmente objetos materiais. Apenas os seres vivos (deuses e demônios, humanos, animais e plantas) são dotados de um si-mesmo, *puruṣa*, um princípio inteligente cuja auto-existência, em conjunção com o princípio material, é capaz de produzir “corpos” psíquicos e eventualmente físicos que desempenham seus papéis condicionados na “história” universal. Em segundo lugar, não existe apenas um único si-mesmo onipenetrante, “magicamente” multifacetado em todos os objetos e seres relativos, como postula o *Advaita*, e sim um número infinito deles. Para o *Sāṃkhya*, cada criatura fenomênica é um aglomerado de “substâncias” físicas e psíquicas tornadas aparentemente “conscientes” pela luz auto-existente e auto-consciente de um *puruṣa*; e muito embora todos os *puruṣa* sejam idênticos, isto é, eternos, imortais, sem atributos, não-compostos, etc., todos estão eternamente separados uns dos outros. Em terceiro lugar, devido ao fato de *pradhāna* ou “causa material” ser tão real e existente quanto o princípio do ser, isso significa que para o adepto do *Sāṃkhya* o universo fenomênico é absoluta e incontestavelmente “real”, e jamais poderá ser constatado como “ilusório”. O iluminado ou liberto do *Sāṃkhya* não se torna por isso *um* com uma totalidade absoluta; ao contrário, ele se liberta da causalidade e dos fenômenos, desvincula-se do universo onde os outros seres experimentam suas existências fenomênicas, mas apenas para permanecer em eterno “isolamento” (*kaivalya*) com relação a todos os fenômenos e aos demais *puruṣa*, quer sejam esses igualmente libertos ou aprisionados na causalidade dos fenômenos materiais.

Como vimos, a “matriz fenomênica” (*prakṛti* ou *pradhāna*) é caracterizada como possuindo em si, de forma latente e não-manifesta, todas as manifestações possíveis do universo e das experiências dos seres nele inseridos; portanto, concebe-se que a natureza essencial dessa causa primordial é composta, assim como seus efeitos, e deve corresponder, em composição, a uma síntese dos aspectos básicos comuns a todas as manifestações. E esses aspectos ou propriedades fenomênicas (*guṇa*) que participam de todos os efeitos, por sua vez, pelo fato de constituírem a própria composição da causa primeira do universo, são considerados como eternamente indissociáveis. Segundo o *Sāṃkhya*, são três:

1 - *guṇa sattva*, “inteligibilidade”: aspecto fenomênico da luminosidade, da percepção; aquilo que permite a manifestação do fenômeno perante a percepção da consciência, e que torna o universo testemunhável, inteligível; no mundo subjetivo, predomina no domínio do intelecto ou inteligência fenomênica dos seres relativos;

2 - *guṇa rajas*, “agitação”: aspecto fenomênico do movimento, da ação, da mutação; aquilo que permite o desdobramento de qualquer causa em efeito, o que preside a toda

transformação fenomênica; no mundo subjetivo, corresponde à emotividade, à excitação e à atividade dos seres com relação aos fenômenos;

3 - *guṇa tamas*, “inércia obscura”: aspecto fenomênico que se opõe ao movimento de *rajas* pela inação, estagnação, limitação, densidade; no mundo subjetivo, opõe-se também à intelegibilidade de *sattva* pelo obscurecimento ou limitação da percepção, da inteligência e da atividade dos seres.

Essa teoria dos *guṇa*, conforme exposta no *Sāṃkhya*, é uma classificação tripartida considerada como inerente a tudo o que existe, e é portanto estendida a todas as coisas oriundas da “causa primordial” (ou seja, tudo *menos* os seres incondicionados ou *puruṣa*, os quais constituem o segundo princípio, antagônico a *prakṛti*). Como tal, a teoria dos três *guṇa* ou aspectos fenomênicos é incessantemente aplicada na análise dos fenômenos, e aparece referida em toda a extensão da *Bhagavad-gītā*, onde é tomada como justificativa para a divisão trifuncional da sociedade, e para a identificação do *guṇa* predominante em determinadas dietas alimentares, formas de culto e tipos de personalidade.

O *Sāṃkhya* argumenta, então, que uma causa única pode gerar um universo diversificado, desde que seja composta pela interação dos aspectos fundamentais de todos os fenômenos, seus efeitos. Vejamos agora seus argumentos para explicar a interação possível entre esse único princípio fenomênico e o número infinito de princípios do ser.

Segundo o *Sāṃkhya*, a conjunção entre os *seres* incondicionados, plenos em si-mesmos, e o *tornar-se* (o fenômeno no tempo e no espaço) só existe sob o ponto de vista do que é fenômeno, ou seja, dos *seres relativos*, produtos da conjunção. Sob o ponto de vista de cada *puruṣa* ou princípio do ser (ou “ser incondicionado”), não existe e nunca existiu nenhuma conjunção. Em todas as criaturas do universo, os princípios do ser que lhes conferem existências inteligentes permanecem sempre, em sua natureza, como meras *testemunhas* indiferentes, existindo por detrás de “corpos psíquicos” criados pela matriz fenomênica, e cujas ações e reações no plano da causalidade não podem jamais afetá-los. Mas a mera presença luminosa de um número infinito desses seres incondicionados incita todo o jogo da criação, preservação e destruição dos mundos, pois eles são as testemunhas para as quais o espetáculo do universo se desdobra.

Nos textos do *Sāṃkhya*, a relação entre *prakṛti* e *puruṣa*, ou entre matriz fenomênica e ser incondicionado, por analogia, é comparada à influência que um ímã imóvel exerce sobre as partículas de ferro ao seu redor. Embora todas as manifestações fenomênicas sejam suscitadas unicamente pela presença dos princípios do ser, todas elas não passam de objetos

para cada ser, e cada ser não passa de uma consciência-testemunha das experiências. Cada ser, um ímã, em realidade não participa da natureza fenomênica em eterna mutação das “partículas” ao seu redor; ele não é composto, não está sujeito a transformações e dissoluções, não é jamais “aprisionado” por relações de causa e efeito e, ao contrário do inesgotável movimento gerador do tempo e do espaço e de todas as formas de manifestação, está absolutamente imóvel, imutável, eternamente o mesmo. Verifiquemos esse raciocínio *in loco*, acompanhando alguns *sūtra* comentados do tratado *Sāṃkhya-pravacana-sūtra*:

draṣṭṛtvādyātmanaḥ karaṇatvam indriyānām // 2.29 //

2.29 – A condição de testemunha pertence ao si-mesmo; a condição de instrumento pertence às faculdades de interação.

{comentário de Vijñāna Bhikṣu:} [...] porque aqui o sentido dos termos “condição de testemunha” etc. não é outro que não esse: pertence ao ser incondicionado {*puruṣa*} causar o desempenho das funções de ver, etc. {pelas faculdades psíquicas e sensorias} pela sua mera proximidade, como no caso de um ímã. Pois, assim como um imperador, mesmo sem operar ativamente, torna-se um guerreiro através de seu instrumento, o exército, em virtude de incitá-lo à ação simplesmente pelas suas ordens, assim também o ser incondicionado, embora imutável, através do instrumento do olho, e dos demais, torna-se o que vê, fala, pensa, etc., em virtude de incitar esses instrumentos à ação simplesmente pela sua proximidade. Isso é denominado “conjunção” {*saṃyoga*}, como no caso de um ímã. (in BABA, 1979, p. 259-260)

na nitya-śuddha-buddha-mukta-svabhāsyā tad-yogas tad-yogādṛte // 1.19 //

1.19 – Sem a conjunção {da matriz fenomênica}, não pode haver conjunção de aprisionamento {no ser incondicionado}, que é, por natureza, eterno, puro, iluminado e livre.

{Comentário de Vijñāna Bhikṣu:} Portanto, sem a conjunção da matriz fenomênica {na forma de intelecto, *buddhi*}, a conjunção do ser incondicionado com o aprisionamento não existe. Na verdade, é essa conjunção que constitui o aprisionamento. Essa afirmação oblíqua, feita por duas negativas, foi assim feita com o propósito de sublinhar o caráter sombrio, adventício ou sobreposto do aprisionamento. [...] Pois o movimento {ação do instrumento interno ou “corpo psíquico”} é a causa material da dor, etc. Por conseguinte, como no caso da chama de uma vela, a destruição da dor, do desejo, e de outros produtos dos movimentos torna-se possível somente com o aumento da possibilidade de destruir o movimento com sua cessação por instantes {produzida pelos processos de controle mental do *Yoga*}. Portanto, a inexistência do aprisionamento é resultado da disjunção com a matriz fenomênica. O aprisionamento é meramente extrínseco {*aupādhika*, constituído pela sobreposição de “adjuntos”, *upādhi*}, ou acidental, ou reflexivo, mas não é natural nem instrumental.

[...] Da mesma forma, o exato sentido desse *sūtra* {do *Sāṃkhya*} já foi declarado no *Yoga-sūtra*: *draṣṭṛ-dṛśyayoḥ saṃyogo heya-hetuḥ* // 2.17 // - “a causa do que deve ser evitado {o sofrimento humano} é a conjunção entre a testemunha e o testemunhável.”

[...] Aqui o termo *saṃyoga*, conjunção, denota simples ou exclusivamente uma forma particular de conjunção da matriz fenomênica, reduzida à forma de *buddhi*, intelectos ou inteligências individuais, conjunção essa que é designada de outra forma como “nascimento”. Em seu comentário ao *Yoga-sūtra*, o ilustre Vyāsa explicou o termo nesse sentido. Além do mais, é somente em virtude da função do intelecto como *upādhi*, adjunto limitante sobreposto, que a conjunção da dor tem lugar no ser incondicionado. (ibid., p. 37-41)

Como vemos, para que o princípio do *ser* possa *parecer* sujeito das experiências e relações fenomênicas, o *Sāṃkhya* deduz que a causa primordial “cria” um aparato psíquico constituído pelos três *guṇa* para cada *puruṣa*, o qual, como um espelho, reflete a luz do ser e portanto *parece* possuir consciência própria. Sob o ponto de vista desse aparato psíquico, fenomênico, o universo e sua história nele passam a existir e continuarão a existir enquanto houver a “conjunção” entre o ser incondicionado e a “vida” como ser relativo no mundo dos fenômenos. Vejamos, então, como a descrição fenomenológica do *Sāṃkhya* explica a formação desse “aparato psíquico”.

A partir do primeiro movimento do *guṇa rajas*, a “agitação” – considerado o ativador de qualquer transformação –, a potência fenomênica que é *pradhāna/prakṛti* começa a se desdobrar em manifestações. Cada princípio (*tattva*) que se manifesta é resultado de uma combinação de proporções específicas entre os três aspectos fenomênicos indissociáveis – intelegibilidade, agitação e inércia –, e por sua vez será a causa do desdobramento do princípio seguinte.

Com isso o *Sāṃkhya* enumera vinte e três *tattva* ou “princípios reais” a partir dos quais a causa primordial, em sucessivas combinações de seus três aspectos fenomênicos, deu origem ao universo manifesto. Cada princípio real que “emerge” da causa potencial ou imanifesta é assim denominado por trazer à tona “algo inédito” no plano fenomênico, que até então não havia sido manifestado. O *Sāṃkhya* considera que, após esses 23 princípios ou grandes causas, nenhuma outra causa inédita surgiu no universo, e todas as transformações subseqüentes são efeitos produzidos apenas por combinações entre esses mesmos 23 princípios. Aos 23 princípios manifestos somam-se a própria matriz fenomênica imanifesta (*pradhāna/prakṛti*) e o princípio do ser ou *puruṣa*, e então temos os 25 princípios ou *tattva* enumerados pelo *Sāṃkhya* clássico.

O *Yoga*, teísta e empírico, acrescentará, pelo testemunho da experiência dos *yogin*, um vigésimo sexto princípio real, o Senhor (Īśvara, um *puruṣa* “especial”, diferente de todos os demais pelo fato de jamais ter sido afetado pela “dança” fenomênica, e a cujo auxílio o *yogin* pode recorrer para alcançar o *samādhi*). Esse parece ser o único ponto de discordância entre as duas escolas “irmãs”, pois os adeptos do *Sāṃkhya* recusaram-se a admitir a certeza da existência de uma divindade, o Senhor, primeiramente por ela não poder ser logicamente comprovada pela inferência ou raciocínio intelectual, e, ademais, por defenderem que a explicação racional do universo dada pelo *Sāṃkhya* não necessitava da figura de uma divindade para ser válida:

muktabaddhayor anyatarābhāvanna tat-siddhiḥ // 1.93 //

1.93 – Essa comprovação {da existência do Senhor} não é possível, porque ele não poderia ser liberto, nem aprisionado, nem qualquer outra coisa.

{Comentário de Aniruddha:} O Senhor é liberto ou aprisionado? Se ele for aprisionado, não pode ser o Senhor, devido à conjunção de méritos e deméritos. Se ele for liberto, não pode ser agente, em virtude da ausência de cognições particulares e do desejo de agir e de se empenhar. Portanto a existência do Senhor está acima de comprovação. Se, novamente, tu afirmares que o teu Senhor é de diferente descrição, então, por não haver exemplo {isto é, nada que possa ser comparado ou contrastado com ele}, ele será algo extremamente extraordinário.

ubhayathāpy asat-karatvam // 1.94 //

1.94 – De qualquer forma ele seria também inativo.

{Comentário de Vijñāna Bhikṣu:} Se ele fosse livre, seria dessemelhante à tarefa da criação, etc., pois ele não possuiria *abhimāna*, “auto-conceito” ou “auto-afirmação”; a vontade de ser, a vontade de fazer, os desejos, etc. E, novamente, se ele fosse aprisionado, estaria sob o jugo da ilusão e, assim, igualmente dessemelhante à tarefa da criação. Tal é o sentido. (ibid., p. 143-144)

neśvarādhiṣṭite phalanīṣpattiḥ karmaṇā tat-siddheḥ // 5.2 //

5.2 – Não está no que é regido pelo Senhor o resultado dos frutos {as conseqüências dos atos}, porque a comprovação desses se dá através das ações {*karman*}.

{Comentário de Aniruddha:} Se o Senhor fosse um criador independente, ele teria criado mesmo sem {o trabalho das} ações.¹⁶ Se se afirma que ele cria tendo as ações como auxiliares [...] então deixemos que as ações sejam a causa, qual a necessidade de um Senhor? Nem poderia um auxiliar obstruir o poder do principal agente, pois nesse caso haveria uma contradição na sua

¹⁶ Mas esse não é o caso, pois, segundo o sistema, as ações das consciências relativas é que determinam os rumos fenomênicos.

independência. Além do mais, observa-se que a atividade deriva de motivos egoístas e altruístas. Nenhum motivo egoísta poderia pertencer ao Senhor. E caso seus motivos fossem altruístas, por ele ser compassivo, não haveria justificativa para uma criação que é cheia de dor. Também não há nenhuma atividade que seja puramente altruísta, porque tal atividade procede de um desejo egoísta de ganho, mesmo que se trate de fazer bem aos outros, etc. Portanto, deixemos que a ação {*karman*} apenas seja a causa do mundo. (ibid., p. 389)

Já tivemos a oportunidade de verificar que, contrariamente à posição do *Sāṃkhya*, o *Advaita* não só postula a existência do Senhor, como também o identifica a *saguṇa-Brahman*, ou totalidade (onisciente, sem “ignorância”) do manifesto. Como voltaremos ainda a tratar do conceito de Īśvara ou “Senhor”, segundo o *Advaita*, no capítulo intitulado “*Saguṇa-Brahman*: as tríades da manifestação”, voltemos por ora à nossa síntese do *Sāṃkhya-yoga-darśana*.

Segundo o modelo proposto pelo *Sāṃkhya*, a causa primordial ou matriz fenomênica caracteriza-se pelo equilíbrio perfeito entre seus três aspectos constituintes, os *guṇa*, e nesse estado ela é imanifesta. A presença, porém, do número infinito de *puruṣa* ou si-mesmos, *ab initio*, causa a agitação do *guṇa rajas* e precipita, numa reação em cadeia, o desdobramento dos fenômenos. O primeiro *tattva* ou princípio a surgir do “desequilíbrio” da causa primordial é *mahat* (o “grande”), assim denominado por ser a primeira grande causa manifesta (lembramos que a causa primordial é, ela própria, uma potência imanifesta). *Mahat* caracteriza-se pela total predominância do aspecto fenomênico da intelegibilidade (*guṇa sattva*), aspecto da manifestação, da iluminação, da perceptibilidade. *Mahat* é a essência inteligível do universo, e corresponde, no “universo” psicológico ou subjetivo dos seres relativos, ao termo *buddhi*, “intelecto”: a luz do conhecimento, o intelecto puro, a “perceptibilidade” que se estende a todos os domínios fenomênicos.

Buddhi, que é *Mahat* manifesto como intelecto individualizado, é a inteligência criada pela matriz fenomênica para que a luz consciente do eternamente desapegado princípio do ser seja refletida ou “reproduzida”, como num espelho; e é através do “espelho” do intelecto ou inteligência que a cognição dos fenômenos torna-se possível. Através de *buddhi* é que *puruṣa*, em verdade eternamente desapegado e indiferente, *parece* ser o agente consciente das experiências da existência. E é também a partir do surgimento dessa essência inteligível – e intelectiva – que são possíveis e justificáveis os demais desdobramentos de *prakṛti*.

O segundo princípio real (ou “princípio constituinte do real”) ou *tattva* a surgir, como efeito ou consequência de *buddhi*, é *ahamkāra* (*aham* = “eu”; *Kṛ* = “fazer”): “o que faz o eu”, o “princípio de individuação”. Ou seja, a partir da existência de uma essência inteligível

e inteligente, surge a distinção entre sujeito conhecedor e objeto conhecido. *Ahaṁkāra* é essa distinção entre sujeito e objeto. Como todo efeito, representa uma manifestação limitada e limitante em relação à sua causa, pois se *buddhi* ou “intelecto” é a capacidade de percepção de todo o conhecimento possível no plano fenomênico, *ahaṁkāra* “cria” o sujeito relativo (aquele a quem as coisas se referem), um sujeito que experimenta o conhecimento do objeto como algo exterior a si, e de cuja natureza não participa.

O surgimento do princípio de individuação, *ahaṁkāra*, é considerado como uma espécie de “nascimento da ignorância”, pois a distinção entre sujeito e objeto produz a limitação de todo o conhecimento possível. Além disso, a discriminação entre o que é imperecível (o ser eterno e imutável, *puruṣa*) e o que é manifesto, fenomênico, mutável, e portanto sujeito ao sofrimento e à destruição (os “corpos psíquicos” das criaturas, os efeitos de *prakṛti* trazidos à manifestação) – discriminação essa que é realizada no grande princípio do intelecto ou inteligência, *buddhi-tattva* –, torna-se impossível depois da cisão entre sujeito e objeto nascida com o princípio de individuação, *ahaṁkāra*.

Em consequência, tanto o *Sāṁkhya* como o *Yoga* assumem que o “eu” individual, produto dessa cisão, aquele que afirma “sinto dor, sinto alegria, penso, durmo, sofro, vivo, morro”, é apenas um composto fenomênico: não corresponde ao verdadeiro e oculto princípio do ser, o “eu” verdadeiro, *puruṣa*, inatingível por essas experiências. Tomar o não-eu ou não-si-mesmo por eu é *avidyā*, “ignorância”. Essa ignorância “prende” a consciência nos domínios de *dvandva*, a esfera fenomênica e condicionada dos pares de opostos (prazer e dor, vida e morte, bem e mal, etc.), onde o ser é aparentemente “aprisionado” na cadeia causal dos renascimentos, dos desdobramentos fenomênicos, identificando-se com determinados atributos, e acreditando ser o agente das transformações que a ele se apresentam.

Segundo essas escolas assistimos, após o surgimento do princípio de individuação, *ahaṁkāra*, a uma bifurcação dos desdobramentos, conforme sejam relativos ao sujeito ou ao objeto. Os princípios subjetivos, aqueles que se desdobram no universo psicológico do ser relativo, possuem a predominância do aspecto fenomênico da “inteligibilidade”, o *guṇa sattva*, associado à manifestação das percepções. Os princípios objetivos, aqueles que se referem ao universo exterior percebido pelo sujeito, possuem a predominância do aspecto da inércia, o *guṇa tamas*, relativo à estagnação, ao repouso e à densidade (à “materialização” do que era sutil). O *guṇa rajas*, “agitação”, é o incitador de cada desdobramento ou transformação.

Com relação aos fenômenos objetivos, nos quais predomina *tamas*, o *Sāṁkhya* enumera, após *ahaṁkāra*, o desdobramento de dez *tattva* ou princípios reais:

– Cinco *tanmātra* ou “potências sutis”, que são cinco delimitações ou atributos da substância sutil (a substância do “plano mental” ou “plano das idéias”): sonoro, tangível, visível, sávido e olfativo;

– Cinco *bhūta* ou “elementos”, vistos como contrapartes “densas” (que se tornarão “matéria” no mundo físico) dos atributos da substância sutil: éter (“veículo” da potência sonora), ar (da potência tátil), fogo (da potência visível), água (da potência sávida) e terra (da potência olfativa).

Com relação a isso temos um interessante *sūtra* comentado do *Sāṃkhya-pravacana-sūtra*:

aviśeṣād viśeṣārambhaḥ // 3.1 //

3.1 – Dos indiferenciados originam-se os diferenciados.

{Comentário de Vijñāna Bhikṣu:} Aquilo em que não existem diferenciações na forma de calma, ferocidade e embotamento, isso é o indiferenciado, as essências sutis dos elementos, denominadas as cinco “potências sutis” {os cinco *tanmātra*: as qualidades sonora, tangível, visível, sávida e olfativa}, meros “algos” ou suas aferições. Desses são originados os grosseiros cinco elementos {os cinco *bhūta*: éter, ar, fogo, água e terra}, que são por sua vez os diferenciados, por possuírem distinções na forma de calmo, etc. Tal é o sentido. Porque é somente nos elementos grosseiros que o caráter de ter o prazer, etc. como essência, na forma da calma, etc., pode ser manifesto em maior ou menor grau. Isso não acontece nas potências sutis, porque sua manifestação na consciência dos *yogin* {a consciência equânime do *samādhi*} dá-se apenas na única forma da calma. (ibid., p. 278)

No desdobramento subjetivo onde predomina o *guṇa sattva*, ou seja, no plano psicológico dos seres relativos, temos, após *ahamkāra*, onze *indriya* ou “faculdades de interação”:

– Cinco *jñānendriya* (“faculdades ou órgãos de conhecimento”): as faculdades através das quais o sujeito (o “corpo psíquico” ou “sujeito fenomênico”) percebe sua realidade objetiva. Nada mais são que os cinco sentidos: a visão, a audição, o tato, o olfato e a gustação (ou paladar). Esses sentidos são considerados presentes no “corpo sutil” ou psíquico dos seres (*sūkṣma-śārīra*), razão pela qual se explica como podem ser percebidos também em sonhos; no “corpo grosseiro” ou físico (*sthūla-śārīra*) que lhes serve de sede neste mundo, correspondem aos olhos, ouvidos, pele, nariz e língua, respectivamente. Essas cinco faculdades de conhecimento ou *jñānendriya* (visão, audição, tato, olfato e paladar) são também consideradas *graha*, ou “faculdades de apreensão” dos fenômenos. Possuem relação direta com as cinco potências sutis dos fenômenos ou *tanmātra* (visível, sonoro, tangível, olfativo e sávido), que por sua vez são *atigraha*, “atributos do que é apreendido”.

– Cinco *karmendriya* (“faculdades de ação”): se, por um lado, o sujeito ou “corpo psíquico” possui meios através dos quais apreende e distingue os objetos fenomênicos, por outro lado possui meios de interagir com esses objetos, pois somente dessa forma sua identificação com a realidade que o circunda é completa. As cinco faculdades de ação são: a palavra, a apreensão, a locomoção, a excreção e o gozo. Essas possuem também seus respectivos correspondentes no corpo físico: a garganta (a voz), as mãos, os pés, o ânus e o órgão sexual.

– O décimo primeiro *indriya* ou “faculdade de interação” do sujeito fenomênico é *manas*, a “mente”. *Manas* é considerado o receptor de todas as percepções vindas do mundo objetivo e coordenador de todas as respostas desse sujeito com relação aos fenômenos percebidos. Sobre tal *indriya*, afirma um tratado antigo do *Sāṃkhya*:

27 – Entre as faculdades de interação [*indriya*], a mente [*manas*] possui a natureza de ambas [as de conhecimento e as de ação]. É deliberativa, e é ao mesmo tempo uma faculdade de interação. A diferenciação [das faculdades de interação] deve-se às transformações dos aspectos fenomênicos [*guṇa*], e são suas expansões exteriores [em direção aos objetos dos sentidos]. (*Sāṃkhya-kārikā*, 27; aprox. séc. II d.C.; in SINHA, 1979, p. 25.).

Com o auxílio dos comentadores do tratado, podemos recuperar as características de *manas* sintetizadas nesse *sūtra*. *Manas* ou a “mente” está presente tanto na cognição quanto na ação, e não pode haver cognição ou ação sem sua cooperação. Por essa razão *manas* adquire os atributos das outras faculdades de interação quando age em conjunção com elas. Sua função distintiva é *saṃkalpa* ou “deliberação”: dentre todos os onze *indriya* (a mente, as cinco faculdades de conhecimento e as cinco de ação), é *manas* que realiza a distinção do objeto percebido, discriminando-o como “uma substância particular possuindo atributos específicos.” Afirma o comentador:

Em outras palavras, a partir do material dos sentidos, a mente {*manas*} cria percepções. Estas são então transferidas ao sentido de individuação, *ahaṃkāra*, que as considera como relativas a si ou não relativas a si. Assim “tingidas” pela equação pessoal, {as percepções} são em seguida tomadas pelo intelecto {*buddhi*}, que se certifica de sua verdadeira natureza e determina a conduta {do sujeito} de acordo {com seu discernimento}. Tal é, em síntese, o processo de cognição dos sentidos proposto no *Sāṃkhya-darśana*. (ibid., p. 25)

Verificamos que *manas*, a décima primeira faculdade de interação, é uma espécie de ponte de ligação entre o mundo objetivo ou exterior e as operações subjetivas do intelecto e da individuação, provenientes por sua vez das percepções coletadas por *manas*. O conjunto inteiramente subjetivo, formado por *manas*, *ahaṁkāra* e *buddhi*, ou mente, princípio de individuação e intelecto, é o que é chamado pelo *Sāṁkhya* de *antaḥ-karaṇa*, o “instrumento interno” ou individualidade subjetiva, e ainda *liṅga-śārīra* ou *sūkṣma-śārīra*, o “corpo sutil”.

No tratado do *Yoga-darśana* (o *Yoga-sūtra*, de Patañjali, *circa* II a.C.), esse modelo psicológico será denominado *citta*, “consciência relativa ou fenomênica”, e nele serão realizadas as práticas de “descondicionamento” da escola, as quais visam alcançar o *samādhi* ou percepção do ser incondicionado. Isso porque o corpo psicológico é o que permanece existindo com as impressões específicas provocadas pelo contato com a realidade objetiva, acumuladas no intelecto na forma de tendências, as quais, por sua vez, agirão como causas de repetição das experiências e da continuidade das encarnações fenomênicas. Oculto para além desse agregado psicológico é que repousa o ser incondicionado, iluminando sua existência. O propósito do *Yoga* será então dirigir essa consciência fenomênica, por meio de uma série de práticas psicofísicas, a um processo gradativo de “desidentificação” com os desdobramentos fenomênicos e “re-identificação” com o princípio do ser, *puruṣa*, eternamente livre e pleno em si-mesmo, que ilumina sua existência relativa. O último grau de *samādhi* do *Yoga* corresponderá então à “liberação” (*mokṣa*) definitiva do princípio do ser.

O modelo de consciência que encontramos no *Sāṁkhya-yoga-darśana* já estava sistematizado na época das primeiras *Upaniṣad* (*circa* VIII a.C), como prova esta passagem da *Kaṭha-upaniṣad* com sua metáfora da carruagem:

Kaṭha-upaniṣad

*ātmānam rathinam viddhi śarīram rathameva tu /
vṛddhiṁ tu sārathiṁ viddhi manaḥ pragrahameva ca // 1.3.3 //*

1.3.3 - Saiba que o si-mesmo {ātman} está sentado na carruagem; o corpo {śarīra} é a carruagem, o intelecto {buddhi} é o cocheiro e a mente {manas} são as rédeas.

*indriyāṇi hayānāhuviṣayāṁ steṣu gocarān /
ātmendriyamanoyuktaṁ bhoktetyāhurmanoṣiṇam // 1.3.4 //*

1.3.4 - Os sentidos {indriya} são os cavalos, os objetos dos sentidos são seus caminhos. Quando o si-mesmo está unido ao corpo, aos sentidos e à mente {manas}, os sábios o denominam o “experimentador” {bhoktr}.

*yastvaviśānavānbhavatyayuktena manaso sadā /
tasyendriyāṇyavaśyāni dṛṣṭāśvā iva sāratheḥ // 1.3.5 //*

1.3.5 - Aquele cuja mente {as rédeas} nunca está sob controle tem os seus sentidos difíceis de domar como os cavalos rebeldes de um cocheiro, e se torna sem discernimento.

*yastu viśānavānbhavati yuktena manaso sadā /
tasyendriyāṇi vaśyāni sadaśvā iva sārathēḥ // 1.3.6 //*

1.3.6. - Mas aquele que tem discernimento e cuja mente está sempre sob controle, tem os seus sentidos firmemente dominados, como os bons cavalos de um cocheiro.”

(*Kaṭha-upaniṣad*, 1.3.3-6 , in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 163-165)

Como podemos perceber, há elementos comuns entre o *Sāṃkhya* e o *Advaita*, como por exemplo a descrição do princípio do ser ou si-mesmo e o reconhecimento de que os processos fenomênicos são “sobreposições” do “não-ser” sobre o *ser*; por outro lado, há também elementos conflitantes, como a própria dualidade irreduzível de princípios primordiais segundo o *Sāṃkhya*, seu postulado do número infinito de si-mesmos e sua contestação acerca da existência do Senhor.

Quanto aos termos utilizados para designar o princípio do ser, as *Upaniṣad* recorrem mais ao termo *ātman* do que ao termo *puruṣa*, embora o uso aí pareça indiscriminado. Os textos específicos da escola do *Sāṃkhya-darśana* preferem o termo *puruṣa*, enquanto o tratado do *Yoga-darśana* apresenta ambos os termos e parece utilizá-los também indiscriminadamente. Para Śaṅkara, *puruṣa* e *ātman* serão sempre compreendidos como sinônimos, embora ele prefira utilizar o termo *ātman* em seus textos.

Quanto às diferentes teorias com relação ao princípio fundador – ou princípios fundadores – da existência, a grande maioria das *Upaniṣad* tende ao pensamento monista com a afirmação do absoluto *Brahman*. Não obstante, as tipologias comuns ao *Sāṃkhya* e ao *Yoga* quando se trata de descrever o desdobramento dos fenômenos lá estão, e portanto não poderiam jamais ter sido negligenciadas ou completamente refutadas por Śaṅkara devido à sua própria presença no seio das incontestáveis escrituras sagradas.

Em síntese, o influente sistema do *Sāṃkhya* apresenta então uma leitura do universo como fenômeno suscitado pela conjunção de dois princípios eternos e antagônicos, e o universo assim manifesto é compreendido como composto por uma tríade inseparável de aspectos fenomênicos ou *guṇa*. Como veremos, Śaṅkara recusará veementemente o postulado do “casal primordial” *puruṣa-prakṛti*, mas aceitará praticamente sem ressalvas todos os outros 23 princípios da manifestação, e inclusive sua composição fundamental de três *guṇa*, reinterpretando o que for necessário para tornar adequado ao *Advaita*. Além disso o vigésimo-sexto princípio acrescentado pelo *Yoga-darśana*, Īśvara ou “o Senhor”, terá um papel

fundamental no *Advaita* assim como o teve no texto da *Bhagavad-gītā*. Como teremos a oportunidade de acompanhar a questão de Īśvara nos próximos capítulos, encerramos por ora nosso excuro apresentando um quadro sinótico dos 25 *tattva* do *Sāṃkhya* clássico:

Sequência dos 25 princípios reais (*tattva*), segundo o *Sāṃkhya*

2.2.2 – Os três níveis de realidade

Esses tratamentos hierárquicos da consciência podem parecer as tentativas rústicas de um antigo cosmologista ou talvez de um cientista primitivo para relacionar diversos fenômenos e uma variedade de experiências sob um princípio explanatório unificador. No pensamento grego antigo, por exemplo, Anaximenes tentou dar conta dos elementos e de tudo o que existe ao explicar que a fonte original e princípio (archê) de todas as coisas era o ar. [...] Entretanto, tratar essas hierarquias das Upaniṣad dessa forma seria perder seu significado essencial e, de fato, seu verdadeiro valor. Pois o significado dessas hierarquias da consciência é que o fundamento essencial, imutável e inteligente da existência é a fonte da própria experiência subjetiva. Em outras palavras, pode-se descobrir a natureza da existência ao se analisar a própria existência como manifesta na experiência. Um sábio das Upaniṣad teria ficado chocado ao saber quanto tempo levou até que os antigos filósofos gregos produzissem de fato uma teoria de realidade que incluísse a mente e a experiência subjetiva. (INDICH, 2000, p. 14)

Acompanhamos anteriormente a forma como Śaṅkara utiliza um conceito, o de *adhyāsa*, “sobreposição”, para instrumentalizar os efeitos de *avidyā*, o “véu” de ignorância de *māyā*, sobre os seres. Recorrendo ao fenômeno da sobreposição, definida como “uma percepção, semelhante em natureza à memória, que surge numa base ou objeto diferente como resultado de alguma experiência passada” – ou seja, uma definição de “erro cognitivo” ou “ausência de discriminação” –, Śaṅkara logra explicar como o si-mesmo, o sujeito absoluto, veio a se identificar com o espetáculo “mágico” dos nomes e formas (*nāma-rūpa*) de que consiste a manifestação, erroneamente acrescentando à sua subjetividade ontológica características de uma objetividade tida como *menos real*.

Quando e como a primeira sobreposição ocorreu não é explicado pelo *Advaita*, que considera a questão como sendo da ordem das questões de resposta impossível e, em última instância, irrelevante; “no princípio de tudo” é a única resposta dada, a única possível, diante do mistério indefinível que é *māyā*. Porém, uma vez iniciado, o erro cognitivo de sobrepor a objetividade ou manifestação sobre o sujeito e o sujeito sobre os objetos da manifestação prosseguiu como uma reação em cadeia, produzindo a *falsa* identificação do si-mesmo com tudo o que não é o si-mesmo.

Cada objeto manifesto em *māyā* que é sobreposto sobre a natureza do si-mesmo – ou seja, todo o universo manifesto, já que para o *Advaita* a única categoria ontológica é o si-mesmo – é denominado *upādhi*. O termo sânscrito deriva da raiz prefixada *upa-ā-DHĀ*,

“colocar sobre, vestir, revestir”, e designa, entre outras coisas, “aquilo que é posto em lugar de outra coisa, substituto; qualquer coisa que possa ser tomada por outra ou que tenha seu nome ou aparência; aparência, ilusão, disfarce” (MONIER-WILLIAMS, 2002, p. 213). A maioria dos estudiosos contemporâneos do *Advaita* (como por exemplo GAMBHĪRĀNANDA, cujas edições utilizamos neste trabalho) têm traduzido conceitualmente o termo *upādhi* por “adjunto” ou “adjunto limitante” (*limiting adjunct*), e preferimos segui-los aqui. Tal conceito de “adjunto limitante” leva a própria totalidade manifesta que constitui *saguṇa-Brahman* a ser compreendida por Śaṅkara como o primeiro *upādhi* ou elemento sobreposto sobre o Absoluto originalmente “não-qualificado” e portanto indeterminado, *nirguṇa-Brahman*.¹⁷

Podemos inferir que, assim como há um operador capaz de fazer a passagem do absoluto ao relativo, a “ignorância”, causando sobreposições desses adjuntos limitantes sobre a natureza onipenetrante do si-mesmo, assim também deve haver por meio do operador contrário, o “conhecimento discriminador”, a possibilidade de uma “des-sobreposição”, uma remoção desses adjuntos limitantes, e conseqüentemente um processo inverso através do qual seja possível efetuar o “retorno” ao conhecimento do si-mesmo. No *Advaita*, a “des-sobreposição” é denominada *apavāda*, “negação, refutação” (dos adjuntos limitantes), e o processo meditativo através do qual se alcança o conhecimento do si-mesmo, *jñāna-yoga* (“Yoga do conhecimento”), inclui, no percurso de descondicionamento mental, além do aspecto de negação/refutação dos processos físicos e mentais como si-mesmo, também o aspecto positivo de reafirmação do si-mesmo como Absoluto por meio das quatro “grandes sentenças” (*mahā-vākya*) extraídas das *Upaniṣad* (cf. capítulo 1.5 deste trabalho): *aham brahmāsmi*, *tat tvam asi*, *ayam ātmā brahma* e *prajñānam brahma* (“Eu sou *Brahman*”, “Tu és Isso”, “Esse si-mesmo é *Brahman*” e “*Brahman* é consciência”, respectivamente).

Porém, o fato é que estabelecer a oposição básica entre si-mesmo e mundo manifesto não encerrou as questões de que o *Advaita* deveria dar conta, bem porque o próprio conteúdo dos textos canônicos do *Vedānta* apontava para uma série de descrições de etapas e hierarquias de níveis de realidade dentro do próprio universo projetado por *māyā*.

¹⁷ É verdade que o *Sāṃkhya* já utilizava os termos “sobreposição” (*adhyāsa*) e “adjunto” (*upādhi*) para explicar cada novo “revestimento” ou princípio real (*tattva*) criado pela matriz fenomênica para formar o “corpo psíquico” do ser relativo. Porém, a diferença é que para o *Sāṃkhya* a “sobreposição” era propiciada pelo acréscimo de adjuntos “reais”, já que o mundo dos fenômenos é considerado absolutamente “real” pelo *Sāṃkhya*. Apenas o *Advaita* identificará essas sobreposições de adjuntos limitantes sobre o si-mesmo como “erros cognitivos” de natureza ilusória. Ou seja, a definição de “sobreposição” dada pelo *Advaita* não é válida para o *Sāṃkhya*, já que o *Sāṃkhya* admite a ignorância do si-mesmo e a necessidade de um processo para a remoção dessa ignorância, mas não admite um caráter ilusório e irreal para o corpo psíquico que é produto e sede dessa ignorância.

a) vigília-sonho-sono

Dessas descrições, uma das mais importantes e fecundas para o *Advaita*, e que pretendemos acompanhar neste capítulo, é encontrada no curto texto (16 versos) da *Māṇḍūkya-upaniṣad*, do qual reproduzimos apenas os versos mais essenciais para nossa análise, juntamente com alguns trechos do comentário de Śaṅkara:

Māṇḍūkya-upaniṣad

sarvaṁ hyetad brahmāyamātmā brahma so 'yamātmā catuspāt
// 2 //

2 – Tudo isso é de fato Brahman. Esse si-mesmo é Brahman. O si-mesmo, tal como é, possui quatro partes.

jāgaritasthāno bahiṣprajñāḥ saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ
sthūlabhug-vaiśvānaraḥ prathamāḥ pādaḥ // 3 //

3 – A primeira parte é Vaiśvānara; sua sede é a vigília {jagarita, “relativo a jagat, o mundo”}; sua consciência é exterior {bahiṣ-prajñāḥ}; tem sete membros e dezenove bocas, e goza das coisas densas {sthūla, “grosso, massivo, denso, material”}.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} “A idéia é de que a consciência parece relacionar-se com objetos exteriores, devido à ignorância. Ele tem sete membros. Para complementar a imagem do sacrifício do *Agnihotra* descrito em ‘O céu é a cabeça de *Vaiśvānara*; o sol é o olho, o ar é a força vital, o espaço é o tronco, a água é a bexiga, e a terra são seus pés’ [cf. *Chāndogya-upaniṣad*, 5.18.2], o fogo *Āhavanīya* foi afirmado como sua boca [ibid.]. [...] possui dezenove bocas: os sentidos de percepção e de ação {os dez *indriya*}, as forças vitais {os cinco *prāṇa* ou alentos vitais segundo o *Yoga*}, a mente, o intelecto, o princípio de individuação e o conteúdo mental {*manas*, *ahaṁkāra*, *buddhi* e *citta*, esse último termo encontrado apenas no *Yoga-darśana*}. Essas são as bocas [...], os portais das experiências.

[Objeção:] “O tópico sob discussão é o si-mesmo referido em ‘Esse si-mesmo é *Brahman*’, descrito como possuindo quatro partes. Como pode ser que céu, etc. sejam apresentados como sua cabeça, etc.?”

[Resposta:] “Isso não é incongruente, já que a intenção é demonstrar que todo o universo fenomênico, incluindo o mundo dos deuses, na forma desse si-mesmo, constitui uma das suas quatro partes. Se a apresentação é assim feita, a não-dualidade fica estabelecida, pois a remoção do universo fenomênico inteiro revelará o si-mesmo que existe em todos os seres, e todos os seres serão vistos como existentes no si-mesmo. [...] Caso contrário, será percebido apenas um si-mesmo circunscrito pelo próprio corpo {isto é, delimitado pela individualidade de cada ser relativo}, como pretendem os [adeptos] do *Sāṃkhya* e outros. E nesse caso a afirmação das *Upaniṣad* de que ele é não-dual não será estabelecida, e não haverá diferença com relação à filosofia dos [adeptos do] *Sāṃkhya* e outros.”

[*Māṇḍūkya-upaniṣad*, 2-3, in GAMBHĪRĀNANDA, 2001, p. 175-178; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 178-180]

Notamos o diálogo com o *Sāṃkhya* e com o *Yoga-darśana* que aparece nesse comentário. Podemos já observar que Śaṅkara incorpora toda a descrição do desdobramento dos fenômenos conforme tradicionalmente veiculada pelo *Sāṃkhya* e aceita pelo *Yoga*. O conflito surge apenas com relação ao par de princípios fundadores antagônicos e não redutíveis à unidade afirmados pelas duas escolas.

Em oposição a essas escolas, Śaṅkara interpretará o termo *puruṣa*, quando esse for o termo utilizado na *Upaniṣad* (o que é o caso, por exemplo, da *Kaṭha-upaniṣad*), como simplesmente um sinônimo de *ātman*, e recusará veementemente a multiplicidade de si-mesmos independentes, tal como defende o *Sāṃkhya*: “a remoção do universo fenomênico inteiro revelará o si-mesmo que existe em todos os seres, e todos os seres serão vistos como existentes no si-mesmo. [...] Caso contrário, será percebido apenas um si-mesmo circunscrito pelo próprio corpo, como pretendem os [adeptos] do *Sāṃkhya* e outros. E nesse caso a afirmação das *Upaniṣad* de que ele é não-dual não será estabelecida, e não haverá diferença com relação à filosofia do *Sāṃkhya* e outros”. De fato, para Śaṅkara existe *apenas um* si-mesmo, que é *ātman/Brahman* (cf. “O significado desse verso é que o mundo tem apenas um si-mesmo que é onipenetrante, e que não existe pluralidade de si-mesmos.” [*Kaṭha-upaniṣad-bhāṣya*, 2.2.2, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 199])

Para manter a não-dualidade, Śaṅkara precisa também reiterar o fato de que a “consciência exterior” que aparece na expressão da *Upaniṣad* (*bahiṣ-prajñāḥ*) e o mundo físico (*jagat*) cuja experiência engendra (*jagarita*) não são “exteriores” no sentido literal do termo, já que não existe nada “exterior” ao si-mesmo, mas que a consciência “*parece* relacionar-se com objetos exteriores, devido à ignorância”. Isso não é de difícil compreensão para nós, já que sabemos de antemão que, para o *Advaita*, a “ignorância” é o sujeito operador que projeta a “ilusão” das relações duais ou relações entre sujeitos e objetos no mundo fenomênico. Assim, o que é “consciência exterior” ou voltada para *fora* – a primeira parte do si-mesmo, segundo a *Upaniṣad* – constitui uma percepção “ilusória” do relativo: todo o universo está contido, em verdade, no si-mesmo, sob a forma de uma cognição, em última instância, ilusória.

Ora, um único si-mesmo para todo o universo e todos os seres relativos é o contrário do que postula o *Sāṃkhya*. Mas, como auxiliar em sua tarefa “anti-*Sāṃkhya*”, Śaṅkara terá o

fato de que não há nenhuma afirmação categórica acerca da multiplicidade de si-mesmos que possa ser encontrada em nenhuma das dez *Upaniṣad* por ele comentadas.

Já com relação ao princípio fenomênico independente e não-consciente afirmado pelo *Sāṃkhya* (*prakṛti* ou *pradhāna*), esse será interpretado por Śaṅkara como simplesmente um sinônimo de *māyā*, e é óbvio que nessa condição ele lhe negará o caráter de “inconsciência ontológica” – assim como o de realidade independente da realidade da consciência. E ele precisará fazê-lo se quiser “[...] demonstrar que todo o universo fenomênico, incluindo o mundo dos deuses, na forma desse si-mesmo, constitui uma das suas quatro partes”. Façamos uma breve digressão apenas para acompanhar, em excertos do comentário de Śaṅkara a dois versos da *Chāndogya-upaniṣad*, exemplos dessa polêmica com o *Sāṃkhya* e da postura do *Advaita*:

Chāndogya-upaniṣad

tadaikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti tattejo 'srjata tatteja aikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti tadapo 'srjata tasmādyatra kvaca śocati svedati vā puruṣastejasa eva tadadhyāpo jāyante // 6.2.3 //

6.2.3 – Então essa [*sat*, existência] viu [*aikṣata*]: “Que eu me torne muitos. Que eu nasça.” E essa criou o fogo. E o fogo viu: “Que eu me torne muitos. Que eu nasça.” Esse criou a água. Por isso, sempre que uma pessoa sofre ou perspira, isso vem de fato do fogo. A água nasce do fogo.

{Trechos do comentário de Śaṅkara:} “Disso segue que a causa do mundo não é *pradhāna* como pensado pelo *Sāṃkhya*, pois eles assumem que *pradhāna* é inconsciente. Mas essa existência {*sat*} é consciente por ser afirmada como o agente da visualização. Como essa existência visualizou? [...] ‘Que eu nasça’, como a terra assumindo a forma de potes, ou a corda assumindo a forma de cobras, etc., conforme imaginados pelo intelecto {*buddhi*}.”

[Objeção:] “Nesse caso o que quer que perceba ou seja percebido é irreal, como a corda percebida como cobra, etc.”

[Resposta:] “Não. Já que a própria existência é o que é percebido por meio da dualidade de diferentes formas, então não existe não-existência de coisa alguma. [...] Todas as palavras e coisas que são referidas com a idéia de serem diferentes da existência são apenas a existência, assim como no mundo uma corda é referida como uma cobra, sob a idéia de que se trata de uma cobra [...] Mas assim como a palavra e a idéia de cobra cessam para quem possui o conhecimento discriminador acerca da corda [...] assim também palavras e idéias com relação a todas as transformações {i.e., os fenômenos} cessam para os que têm o conhecimento discriminador da existência.”

tā āpa ekṣanta bahvyaḥ syāma prajāyemahīti tā annamasṛjanta tasmādyatra kvaca varṣati tadeva bhūyiṣṭhamannam bhavatyadbhya eva tadadhyannādyam jāyate // 6.2.4 //

6.2.4 – Essa água viu: “Que nos tornemos muitas. Que nasçamos.” E essas criaram o alimento. Por isso, sempre que chove, o alimento se torna abundante. De fato, o alimento nasce da água.

{Trechos do comentário de Śaṅkara:} [Objeção de um representante do *Sāṃkhya*:] “Pode ser inferido mesmo no caso da existência {*sat*} que ela é não-consciente, já que é uma causa como a terra, etc. E se a existência, que é não-consciente como *pradhāna*, existe para servir ao propósito do consciente {*puruṣa*}, e já que é a produtora de efeitos numa sucessão bem definida de tempo e ordem, então se pode inferir que a existência *aparentemente* viu, e que a visualização nesse caso é em sentido secundário {i.e., figurativo}.”

[Resposta:] “Não, porque essa *Upaniṣad* refere-se à existência como o si-mesmo na passagem ‘Isso é a verdade, isso é o si-mesmo’ [6.14.3].

[...] Tudo se torna conhecido quando a existência única é conhecida, porque tudo é não-diferente da existência; e também porque há a asserção da não-dualidade. [...] Portanto, já que a interpretação da *Upaniṣad* baseia-se na autoridade escritural [...] conclui-se que a causa do mundo é inteligente {imbuída de consciência}.” (*Chāndogya-upaniṣad-bhāṣya*, 6.2.3-4, in GAMBHĪRĀNANDA, 1997, p. 422-428; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 509-511)

Com esse comentário percebemos claramente o “mistério” ou complexidade do conceito de *māyā*: embora o universo dos fenômenos (palavras e idéias) seja ilusório, ele não pode ser afirmado como absolutamente irreal, já que está fundamentado em *Brahman*, que é existência (“tudo é não-diferente da existência”, o fenômeno é essencialmente não-diferente do *ser*). Por outro lado, também não é absolutamente real como o universo fenomênico concebido pelo *Sāṃkhya*: “material”, “não-consciente”, oposto ao princípio do ser.

Em contrapartida à discordância entre *Sāṃkhya* e *Advaita* com relação aos princípios fundamentais, existe também uma “apropriação”, por parte do *Advaita*, das classificações do *Sāṃkhya-yoga-darśana* com relação ao modelo psicológico. Retornando de nossa digressão, observemos o modelo psicológico “de orientação *Sāṃkhya*” referido por Śaṅkara em sua interpretação da *Māṇḍūkya-upaniṣad*.

Como vimos no capítulo anterior, no *Sāṃkhya* clássico temos apenas três elementos constituintes de *antaḥ-karaṇa*: *manas*, *buddhi* e *ahaṃkāra*. O termo *citta*, por sua vez, aparece apenas no tratado do *Yoga-darśana*, o *Yoga-sūtra* de Patañjali, no mais célebre dos *sūtra*, aquele que define *Yoga*:

yogaś citta-vṛtti-norodhaḥ //1.2 //

1.2 – Yoga é a cessação dos movimentos/agitações de *citta*.¹⁸

¹⁸ Em nossa dissertação de mestrado (inédita; GULMINI: 2001, p. 107), optamos por traduzir *citta* nesse *sūtra* por “consciência”, por compreendermos que, no contexto do *Yoga-sūtra*, o termo (participio passado da raiz *CIT*,

Para Śaṅkara, *citta* é interpretado como o conteúdo total (impressões, lembranças, etc.) das operações psíquicas, à parte dos próprios “órgãos” ou “faculdades psíquicas” em si (*manas, ahaṁkāra e buddhi*) – o que o leva a incluir o termo *citta* do *Yoga* como um “quarto” elemento “contável” no modelo psicológico que assimilou das escolas *Sāṁkhya-yoga*. Assim, com quatro instrumentos puramente psíquicos, dez órgãos de percepção e interação e cinco energias ou alentos vitais (os cinco *prāṇa* ou “alentos vitais” classicamente conhecidos pelo *Sāṁkhya-yoga-darśana*: *prāṇa, apāna, samāna, udāna* e *vyāna*), Śaṅkara conta as dezenove “bocas” da consciência em vigília.

Voltemos à *Upaniṣad* para observar a descrição das outras “partes” do si-mesmo:

*svapnasthāno 'ntaḥ prajñāḥ saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ
praviviktabhuk-taijaso dviṭīyaḥ pādaḥ // 4 //*

4 - A segunda parte é *Taijasa*; sua sede é o sonho {*svapna*}; sua consciência é interior {*antaḥ-prajñāḥ*}; tem sete membros e dezenove bocas, e goza das coisas sutis {*sūkṣma*, “sutil, mínimo, intangível”}.

[Trecho do comentário de Śaṅkara:] “[...] A consciência do estado de vigília, embora seja apenas um estado de manifestação mental {*avabhāsa-mānā*, ‘a mente que brilha, manifesta-se, aparece’}, é associada a muitos meios, e parece absorta em objetos exteriores, e assim deixa na mente as impressões correspondentes. Sob o impulso da ignorância, desejo e ações passadas, essa mente, imbuída das impressões como um pedaço de tela pintada, faz sua aparição [no estado de sonho] assim como na vigília, mas sem meios exteriores. [...] A mente é interior com relação aos sentidos. E aquele cuja consciência, em sonho, assume as formas das impressões nessa mente, tem a consciência interior {*antaḥ prajñāḥ*}. Ele é chamado *Taijasa* [‘luminoso’] porque se torna a testemunha da cognição desprovida de objetos que aparece apenas como luminosa.[...] e por isso o gozo é sutil.”

*yatra supto na kañcana kāmāṁ kāmāyate na kañcana
svaptnaṁ paśyati tat suṣuptam / suṣuptasthāna ekībhūtaḥ
prajñānaghana evānandamayo hyānandabhūk cetomukhaḥ
prajñastṛīyaḥ pādaḥ // 5 //*

5 – É sono profundo [sem sonhos] o estado em que o adormecido não deseja nada desejável nem vê nenhum sonho. A terceira parte é *Prājña* {correlato de *prajña*, ‘consciência’}; sua sede é o sono profundo, em que tudo é indiferenciado, uma massa de consciência {*prajñāna-ghana*} de fato, feita de êxtase {*ānanda*,

“ser ciente de”) englobava os “movimentos” ou operações da totalidade psíquica do indivíduo, ou *antaḥ-karaṇa*. Se o traduzíssemos para o presente trabalho, teríamos de adotar algo como a expressão “consciência fenomênica” ou ainda “psique”, já que estamos aqui usando o termo “consciência” como sinônimo da consciência do sujeito absoluto no *Advaita*.

‘gozo, êxtase, bem-aventurança’}, e que goza do êxtase; sua {única} boca é consciência {cetomukha}.

[Trechos do comentário de Śaṅkara:] “[...] já que o sono, que consiste na não percepção da realidade, está igualmente presente nos três estados, o sono profundo está sendo diferenciado dos outros dois [pela expressão ‘o adormecido não deseja nada desejável’]. [...] afirma-se que ele é indiferenciado {*ekībhūta*} porque toda dualidade que é diversificada nos outros dois estados e que não passa de modificações da mente torna-se indistinta nesse estado sem perder suas características, assim como o dia e todo o mundo fenomênico tornam-se indiscerníveis sob o manto da escuridão noturna. [...] Esse estado chama-se uma “massa de consciência”, já que é caracterizado pela ausência de discriminação. [...] Pelo uso da palavra *eva*, ‘de fato’, segue-se que não há mais nada separado da consciência. E ele é *ānanda-maya*, ‘feito de êxtase’, porque sua alegria abundante é causada pela ausência do sofrimento envolvido no esforço da mente, brilhando sob a forma de objetos e de seu experimentador; mas ele não é o próprio êxtase em si, porque sua alegria não é absoluta. [...] Ele é chamado *prājña*, ‘consciência por excelência’, já que apenas nele existe o conhecimento do passado e do futuro de todas as coisas. Ainda que em sono profundo, ele é chamado *prājña* {relativo ao consciente} porque [...] apenas ele está imbuído das características peculiares da massa de consciência de fato, enquanto os outros dois [estados anteriores] possuíam também conhecimento diversificado.”

eṣa sarveśvara eṣa sarvajña eṣo ‘ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayai hi bhūtānām // 6 //

6 – Esse é o senhor de tudo, o onisciente, o governante interior, a fonte de tudo; ele é realmente a origem e dissolução de todos os seres.

[*Māṇḍūkya-upaniṣad*, 4-6, in GAMBHĪRĀNANDA: 2001, p. 179-184; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 180-182]

Temos aqui, até o momento, uma tríade representada por três níveis de consciência: a consciência do estado de vigília, do sono com sonhos e do sono profundo. A *Upaniṣad* trata de apresentar os três níveis numa gradação que vai do mais físico e fenomênico, a consciência do estado de vigília que percebe as coisas do mundo, ao mais sutil e indiferenciado, estabelecido pela consciência “adormecida” em sono profundo, uma “massa de consciência” que não possui mais “membros e bocas” para experimentar diversidades em sua existência (não mais possui “conhecimento diversificado”) à exceção de uma “boca” ou experiência, a de ser consciente (*cetomukha*). O texto sugere a interpretação de que, na gradação que vai da vigília ao sono profundo, conforme as experiências da consciência vão se tornando cada vez mais sutis, a consciência vai se aproximando de sua essência ou “estado próprio”, com o apagamento das experiências diversificadas provocadas pelos estímulos sensoriais – das percepções do corpo com relação aos objetos do mundo físico à simples “lembrança” das

mesmas pela mente, o que constitui o estado de sonho (com sete membros e dezenove bocas “sutis” ou contrapartes puramente mentais dos sentidos e órgãos de ação), até enfim o momento em que nada mais é percebido como existente à exceção da própria consciência. O sono profundo – ou seja, a não percepção de fenômenos – seria até então o grau mais elevado de proximidade da experiência do indivíduo com a realidade ontológica do princípio do ser: “Esse é o senhor de tudo, o onisciente, o governante interior, a fonte de tudo; ele é realmente a origem e dissolução de todos os seres.”

Neste ponto observamos que, tanto para o universo das *Upaniṣad* como para todos os outros seis *darśana* desenvolvidos no Hinduísmo ortodoxo, nunca foi aceita uma negação da existência da consciência nos casos de “inconsciência” representados pelo sono profundo, desmaio, etc. Os principais argumentos para a defesa da permanência da consciência como entidade existente nesses estados de “apagamento” cognitivo são os seguintes: 1) o indivíduo, após acordar de um sono profundo, é capaz de identificar impressões daquele estado de aparente “inconsciência”, tais como “dormi bem, sinto-me repousado” ou “desmaiei e sinto-me agora com o corpo pesado e inerte”; ora, se não restasse nenhum princípio de consciência nesses estados, a reminiscência seria impossível; 2) se a consciência é dada como princípio existente, não é admissível que ela deixe de existir sequer por um intervalo, como durante o sono profundo ou desmaio, para depois voltar a existir; de acordo com a categoria de “verdade”, tal como a exploramos na primeira parte deste trabalho, algo que é (*sat*), não pode nunca deixar de ser, e o que não é (*a-sat*) não pode nunca “surgir” numa existência temporária e depois voltar à não-existência. Esses dois principais argumentos aparecem na literatura do *Sāṃkhya-yoga-darśana*, e com eles concorda Śāṅkara e praticamente toda a tradição sânscrita do Hinduísmo, a qual, desde as *Upaniṣad*, jamais negou à consciência um fundamento ontológico.¹⁹

b) Sono profundo

Voltando à nossa questão, temos aqui um problema: a terceira parte do si-mesmo é praticamente análoga à condição do si-mesmo como sujeito absoluto, à *exceção do fato de que* o “apagamento” ou aparente “não-testemunho” da consciência nesse estado é contrário à definição do si-mesmo como onisciente, onipenetrante (“Ele é chamado *prājña*, ‘consciência

¹⁹ Contrariamente a esse ponto de vista temos, por exemplo, o discurso de algumas escolas heterodoxas, como as principais escolas budistas, as quais postulam o *an-ātman* (não-si-mesmo) em lugar do *ātman*, ou seja, a inexistência de um princípio contínuo de consciência, ou a *śūnyatā*, a “vacuidade”, o “zero” ou o “não-número”, em lugar do Um absoluto (*Brahman*), do dois irredutível ou do múltiplo, conforme seja o caso das diversas escolas ortodoxas do Hinduísmo.

por excelência’, já que apenas nele existe o conhecimento do passado e do futuro de todas as coisas.”) e como testemunha do próprio gozo eterno (“Ele é *ānanda-maya*, ‘feito de êxtase’, porque sua alegria abundante é causada pela ausência do sofrimento envolvido no esforço da mente, brilhando sob a forma de objetos e seu experimentador.”). Qual seria a resposta para o problema?

Segundo a tradição sânscrita, sobretudo aquela representada pelas diversas escolas do *Yoga*, o estado de sono profundo sem sonhos (isto é, sem as percepções sensoriais constantes da vigília e sem a atividade mental igualmente constante do sonho) é o mais próximo que um homem comum consegue chegar – sem o treinamento de intensa concentração mental das disciplinas meditativas do *Yoga* – da experiência do *samādhi* – a experiência da consciência desvinculada de fatores condicionantes e atividades em direção aos objetos do mundo físico ou mental, ou seja, o êxtase ou “transe” do *yogin*, a “revelação” do sujeito absoluto. Assim, o problema do homem comum é que ele não consegue chegar *consciente* a esse estado de plenitude, e por isso não o vivencia de fato, e conseqüentemente não produz lembranças ou impressões mentais da experiência (*samskāra*) de plenitude e gozo, e finalmente por isso, numa espécie de “círculo vicioso da ignorância do si-mesmo”, não é capaz de reproduzir a experiência. Śaṅkara concorda com todas essas premissas. De fato, a terceira parte do si-mesmo constitui, das três apresentadas até o momento, a mais próxima de “sua morada” ou natureza real. Não obstante, por ainda ser essa uma experiência “inconsciente”, Śaṅkara não lhe confere o estatuto de experiência da realidade última ou sujeito absoluto: ao contrário, lembra que “o sono, que consiste na não percepção da realidade, está igualmente presente nos três estados”. Ou seja, os três níveis de consciência – e de realidade experimentada por eles – estão ainda dentro dos domínios da ignorância ou da consciência coberta pelo “véu de *māyā*”.

Se retomamos o conteúdo do texto da *Upaniṣad*, somos levados a interpretar que o sonho é considerado mais sutil, e portanto mais “próximo” da realidade que é a consciência do si-mesmo, do que o estado de vigília, assim como o sono profundo é ainda mais sutil e mais próximo do si-mesmo do que o sonho. Mas... será que Śaṅkara concordará integralmente com essa gradação, ou será que fará gradações diferentes? Qual é, afinal, dentro da tríade de *māyā*, vigília-sonho-sono profundo, o critério para se estabelecer o *mais* real e o *menos* real, segundo o *Advaita*? Façamos um intervalo em nossa leitura e análise da *Māṇḍūkya-upaniṣad* para acompanhar dois versos de outro texto, a *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, em que o mesmo assunto é abordado, e vejamos a posição de Śaṅkara mais bem esclarecida em trechos de seu comentário:

Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad

tadyathā mahāmatsya ubhe kūle ‘nusaṁcarati pūrvam cāparam ca / evamevāyam puruṣa etāvubhāvantāvanusaṁcarati svapnāntam ca buddhāntam ca // 4.3.18 //

4.3.18 – Assim como um grande peixe move-se entre as duas margens [de um rio], leste e oeste, assim também este ser {puruṣa} move-se entre os dois estados, o desperto e o de sonho.”

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} “[...] O ponto a ser ilustrado é o seguinte: o corpo e os órgãos [dos sentidos], que são formas da morte, junto com suas causas estimulantes, o desejo e a ação, são os atributos do não-si-mesmo, e o si-mesmo é distinto deles. Tudo isso já foi exaustivamente explicado.

“Nos versos anteriores o auto-luminoso si-mesmo, *ātman*, que é distinto do corpo e dos sentidos, foi declarado como isento de desejo e de ação, pois ele se move alternadamente nos três estados. Desejo e ação não lhe pertencem: sua existência relativa deve-se aos adjuntos limitantes {*upādhi*}, e é sobreposta pela ignorância [...] Porém, os três estados de vigília, sonho e sono profundo foram descritos separadamente [...] Por exemplo: foi demonstrado que no estado de vigília o si-mesmo parece ligado ao apego e à ação, ao corpo e aos sentidos, em virtude da ignorância; no estado de sonho o si-mesmo é percebido como ligado ao desejo, porém livre das formas da morte {i.e., ação sobre os objetos do mundo}; e no estado de sono profundo ele está perfeitamente sereno e desapegado, sendo esse desapego um traço adicional. Se considerarmos todas essas passagens em conjunto, o significado resultante é que o si-mesmo é por natureza eterno, livre, iluminado e puro. [...]”

tadyathāsminnākāśe śyeno vā suparṇo vā viparipatya śrāntaḥ saṁhatya pakṣau saṁlayāyaiva dhriyate / evamevāyam puruṣa etasmā antāya dhāvati yatra supto na kaṁcana kāmam kāmayate / na kaṁcana svapnam paśyati // 4.3.19 //

4.3.19 – Assim como uma águia ou falcão voando nós céus se cansa e, esticando suas asas, ruma para seu ninho, assim também esse ser {puruṣa} corre para esse estado onde, caindo no sono, ele não tem mais desejos nem vê sonhos.

{Trecho do comentário de Śaṅkara:} “[...] A experiência do estado de vigília também é considerada pela escritura como um sonho; por isso é dito ‘nem vê sonhos’. [...] Assim como o pássaro do exemplo vai para seu ninho para remover a fadiga de seu vôo, assim o ser relativo {*jīva*}, ligado aos resultados das ações realizadas pelo contato com o corpo e com os sentidos nos estados de vigília e sonho, cansa-se e, para remover essa fadiga, vai para seu próprio ninho e morada, ou seja, seu próprio si-mesmo, distinto de todos os atributos relativos e destituído de todos os esforços causados pela ação e seus resultados.” (*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad-bhāṣya*, 4.3.18-19, in MĀDHAVĀNANDA, 1975, p. 454-456; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 887-888]

Escolhemos reproduzir também o comentário de Śaṅkara à *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* porque aqui finalmente temos elementos textuais para demonstrar a alteração sutil e decisiva que Śaṅkara aplicou àquela gradação primeira entre vigília, sonho e sono profundo. Verifiquemos então o critério por ele utilizado para estabelecer o que, em termos de *experiência* da consciência, pode ser considerado *mais* ou *menos* real.

Em primeiro lugar, Śaṅkara demonstra que a “passagem” da vigília para o sonho representa, para a consciência, uma “perda” ou “cancelamento” dos efeitos de alguns dos adjuntos limitantes (*upādhi*) da primeira condição (vigília). Assim, se a experiência da consciência em vigília é um fenômeno que engloba “corpo e órgãos dos sentidos”, “desejo e ação”, em contrapartida no mundo dos sonhos “o si-mesmo é percebido como ligado ao desejo, porém livre das formas da morte”, ou seja, sem a percepção do corpo e dos sentidos, e sem as ações (*karman*) que, realizadas no mundo físico, aprisionam o ser relativo à fruição de suas conseqüências (ou seja, que produzem o *samsāra* ou a continuidade das transmigrações, e que são por isso referidas como “formas da morte”). Não obstante, restam ainda intactos o desejo e as lembranças sensoriais, os quais produzem os sonhos. Esses desaparecem igualmente no nível seguinte, o do sono profundo, e o que resta intacto durante todo esse processo de “decantação” é o princípio do ser ou si-mesmo. Assim, a conclusão advinda do “cancelamento” dos adjuntos limitantes é que o que resta ao final, o si-mesmo desprovido de atributos e relações, é “por natureza eterno, livre, iluminado e puro”, porque é só isso o que resta – e portanto só isso é admitido como *permanente* em todos os níveis de consciência. Nesse sentido apenas, e dentro da tríade até agora apresentada, o sono sem sonhos constituirá, com relação ao si-mesmo, “seu próprio ninho e morada, ou seja, seu próprio si-mesmo, distinto de todos os atributos relativos e destituído de todos os esforços causados pela ação e seus resultados”.

Não obstante, para Śaṅkara essa “massa indiferenciada de consciência” (*prajñāna-ghana*) do sono sem sonhos ainda não é a realidade absoluta de *nirguṇa-Brahman* e corresponde apenas, no plano da manifestação, à experiência da totalidade relativa, da própria “ignorância fundamental”, *avidyā*, que possibilita e inaugura o universo fenomênico, ou seja, à própria *māyā* em sua totalidade indescritível. A “inconsciência” do sono profundo é então a experiência integral, pela consciência, da escuridão do véu de *māyā* que projeta o mundo dos nomes e formas. E em comparação com essa imensidão indiferenciada da experiência do sono profundo, “a experiência do estado de vigília também é considerada pela escritura como um sonho”. Afinal, diante da tríade da manifestação “ilusória” dos fenômenos, o ser

verdadeiramente “desperto” só pode ser o contrário de tudo isso, ou seja, o sujeito absoluto – aquele que será descrito como a “quarta parte” do si-mesmo pela *Upaniṣad*, em breve.

c) *bādhā*, o “cancelamento”

O processo de “cancelamento” das sobreposições de adjuntos limitantes que “confinam” a consciência nas experiências dos fenômenos em vigília, sonho e sono profundo, e dessas três experiências com relação à experiência do sujeito absoluto, é tomado por Śāṅkara como critério para estabelecer, de acordo com essas experiências das consciências dos seres relativos, gradações de níveis de realidade no plano da manifestação. O termo sânscrito utilizado para designar esse “cancelamento” de níveis de realidade “não definitivos” é *bādhā*, da raiz *BĀDH*, “resistir, opor; anular, invalidar, remover.” Nos sistemas de lógica e inferência da tradição sânscrita, *bādhā* designa a “suspensão ou anulação de uma regra; contradição, objeção, redução ao absurdo, exclusão de um princípio ou proposição por uma prova superior” (cf. MONIER-WILLIAMS, 2002, p. 727-728). O termo, conforme utilizado no *Advaita*, tem sido traduzido para o inglês pelos estudiosos contemporâneos do *Advaita* por “sublation”. Como não temos a intenção de cunhar aqui um novo termo no vernáculo em tradução direta do inglês (o que resultaria em algo como “sublação”), preferimos a tradução mais literal do sânscrito, “cancelamento”.

Transferindo o termo da lógica para a análise *advaitin* da realidade como *experiência* consciente, teremos aí a proposição de três níveis de realidade: a realidade do sonho, a realidade da vigília e a realidade do si-mesmo. O sono profundo será considerado como um indicativo da realidade absoluta do si-mesmo, porém ainda “preso” aos domínios da experiência da “ignorância” em *māyā*.

Na utilização do processo cognitivo do “cancelamento” para determinar níveis de realidade de acordo com a experiência consciente, percebemos o mesmo princípio de *descontinuidade* entre os níveis relativos que já havíamos observado entre o relativo e o absoluto. Assim como, em lógica, o “cancelamento” ou suspensão de uma dada proposição por meio de uma prova que a contradiz provoca a anulação completa de seu efeito anterior de veracidade, assim também o “cancelamento”, *bādhā*, por exemplo, de uma experiência de sonho pela experiência de vigília, é uma prova de que a experiência de sonho é *menos* real do que aquela da vigília. Por outro lado, o “cancelamento” das experiências de sonho e de vigília pela experiência unificadora e aprazível do sono profundo revela, para o *Advaita*, que diante dessa última experiência, as duas anteriores são *menos* reais na medida em que se constituem

de um número maior de *upādhi*, “adjuntos limitantes”, sobrepostos à natureza única do si-mesmo.

Assim *bādha* ou “cancelamento” é um dos critérios para a investigação de verdade / realidade do *Advaita*. Em última instância, a mais real das experiências é aquela que não pode ser “cancelada” por nenhuma outra. E essa, segundo o *Advaita*, é a experiência do sujeito absoluto – a experiência do “eu sou” –, a única capaz de “cancelar” a percepção do mundo fenomênico (a consciência do estado de vigília) como real, e a única que não pode ser “cancelada” por nenhuma outra experiência.

Notamos que o “cancelamento” que se processa entre esses níveis de experiência da consciência é análogo à idéia de “descontinuidade” entre o relativo e o absoluto que já exploramos na primeira parte deste trabalho. E, da mesma forma que na argumentação e na lógica, aqui também o “cancelamento” é uma prova do “erro cognitivo” contido na proposição anterior – no caso, na proposição de realidade experimentada pela consciência.

Vale lembrar que a descontinuidade entre os *níveis relativos* de realidade conforme experimentados pela consciência (vigília, sonho e sono profundo) obedece ao mesmo critério já estabelecido para determinar ou negar a realidade relativa e a absoluta, a saber: somente o “despertar” de um nível pode provar sua irreabilidade. Ou seja, o “cancelamento” de um nível de realidade só se dá com a passagem da consciência para a experiência de outro nível *mais real*; enquanto a consciência permanecer num mesmo nível, o “cancelamento” de sua realidade não pode ser confirmado. Por exemplo: no decorrer de um sonho, a consciência o vivencia como *real*: se o indivíduo prova um delicioso manjar e depois é perseguido por animais ferozes, *enquanto estiver sonhando* tanto o sabor e o deleite do manjar quanto o medo e a fuga da perseguição serão *reais*. Somente o despertar poderá “cancelar” a ilusão de realidade do sonho. Da mesma forma, todas as experiências do ser relativo em vigília e todas as suas relações com os fenômenos serão *incontestavelmente reais* enquanto ele compartilhar da consciência de vigília.

Porém, mais uma questão se coloca aqui: é fato que o sonho, *durante o sonho*, cancela a realidade da vigília, tanto quanto a vigília, *durante a vigília*, cancela a realidade do sonho. Para evitar essa tautologia é necessário compreender que o “cancelamento” só pode ser aplicado como critério de *hierarquização* de níveis de realidade, como pretende o *Advaita*, se não nos esquecermos do próprio critério de verdade/realidade do sistema, a saber: é real o que *permanece*, e é verdadeiro *o que não muda*. Lembremo-nos, para isso, das relações estabelecidas entre *verdade* e *imanência*, *mentira* e *aparência/transformação*.

Somente dentro dessas premissas e critérios podemos compreender a *inversão* produzida por Śaṅkara na ordem da tríade sugerida pela *Māṇḍūkya-upaniṣad*: o fato de que, para Śaṅkara, o estado de vigília, embora menos sutil, é indubitavelmente *mais real* que o estado de sonho, já que um camponês que adormece e sonha que é rei por uma noite, ao acordar necessariamente retorna à condição de camponês, e a essa condição retornará todas as manhãs, não importa com o que sonhe. A observação da maior *permanência* da realidade do mundo da consciência em vigília sobre aquela do mundo dos sonhos prova seu maior grau de *realidade*, já que dentro dos valores estabelecidos no sistema, *verdade (satya)* é “o que é” (*sat*), e o que é, *permanece*.

A realidade do plano de vigília é tão pungente que, ainda que “cancelada” pelo indivíduo durante uma noite de sono profundo (lembremo-nos que o sono profundo, dos três níveis relativos, é o mais próximo da “morada” do si-mesmo), ainda assim não permanecerá “cancelada” ao despertar, justamente pelo fato de o sono profundo não ser *experimentado conscientemente como a vigília*. Se o fosse, essa seria, segundo o *Advaita*, a experiência derradeira necessária ao ser relativo para “lembrar-se” de sua condição de sujeito absoluto e daí obter o “cancelamento” definitivo da “ilusão” ou efeito de veracidade e realidade do mundo fenomênico. Mas, nesse caso, essa não seria uma experiência de sono profundo, envolvida que é pela “escuridão” de *avidyā*, mas ao contrário uma experiência do sujeito absoluto, a “luz” do si-mesmo.

d) a quarta parte do si-mesmo

Até agora acompanhamos uma tríade de experiências da consciência – vigília, sonho e sono profundo –, que é na verdade um conjunto de níveis de realidade *dentro* dos domínios da realidade relativa de *māyā*. Examinemos agora a “quarta parte do si-mesmo” conforme declarada pela *Māṇḍūkya-upaniṣad*, bem como o comentário de Śaṅkara.

Māṇḍūkya-upaniṣad

{Trechos do comentário de Śaṅkara introduzindo o próximo verso:} “A quarta parte precisa agora ser apresentada. [...] Já que {*turiya*, a quarta parte do si-mesmo} é destituída de qualquer característica que possibilite o uso de palavras, ela não é descritível por palavras; e portanto busca-se descrevê-la apenas pela negação de atributos.”

[Objeção:] “Nesse caso é um mero vazio.”

[Resposta:] “Não, pois uma ilusão irreal não pode subsistir sem um substrato; pois a ilusão da prata, da cobra, do ser humano, da miragem, etc. não poderiam ser imaginados como existentes à parte do

substrato da madrepérola, da corda, do tronco da árvore, do deserto, etc.”

[Objeção:] “Nesse caso, como um pote, etc. que contém água, etc. é denotado por palavras, assim também *turīya* [a quarta parte] deveria ser designada por palavras {positivas}, e não por negações, já que é o substrato de todas as ilusões como *prāṇa*, etc.”

[Resposta:] “Não, porque a ilusão de *prāṇa*, etc. é irreal assim como a prata, etc. o são com relação à madrepérola, etc. Pois uma relação entre o real e o irreal não permite uma correta representação verbal, já que a própria relação é insubstancial. Diferentemente de uma vaca, por exemplo, o si-mesmo, em sua própria realidade, não é objeto de nenhuma outra forma de conhecimento, pois o si-mesmo está livre de todos os adjuntos limitantes {*upādhi*}. Diferentemente de uma vaca, etc., ele não pertence a nenhuma classe; isso porque, em virtude de ser um-sem-segundo, ele está livre de todos os atributos genéricos e específicos. E também não está imbuído de atividade, como um fogão, etc., já que é destituído de toda ação. E também não está imbuído de nenhuma qualidade, como a cor azul, etc., porque é livre de qualidades. Portanto ele torna impossível toda descrição verbal.”

[Objeção:] “Nesse caso, [o si-mesmo] não serve a nenhum propósito útil, assim como o chifre de uma lebre, etc.”

[Resposta:] “Não; porque quando *turīya* é percebido como o si-mesmo, isso leva à cessação de todo esforço pelo não-si-mesmo, assim como a ânsia pela prata cessa ao se reconhecer a madrepérola. De fato, é impossível que existam tais defeitos como ignorância, desejo, etc., após a percepção/realização de *turīya* como o si-mesmo. Nem há nenhuma razão para que *turīya*, o si-mesmo, não seja conhecido, bem porque todas as *Upaniṣad* levam a essa conclusão [...] Assim esse si-mesmo que é a suprema realidade {*pāramārthika*}, mas que possui falsas aparências, foi mencionado como imbuído de quatro partes. Sua forma irreal foi tratada, a qual consiste numa criação da ignorância que é análoga à cobra sobreposta à corda, e que consiste de três partes [...] Agora, no texto que inicia com ‘*nāntaḥ prajñam*, ‘não é consciência interior’, a *Upaniṣad* trata do supremo estado real, não-causal, comparável à corda, etc., por meio da negação dos três estados anteriores, comparáveis à cobra, etc.”

anāntaḥ prajñam na bahiḥ-prajñam nobhayataḥ prajñam na prajñāna-ghanam na prajñam nāprajñam / adṛṣṭam avyavahāryam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātma-pratyayasāraṁ prapañcopaśamaṁ cāntaṁ śivam advaitaṁ caturthaṁ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ // 7 //

7 – Não é consciência interior, não é consciência exterior, não é consciência de ambos, nem uma massa de consciência, nem inconsciência. Não é das relações empíricas {*a-vyavahārya*, “não praticável, não associável, não-transitivo”, de *vy-ava-HR*, “ter intercurso, encontrar-se, comportar-se, relacionar-se”}, é inapreensível {pelos sentidos ou pela mente}; não pode ser inferido, é impensável, indescritível; sua única prova é o domínio

do si-mesmo; nele todo fenômeno cessa; é imutável, auspicioso {śivam}, não-dual {advaitam}. Esse é o si-mesmo, esse deve ser conhecido.

(*Māṇḍūkya-upaniṣad-bhāṣya*, 6-7 in GAMBHĪRĀNANDA, 2001, p. 197-200; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p.182-185)

A maioria das questões abordadas por Śaṅkara nesse comentário introdutório ao verso 7 da *Upaniṣad* são reiterações de questões que já abordamos na primeira parte desse trabalho. Temos aqui, por exemplo, a impossibilidade de a linguagem exprimir a natureza do Absoluto e a preferência pela via negativa e pela construção dos termos neutros (“não é isso nem o contrário disso”) para tratar da natureza intangível de *Brahman*. Podemos destacar também uma premissa fundamental do raciocínio de Śaṅkara no argumento “uma ilusão irreal não pode subsistir sem um substrato [i.e., que seja real]”. Em última instância, essa é sua premissa para afirmar a consciência-testemunha do si-mesmo, que é identificada à consciência do próprio Absoluto e à existência (*sat*), como fundamento (substrato real) de tudo o que existe.

Finalmente temos a “radical descontinuidade” entre a realidade relativa, com sua tríade vigília-sonho-sono profundo, e a realidade absoluta do si-mesmo, reiterada na expressão “a *Upaniṣad* trata do supremo estado real, não-causal, comparável à corda, etc., por meio da negação dos três estados anteriores, comparáveis à cobra, etc.” E podemos de fato constatar, por essa mesma expressão, que “descontinuidade” é uma outra forma de dizer que o *Advaita* afirma o Um-sem-segundo explicando todo “segundo” como uma “semiose do erro cognitivo” ou “ilusionismo”.

e) os três níveis de realidade

Com base no conteúdo da *Māṇḍūkya-upaniṣad* teremos a sistematização, pelo *Advaita*, de três níveis de realidade:

1 – *prātibhāsika-satta* (“existência ilusória”) – a consciência em sonho (ou em alucinações), a qual possui como base unicamente um conjunto de memórias de percepções e de experiências passadas; é percebida como real apenas por *uma* consciência relativa, num momento específico;

2 – *vyāvahārika-satta* (“existência prática”) – a consciência em vigília, a realidade empírica, tal qual manifesta no universo fenomênico, e que constitui a base de todas as relações, pensamentos e atividades dos seres relativos;

3 – *pāramārthika-satta* (“existência relativa à mais elevada realidade”) – a consciência não-dual do si-mesmo, além de toda linguagem, conforme vivenciada na condição de sujeito absoluto e referida nas escrituras.

Esses níveis, embora hierarquicamente organizados conforme o grau crescente de realidade que apresentam, podem também ser considerados, sob um determinado ponto de vista, *descontínuos entre si*, no sentido de que o segundo nível *cancela* a realidade do primeiro, e o terceiro *cancela* a realidade do segundo, *sem que a realidade do nível subsequente possa jamais ser “cancelada” pela experiência do nível anterior*. Percebemos também que essa progressão no “cancelamento” dos níveis de realidade não é compreendida pelo *Advaita* como uma “aquisição” de conhecimento, e sim como uma progressiva “eliminação” dos adjuntos limitantes gerados pela “ignorância” e uma conseqüente “revelação” progressiva da onisciência e plenitude do si-mesmo.

Em defesa do ponto de vista da descontinuidade entre os níveis de consciência, mesmo entre aqueles do domínio relativo, aduzimos aqui uma observação de William Indich:

Abstraindo mais um passo nessa discussão acerca da distinção feita pelo *Advaita* entre os níveis de consciência, fica claro que a teoria da radical descontinuidade ontológica serve para distinguir a visão hierárquica de realidade do *Advaita* de todos os outros sistemas hierárquicos de pensamento. Pois as outras hierarquias repousam na ordenação quantitativa de certas qualidades compartilhadas ou comuns, enquanto a hierarquia de Śāṅkara é baseada precisamente na proposição de que nenhuma qualidade comum pode ser encontrada por cujos termos as diferentes ordens possam ser quantificadas ou relacionadas. (INDICH, 2000, p. 17)

Esse ponto de vista também pode ser questionado, ou, melhor dizendo, relativizado. É verdade que o “cancelamento” de um nível de realidade pelo outro implica necessariamente na negação da verdade das percepções do nível anterior. Não obstante, não é possível afirmar que não haja nenhum substrato comum entre os dois níveis do plano relativo. Notamos, por exemplo, que entre os traços atribuídos por Śāṅkara à consciência em vigília e aqueles atribuídos à consciência em sonho (portanto entre os níveis 1 e 2 de realidade enumerados acima), um desses traços apresenta uma continuidade, a saber, a presença do desejo. Isso sem contar a presença das percepções visuais, táteis, auditivas, etc., ainda que sob a forma de construções mentais com base em reminiscências de experiências em vigília. À parte a presença continuada desses *upādhi* ou adjuntos limitantes entre os níveis 1 e 2, a qual contradiz a proposição de Indich de que “nenhuma qualidade comum pode ser encontrada por

cujos termos as diferentes ordens possam ser quantificadas ou relacionadas”, a descontinuidade permanece, de fato, como traço distintivo dessas hierarquias do *Advaita*, se tomarmos a totalidade da experiência de um nível de realidade com relação ao outro e aplicarmos o critério do “cancelamento”.

Vamos agora ao capítulo seguinte, onde acompanharemos mais de perto o diálogo entre *Advaita*, *Sāṃkhya* e *Bhagavad-gītā* à luz das tríades que, segundo o *Advaita*, compõem a manifestação de *saguṇa-Brahman*.

2.2.3 – *Saguṇa-Brahman*: as tríades da manifestação

Como já vimos, segundo o *Sāṃkhya*, ao lado do princípio do ser (*puruṣa*) existe também um princípio de manifestação fenomênica (*prakṛti* ou *pradhāna*) não-inteligente e, em sua condição de causa primordial do universo, eternamente imanifesto (*avyakta*), embora potencialmente “gerador” de todos os fenômenos. *Prakṛti* é definida como composta por três propriedades fenomênicas indissociáveis ou *guṇa*, as quais participam igualmente da composição de todos os seus efeitos: *sattva*, *rajas* e *tamas*. A presença da terminologia e das teorias do *Sāṃkhya* nos textos canônicos comentados por Śaṅkara exigiu do pensador, conseqüentemente, uma releitura desses princípios sob a óptica do *Advaita*.

Ao mesmo tempo, Śaṅkara também tinha de dar conta do conteúdo da *Bhagavad-gītā*, um texto que concilia as concepções de *Brahman/ātman* das *Upaniṣad* com as classificações do *Sāṃkhya* e as diversas práticas do *Yoga* – incluindo aí práticas devocionais e ritualísticas –, além de uma série de injunções sociais e morais pertencentes aos valores da cultura, tudo isso *sob a voz de um Deus pessoal que as enuncia*.

A fim de observar como ele logrou transformar esse conjunto heterogêneo de elementos num sistema coerente e subserviente ao postulado central do “Um-sem-segundo” escolhemos, para orientar os diversos tópicos deste capítulo, excertos de um tratado independente (*prakaraṇa-grantha*) do pensador, intitulado *Viveka-cūḍā-maṇi*, no qual em poucos versos ele resume de forma sistemática suas “adaptações”. O texto inicialmente apresentado nos servirá de guia básico de abordagem, e a cada estrofe acrescentaremos, no decorrer da análise, excertos de comentários de Śaṅkara a outros textos do *prasthana-traya*.

Verifiquemos inicialmente como Śaṅkara “incorpora”, no *Advaita*, o postulado da matriz fenomênica com seus três aspectos ou propriedades, os *guṇa*, lado a lado com o postulado do *Brahman personificado*:

Viveka-cūḍā-maṇi

*avyaktanāmnī parameśaśaktir anādyavidyā triguṇātmakā parā /
kāryānumeyā sudhiyaiva māyā yayā jagat-sarvabhidaṃ prasūyate //*

108 – A ignorância {*avidyā*} ou *māyā*, imanifesta {*avyakta*}, é o poder do supremo Senhor {*parameśa-śakti*}. Ela não tem princípio, é formada pelos três aspectos fenomênicos {*guṇa*} e é superior aos efeitos. Deve ser inferida por uma inteligência clara pelos seus efeitos, pois é por essa *māyā* que todo o universo é projetado.

sannāpyasannāpyubhayātmikā no bhinnāpy abhinnāpy ubhayātmikā no/

saṅgāpy anasaṅgā hyubhayātmikā no mahād bhūtā 'nirvacanīya-rūpā
// 109 //

109 – Ela não é existente, nem não-existente, nem ambos; nem a mesma, nem diferente, nem ambos; nem composta de partes, nem indivisível, nem ambos; é magnífica e indizível.

śuddhādvaya brahmavibodhanāśyā sarpa-bhramo rajju-vivekato
yathā /

rajastamaḥ sattvamiti prasiddhā guṇāstadīyāḥ prathitaiḥ svakāryaiḥ //

110 – Ela pode ser destruída pela percepção do puro Brahman, um-sem-segundo, assim como a idéia errônea da cobra é removida pela discriminação da corda. Ela possui três guṇa, sattva, rajas e tamas, nomeados pelos seus efeitos.

vikṣepaśaktiḥ rajasāḥ kriyātmikā yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī /

rāgādayo 'syāḥ prabhavanti nityaṁ duḥkhādayo ye manaso vikārāḥ //

111 – Rajas tem o poder de projeção {vikṣepa-śakti}, é da natureza da atividade, donde o primeiro fluxo de atividade emanou. Produções mentais como apego e tristeza dele se originam.

eṣā 'vṛtirnāma tamoguṇasya śaktirayā vastvavabhāsato 'nyathā /

saiśā nidānaṁ puruṣasya saṁsṛtervikṣepaśakteḥ pravaṇasya hetuḥ //

113 – Tamas tem o poder de ocultamento {āvr̥ti} que faz as coisas parecerem distintas do que são. É a causa das repetidas transmigrações dos homens e inicia a ação do poder de projeção.

(Viveka-cūḍā-maṇi, 108-111 e 113, in MĀDHAVĀNANDA, 2000, p. 39-41)

a) Īśvara

avyaktanāmnī parameśaśaktir anādyavidyā triguṇātmakā parā /

kāryānumeyā sudhiyaiva māyā yayā jagat-sarvabhidaṁ prasūyate //

108 – A ignorância {avidyā} ou māyā, imanifesta {avyakta}, é o poder do supremo Senhor {parameśa-śakti}. Ela não tem princípio, é formada pelos três aspectos fenomênicos {guṇa} e é superior aos efeitos. Deve ser inferida por uma inteligência clara pelos seus efeitos, pois é por essa māyā que todo o universo é projetado.

Nessa estrofe do *Viveka-cūḍā-maṇi* notamos uma diferença crucial entre a matriz fenomênica descrita por Śaṅkara e aquela proposta pelo *Sāṁkhya*: a presença, no *Advaita*, de um *ser* divino “responsável” pela sua existência, o “supremo Senhor”, *parameśa* (*parama-Īśa*), também eventualmente referido no *Advaita* pelo mesmo termo escolhido pelo *Yoga-darśana* (escola na qual ele é considerado o “vigésimo-sexto *tattva* ou princípio”): Īśvara, o Senhor.

Na escola do *Sāṁkhya*, como já vimos, a existência de uma divindade à parte do número infinito de princípios do ser é negada. Já na escola do *Yoga-darśana*, Īśvara é aceito,

porém sua definição, conforme o tratado *Yoga-sūtra* (baseado nos pressupostos do *Sāṃkhya*), é assim elaborada:

kleśakarmavipākāśayair aparāmrṣṭaḥ puruṣaviśeṣa īśvaraḥ //1.24 //
1.24 - O Senhor é um ser incondicionado diferente dos outros, por ser intocado pelo depósito das aflições, das ações e da maturação de seus frutos. (in GULMINI, 2001, p. 156)

Ou seja, esse Senhor existe à parte, eternamente separado de todos os outros seres incondicionados, embora lhes seja idêntico em natureza. Ele pode ajudar o *yogin* que recorrer ao seu auxílio por meio da meditação adequada, e ele o fará em virtude de uma espécie de “afinidade de natureza”, permanecendo, não obstante, eternamente distinto mesmo dos outros seres “libertos” da manifestação e imersos em si-mesmos.

Por outro lado, Deus ou o “Senhor” é considerado no *Advaita* como um sinônimo do próprio *saguṇa-Brahman*. Vimos que, em seu aspecto de Absoluto indizível, *Brahman* é também referido como *nirguṇa-Brahman* ou “Absoluto sem qualificação, sem atributo”, e esse *nirguṇa-Brahman* é preferencialmente expresso por meio da definição de um objeto neutro: “não é isso, não é o contrário disso”. Esse é de fato o Absoluto sob o ponto de vista de si mesmo. Não obstante, o Absoluto conforme percebido ou concebido sob a óptica do relativo ou manifesto – ou seja, uma totalidade expressa como *saguṇa-Brahman* ou *Brahman* “qualificado” – é, para o *Advaita*, manifesto *necessariamente* como uma tríade: *Īśvara*, *jagat* e *jīva* – Deus, o universo e as criaturas (ou seres relativos).

A tríade é tida como indissociável: onde existe manifesto um Deus, há necessariamente um universo e criaturas; onde existe um universo, há necessariamente um Deus e criaturas; onde existem criaturas, há necessariamente um Deus e um universo. A necessidade de coexistência dos três provém da *relação* que tem forçosamente de ser estabelecida no plano da *aparência* ou *manifestação*, para que a manifestação seja reconhecida como existente. É interessante notar que, além do pressuposto semiótico da relação bipolar ou relação sujeito-objeto característica de qualquer conhecimento que possamos conceber (ou seja, *grosso modo*, universo objetivo e criaturas subjetivas), o *Advaita* propõe a inter-relação de uma *tríade* fundamental nesse mesmo universo da *manifestação*. E a tríade proposta, já que estamos num sistema que procura a todo custo a afirmação da unidade, é também concebida como uma *unidade*, o que vale dizer que, para o *Advaita*, Deus é a essência do universo e é a essência das criaturas (ou seja, ele é o *ātman/Brahman* manifesto),

e todas as construções recíprocas entre os três são verdadeiras. A unidade assim percebida como tríade é *saguṇa-Brahman*.

Como já vimos, a totalidade da manifestação é denominada *māyā*, ou seja, sob o ponto de vista do Absoluto não-qualificado ou *nirguṇa-Brahman*, é apenas uma “mágica” ou “ilusão”. Nessa tríade manifesta que é *māyā*, temos porém um elemento que predomina sobre os outros dois: assim o universo *aparente* e a *aparente* multiplicidade de criaturas são na verdade concebidos como uma projeção “natural” do “poder” (*śakti*) desse Deus, assim como o calor e o poder de queimar são projeções “naturais” do fogo. Embora fogo, calor e ardor (poder de queimar) formem uma tríade inseparável, o fogo é o elemento central, ao passo que o calor e o poder de queimar são suas “emanações”, somente percebidas como tal pelo que está *fora* do *ser* do fogo. Assim também o “Senhor” apenas, Īśvara, é *saguṇa-Brahman*: *jagat* (o universo) e os *jīva* (seres relativos) são apenas suas projeções, “emanações” de seu poder que, sob a óptica da “ignorância”, são percebidos como “aparências” multiformes. Por isso afirma Śaṅkara que “A ignorância ou *māyā*, imanifesta, é o poder do supremo Senhor [...] é por essa *māyā* que todo o universo é projetado”.

Temos então que Śaṅkara assimila *parcialmente* o conceito de “matriz fenomênica” (*prakṛti*) oriundo do *Sāṃkhya*: naquilo em que o assimila, ele o identifica com *avidyā-māyā*, e dessa forma atribui a *māyā* a característica de ser constituída pelos três aspectos fenomênicos de *sattva*, *rajas* e *tamas* e de precipitar os fenômenos na mesma ordem em que são descritos pelo *Sāṃkhya-yoga-darśana*. Nesse sentido, podemos dizer que Śaṅkara toma o termo *prakṛti* como um sinônimo de *avidyā-māyā*, e, na direção oposta, “enriquece” seu postulado acerca da “mágica” do universo e de suas criaturas (“ignorâncias” com relação ao si-mesmo) com detalhes de sua manifestação.

Não obstante, no *Advaita* já não é mais a “conjunção” entre essa potência geradora de fenômenos e o princípio do ser que se torna a causa da manifestação do universo e das criaturas: em primeiro lugar, porque não há mais *dois* princípios ontológicos para que se estabeleça uma relação de conjunção entre eles, já que tudo é *Brahman*, “existência” (*sat*); e em segundo lugar, porque a manifestação passa a ser apenas uma “emanação natural” do grande Absoluto, *Brahman*, que, diante do espetáculo da própria “emanação”, torna-se, por assim dizer, um Deus supremo (*saguṇa-Brahman*, Īśvara) diante de um universo que não passa de “calor e ardor” de seu próprio poder (*śakti*). Tomando as imagens do ímã com as partículas (*Sāṃkhya*) e do fogo com seu calor e ardor (*Advaita*), a diferença entre as concepções de “surgimento” do universo fica muito clara: em ambas, ao centro, o princípio do *ser*; mas na primeira, ao seu redor, uma dança que lhe é eternamente estranha; na segunda,

uma projeção que por esse centro é gerada, que lhe é indistinta, e que eternamente lhe pertence.

Com essas concepções, Śaṅkara “passeia” confortavelmente por estes versos da *Bhagavad-gītā*:

*idaṁ śarīraṁ kaunteya kṣetramityabhidhīyate /
etadyo veti taṁ prāhuḥ kṣetrajña iti tadvidāḥ // 13.1 //*

13.1 – Ó filho de Kuntī, esse corpo é referido como o “campo” {kṣetra}. Os que sabem isso denominam aquele que é consciente dele como o “conhecedor do campo” {kṣetrajña}.

*kṣetrajñaṁ cāpi mām viddhi sarvakṣetreṣu bhārata /
kṣetrakṣetrajñayorjñānaṁ yatajjñānaṁ mataṁ mama // 13.2 //*

13.2 – E, Ó Bhārata, conheça-Me como o conhecedor do campo em todos os campos. Em Minha opinião, o conhecimento é esse conhecimento do campo e do conhecedor do campo.

(*Bhagavad-gītā*, 13.1-2, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 495-496)

E comenta:

Dois aspectos do Senhor {Īśvara} foram rapidamente mencionados no sétimo capítulo {da *Bhagavad-gītā*} – aquele que consiste em três aspectos fenomênicos {guṇa}, que possui oito partes e é inferior, já que conduz à transmigração, e o outro, o mais elevado, que se torna o ser relativo descrito como o conhecedor do campo {jīvabhūtā kṣetrajña lakṣaṇā}, e que é essencialmente divino. E por meio desses dois aspectos o Senhor se torna a causa da criação, continuidade e dissolução do universo.

(*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, 13, introd., in *ibid.* p. 494;
in GOYANDAKĀ, s/d, p. 298)

A idéia [do verso] é: conheça o conhecedor do campo – que se tornou diversificado pelos adjuntos limitantes {upādhi} na forma de inúmeros campos que vão de Brahma {o deus da criação, nascido do umbigo de Viṣṇu} a uma folha de relva – como sendo livre das distinções resultantes de todos os adjuntos limitantes, e muito além do alcance de palavras e idéias tais como existência, não-existência, etc. (*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, 13.2, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 496; in GOYANDAKĀ, s/d, p. 299)

E mais à frente, observa que “[...] o campo e o conhecedor do campo tornam-se a causa do universo enquanto permanecem subservientes ao Senhor, mas não de forma independente como é mantido pela escola do *Sāṃkhya*.” (*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, 14, introd., in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 567; in GOYANDAKĀ, s/d, p. 350)

Em síntese, temos então que *saguṇa-Brahman* ou *Brahman* “qualificado” (“manifesto”) é uma tríade em que uma das partes, *Īśvara*, projeta ou emana de si as outras duas, as quais por sua vez constituem *avidyā-māyā*, ou ainda *prakṛti*. Essas outras duas partes são o universo fenomênico (*jagat*) e os seres relativos nele “imersos” (*jīva*). A primeira dessas duas partes, ou seja, o universo fenomênico, é o que Śaṅkara define, no primeiro excerto de seus comentários acima, como “o aspecto inferior do Senhor”, enquanto a segunda parte ou “aspecto superior” é constituída pelos seres relativos (*jīva*). Essa é uma informação importante: embora o Senhor, *saguṇa-Brahman*, seja onipenetrante na manifestação, aquilo que em sua manifestação é considerado um aspecto superior ou “essencialmente divino” é a totalidade dos *sujeitos*, porque neles se reflete (no intelecto ou princípio primeiro), como numa miríade de espelhos, a luz do único si-mesmo, o que os torna em essência “um com o Senhor”.

Em síntese, portanto, temos o seguinte diagrama:

b) Prakṛti

Vimos até agora a primeira tríade que constitui a manifestação de *Brahman* – ou *saguṇa-Brahman* – em sua totalidade. Descobrimos que essa tríade primeira, embora composta de três elementos inter-relacionados e indissociáveis, prova ser, numa análise mais acurada, constituída de uma espécie de “hierarquia interna”, na qual o elemento dominante, o

Senhor, é quem “emana” ou “projeta de si” os outros dois elementos, os quais se tornam, justamente por isso, sua *śakti* ou “projeção/manifestação de seu poder”. Vamos agora acompanhar uma segunda tríade estabelecida como secundária ou subsidiária relativamente à primeira.

De fato, a segunda tríade vai tratar apenas de propriedades dos dois elementos projetados pelo Senhor, o universo e os seres relativos, *e não de propriedades do Senhor em si*, pois o Senhor é, em última instância, o próprio Absoluto *Brahman*, *sac-cid-ānanda*, e em si não tem propriedades. (Lembremo-nos sempre de que, se *Brahman* *aparece* como o Senhor, *saguṇa-Brahman*, como aquele que projeta e sustém todos os fenômenos e todos os múltiplos seres fenomênicos, ele assim *aparece* apenas sob o ponto de vista do universo e dos múltiplos seres, que são sua *aparência*; sob seu próprio ponto de vista, o universo e os seres relativos são ilusões, como os truques o são para o mágico.) Assim, ao Senhor, que é onisciente e onipenetrante em sua manifestação, não pode ser atribuída nenhuma “ignorância” (*avidyā*); ignorância e ilusão, *avidyā-māyā*, são “matérias-primas” apenas das projeções de *saguṇa-Brahman*, ou seja, do universo e das criaturas.

A segunda tríade revela-se, portanto, justamente como a tríade de aspectos fenomênicos ou *guṇa* de *prakṛti*, exatamente como definidos pelo *Sāṃkhya*. Ou seja: *avidyā-māyā* e sua manifestação universal são o mesmo que *prakṛti* ou “matriz fenomênica”, porém *com ressalvas*.

Viveka-cūḍā-maṇi

sannāpyasannāpyubhayātmikā no bhinnāpyabhinnāpyubhayātmikā no/

saṅgāpyanasaṅgā hyubhayātmikā no mahādbhūtā ‘nirvacanīyarūpā //

109 – Ela não é existente, nem não-existente, nem ambos; nem a mesma, nem diferente, nem ambos; nem composta de partes, nem indivisível, nem ambos; é magnífica e indizível.

śuddhādvayabrahmavibodhanāśyā sarpabhramo rajjuvivekato yathā / rajastamaḥ sattvamiti prasiddhā guṇāstadīyāḥ prathitaiḥ svakāryaiḥ //

110 – Ela pode ser destruída pela percepção do puro *Brahman*, um-sem-segundo, assim como a idéia errônea da cobra é removida pela discriminação da corda. Ela possui três *guṇa*, *sattva*, *rajas* e *tamas*, nomeados pelos seus efeitos.

As estrofes tratam de descrever, na medida do possível, a natureza de *māyā*. E sua natureza última, assim como a de *Brahman*, não pode ser descrita em palavras. Ou seja, sob o ponto de vista de sua natureza intrínseca, *māyā* é um objeto neutro tão indescritível quanto o próprio *Brahman*. As mesmas descrições pela via negativa, características das *Upaniṣad*, e

que são atribuídas a *Brahman*, aplicam-se também à sua “emanação” ou manifestação, que é em verdade a continuidade de sua essência inescrutável: *neti, neti!* “Não é isso, não é isso!”

Se, por um lado, tentar verbalizar *Brahman* é inútil devido ao fato de que *Brahman*, em sua condição de sujeito absoluto, não é uma entidade “semiótica” (não é um sujeito com relação ou por oposição a um objeto, nem um objeto por relação a um sujeito; não é definido com relação a algo, não é passível de ser objetivável), assim também *māyā*, fundamentada no Absoluto, porém inauguradora do relativo, não pode ser descrita.

Além disso, há uma outra questão semiótica fundamental que participa da complexidade de *māyā*: o fato de que *Māyā*, o “negativo” da verdade que é *Brahman*, como a sombra o é da luz, é portanto uma *mentira*.

Como descrever a natureza essencial de uma *mentira*, de uma *ilusão*, de uma *aparência* desvinculada de *essência/imanência*? Uma miragem existe ou não existe? Isso é relativo: ela existe sob o ponto de vista daquele que a vê, somente enquanto ele a vê; mas quando ele percebe que é uma miragem, ela não só não existe mais como real, como também imediatamente prova que nunca existiu. A estrofe 109 do *Viveka-cūḍā-maṇi* é uma descrição de *māyā* como “mentira” ou “ilusão”, vista sob a perspectiva de *aparokṣānubhūti*, a “percepção imediata”, “não-mediada”, que produz o “cancelamento” da realidade relativa e o “despertar” da percepção do si-mesmo. Essa é a razão das construções “neutras” empregadas para descrevê-la, uma “ilusão” cuja grandeza cósmica traduz-se finalmente na conclusão: “magnífica, indizível”.

A estrofe 110 apenas explica, por meio do “velho” exemplo de “erro cognitivo” da corda tomada por serpente, o processo de “cancelamento” da realidade de *māyā* pela experiência da realidade de *Brahman* (ou seja, a passagem do nível de realidade denominado *vyāvahārika-satta* para o nível *pāramārthika-satta*): “Ela pode ser destruída pela percepção do puro *Brahman*, um-sem-segundo.”

No entanto, a estrofe conclui com uma proposição positiva que na verdade introduz o *outro lado* da descrição de *māyā*, ou seja, *māyā* descrita objetivamente (como “entidade”) sob a perspectiva em que ela é *real*, ou seja, no plano manifesto que inaugura, em *vyāvahārika-satta*. Sob essa perspectiva – a perspectiva da *manifestação* de *māyā* –, ela pode ser descrita, sim, com base na afirmação de existência de seus efeitos, e nas partes de que são compostos. No âmbito dos seres relativos, a descrição “positiva” dos atributos de *māyā* principia com: “Ela possui três *guṇa*, *sattva*, *rajas* e *tamas*, nomeados pelos seus efeitos.”

E a descrição prossegue nas estrofes seguintes:

Viveka-cūḍā-maṇi

*vikṣepaśaktiḥ rajasah kriyātmikā yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī /
rāgādayo 'syāḥ prabhavanti nityaṁ duḥkhādayo ye manaso vikārāḥ //*

111 – *Rajas* tem o poder de projeção {*vikṣepa-śakti*}, é da natureza da atividade, donde o primeiro fluxo de atividade emanou. Produções mentais como apego e tristeza dele se originam.

*eṣā 'vṛtirnāma tamoguṇasya śaktiryayā vastvavabhāsato 'nyathā /
saiṣā nidānaṁ puruṣasya saṁsṛtervikṣepaśakteḥ pravaṇasya hetuḥ //*

113 – *Tamas* tem o poder de ocultamento {*āvr̥ti*} que faz as coisas parecerem distintas do que são. É a causa das repetidas transmigrações dos homens e inicia a ação do poder de projeção.

Aqui Śaṅkara parece adotar para descrever seu conceito de *māyā* a mesma descrição dada pelo *Sāṁkhya* ao seu conceito de *prakṛti*. Porém, a verdade é que, por detrás da descrição, há várias divergências e “ressignificações”.

Como já vimos, a matriz fenomênica do *Sāṁkhya* era verdadeiramente existente, *real*, bem como seus efeitos (os fenômenos), porém não-inteligente – muito embora fosse capaz de criar um “espelho fenomênico psíquico”, *buddhi*, por meio do qual o princípio do ser, a verdadeira consciência-testemunha, *aparentava* ser o agente ou paciente das transformações dos fenômenos. Porém, o problema inaugurado no *Advaita* é de outra ordem: não se pode afirmar que *māyā* seja não-inteligente, assim como não se pode afirmar que seja inteligente, simplesmente porque *māyā*, numa perspectiva completamente diferente daquela do *Sāṁkhya*, simplesmente *não é, não é real*. Além do mais, *māyā*, a matéria-prima dos fenômenos, é simplesmente uma “projeção” do si-mesmo absoluto e inteligente, e não um princípio com existência independente.

Em segundo lugar, e em decorrência disso, os efeitos ou produções de *māyā*, mesmo que sejam concebidos na mesma ordem de manifestação do *Sāṁkhya* – e o são –, não são “superados” da mesma forma que o foram no *Sāṁkhya-yoga-darśana*. Em outras palavras, a liberação das transmigrações não se produz da mesma forma. Isso porque, segundo aquelas escolas, todo o “instrumento interno” (*antaḥ-karaṇa*) ou “aparato psíquico” do indivíduo deve ser gradativamente “silenciado” pelos processos psicofísicos e meditativos do *Yoga*, e as sementes das conseqüências de ações passadas ainda não “germinadas” (devolvidas sob a forma de conseqüências na vida presente do indivíduo) devem ser “queimadas” por reiteradas experiências de *samādhi*, para que o indivíduo alcance a liberação. Já no *Advaita*, tudo o que é

necessário é uma “percepção imediata” de que “Eu sou *Brahman*”, um “despertar” do sonho ou ilusão de *māyā*. Quando isso acontece, o “cancelamento” de *māyā* como realidade é imediato, bem como todos os seus efeitos de causalidade sobre o ser relativo. Enquanto isso não acontece, a existência dos *jīva* em *Māyā* é necessariamente condicionada e delimitada pela ação dos três aspectos fenomênicos, dentro do palco do tempo, do espaço e da causalidade – o palco de *avidyā-māyā*.

Feitas essas ressalvas, o fato é que a tríade de aspectos fenomênicos ou *guṇa* assimilados do *Sāṃkhya* por Śaṅkara acaba por auxiliá-lo em sua descrição dos “mistérios de *māyā*. Assim torna-se fácil, por exemplo, explicar o “véu” de “ignorância” (*avidyā*) de *māyā*: trata-se da manifestação do *guṇa tamas*, que confere a *māyā* o poder de “ocultamento” (*āvr̥ti*) do conhecimento (afinal, lembrando-nos da primeira parte deste trabalho: tudo é *Brahman*, e *Brahman* é conhecimento). Quando analisamos a questão do sono profundo, também falamos em “totalidade de *avidyā*”, que então se manifestaria como a experiência de “inconsciência”. Se não fosse por *āvr̥ti*, o “ocultamento” do *guṇa tamas*, o sono profundo corresponderia à experiência da plenitude do si-mesmo. Assim como o é, porém, consiste apenas no si-mesmo “repousando” do esforço das ações e desejos relativos em “sua morada”, porém “repousando” sobre o “travesseiro” da plenitude da “ignorância” de si-mesmo.

Ao lado de *āvr̥ti* é apresentado o “poder de projeção” de *māyā* ou *vikṣepa-śakti*, tido como manifestação do *guṇa rajas* (“agitação, movimento”), e por meio do qual o universo se “desdobra” em fenômenos e permanece em constante mutação, na mesma ordem de desdobramentos proposta pelo *Sāṃkhya*. Nesse ponto, o *Advaita* assimila completamente o quadro do *Sāṃkhya*, como mostram estas outras estrofes do *Viveka-cūḍā-maṇi*:

Viveka-cūḍā-maṇi

*buddhīndriyāṇi śravaṇam tvagakṣi ghrāṇam ca jihvā
viśayāvabodhanāt /*

cākpāṇipādā gudamapyupasthaḥ karmendhiyāṇi pravaṇena karmasu

92 – Ouvidos, pele, olhos, nariz e língua são faculdades de conhecimento, pois auxiliam na cognição de objetos; os órgãos vocais, mãos, pés, etc. são faculdades de ação, devido à sua tendência à atividade.

nigadyate 'ntaḥkaraṇam manodhīrahaṁkṛtiś-cittam iti svavṛttibhiḥ /

manastu saṁkalpa-vikalpanātibhir buddhiḥ

padārthādhyavasāya-dharmataḥ // 93 //

*atrābhimānādahamityahaṁkṛtiḥ / svārthānusadhānaguṇena
cittam // 94*

93-94 – O instrumento interno é denominado *manas*, *buddhi*, *ahaṁkṛti* [= *ahaṁkāra*] e *citta*, conforme suas funções respectivas: *manas* pela deliberação; *buddhi* pela propriedade de

determinar a verdade dos objetos; *ahamkṛti* por sua identificação com o corpo e *citta* por se lembrar dos objetos de seu interesse.

vāgādi pañca śravaṇādi pañca prāṇādi pañcābhrāmukhāni pañca / buddhyādyavidyāpi ca kāmakarmanī puryaṣṭakam sūkṣma-śarīram āhuḥ //

96 – O grupo de cinco faculdades de ação tais como a fala, o grupo de cinco faculdades de conhecimento tais como o ouvido, o grupo de cinco *prāṇa*, o grupo de cinco elementos, juntamente com *buddhi* e o restante {*citta*, *manas* e *ahamkāra*}, além da ignorância, do desejo e da ação: essas oito “cidades” totalizam o que se denomina “corpo sutil”.

(*Viveka-cūḍā-maṇi*, 92-94 e 96, in MĀDHAVĀNANDA, 2000, p. 33-35)

Como podemos observar, temos no *Advaita* a exata ordem de manifestação e seqüência de princípios do *Sāṃkhya*, acrescidos ao final de “ignorância, desejo e ação”, os quais também não são novidade para aquela escola nem para o *Yoga*, já que são os protagonistas das tendências de comportamento e ação de cada ser relativo, e com isso determinam a transmigração do corpo sutil.

Em outras palavras: a partir da manifestação de *prakṛti/māyā*, a “matriz fenomênica” que é o “poder” (*śakti*) do Senhor (compreendida sob o ponto de vista de sua própria realidade intrínseca, “não-cancelada”), tudo se dá no *Advaita* como é descrito pela maioria dos outros sistemas ortodoxos da tradição sânscrita. A diferença é que, ao contrário dos demais sistemas, com a afirmação de que toda manifestação é ontologicamente “irreal”, a “história” de cada ser relativo “transmigrante” pelos universos que nascem e morrem está fadada a ser reduzida, quando chegar ele ao “despertar” no si-mesmo, a um mero sonho que nunca aconteceu:

*na nirodho na cotpattirna baddho na ca sādhaḥ /
na mumukṣurna vai mukta itieṣā paramārthatā //* 574 //

574 – Não existe morte nem nascimento, nenhum aprisionado {pela causalidade} e nenhum discípulo; nenhum desejoso de liberação, nenhum liberado. Essa é a verdade suprema. (ibid., p. 213)

2.3 – AÇÃO E INACÇÃO: A INTEGRAÇÃO FINAL

Com o advento da “cisão” do Um em dois e em três, assistimos a um processo crescente de integração, por parte do *Advaita*, de uma série de outras descrições de mundo características da cultura sânscrita até a época de Śaṅkara. Dessa forma, assimilações aparentemente impossíveis para um sistema monista centrado num conceito de Absoluto neutro, como por exemplo a afirmação de um Deus pessoal, foram concretizadas graças ao gênio argumentativo e lógico de Śaṅkara. Neste capítulo, acompanharemos um último passo integrador de importância fundamental para a aceitação do *Advaita* no seio da cultura indiana: a inclusão das múltiplas atividades ritualísticas, devocionais e sociais dos membros da cultura da época como passos do processo “evolutivo” que, segundo o *Advaita*, culmina na revelação do si-mesmo.

Novamente, sob o ponto de vista da lógica fundamental do sistema, a dificuldade está justamente na descontinuidade e nas oposições irreconciliáveis existentes entre a realidade absoluta e a relativa. De fato, à exceção do próprio princípio do *ser*, base fundamental (*adhiṣṭhāna*) de toda e qualquer Existência (*sat*), não há nenhum outro elemento pertencente à “composição” do ser relativo – o homem no mundo – que continue existindo no si-mesmo absoluto. Ao contrário: somente por meio de uma poderosa e atemporal “ilusão”, uma percepção que só existe em *aparência*, é possível que exista uma identificação (sob a forma de sucessivas sobreposições de adjuntos limitantes) entre o sujeito (o si-mesmo absoluto) e o objeto (o sujeito relativo, fenomênico, o que se sustenta como “existente” por meio de *relações*).

Como os dois níveis de realidade são totalmente descontínuos, a primeira conclusão a que se pode chegar é que, à exceção do treinamento ascético, nenhum outro tipo de ação no mundo fenomênico pode ajudar efetivamente um homem a “des-cobrir-se” (“remover sua ignorância”) como o si-mesmo Absoluto. Diante de uma conclusão como essa, qual é o efetivo valor da devoção religiosa manifestada, por exemplo, nos ritos e nas preces? Qual é o sentido em se prosseguir cumprindo deveres familiares, sociais e éticos?

Acompanhemos os passos da argumentação de Śaṅkara sobre esse tema, sempre dentro de seu processo peculiar de refutação → integração, iniciando nossa análise com este trecho de um debate presente em seu comentário ao *Brahma-sūtra*:

“[...] não é possível que seja inerente ao *ātman* a condição de agente, pois isso levaria a uma negação da liberação. Se a condição de

agente fosse a natureza do si-mesmo, não seria possível libertar-se dela, assim como o fogo não pode se livrar do calor. Além disso, para quem não se libertou da condição de agente, não pode haver alcance do mais alto propósito humano {a liberação}, pois a condição de agente é um tipo de miséria. [...]

[Objeção:] “A liberação pode ser alcançada simplesmente pelo poder das injunções védicas {os ritos para se alcançar encarnações em mundos superiores, etc.}.

[Resposta:] “Não, já que qualquer coisa que possa ser adquirida pela prática é impermanente. Além disso, a liberação foi estabelecida a partir do fato de que o si-mesmo foi declarado {nas *Upanisad*} como eternamente puro, iluminado e livre. Tal declaração do si-mesmo não pode ser logicamente justificada se a condição de agente lhe for natural. Assim a condição de agente no si-mesmo surge da sobreposição de atributos dos adjuntos limitantes; ela não é inata. [...] Não se deve crer que a condição de agente é natural ao si-mesmo, como o calor ao fogo. Ao contrário, vê-se no mundo que um carpinteiro se sente infeliz enquanto trabalha como um agente com suas ferramentas, e esse mesmo homem fica feliz quando chega em sua casa deixando para trás as ferramentas [...] Assim também o si-mesmo, em associação com a dualidade produzida pela ignorância, torna-se um agente e é infeliz durante os estados de vigília e sonho; mas quando, para se libertar da fadiga, esse ser penetra em seu próprio si-mesmo no estado de sono profundo, e assim se liberta do agregado de corpo e sentidos, ele não é mais um agente, e é feliz. Assim também no estado de liberação, quando a escuridão da ignorância é destruída com a luz do conhecimento, na condição de absoluto si-mesmo, o ser alcança a felicidade.”

(*Brahma-sūtra-bhāṣya*, 2.3.40, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p. 498-500; in GRETEL, 2006, *Adhyāya* 2, p.109-111)

No primeiro parágrafo desse excerto já encontramos um argumento de difícil refutação para a questão da existência de uma condição de agente inerente ao princípio do ser: “Se a condição de agente fosse a natureza do si-mesmo, não seria possível libertar-se dela, assim como o fogo não pode se livrar do calor.” De fato, num sistema norteado por categorias lógicas, qualquer caracterização que possa ser atribuída ao princípio ontológico, por consequência se estenderá de forma irrefutável e inextinguível a tudo que esteja sob a égide da Existência (nos domínios de *sat*, de tudo “o que é”). Mesmo a condição de ação e reação caracteristicamente pertencente ao universo relativo não pode ser imputada à base eterna de existência do universo, *nirguṇa-Brahman*, pois a dinâmica da ação e reação se opõe ao que é definido como *imutável*. Até mesmo a aceitação e inclusão, no sistema, de um Deus, de uma *personificação* do Absoluto – o qual, por ser a manifestação da natureza do Absoluto que é *Brahman*, não pode estar verdadeiramente envolvido com as ações e reações da “criação” –

só é possível por meio de um operador da transição entre os níveis relativo e Absoluto definido como “erro, ilusão, ignorância” – porque somente a semiose do erro e da ilusão pode com sucesso produzir uma *inversão* logicamente compreensível e aceitável das percepções, e com isso acarretar a aceitação de um sistema que postula duas realidades distintas e descontínuas e ao mesmo tempo postula que em essência elas são *uma só*.

Assim, mesmo o Deus pessoal do *Advaita* não conserva os traços de governante, juiz e autor (ou intercessor) dos inúmeros percursos dos seres inseridos em sua “ilusão” de espaço, tempo e causalidade, exceto para conduzi-los, por compaixão, à lembrança de sua própria condição de onisciência e liberdade, que pode despertá-los do “pesadelo” de seu sofrimento – já que, nessa condição, a condição do si-mesmo, esse *Brahman personificado* e todo e qualquer ser são *um e o mesmo*. Ou seja, esse Senhor do *Advaita* não é um agente direto de sua “Criação”, não a determinou de antemão e em detalhes, porque esse Senhor é em realidade *Brahman*, um sujeito Absoluto, e como tal, a princípio, não tem desejos a realizar, a começar pelo desejo de *agir*.

O palco do tempo e do espaço e as regras da causalidade que regem os papéis dos seres relativos não são portanto resultados diretos de “ações” deliberadas diretamente por *saguṇa-Brahman*, o Senhor (Īśvara), e sim efeitos de uma “emanação espontânea” do princípio do ser – *māyā* –, a qual, embora irreal sob o ponto de vista do Absoluto (do si-mesmo), *parece* ser um conjunto de leis perfeitas que regem os fenômenos sob o ponto de vista dos seres fenomênicos que “magicamente” existem sob o véu da ignorância do si-mesmo que, em verdade, nunca deixarão de ser.

É interessante notar que, ao longo dos argumentos de Śaṅkara em seus escritos, a causa da “Criação” não é atribuída a uma “matriz fenomênica” não-inteligente, como no caso do *Sāṃkhya*, e nem a um Deus criador com vontade própria. Ao contrário, a “causa” do universo é a própria “falha cognitiva”, *avidyā-māyā*, que, “no princípio do tempo”, causou a primeira sobreposição, *adhyāsa* – ou seja, a primeira “identificação”, ou “apropriação”, por parte do princípio do ser, de algum objeto “projetado” no espetáculo:

[...] Pois esse universo, que se acredita ser um produto de *Brahman*, é visto como diferente, em natureza, de *Brahman*, sendo não-inteligente e impuro; por outro lado, *Brahman* é declarado nas *Upaniṣad* como diferente em natureza do universo, já que é consciente e absoluto. E não é uma constatação da experiência que coisas diferentes em natureza possam ser relacionadas como causa material e efeito. Pois produções como um colar de ouro, etc., não podem ter barro como sua causa material, nem podem os pratos de barro ter ouro

como sua matéria-prima. Na verdade, as coisas de barro são feitas de barro, e as coisas de ouro são feitas de ouro. Da mesma forma esse universo – não-consciente, cheio de alegria, tristeza e desânimo como é – tem de ser o produto de algo que é não-consciente, cheio de alegria, tristeza e desânimo. Mas não pode ser o produto de *Brahman*, que é diferente em natureza.” (*Brahma-sūtra-bhāṣya*, 2.1.4, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000b, p. 308-309; in GRETEL, 2006, *Adhyāya* 2, p.7-8)

“Alegria, tristeza, desânimo”: esses “efeitos psíquicos” representam as predominâncias, respectivamente, dos *guṇa sattva*, *rajas* e *tamas*. Lembremo-nos que, para o *Advaita*, a “substância” das transformações causais do universo é *triguṇātmika-prakṛti*, a “matriz fenomênica constituída de três aspectos ou *guṇa*”. Sua dinâmica é a mesma descrita pelo sistema do *Sāṃkhya* com a diferença de que, para o *Advaita*, *triguṇātmika-prakṛti* é apenas um sinônimo de *māyā*, ou seja, é uma “ilusão”, sem realidade intrínseca. Essa é a causa do universo.

Em oposição à causa do universo, e portanto ao próprio universo, o si-mesmo é inativo. Retomando a primeira passagem que reproduzimos neste capítulo, verificamos que Śaṅkara utiliza o argumento do estado de sono profundo (recorrente nos seres relativos) como um indicador da natureza inativa e plenamente satisfeita do si-mesmo: “[...] o si-mesmo, em associação com a dualidade produzida pela ignorância, torna-se um agente e é infeliz durante os estados de vigília e sonho; mas quando, para se libertar da fadiga, esse ser penetra em seu próprio si-mesmo no estado de sono profundo, e assim se liberta do agregado de corpo e sentidos, ele não é mais um agente, e é feliz.”

Com todos esses argumentos, chegamos ao impasse: se o si-mesmo é inativo, por que as injunções escriturais acerca dos ritos? Como observamos logo no início deste trabalho, o conjunto de escrituras compendiado nos quatro *Veda* foi dividido em dois conjuntos:

1) *karma-kāṇḍa* (lit. “porção/divisão [dos *Veda*] dos atos [ritualísticos]”): coletânea didática elaborada por e para sacerdotes da tradição bramânica, representada pelo conjunto dos textos *brāhmaṇa* posteriormente distribuído entre as quatro coletâneas iniciais de hinos védicos, como segunda parte do conteúdo de cada *Veda*;

2) *jñāna-kāṇḍa* (lit. “porção/divisão [dos *Veda*] do conhecimento”): porção final dos *Veda*, representada pelos textos *Aranyaka* (lit., “florestal”) e por doze *Upaniṣad* (lit., “ensinamento [relativo a] aproximação”), também conhecida como “fim dos *Veda*”, *Vedānta*.

Todas essas escrituras deveriam igualmente deter o estatuto de discurso de autoridade para um brâmane ortodoxo como Śaṅkara: portanto, por mais que o *Advaita* se propusesse a ser um sistema “vedantino”, ou seja, fiel ao conteúdo da revelação conforme dada pelos textos

das *Upaniṣad*, ele não poderia jamais desqualificar a autoridade das escrituras precedentes. Portanto, mesmo diante de um *ātman* fundamentalmente inativo, os deveres sacerdotais também deveriam ter um lugar no sistema.

Se tomarmos como exemplo a argumentação do pensador que já acompanhamos até aqui, o “lugar” dos sacerdotes não existe:

[Objeção:] “A liberação pode ser alcançada simplesmente pelo poder das injunções védicas {os ritos para se alcançar encarnações em mundos superiores, etc.}.

[Resposta:] “Não, já que qualquer coisa que possa ser adquirida pela prática é impermanente. Além disso, a liberação foi estabelecida a partir do fato de que o si-mesmo foi declarado {nas *Upaniṣad*} como eternamente puro, iluminado e livre. Tal declaração do si-mesmo não pode ser logicamente justificada se a condição de agente lhe for natural.”

O fato é que, assim como o *Advaita* construiu conceitualmente hierarquias de planos de realidade, e com isso conseguiu conferir uma certa validade relativa aos fenômenos de cada plano, assim também, entre as porções *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa* das escrituras, Śāṅkara estabelecerá semelhante hierarquia, e com isso “distribuirá” as respectivas divisões dos *Veda* entre os planos relativo e Absoluto:

Kena-upaniṣad-bhāṣya

“Aqui o primeiro propósito dos *Veda*, devoção ao conhecimento depois de renunciar a todos os desejos, foi afirmado pelo verso de abertura [*da Upaniṣad*]: ‘Tudo isso [que existe] é envolvido pelo Senhor [...] não cobices a riqueza de ninguém.’ E quando, para o homem de ignorância, essa devoção ao conhecimento é impossível, a continuidade no caminho do dever – que é o segundo propósito dos *Veda* – foi assim afirmada no segundo verso {da mesma *Upaniṣad*}: ‘Ao efetuar as ações {*karman*}, o indivíduo deseja viver por cem anos.’ Essa divisão dos caminhos da vida, como mostrada nesses versos, também foi indicada na *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*. Assim, no texto ‘Ele desejou [...] que eu tenha uma esposa’, etc. [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 1.4.17], pode ser claramente compreendido que as atividades são para um homem que é ignorante e busca por resultados. E da sentença ‘A mente é sua alma, a fala é sua esposa’, etc. [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 1.4.17], pode ser claramente compreendido que a ignorância e os desejos são as características de um homem devotado às atividades. Então o resultado de seu trabalho é a geração dos sete

tipos de frutos ²⁰ e a continuidade no estado de identificação com eles sob a idéia de que são o si-mesmo. E pelo texto ‘O que obteremos com filhos, nós que alcançamos o si-mesmo como objetivo?’, etc. [*Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 4.4.22], já foi demonstrado que para aqueles que alcançaram o si-mesmo ao renunciar ao desejo triplo por esposa e etc. {desejo por filhos, riqueza e paraíso} só pode haver a permanência no próprio si-mesmo, em oposição à continuidade no caminho das ações {*karman*}. Depois da condenação do homem ignorante pelo verso ‘Os mundos obscuros são cobertos por escuridão cegadora,’ etc. [*Īśā-upaniṣad*, 1.3], a verdadeira natureza do si-mesmo foi revelada pelos versos que encerram em ‘Ele é onipenetrante’, etc. [*Īśā-upaniṣad*, 1.8] para aqueles homens de renúncia que estão avançados no conhecimento, com o intuito de mostrar que apenas eles estão qualificados para isso {o conhecimento do si-mesmo} e não aqueles que têm desejos. Assim também na *Śvetāśvatara-upaniṣad* [6.21] isso foi mencionado: ‘Àqueles que ultrapassaram todos os estágios da vida ele falou da mais sagrada das coisas, adorada por todos os sábios.’ Mas o verso seguinte da *Īśā-upaniṣad*, ‘Aqueles que cultuam a ignorância entram em escuridão cegadora’, é para os homens ativos que possuem desejos e querem viver apenas praticando ações {*karman*}.”

(*Īśā-upaniṣad-bhāṣya*, 1.8, in GAMBHĪRĀNANDA, 2002, p. 16-18; in ŚĀSTRINĀ, 2000, p. 7-8)

Como podemos notar nessa passagem, Śaṅkara faz a distinção entre o “homem ignorante”, o homem comum que nutre desejos por riquezas, filhos, esposa, paraíso, e o “homem de renúncia”, aquele que nada mais deseja além da liberação. Para o primeiro existem as injunções escriturais a respeito de ações meritórias, e que lhe podem ser úteis na conquista de seus desejos; para o segundo, não há esperança no mundo das ações: nenhuma ação que possa executar pode levá-lo à liberação das existências condicionadas; somente a instrução de um preceptor que seja ele próprio conhecedor de *Brahman* pode auxiliar o renunciante a alcançar a percepção do si-mesmo.

Os dois tipos de homens correspondem aos percursos dos dois níveis de realidade: a relativa (o homem ignorante, o homem que tem desejos) e a Absoluta (o homem de renúncia). Para cada um deles haverá um conjunto de injunções adequadas que deverão ser seguidas: aos primeiros, essas serão injunções relativas a ações meritórias; para os renunciantes, a injunção será o treinamento na meditação *Advaita*, ou seja, na inação perante o mundo e na meditação para a percepção do si-mesmo:

²⁰ Cf. *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* 1.5.1-7: (1) – o alimento humano comum; (2-3): *huta* e *prahuta*, ou *darśa* e *pūrṇamāsa*, alimentos para os deuses; (4-6): mente, fala e força vital, que são alimentos para o *jīva*; e (7), leite, alimento para os animais.

Pois o *dharma* {retidão, conduta de acordo com os deveres sociais} revelado pelos *Veda* é de dois tipos: um caracterizado pela ação, e outro pela renúncia. O *dharma* que é concebido para a estabilidade do mundo e que constitui o meio direto de bem-estar dos seres continua a ser seguido pelos *brāhmaṇa* e por outros que pertencem às diferentes castas e etapas da vida, e que aspiram ao mais elevado.

(*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, introdução, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 3; in GOYANDAKĀ, s/d, p. 14)

Mesmo assumindo o “bem-estar” do mundo e dos seres relativos como uma questão relevante, e mesmo considerando que a maioria dos homens nutre desejos e na satisfação desses desejos pretende se engajar – e não na “busca” do si-mesmo –, ainda assim o problema inaugurado com o caráter inativo do princípio do ser ainda não está totalmente solucionado. Existe ainda o fato de que, mesmo para o homem de renúncia, a inação completa no mundo não é possível. A própria *Bhagavad-gītā* afirma isso. Portanto, a resposta ou “assimilação” derradeira, por parte do *Advaita*, de todas as injunções escriturais concernentes às ações dos homens no mundo, é encontrada na *Bhagavad-gītā*:

Quando a perfeição no conhecimento e a perfeição na ação tornam-se impossíveis de serem seguidas simultaneamente por uma única pessoa, devido à sua contradição mútua, então [...] a perfeição na ação torna-se um meio de se alcançar o propósito humano {a liberação}, não independentemente, mas em virtude de ser instrumental ao assegurar a perfeição no conhecimento [...]

Não se alcança a perfeição abstendo-se de ações como a realização de ritos, etc., pois essas são as causas da purificação do instrumento interno {*antaḥ-karaṇa*} através da atenuação das faltas cometidas; sendo a causa dessa purificação, as ações tornam-se a fonte da perfeição no conhecimento [...] Porque realizar ações é, em si, um meio de libertar-se das ações. De fato, não pode haver alcance de um fim sem os seus meios.” (*Bhagavad-gītā-bhāṣya*, 3.4, in GAMBHĪRĀNANDA, 2000a, p. 137-138)

Aqui Śāṅkara utiliza as próprias leis que regem a causalidade do plano relativo para justificar sua postura de assimilação das ações do homem no mundo como meio de acesso à liberação: “não pode haver alcance de um fim sem os seus meios”. A justificativa final para a continuidade, por parte do adepto do *Advaita* não-asceta, da participação engajada no mundo, é dada finalmente pela observação de que “essas {ações} são as causas da purificação do instrumento interno {*antaḥ-karaṇa*} através da atenuação das faltas cometidas; sendo a causa dessa purificação, as ações tornam-se a fonte da perfeição no conhecimento”. Essa constatação de que existe um processo “evolutivo”, que prepara os seres relativos para a busca

e conquista do re-conhecimento derradeiro do si-mesmo, não é uma criação de Śaṅkara, e sim uma assimilação de valores presentes no âmago de sua cultura e expressos em várias doutrinas de sua herança intertextual, como as próprias doutrinas do *Sāṃkhya-yoga-darśana*. Assim como nessas duas escolas, também o *Advaita* postula que o conhecimento das coisas sutis só se dá num “corpo psíquico” em que predomina o aspecto da intelegibilidade ou discernimento, *sattva*, e o predomínio de *sattva*, por sua vez, é produzido com a reiteração de ações meritórias, etc.

Reproduzimos aqui um quadro que sintetiza a dinâmica de “evolução/degradação” dos seres relativos (“corpos psíquicos”) nos mundos, com suas causas (ações comportamentais e cognitivas) regidas por predominâncias dos aspectos fenomênicos nos corpos psíquicos, e as respectivas conseqüências projetadas sobre as experiências futuras de vida dos seres relativos, segundo o *Sāṃkhya-yoga-darśana*. Tais valores são diretamente assimilados pelo *Advaita*.

Causas instrumentais (<i>nimitta</i>)		Efeitos (<i>naimittika</i>)
S A T T V A	1 – virtude (<i>dharma</i>).	2 - elevação a mundos superiores.
	3 – conhecimento (<i>jñāna</i>).	4 – liberação (<i>apavarga</i>).
	5 – desapego (<i>vairāgya</i>).	6 - dissolução em <i>prakṛti</i> (<i>prakṛtilaya</i>).
	7 – poder (<i>aiśvarya</i> , lit. “senhoria”)	8 - não-impedimento à realização dos desejos.
T A M A S	9 – vício ou demérito (<i>adharma</i>).	10 - degradação a mundos inferiores.
	11 – ignorância (<i>ajñāna</i> , <i>avidyā</i>).	12 - “prisão”, “limitação” (<i>bandha</i>).
	13 - desejo (<i>rāga</i>).	14 – migração (<i>saṃsāra</i>).
	15 – impotência (<i>anaiśvarya</i>).	16 - impedimento à realização dos desejos.

(GULMINI, 2001, p. 210)

Em síntese, “a César o que é de César”: ao relativo, regido por leis de causas e efeitos, devem-se conceder boas causas, para que se possam colher bons efeitos (por exemplo, o cultivo crescente do conhecimento é o que pode produzir a liberação). Ao Absoluto manifesto como Senhor, deve-se praticar a devoção, pois por sua graça é possível “despertar” de *māyā*; finalmente, ao Absoluto não-qualificado, nada se deve, exceto lembrar-se de que se trata, em última instância, do próprio si-mesmo.

Dessa forma Śaṅkara logrou integrar o TODO, a totalidade numérica das seitas e práticas de sua cultura, e o TUDO, a totalidade complexa do sagrado, no UM, a totalidade neutra do Absoluto indizível, *Brahman*.

Podemos finalizar este capítulo com mais uma anedota “vedantina” recontada por Heinrich Zimmer:

Diz-se que um velho guru estava por concluir as lições secretas – ministradas a um discípulo adiantado – sobre a onipresença do Ser Supremo. O discípulo, recolhido em si mesmo e pleno de felicidade por aprender, escutava o mestre:

– Tudo é Deus, infinito, puro e real, ilimitado, que vai além dos pares de opostos, livre de qualidades diferenciadoras e distinções restritivas. Esse é o sentido último de todos os ensinamentos de nossa sabedoria sagrada.

O discípulo entendeu e disse:

– Deus é a única realidade. O Uno Divino pode ser encontrado em tudo. É imperturbável pelo sofrimento ou qualquer outra imperfeição. Cada “tu” e cada “eu” é Sua morada, cada forma é uma imagem obscurecedora dentro da qual habita o único e inativo Agente.

Estava exultante: uma onda sentimental o invadiu e fê-lo sentir-se radiante e poderoso como uma nuvem que se avoluma até preencher o firmamento. Seu andar era lépido e sem peso.

Sublime, sozinho como a única nuvem no céu, ele seguia pela estrada quando um enorme elefante surgiu no sentido oposto. O cornaca, sentado sobre o pescoço do animal, gritou:

– Saia do caminho!

Os inúmeros sinos da manta que cobria o paquiderme deixavam ouvir uma cascata de sons argênteos seguindo o ritmo do lento e inaudível passo. O exaltado estudante da ciência vedantina, embora pleno de sentimentos divinos, ouviu e pôde ver o elefante aproximar-se. Então, pensou consigo mesmo: “Por que deverei dar passagem para esse elefante? Sou Deus. O elefante é Deus. Deverá Deus ter medo de Deus?” E assim, destemido e com fé, ele continuou no meio da estrada. Mas quando “Deus” veio de encontro a “Deus”, o elefante ergueu sua tromba em torno da cintura do pensador e o atirou fora do caminho. Leves foram suas feridas apesar da dura queda. Coberto de pó, mancando, aturdido mentalmente e cheio de espanto, voltou ao mestre para contar sua perturbadora experiência. O guru ouviu serenamente e, narrado o acontecimento, respondeu:

– De fato, tu és Deus, como também o elefante. Mas, por que não escutastes a voz de Deus vindo a ti através do cornaca, que também é Deus, pedindo que saíesses do caminho?

(ZIMMER, 1991, p. 27-28)

CONCLUSÃO

Chegamos ao final de nossa jornada pelo *Advaita*.

Nossa intenção, com este trabalho, foi trazer ao domínio dos estudos acadêmicos no Brasil um importante autor da civilização indiana. Para isso, procuramos apresentar seus textos e a doutrina que delineiam sob a perspectiva dos estudos lingüísticos.

Nossa análise de textos de Śaṅkara foi feita com base nos instrumentos da teoria do discurso e da análise semiótica de nível fundamental, além das noções de intertextualidade. Com essas ferramentas iniciais, procuramos “dissecar” o sistema *Advaita* e revelar alguns mecanismos lógicos de nível fundamental que permitem sua articulação e funcionamento. Tal tarefa foi fundamentada no princípio de que as teorias do discurso constituem instrumentos que auxiliam a elucidar os mecanismos com os quais a linguagem verbal consegue criar e expressar conceitos abstratos como aqueles que encontramos no sistema do *Advaita*, os quais o próprio sistema afirma não serem apreensíveis no mundo dos fenômenos.

Ao mesmo tempo, acreditamos ter cumprido também o propósito, não menos importante, de oferecer ao público de língua portuguesa um trabalho esclarecedor acerca das principais premissas do *Advaita-vedānta*.

Esperamos que este seja apenas um dentre muitos trabalhos acadêmicos ainda por vir, dedicados ao estudo das escolas de pensamento de expressão sânscrita.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BABA, Bangali (ed.). *Yogasūtra of Patañjali with the commentary of Vyāsa*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.
- BAKHTIN, MIKHAIL. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1979.
- _____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo, Ed. Hucitec, 1987.
- BARROS, Diana L. P. *Teoria do discurso - fundamentos semióticos*. São Paulo, Ed. Humanitas/FFLCH-USP, 2002.
- BARROS, Diana L. P. & FIORIN, J. L. (org.). *Dialogismo, polifonia, intertextualidade em torno de Mikhail Bakhtin*. São Paulo, EDUSP, 1994.
- BASHAM, A. L. *The wonder that was India*. 5^a ed. New Delhi, Rupa & Co., 2000.
- BENFEY, Theodore. *A Sanskrit-English Dictionary*. London, Longmans, Green & Co, s/d.
- BENVENISTE, Émile. *Problemas de lingüística geral*. São Paulo, Ed. Pontes/Unicamp, 3^a edição, 1991.
- BRANDÃO, Helena H. N. *Introdução à análise do discurso*. São Paulo, UNICAMP, 4^a ed., 1995.
- BRØNDAL, Viggo. "Omnis et Totus: analyse et étymologie." In: *Actes semiotiques – documents, VIII*, 72. Paris, Institut National de la Langue Française, 1986.
- CLIFFORD, James. *Writing Culture*. Berkeley, University of California Press, 1986.
- COELHO Netto, J. T. *Semiótica, informação e comunicação*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1991.
- CORACINI, Maria José R. F. *Um fazer persuasivo*. São Paulo, Ed. Fontes/EDUC, 1991.
- COSERIU, Eugênio. "Vives e o problema da tradução." In: *Tradição e novidade na ciência da linguagem – Estudos de história da lingüística*. Rio de Janeiro, Ed. Presença/EDUSP, 1980, p. 95-113.
- _____. "O certo e o errado na teoria da tradução." In: *O homem e sua linguagem – Estudos de teoria e metodologia lingüística*. Rio de Janeiro, Ed. Presença/EDUSP, Col. Linguagem, n° 16, 1982, p. 155-171.
- DANIELOU, Alain. *Yoga, méthode de reintegration*. Paris, Arche, 1951.
- _____. *Histoire de L'Inde*. Paris, Fayard, 1971.
- DASGUPTA, Surendranath. *Yoga philosophy in relation to other systems of Indian thought*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1996.

- _____. *A history of Indian Philosophy*. (5 volumes) New Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.
- DATE, V. H. (ed.). *Vedānta explained - Śaṅkara's commentary on the Brahmasūtra*. 2 volumes. New Delhi, Munshiram Manoharlal Pub, 2^a ed., 1973.
- DEUSSEN, Paul. *The Philosophy of the Upanishads*. New York, Dover Publications, 1966.
- DUPUIS, Jacques *Histoire de L'Inde et de la civilisation indienne*. Paris, Payot, 1963.
- ECO, Umberto. *Tratado geral de semiótica*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1991.
- ELIADE, Mircea. *História das crenças e das idéias religiosas*. RJ, Zahar, tomo I, vol. II, caps. VIII e IX, 1978, p. 11-76.
- _____. *O mito do eterno retorno – Cosmo e história*. São Paulo, Ed. Mercuryo, 1992.
- _____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- _____. *O conhecimento sagrado de todas as eras*. São Paulo, Mercuryo, 1995.
- _____. *Yoga, imortalidade e liberdade*. São Paulo, Palas Athena, 1997.
- FÁVERO, Leonor L. & KOCH, Ingedore G. V. *Linguística textual: Introdução*. São Paulo, Ed. Cortez, 2^a ed, 1988.
- FERREIRA, Aurélio B. H. *Novo Aurélio século XXI – o dicionário da língua portuguesa*. RJ, Ed. Nova Fronteira, 1999.
- FERREIRA, Mário. “O sentido da reconstrução das teorias de linguagem da antigüidade clássica – Uma questão de método relativa à historiografia linguística”, In: ESTUDOS LINGÜÍSTICOS XXV. ANAIS DE SEMINÁRIOS DO GEL. Taubaté, Unitau / GEL, 1996, p. 211-217.
- _____. “Notas para um diálogo entre culturas – As traduções de Fagundes Varela de poemas sânscritos” – In: *Língua e Literatura*, n^o 23. São Paulo, FFLCH-USP, 1997^a, p. 151-169.
- _____. “Procedimentos retóricos na poesia sânscrita védica.” In: MOSCA, LINEIDE L. S. (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo, EDUSP/Humanitas, 1997b, p. 85-97.
- FIORIN, José Luiz. *Elementos de análise do discurso*. São Paulo, ed. Contexto/EDUSP, 1989.
- _____. *As astúcias da enunciação: as categorias de pessoa, espaço e tempo*. São Paulo, Ática, 2^a edição, 2002.
- FONSECA, Carlos Alberto & FERREIRA, Mário. *Introdução ao sânscrito clássico*. São Paulo, FFLCH-USP, 1988.
- FORT, ANDREW O. *The Self and its states: a states of consciousness doctrine in Advaita Vedānta*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1990.
- FLUSSER, Vilem. *Língua e realidade*. São Paulo, Ed. Herder, 1963.

- GAMBHĪRĀNANDA, SWĀMĪ (ed.). *Śvetāśvatara-upaniṣad - with the commentary of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 1995.
- _____. *Chāndogya-upaniṣad - with the commentary of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 1997
- _____. *Bhagavad-gītā - with the commentary of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000a.
- _____. *Brahmasūtra-bhāṣya, of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000b.
- _____. *Eight Upaniṣads - with the commentary of Śaṅkarācārya. – volume 2*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2001.
- _____. *Eight Upaniṣads - with the commentary of Śaṅkarācārya. – volume 1*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2002.
- GOKHALE, B. G. *Ancient India – history and culture*. Bombay, Asia Publishing House, 4a. ed., 1959.
- GOYANDAKĀ, HARĪKṚṢṆĀDĀSA (ed.). *Śrīmad-bhagavad-gītā; Śaṅkara-bhāṣya- hindī-anuvāda-saṁhita*. Gorakhpur, Gītāpres, s/d.
- GREIMAS, A. J. *Du sens*. Paris, Seuil, 1970.
- _____. *Semiótica do discurso científico. Da modalidade*. São Paulo, DIFEL / SBPL, 1976.
- _____. "Le savoir et le croire: um seul univers cognitif" In: *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris, Seuil, 1983, p. 115-133.
- _____. "De la colère." In: *Du sens II. Essais sémiotiques*. Paris, Seuil, 1983, p. 225-246.
- GREIMAS, A. J. & COURTES, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo, Ed. Cultrix, s/d.
- GREIMAS, A. J. e RASTIER, F. "O jogo das restrições semióticas." In: *Sobre o sentido: ensaios semióticos*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1975.
- GRETEL – "Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages." (Banco de dados da Universidade de Göttingen). – "*Brahma-sūtra* with Śaṅkara's *Śārīraka-mīmāṃsā-bhāṣya*", *Adhyaya* 1, 2, 3 e 4, **Documento eletrônico**. (disponível em http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil.htm), 2006.
- GULMINI, Lilian C. *O Yogasūtra, de de Patañjali – tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. Dissertação de Mestrado. Inédita. SP, FFLCH-USP, 2001.
- GUPTA, Bina. *Perceiving in Advaita Vedānta: epistemological analysis and interpretation*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 1995.
- HARIHARĀNANDA Āraṇya. *The Sāṅkhya sūtras of Pañcaśikha and the Sāṅkhya-tattvaloka*. Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.

- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
- INDICH, William M. *Consciousness in Advaita Vedānta*. New Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- LOTMAN, Iuri. M. *et alii. Ensaios de semiótica soviética*. Lisboa, Ed. Horizonte Universitário, 1981.
- MĀDHAVĀNANDA, SWĀMĪ (ed.). *The Brhad-āraṇyaka-upaniṣad - with the commentary of Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 5^a ed., 1975.
- _____. *Viveka-cūḍā-maṇi of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000.
- _____. *Vedānta-paribhāsa of Dharmarāja Adhvarīndra*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000.
- MAHADEVAN, T. M. P. *Invitation to Indian Philosophy*. New Delhi, Arnold-Heinemann Publishers, 1974.
- MAINGUENEAU, Dominique *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas, Ed. Pontes/UNICAMP, 2^a ed., 1993.
- MASUI, Jacques (org.). *Approaches de l'Inde – textes et études publiés sous la direction de Jacques Masui*. Paris, Les Cahiers du Sud, 1949.
- MITRA, Rajendra L., COWELL, E. B. & ROAR, E. *The twelve principal Upanishads (in three volumes)*. Delhi, Nag Publishers, 1979.
- MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary – Corrected Edition*. Delhi, Motilal Banarsidass Pub, 2002.
- MOORE, Gillian (ed.). *Nações do mundo – Índia*. Rio de Janeiro, Abril Livros / Time Life books, 1993.
- MUKHYĀNĀNDA, SWĀMĪ. *An interpretation of the life and teachings of Śrī Śaṅkarācārya*. Kalady, Ramakrishna Advaita Ashrama, 1998.
- MUMUKSHĀNANDA, SWĀMĪ (ed.) *Pañcī-karaṇam of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 1997.
- OGDEN, C K. & RICHARDS, I. A. *The meaning of meaning*. London, Routledge & Kegan Paul, 1956.
- PERELMAN, Chaïm "Argumentação". In: Enciclopédia Einaudi. *Oral/Escrito. Argumentação*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, vol.11, 1984, p. 234-265.
- PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da Argumentação: a nova retórica*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- PLANTIN, Christian. *L'Argumentation*. Paris, Seuil, 1996.

- RANGANATHĀNANDA, SWĀMĪ. *Practical Vedānta and the science of values*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2000.
- RAWSON, Philip. *Indian Asia – The making of the past*. Oxford, Elsevier-Phaidon, 1977.
- RENOU, Louis. *Prolégomènes au Vedānta*. Paris, Imprimerie Nationale, 1951.
- ROSALDO, Renato. *Culture and truth – the remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press, 1989.
- SAID, EDWARD W. *Orientalism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- SARMA, D. S. *Hinduismo e Yoga*. Rio de Janeiro, Livraria Freitas Bastos, 1967.
- ŚĀSTRINĀ, GOVINDA (ed.). *Śrī- Śaṅkara-granthāvalī, prathamā bhāgaḥ: Īśādi-daśa-upaniṣad*. Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.
- SCHNAIDERMAN, Boris (org.). *Semiótica russa*. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1979.
- SCHULBERG, Lucille. *Índia histórica*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio, 1973.
- SINHA, Nandalal (ed.). *The Sāṅkhya Philosophy*. Delhi, Oriental Reprint, 1979.
- TAPASYĀNANDA, SWĀMĪ *Śaṅkara-dig-vijaya; The traditional life of Śrī Śaṅkarācārya; by Mādhava-Vidyāraṇya*. Madras, Sri Ramakrishna Math, s/d.
- VENUTI, Lawrence (ed.). *Rethinking translation – discourse, subjectivity, ideology*. London, Routledge, s/d.
- VIMUKTĀNANDA, SWĀMĪ (ed.). *Aparokṣānubhūti; Self-realization of Śrī Śaṅkarācārya*. Calcuta, Advaita Ashrama, 2001.
- ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo, Ed. Palas Athena, 1989.
- _____. *Filosofias da Índia*. São Paulo, Ed. Palas Athena, 1991.