UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

O conhecimento da linguagem como herdado
pela tradição gramatical indiana:
A primeira seção do *Vākyapadīya*
de B^hartr̥hari

ADRIANO APRIGLIANO

São Paulo
2011

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

**O conhecimento da linguagem como herdado
pela tradição gramatical indiana:
A primeira seção do *Vākyapadīya*
de B^hartr̥hari**

ADRIANO APRIGLIANO

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

2011

AGRADECIMENTOS

Ao *Prof. Emeritus* Ashok Narhar Aklujkar, ao Prof. Dr. Mário Ferreira, ao Prof. Dr. João Carlos Barbosa Gonçalves e à Profa. Dra. Lílian Cristina Gulmini, pelo auxílio a nós prestado em diferentes momentos da realização desta tese.

À CAPES, que financiou com duas bolsas respectivamente minha estada no Canadá para o cumprimento de estágio de doutorado-sanduiche e as etapas do trabalho concluídas no Brasil.

Resumo

APRIGLIANO, A. (2011). *O conhecimento da linguagem como herdado pela tradição gramatical indiana: A primeira seção do Vākyapadīya de B^hartr̥hari*. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

O trabalho objetiva apresentar uma tradução da primeira seção (*Brahma-kāṇḍa*) do *Vākyapadīya* juntamente com a *Vṛtti*, seu mais antigo comentário, obras que têm sido comumente atribuídas ao gramático e filósofo da linguagem indiano B^hartr̥hari (séc. V d.C). Visando, ademais, fornecer subsídios para a leitura do texto, recupera, em *Do autor*, aquilo que se tem discutido acerca da pessoa de B^hartr̥hari e do período em que viveu. Em seguida, em *Da obra*, trata de descrever as obras desse autor e comentar os problemas relativos à autoria de outros textos a ele atribuídos. Segue uma *Antologia dos textos e seus comentários*, onde se pretende ilustrar perspectivas teóricas centrais do pensamento de B^hartr̥hari, bem como revelar o intenso e necessário diálogo que se dá no seio da própria tradição indiana entre as obras e sua forma de exegese primeira, representada na literatura dos comentários. A parte seguinte, *A Brahma-kāṇḍa-vṛtti: notas de estilo* aprofunda os problemas de forma e descreve peculiaridades estilísticas do texto da *Vṛtti*, a fim de fornecer ferramentas para os que pretendam estudar a obra no original sânscrito. Trata-se, a seguir, no *Excursus*, dos diversos sentidos e da sinonímia da palavra *śabda*, a palavra/linguagem, que é objeto primeiro desse primeiro livro do *Vākyapadīya*. Enfim, apresenta-se a tradução, com notas, precedida de uma sinopse.

Palavras-chave: B^hartr̥hari. Gramáticos sânscritos. Filosofia da linguagem. *Vākyapadīya*. Prosa técnica sânscrita.

Resumo

APRIGLIANO, A. (2011). *The Knowledge of Language as Inherited by the Sanskrit Grammatical Tradition: The First Section of B^hartr̥hari's Vākyapadīya*. PhD thesis, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Our thesis presents a translation of the first section (*Brahma-kāṇḍa*) of the *Vākyapadīya* together with the *Vṛtti*, its oldest commentary, both works usually attributed to the Indian grammarian and language philosopher B^hartr̥hari (fifth century A.D). In order to create tools for reading the text, we discuss, in *Do autor* (“On the author”), what has been said about the person of B^hartr̥hari and the period in which he lived. Then, in *Da obra* (“On his works”), we describe B^hartr̥hari's works and comment on the problems related to the authorship of other works that have been attributed to him. Then follows an *Antologia dos textos e seus comentários* (“Anthology of the works and their commentaries”), where we intend to illustrate the major theoretical tenets of B^hartr̥hari's thought, as well as reveal the strong and necessary dialog that occurs inside the Indian tradition itself between the primary works and their first form of exegesis represented in the commentarial literature. Next, in *A Brahma-kāṇḍa-vṛtti: notas de estilo* (“The *Brahma-kāṇḍa-vṛtti*: notes on style”), we go deeper into the matters of form and describe stylistic minutiae of the *Vṛtti*'s text in order to furnish tools for the ones wishing to read it in the original Sanskrit. Then, in *Excursus* (“Excursus”), we treat the many meanings and synonyms of the word *śabda*, the word/language, which is the primary object of this first book of the *Vākyapadīya*. Lastly, we present the translation with select notes, preceded by a synopsis.

Keywords: B^hartr̥hari. Sanskrit grammarians. Philosophy of language. *Vākyapadīya*. Sanskrit scientific prose.

Sumário

1	Introdução	8
2	Do autor	11
2.1	Identidade e datação	11
2.2	Do lugar de origem	14
3	Da obra	15
3.1	A <i>Tripādī</i>	15
3.2	A <i>Trikaṇḍī</i>	16
3.2.1	O <i>Vākyapadīya</i>	17
3.2.2	A <i>Vṛtti</i> e o <i>Vākyapadīya</i>	18
3.2.3	Comentários ao <i>Vākyapadīya</i>	20
3.2.4	O <i>Prakīrṇaka</i>	21
3.2.5	Comentários ao <i>Prakīrṇaka</i>	24
3.3	Outras obras, obras perdidas	24
3.3.1	O <i>Śataka-traya</i>	24
3.3.2	A <i>Śabda-d^hātu-samīkṣā</i>	25
4	Antologia dos textos e seus comentários	27
4.1	Os versos de encerramento do <i>Vākyapadīya</i>	28
4.1.1	B ^h artr̥hari e a tradição do <i>vyākaraṇa</i>	29
4.2	O <i>Mahā-b^hāṣya</i> e a <i>Tripādī</i>	31
4.2.1	Da natureza do <i>śabda</i>	32
4.3	O <i>Brahma-kāṇḍa</i> e o <i>Sp^huṭākṣara</i>	42
4.3.1	Das conexões de um <i>prakaraṇa</i>	45
4.4	O <i>Vākya-kāṇḍa</i> e a <i>Ṭikā</i>	48
4.4.1	Da indivisibilidade do <i>vākya</i>	50
4.5	O <i>Prakīrṇaka</i> e o <i>Prakīrṇaka-prakāśa</i>	54
4.5.1	Da função prática de <i>kāla</i>	56
5	A <i>Brahma-kāṇḍa-vṛtti</i>: notas de estilo	58
5.1	Estilo perspectivo	58

5.2	Estilo expansivo	66
5.3	Parataxe <i>versus</i> sintaxe	75
6	Excurso	84
6.1	Uma nota conceitual: <i>śabda</i>	84
7	O <i>Brahma-kāṇḍa</i> com a <i>Vṛtti</i>	89
7.1	Nota prévia	89
7.2	Abreviaturas	91
7.3	Outros sinais	92
7.4	Sinopse do <i>Brahma-kāṇḍa</i>	93
7.5	Tradução do <i>Brahma-kāṇḍa</i> com a <i>Vṛtti</i>	106
8	Bibliografia	256

1 Introdução

Propõe-se neste trabalho apresentar a tradução do primeiro livro da obra intitulada *Vākyapadīya*, juntamente com a tradução de seu principal comentário, denominado *Vṛtti*, textos que a tradição indiana tem de praxe atribuído a um mesmo autor, B^hartṛ-hari, gramático e filósofo da linguagem que viveu em lugar desconhecido do subcontinente indiano, provavelmente no quinto século da era cristã. Para acompanhar a tradução, compôs-se uma introdução cujas partes procuram recuperar as principais informações acerca do autor e sua obra e dos comentários de que ela foi objeto, de modo que se desenhe um quadro geral preliminar da disciplina tradicional que o texto representa, a saber, o *vyākaraṇa* ou gramática, que, ainda que tenha o sânscrito como objeto primeiro, estende também suas preocupações a problemas mais gerais que afetam a relação do ser humano com a linguagem e da linguagem com o mundo.

De fato, é especialmente nas extensões ideológicas e metafísicas do *vyākaraṇa* que se acham não só as maiores dificuldades para a compreensão da disciplina em sua função integral dentro da tradição indiana, como também os maiores entraves ao diálogo com as disciplinas correlatas na tradição ocidental de estudos da linguagem, quais sejam, a gramática, a linguística e a filosofia da linguagem. Acreditamos que, superados ou ao menos sublinhados os problemas contextuais, torna-se frutífera a aproximação e a acomodação dos traços comuns entre universos de conhecimento distintos, ainda que fundados em diferentes bases epistemológicas, e possível, a partir daí, a perspectiva de um projeto de conhecimento integrado, seja em nível descritivo, na promoção do diálogo entre culturas, seja mesmo no criativo, na produção de novos conhecimentos assentados numa diversidade e riqueza maiores de testemunhos de pesquisa.

Sabe-se quão imensa é a história e o escopo da reflexão linguística indiana. Ela se estende por cerca de 3000 anos de história textual e cultural, partindo da fala poética sobre *vāk*, a linguagem divinizada, no *Ṛg-veda* (séc. XII a X a.C.), passando pela descrição morfossintática e fonológica minuciosa da fala secular e védica no discurso algébrico e mnemotécnico de Pāṇini (séc.

V a.C.), seguindo pelas expansões teóricas que propôs o próprio B^harṭṭ-hari (séc. V d.C.), ao identificar *śabda* e *brahman*, linguagem e absoluto, e reconhecer uma unidade linguística comunicacional para além da palavra; essa reflexão atravessa então o período colonial na semântica de Koṇḍa-b^haṭṭa e Nāgeśa-b^haṭṭa (séc XVII-XVIII), até enfim chegar aos modernos tratados e comentários de gramática e filosofia da linguagem, *vyākaraṇa-śāstra* e *vyākaraṇa-darśana*, respectivamente, que escrevem ainda em nosso tempo os *paṇḍita* indianos, professores das disciplinas tradicionais¹. Nesse oceano de tempo e de textos, a obra de B^harṭṭ-hari, em especial o primeiro livro do *Vākyapadīya*, intitulado *Brahma-kāṇḍa* e reconhecido como um *āgama-samuccaya*, *i.e.*, um compêndio do conhecimento herdado pela tradição gramatical, sobressai como objeto apropriado para promover uma introdução ao pensamento linguístico indiano, uma vez que ali se transmitem as principais ideias, ideais e ideologias que fundamentam a prática da gramática na Índia antiga, revelando dela uma função e ao mesmo tempo uma imagem passíveis de generalização.

O trabalho objetiva, portanto, apresentar os requisitos mínimos para a leitura da tradução do texto do *Brahma-kāṇḍa* juntamente com a *Vṛtti*. Para isso, recupera, em *Do autor*, aquilo que se tem discutido acerca da pessoa de B^harṭṭ-hari e do período em que viveu. Nessa parte, a postura ideológica que afirma em suas obras sobressai como dado essencial para a leitura segura das notícias biográficas. Em seguida, em *Da obra*, trata de descrever as obras que compôs e comentar os problemas relativos à autoria de outros textos a ele atribuídos. Segue uma *Antologia dos textos e seus comentários*, onde se pretende ilustrar perspectivas teóricas centrais do pensamento do autor, bem como revelar o intenso e necessário diálogo que se dá no seio da própria tradição indiana entre as obras e sua forma de exegese primeira, representada na literatura dos comentários. Aí também se procurou recuperar o que se sabe acerca dos comentadores e de seu período de atividade e, ademais, chamar atenção para o método de trabalho que se depreende do estilo de cada um deles. Nessa parte, veremos B^harṭṭ-hari cumprir ambos os dois

¹O volume sobre os gramáticos da *Encyclopedia of Indian Philosophies* (Coward & Raja 1990) relaciona obras gramaticais compostas até a década de 1970.

papeis, quer o de comentador da obra de Patañjali, quer o de objeto de reflexão dos comentadores que o sucederam. A parte seguinte, *A Brahma-kāṇḍa-vṛtti: notas de estilo* aprofunda os problemas de forma e descreve peculiaridades estilísticas do texto da *Vṛtti*, a fim de fornecer ferramentas para os que pretendam estudar a obra no original sânscrito. Trata-se, enfim, no *Excursus*, de um problema conceitual e de terminologia que permeia todo o texto e se reflete nas escolhas de nossa tradução, a saber, dos diversos sentidos e da sinonímia da palavra *śabda*, a palavra/linguagem, que é objeto primeiro desse primeiro livro do *Vākyapadīya*. Encerra o trabalho a tradução anotada do *Sa-vṛtti Vākyapadīya-brahma-kāṇḍa*, que vem entremeada de excertos do texto original entre parênteses, procedimento que visa pôr em evidência a terminologia e o estilo empregados pelo texto original. Além disso, fizemos preceder à tradução uma outra tradução: a da sinopse sânscrita composta por um dos editores do texto, Subramanya Iyer (1966), que servirá como índice dos problemas tratados no texto.

2 Do autor

Sobre B^harṭṛ-hari existem apenas duas referências que se poderiam considerar biográficas: uma é a que nos transmite o peregrino chinês Yi-jing (séc. VII d.C.), em obra que trata do budismo praticado na Índia e no sudeste asiático². Ali, no capítulo que lista as obras gramaticais dos indianos, B^harṭṛ-hari é dado como autor de três composições que podem ser identificadas com bastante segurança, a primeira, com seu comentário parcial ao *Mahā-b^hāṣya* de Patañjali (séc. II a.C.), intitulado *Tripādī*, as outras duas, com o *Vākyapadīya* e o *Prakīrṇaka* (Brough 1973: 258-260), textos que ora a tradição indiana entendeu como relativamente independentes, ora como constituindo um conjunto maior a que se deu o nome de *Trikāṇḍī* (Aklujkar 1969: 554-555; cf. 3.2). A outra, menos explícita, é-nos fornecida nos versos que encerram o *Vākyapadīya* (cf. 4.1), os quais, tratando da história da transmissão do *Mahā-b^hāṣya*, mencionam nada mais que a figura de um mestre (*guru*), cuja identificação noutras fontes serviu ao estabelecimento de limites temporais mais precisos.

2.1 Identidade e datação

Relativamente à biografia de B^harṭṛ-hari, Yi-jing fornece dados curiosos, hoje considerados anedóticos. Diz que foi monge budista e que sete vezes abraçou a vida monástica e sete vezes a abandonou, terminando por assumir não mais que uma fidelidade laica aos preceitos daquela religião (*apud* Filliozat 1954: 116). Diz também que B^harṭṛ-hari falecera 40 anos antes de sua estada em terras indianas (*apud* Deleanu 1999). Sendo assim, tomando-se como ponto de referência qualquer data entre 671 e 695, período em que o viajante chinês ali permaneceu, teremos que B^harṭṛ-hari teria morrido na primeira metade do século VII d.C.

Esses dados, porém, conflitam com outros, aparentemente mais conclusivos. No que diz respeito à religião de B^harṭṛ-hari, uma leitura não mais que superficial de quaisquer de suas obras demonstra quão confortavelmente

²Takakusu, J. (trad.) (1896). *A record of the Buddhist religion as practised in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695), by I-tsing*. Londres: Oxford.

elas transitam entre as produções do bramanismo, já que desenvolvem com os *veda* um vasto e profundo diálogo, tanto na aceitação de sua autoridade sobre-humana —e na perspectiva de conservá-la intacta em sua manifestação verbal—, quanto no desenvolvimento filosófico de proposições nele encapsuladas. Veja-se, *e.g.*, o célebre *kulaka*³ que abre o *Vākyapadīya*, afirmando *brahman* como princípio linguístico (*śabda-tattva*) e o *veda* como o meio de alcançá-lo, *i.e.*, de conhecer sua verdadeira natureza, que é a identidade com a natureza verdadeira do ser humano (*jīvātman*):

*anādi-nid^hanaṃ brahma śabda-tattvaṃ yad akṣaram
vivartate 'rt^ha-b^hāvena prakriyā jagato yataḥ; (1.1)*
*ekam eva yad āmnātaṃ b^hinna-śakti-vyapāśrayāt
aprt^haktve 'pi śaktib^hyaḥ prt^haktveneva vartate; (1.2)*
*adhyāhita-kalāṃ yasya kāla-śaktim upāśritāḥ
janmādayo vikārāḥ ṣaḍ b^hāva-b^hedasya yonayaḥ; (1.3)*
*ekasya sarva-bījasya yasya ceyam anekad^hā,
b^hoktr^h-b^hoktavya-rūpeṇa b^hoga-rūpeṇa ca st^hitiḥ; (1.4)*
*prāpty-upāyo 'nukāraś ca tasya vedo maharṣib^hiḥ
eko 'py aneka-vartmeva samāmnātaḥ prt^hak prt^hak. (1.5)*

O *brahman* sem começo nem fim, princípio linguístico indestrutível, a partir do qual o processo do mundo se diversifica em forma de sentido/dos objetos (1.1); o qual, transmitido como um, evolve como se se separasse das diferentes faculdades de que é suporte, ainda que delas não se separe (1.2); aquele em cuja faculdade chamada “tempo”, na qual partes são sobrepostas, se apoiam as seis transformações a começar do nascimento, matrizes essas das diferenças nos objetos da existência (1.3); ele que é a semente única de tudo, e possui essa existência multiforme como fruidor, o que se frui e a fruição (1.4); dele, o meio de obtenção e réplica é o *veda*, que, embora uno, foi transmitido pelos videntes-mores como se tivesse várias vias, diferentes umas das outras. (1.5)

³Coleção de 3 a 5 estrofes formando um único período sintático.

Conciliar uma afirmação dessa natureza com o budismo seria, de fato, árdua tarefa, já que os budistas, para citar apenas duas antíteses fundamentais, não reconhecem a autoridade do cânone védico nem falam em qualquer *brahman* ou outro princípio eterno e absoluto de que o mundo seja uma diversificação ou manifestação. Portanto, ainda que nada se possa afirmar da pessoa física do autor, ao menos de sua pessoa discursiva é difícil questionar que se represente e justifique no âmbito das ideias e ideais promulgados pelas produções discursivas do bramanismo.

No que diz respeito à datação de B^hartr̥hari, foi essencialmente a descoberta de citações da *Trikāṇḍī* no *Pramāṇa-samuccaya* do lógico budista Diṇ-nāga que fez recuar o *terminus ante quem* de suas atividades para a segunda metade do século V d.C. Outro dado que serviu à datação foi a identificação do *guru* (“mestre”), mencionado pelo próprio B^hartr̥hari nos versos que encerram o segundo *kāṇḍa* do *Vākyapadīya* (cf. 4.1, verso 2.487). A expressão mais sucinta do estado da questão é apresentada pela *Encyclopedia of Indian Philosophies*:

A figura central no desenvolvimento filosófico da gramática é B^hartr̥hari, cujas datas se encontram ainda em discussão, se bem que pesquisas recentes tenham chegado a um acordo geral sobre seus termos. Mostrou-se que citações das obras de B^hartr̥hari aparecem no *Pramāṇa-samuccaya* de Diṇ-nāga, o célebre lógico budista, que viveu em V e VI d.C. Ademais, Siṃha-sūrigaṇi, escritor jainista do sexto século, conta-nos que B^hartr̥hari estudou com um gramático chamado Vasu-rāta, o qual ele mesmo identifica como cunhado dum discípulo de outro budista famoso, Vasu-band^hu. Erich Frauwallner sugere, com base nestas considerações, que, tendo Diṇ-nāga florescido provavelmente entre 485 e 540 d.C., dever-se-ia localizar B^hartr̥hari entre 450 e 510, e Vasu-rāta entre 430 e 490 d.C. (Frauwallner 1959: 146-152). Estas datas são aceitas pelas pesquisas mais recentes como o melhor que se pode fazer atualmente. (Coward & Raja 1990: 122)

Para os pormenores acerca da fixação das datas de Diṇ-nāga e B^hartr̥hari-

hari, consultem-se Frauwallner 1959, Rangaswamy Iyengar 1951 e Nakamura 1955.

2.2 Do lugar de origem

Quanto a um possível lugar de origem, houve quem propusesse a Caxemira (Baldeva Upadhyaya 1985: 123-128 *apud* Cardona 1999: 247-248), levando em consideração que os comentadores tanto do *Vākyapadīya* quanto do *Prakīrṇaka*, Puṇya-rāja (séc. X) e Helā-rāja (séc. X-XI)— eram nativos dessa região. A questão porém permanece em aberto, em virtude da discutível relevância dos argumentos.

3 Da obra

3.1 A *Tripādī*

A *Mahā-b^hāṣya-dīpikā* (“Lamparina sobre o *Mahā-b^hāṣya*”), *Ṭīkā* (“Subcomentário”) ou *Tripādī* (“A de três capítulos”), é um comentário ao *Vyākaraṇa-mahā-b^hāṣya* (“Grande comentário de gramática”) de Patañjali (séc. II a.C.), este, por sua vez, comentário à *Aṣṭād^hāyī* (“A de oito lições”)⁴, a célebre “gramática” de Pāṇini (séc. V a.C.). É, de fato, o mais antigo comentário a Patañjali já descoberto; porém foi-nos transmitido por apenas um manuscrito em estado bastante fragmentário e, no que concerne à qualidade da cópia, bastante corrompido (Kielhorn 1883: 226). Não se sabe a extensão do texto original, se abrangia ou não todo o texto do *Mahā-b^hāṣya*, porém é de supor, pela sanção da maior parte da tradição ao título *Tripādī*, que cobrisse apenas os três primeiros capítulos (*pada*) do primeiro livro ou lição (*ad^hyāya*) dentre as quatro de que se compõe o *Mahā-b^hāṣya*. Já o texto de que dispomos (*cf.* Bronkhorst 1987) corre apenas até a sétima seção (*āhnika*) do primeiro capítulo da primeira lição, que termina no comentário ao *sūtra* 1.1.55 da *Aṣṭād^hāyī*.

A *Tripādī*, nas palavras de Pierre-Sylvain Filliozat,

Ainda que se apresente como mero comentário, é muito mais do que uma explicação literal do original [leia-se o *Mahā-b^hāṣya*]. Ela contém muito material inédito e fica claro que dá um passo imenso no desenvolvimento do conhecimento linguístico, da especulação filosófica e dos métodos de interpretação. É preciso estudá-la juntamente com o *Vākyapadīya*. Esse monumento maior do pensamento linguístico é atribuído ao mesmo autor, embora possam surgir algumas diferenças entre eles. Também é preciso estudá-la juntamente com a *vṛtti* de Hari-vṛṣab^ha ao primeiro e segundo *kāṇḍa* do *Vākyapadīya*, ainda que a identidade de Hari-vṛṣab^ha e

⁴É comum, em sânscrito, que títulos de obras sejam compostos *bahu-vrīhi* (exocêntricos) no gênero feminino.

B^hartr̥hari seja objeto de uma controvérsia que ainda hoje permanece sem solução⁵. (1991: 8)

Quanto aos três títulos supramencionados, os dois primeiros encontram-se nos colofões do único manuscrito existente⁶; já o terceiro, *Tripādī*, é o nome pelo qual a obra é posteriormente referida na tradição indiana, dessarte preferível aos dois primeiros. Vard^ha-māna (séc XII), *e.g.*, no *Gaṇa-ratna-mahodadhī*, comentário ao *Gaṇa-pāṭ^ha*, um dos anexos da *Aṣṭād^hyāyī*, onde se listam classes de palavras em que se aplicam as mesmas operações gramaticais, faz menção bastante transparente desse estado de coisas: “B^hartr̥hari é o autor do *Vākyapadīya* e do *Prakīrṇaka* e o comentador da *Mahā-b^hāṣya-tripādī*” (*B^hartr̥harir Vākyapadīya-Prakīrṇakayoḥ kartā Mahā-b^hāṣya-tripādī dyā vyāk^hyātā ca. apud Kielhorn 1883: 227*).

3.2 A *Trikāṇḍī*

Trikāṇḍī é o nome que se dá à reunião de duas obras, a saber, o *Vākyapadīya*, que consta de dois livros ou seções (*kāṇḍa*) e o *Prakīrṇaka*, entendido como a seção terceira. Essa denominação opaca (“A de três *kāṇḍa*”) faz referência aos títulos temáticos das duas seções do *Vākyapadīya*, *Brahma-* e *Vākya-kāṇḍa*, e ao *Pada-kāṇḍa*, que é outro nome que se dá ao *Prakīrṇaka*. Na fontes indianas, portanto, ainda que isso pareça confuso, a obra é de fato referida de duas maneiras, seja como duas entidades relativamente independentes, *Vākyapadīya* e *Prakīrṇaka*, seja como a reunião de três livros ou seções conexos —*Brahma-*, *Vākya-*, e *Pada-kāṇḍa*—, a *Trikāṇḍī* (*cf.* Aklujkar 1969). Modernamente, porém, tanto por comodidade quanto por divergências relativas ao estado da questão, tem-se atribuído o título de *Vākyapadīya* à reunião das três seções. Neste trabalho, contudo, preferiu-se adotar o ponto de vista da tradição e referir a obra da maneira complexa descrita acima.

⁵Sobre essa questão, *cf.* 3.2.2.

⁶Para mais informações sobre o manuscrito, *v.* Kielhorn 1883.

3.2.1 O *Vākyapadīya*

O *Vākyapadīya*⁷, considerado pela tradição como um *prakaraṇa-grant^ha*, *i.e.*, uma monografia ou composição monográfica, em que cada seção trata de um tema específico, é um texto em versos⁸, que, como já se observou acima, se divide em dois *kāṇḍa*: o *Brahma-kāṇḍa* ou “Seção relativa a *brahman*”, de 183 dísticos⁹, e o *Vākya-kāṇḍa*, ou “Seção relativa à frase”, de 490 dísticos.

O *Brahma-kāṇḍa* tem como principal divisa a afirmação da unidade ontológica, no plano transcendente, e fenomenológica, no plano secular, entre o princípio atemporal e absoluto a que se chama *brahman* e o *śabda*, a palavra ou linguagem. Esse assunto, porém, ocupa de fato parte dos versos da introdução e reaparece incidentalmente no desenrolar dos argumentos relativos a outros temas. A primeira seção do *Vākyapadīya*, como já observaram outros estudiosos, entre eles Cardona (2009), constitui na verdade uma espécie de introdução geral ao *vyākaraṇāgama*, *i.e.*, à tradição gramatical, e emula a introdução do “Grande comentário” de Patañjali, a célebre *Paspaśā* (“Introdução”), onde se abordam temas de natureza filosófica e ideológica, como por exemplo a natureza do *śabda* (*cf.* 4.1), a eternidade ou continuidade

⁷Muito se discute o sentido desse título. Superficialmente, trata-se de um composto formado das palavras *vākya* “frase” e *pada* “palavra”, a que se prende o sufixo *-īya*, que é usado no sentido de “*ad^hikṛtya kṛte grant^he*”, *i.e.*, “um livro acerca de (aquilo a que tal sufixo se prende)”, e poderia significar uma “obra acerca da palavra e da frase”. Por outro lado, a *Kāśikā-vṛtti* (séc. VII), comentário à gramática de Pāṇini, quando comenta o uso desse sufixo, cita como um dos exemplos justamente o composto *vākyapadīya* e lhe dá como sentido “um tratado acerca da palavra, do sentido e da relação entre eles” (*śabdār^ha-saṃband^hīyam prakaraṇam Vākyapadīyam...*; *apud* Aklujkar 1969: 552). Dhadphale (2006), por seu turno, pensa que o composto interno — *vākya-pada* — deve ser, não copulativo (*dva-ndva*), mas um *karmad^hāraya* e significar “a frase (*vākya*) como unidade de significação (*pada*)”, sendo a forma sufixada *vākyapadīya* “uma obra acerca da frase como unidade de significação (mínima da linguagem)”, que é, de fato, um dos temas seminais especialmente da segunda seção do *Vākyapadīya*, o *Vākya-kāṇḍa* (*cf.* abaixo).

⁸*Kārikā* é o nome que se dá ao tipo de verso em que estão exarados os tratados das disciplinas tradicionais (*śāstra*). A forma métrica da *kārikā* é em geral o *anuṣṭub^h* ou *śloka*, estrofe de 32 sílabas, que se divide em dois versos de 16 sílabas, divididos, por sua vez, em dois hemistíquios por uma cesura entre a oitava e a nona sílaba. Em sua modalidade mais comum, a sequência das quantidades é livre, exceto na quinta sílaba do primeiro e terceiro hemistíquios (breve) e na sexta e sétima do segundo e quarto (longa e breve respectivamente). *Cf.* *Vākyapadīya* 1.1: (1) *anādi-nid^hanam brahma* |(2) *śabda-tattvaṃ yad akṣaram*/ (3) *vivartate* ’rt^ha-b^hāvena |(4) *prakriyā jagato yataḥ*.

⁹A numeração está de acordo com Rau 1977.

prática (*nityatā*) da linguagem, a relação da gramática com o *veda* e o rito, etc. No caso do *Brahma-kāṇḍa*, também esses mesmos temas são retomados com referências claras à tradição, e ademais antecipa ali B^hartṛ-hari muitos dos temas que serão pormenorizados nas seções seguintes, como a questão da grandeza de comunicação da língua (*vākya*) e a teoria do *sp^hṛta*, do *Vākya-kāṇḍa*, bem como as teorias sobre o universal (*jāti*) e o particular (*vyakti*) e acerca da expressão da ação (*kriyā*) pela linguagem tratadas no *Prakīrṇaka* (ou *Pada-kāṇḍa*)¹⁰.

Os temas tratados no *Vākya-kāṇḍa*, por sua vez, giram em torno justamente da supramencionada discussão relativa à grandeza de significação da língua: a novidade em relação à tradição é a proposição de que ela não está nem no fonema (*varṇa*), como afirmavam os *mīmāṃsaka* (exegetas dos *veda*), nem na palavra (*pada*), o que era a visão dos *vaiyākaraṇa* (gramáticos) precedentes¹¹ e outras classes de pensadores, mas na forma da frase (*vākya*), compreendida como instância verdadeiramente comunicacional (*vyāvahāri-ka*) da língua¹².

3.2.2 A *Vṛtti* e o *Vākyapadīya*

A *Vṛtti* é um comentário ao conjunto do *Vākyapadīya*, *i.e.*, *Brahma-* e *Vākya-kāṇḍa*, cuja autoria está ainda em disputa entre os estudiosos da obra de B^hartṛ-hari. Há os que consideram os versos e a prosa da *Vṛtti* obra una e de um mesmo autor, e os que os entendem como obras de dois autores diferentes. Se aceitamos os argumentos dos defensores da identidade autoral, a *Vṛtti* seria parte da *Tri-kāṇḍī*, que se organizaria portanto da seguinte maneira: o *Sa-vṛtti Vākyapadīya*, *i.e.*, o *Vākyapadīya* com a *Vṛtti*, e o *Prakīrṇaka*. Com efeito, tomaremos neste trabalho o lado dos propositores da identidade, de modo que exporemos abaixo o essencial de seus argumentos.

¹⁰Em 7.4 traduzimos uma sinopse verso a verso do *Brahma-kāṇḍa*, de autoria de Subramania Iyer.

¹¹Há quem entenda a críptica menção à teoria de Audumbarāyaṇa no *Nirukta* (séc V. a.C.) —*indriya-nityam vacanam Audumbarāyaṇaḥ*— como possível antecipação das ideias de B^hartṛ-hari (*cf.* Brough 1952).

¹²Em 4.4, damos uma amostra de parte dos argumentos envolvidos na questão. Para uma relação pormenorizada dos temas do *Vākya-kāṇḍa*, veja-se o resumo sânscrito que Subramanya Iyer compôs para sua edição desse texto (1983: xxi-xxix).

O argumento mais direto e palpável dos contrários à identidade autoral entre as *kārikā* e a *Vṛtti* é justamente o fato de que nos manuscritos a autoria é comumente atribuída a certo Hari-vṛṣab^ha. Por outro lado, o principal argumento dos favoráveis à identidade autoral é o fato não menos palpável e direto de que se encontram nos textos antigos número considerável de citações da prosa da *Vṛtti* atribuídas a B^hartṛ-hari ou apenas Hari. E aqui temos outro ponto: Hari, B^hartṛ-hari e Hari-vṛṣab^ha são personagens diferentes ou o mesmo personagem? Não há dúvida de que o nome do autor da *Tripādī* e da *Trikāṇḍī* deve ser apenas Hari, uma vez que *b^hartṛ* (“amo”, “senhor”) pode ser empregado como uma espécie de prenome respeitoso ou forma de tratamento semelhante ao português “senhor”. De fato, em parte das referências a esse autor encontráveis em obras sânscritas é apenas Hari a forma que se usa, o que confirma a possibilidade aventada. Ademais, *vṛṣab^ha* (“touro”) pode também ser honorífico que se apende a nome próprios, com o valor de “eminente”, “preclaro”, “o melhor dentre”. Sendo assim, (B^hartṛ-) Hari e Hari-vṛṣab^ha podem muito bem referir a mesma pessoa, segundo as possibilidades da onomástica sânscrita.

Outro argumento de peso pró-identidade autoral, ao qual aludimos acima, são as citações da *Vṛtti* que se encontram em outros textos atribuídas tanto a Hari ou B^hartṛ-hari, quanto mencionadas por meio do título da obra, *Vākya-padīya*, ou das seções que a compõem, *Brahma-* e *Vākya-kāṇḍa*. Bronkhorst (1988) lista os principais *loci citati*, que se encontram na *Īśvara-pratyab^hi-jñā-vimarśinī* (“A que reflete acerca do reconhecimento de Deus”), tratado tântrico de Ab^hinava-gupta (séc. IX); no *Prakīrṇaka-prakāśa* (“Lume sobre o *Prakīrṇaka*”), o comentário de Helā-rāja (séc. X) à terceira seção da *Trikāṇḍī*; na *Ṭikā* (“Subcomentário”) de Puṇya-rāja (séc. X-XI?) ao *Vākya-kāṇḍa*; no *Kāvya-prakāśa* (“Lume sobre a poesia”), tratado de poética de Mammaṭa (séc. XII); na *Nyāya-mañjarī* (“O ramalhete de normas”), tratado de lógica de Jayanta-b^haṭṭa (séc.?); e no *Nyāya-mañjarī-grant^hi-b^haṅga*, (“A ruptura dos laços do ‘Ramalhete de normas’”), comentário ao precedente, de Crakra-d^hara (séc. ?). Citamos, à guisa de ilustração, os passos de Puṇya-rāja, que, apesar de não mencionarem *ipsis litteris* o nome do autor, são perfeitamente claros no contexto em que ocorrem: no comentário a *Vākya-padīya* 2.2, antes

de introduzir um passo da *Vṛtti*, ele diz: *yat punar anena Vṛttāṁ uktam...*, “Quanto ao que ele (leia-se B^harṭṭi-hari) disse na *Vṛtti*...”; no comentário a 2.77-78, ainda mais explícito com relação à identidade autoral, diz: *granthā-kṛtaiva sva-Vṛttau pratipāditam*, “O autor deste livro (leia-se o *commentandum*, i.e., o *Vākyapadīya*) explicou-o na sua própria (*sva*) *Vṛtti*”¹³. Aklujkar (1969: 555-561) recuperou, ademais, citações dos versos e da *Vṛtti* do *Vākya-kāṇḍa* no *Śṛṅgāra-prakāśa* (“Lume sobre o estilo erótico”), tratado de poética de B^hoja (séc.?). Esses dados certificam ao menos a posição da tradição logo posterior ao texto de considerar *Brahma-* e *Vākya-kāṇḍa* conjuntos mistos, porém unos, de prosa e verso¹⁴.

No que concerne à forma, a *Vṛtti* é eivada de minúcias estilísticas, hermética e difícil na construção sintática. Tanto a porção relativa ao *Brahma-kāṇḍa* quanto aquela que comenta o *Vākya-kāṇḍa* são bastante extensas, apresentando a primeira poucas, a segunda, mais frequentes lacunas. Com relação ao título, o termo *vṛtti*, refere-se primeiramente apenas a um tipo de comentário, em princípio, em forma de simples glosa palavra a palavra do texto comentado. Mas esse não é o caso do comentário em questão, que executa uma espécie de “desenvolvimento” ou “expansão” —sentidos possíveis do termo—, semântica das sentenças do *commentandum*, preechendo-lhes a sintaxe com novos complementos atributivos e oracionais. Aklujkar (1991) já notara o reduzido número de comentários na tradição sânscrita cujo estilo se compara ao da *Vṛtti*. Em 5, ilustramos alguns procedimentos que lhe dão sua feição estilística peculiar.

3.2.3 Comentários ao *Vākyapadīya*

Excetuando-se a *Vṛtti*, existem mais seis comentários ao *Brahma-kāṇḍa*, todos eles editados, além de outros dois, perdidos.

O mais antigo, chamado *Sp^huṭākṣara* (“O [comentário] de palavras claras”) ou *Padd^hati* (“Trilha”), é de autoria de Vṛṣab^ha-(deva) (séc. VIII?), e

¹³Os interessados no texto das outras citações podem consultar o artigo de Bronkhorst supracitado.

¹⁴Para os pormenores da disputa entre os favoráveis e contrários à identidade autoral, consultem-se Aklujkar 1972 e 1993 e Bronkhorst 1988 e 1991, que sobressaem, respectivamente, na defesa das correntes pró- e contra-identidade.

comenta em conjunto os *kārikā* e a *Vṛtti*. Esse texto foi editado por Subramania Iyer nos anos 60 (*cf.* Biblio.), dele damos uma amostra na antologia que segue (*cf.* 4.3).

Sabe-se por referência de Helā-rāja (séc. X-XI), comentador do *Prakīrṇaka*, que ele mesmo escreveu um comentário ao *Vākyapadīya*, *i.e.*, ao *Brahma*-e *Vākya-kāṇḍa*, intitulado *Śabda-prabhā* (“Luz sobre a palavra”), texto que, infelizmente, não chegou até nós. Puṇya-rāja (séc. X) também comentou as duas seções do *Vākyapadīya*, mas previou-se apenas seu comentário ao *Vākya-kāṇḍa*.

Tem-se, ademais, uma versão abreviada da *Vṛtti* do *Brahma-kāṇḍa* a que se dá o nome de *Prakāśa* (“Lume”), que é de autoria anônima, mas erroneamente atribuída a Puṇya-rāja.

Restam, enfim, os comentários modernos de Dravyeśa J^hā, *Pratyekārt^ha-prakāśikā* (“A [glosa] iluminadora de cada sentido”, 1926); Nārāyaṇa-datta-śarman Tripāṭ^hin, *Prakāśa* (“Lume”, 1937); Sūrya-nārāyaṇa Śukla, *B^hāva-pradīpa* (“Lamparina sobre o sentidos”, 1937); e Rag^hu-nāt^ha Śarman, *Amba-kartrī*¹⁵ (1963)¹⁶.

Já o *Vākya-kāṇḍa* é menos servido de comentários, tendo-se notícia de quatro ao todo, dois dos quais se perderam, a saber, os supracitados *Sp^hu-ṭākṣara*, de Vṛṣab^ha-deva, e o *Śabda-prabhā* de Helā-rāja, que, como se sabe, serviam a todo o *Vākyapadīya*. Os dois que chegaram a nossos dias são a própria *Vṛtti*, lacunosa e mal preservada, cuja relação com o *commentandum* discutimos acima, e o intitulado apenas *Ṭikā* (“Subcomentário”) de Puṇya-rāja, de que damos uma amostra em 4.4.

3.2.4 O *Prakīrṇaka*

O *Prakīrṇaka* (“Miscelânea” ou “Suplemento”), também conhecido por *Pa-da-kāṇḍa* (“Seção relativa à palavra”), tem 1317 dísticos, divididos em 14 *samuddeśa* (“conferências”). Cada uma dessas “conferências” dedica-se ao exame pormenorizado do estatuto filosófico e da expressão linguística de um conjunto de categorias, algumas das quais fazem parte do rol de problemas

¹⁵Não compreendemos o significado do título.

¹⁶Para a referência completa das edições, *cf.* Ramseier 2004.

tratados pela maioria das escolas indianas de pensamento, além de alguns problemas técnicos de análise gramatical¹⁷. Eis a razão do título *Prakīrṇaka*. O segundo título em uso, *Pada-kāṇḍa*, refere-se certamente ao fato de que tais categorias ou formas pertencem ao nível da palavra (*pada*) extraída do contexto da frase (*vākya*).

A divisão das conferências é a seguinte¹⁸:

1. *Jāti-samuddeśa*, do universal, em 106 *kārikā*. Discute a precedência do universal (*jāti*) sobre o particular (*vyakti*) no significado das palavras isoladas e seu papel como promotor (*prayojaka*) deste na significação.
2. *Dravya-*, da substância, em 17 *kārikā*. A categoria da substância, em seu mais alto grau de isolamento e propriamente compreendida, confunde-se com o princípio linguístico (*śabda-tattva*). Ela se limita em formas irrealis (*ākāra*) por uma variedade de causas (*nimitta*), sendo a primordial o tempo (*kāla*).
3. *Samband^ha-*, da relação, em 88 *kārikā*. Define a relação entre a palavra e o sentido como uma compatibilidade (*yogyatā*) eterna restrita às formas linguísticas corretas (*sādh^u śabda*).
4. *B^huyo-dravya-*, mais uma vez da substância, em 3 *kārikā*. Em sua representação linguística, a substância é uma entidade a que se pode referir por meio de um pronome (*sarva-nāman*) e está sujeita à diferenciação.
5. *Guṇa-*, do atributo, em 9 *kārikā*. O atributo é uma entidade que acompanha a substância e tem o papel de diferenciá-la. É, portanto, um dos adjuntos ou limitadores (*upād^hi*) da expressão linguística da substância (*dravya*).
6. *Dik-*, da direção espacial, em 28 *kārikā*. Trata-se não de uma entidade isolada, mas de uma faculdade (*śakti*) dos objetos cuja existência depende duma convenção que é necessariamente instável em virtude de

¹⁷Especialmente no *Vṛtti-samuddeśa*.

¹⁸As descrições se baseiam na informações contidas no verbete “B^hartṛ-hari”, da *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. V (Coward & Raja 1990).

limitadores espaço-temporais como *e.g.* a posição do sol em determinado momento.

7. *Sādhana-*, dos meios de realização da ação, em 167 *kārikā*. São também faculdades (*śakti*) definidas apenas intelectualmente e investidas nos objetos no processo de formação da frase, tais como agente, objeto, instrumento, etc.
8. *Kriyā-*, da ação, em 63 *kārikā*. Várias opiniões são apresentadas: ação é algo que existe (*asti*) e é para realizar (*sādhya*); é um universal (*jāti*) inerente em muitos particulares (*vyakti*); é uma das modificações essenciais da existência (*bhāva-vikāra*) transmitidas no *Nirukta* de Yāska (séc. V a.C.)¹⁹, a manifestação (nascimento) expressa pelo verbo, em oposição à realização (perecimento) expressa pelo nome; é uma atividade (*pravṛtti*), a matéria (*prakṛti*) de todos os acessórios que servem para produzir um resultado (um objeto), etc.
9. *Kāla-*, do tempo, em 114 *kārikā*. Discute o tempo como uma faculdade (*śakti*) de *brahman*: ele é o operador da máquina do mundo (*tam asya loka-yantrasya sūtra-dhāraṇaṁ pracakṣate*, 3.9.4), ele divide o universo por meio de suas duas faculdades essenciais, permissão e suspensão (*prati-bandhābhyānujñābhyāṇa tena viśvaṁ vibhājyate*, *ibidem*). Cf. também *Brahma-kāṇḍa* 1.3.
10. *Puruṣa-*, da pessoa gramatical, em 9 *kārikā*. Discute o papel e a significação dos sufixos verbais de pessoa.
11. *Samkhyā-*, do número, em 32 *kārikā*. Discute o número como diferenciador das substâncias e o conceito de unidade como base de toda diferenciação.
12. *Upagraha-*, do aspecto verbal, em 27 *kārikā*. Discute as limitações da ação verbal expressas pelos sufixos aspectuais.

¹⁹“Para Vārṣayāṇi há seis modificações da existência: o nascer, o existir, o modificar-se, o crescer, o decair e o perecer” (*ṣaḍ-bhāva-vikārā bhavantīti Vārṣayāṇiḥ: jāyate, 'sti, vipariṇamate, vardhate, 'pakṣyate, vinaśyatīti*. (Nir. 1.2)).

13. *Liṅga-*, do gênero, em 31 *kārikā*. Discute algumas definições de gênero, *e.g.*, aquilo que se qualifica por sinais como cabelo, seios; os próprios sinais, etc.; o universal dos sinais, etc.
14. *Vṛtti-*, das formações complexas, em 623 *kārikā*. Discute cinco tipos: derivados primários (*kṛd-anta*), secundários (*tadd^hitānta*), compostos (*samāsa*), redução de dois verbos a um (*eka-śeṣa*) e verbos derivados de nomes (*nāma-d^hātu*).

3.2.5 Comentários ao *Prakīrṇaka*

O único comentário ao *Prakīrṇaka* que chegou a nossos dias foi o *Prakīrṇaka-prakāśa* (“Lume sobre o *Prakīrṇaka*”) de Helā-rāja (séc. X-XI). Esse texto bem como a *Vṛtti* e os supracitados *Sp^huṭākṣara* de Vṛṣab^ha-deva e a *Ṭikā* de Puṇya-rāja foram editados criticamente por Subramanya Iyer nas décadas de 60, 70 e 80 (*cf.* Biblio.)²⁰. Em 4.5, apresentamos uma amostra do comentário aos versos do *Prakīrṇaka* que tratam do tempo (*kāla*).

Há, enfim, nos colofões dos manuscritos do *Prakāśa*, referência a um comentário de P^hulla- ou P^hukka-rāja. Tem-se suposto que se tratem de corruptelas do nome de Puṇya-rāja, comentador do *Vākya-kāṇḍa*; o texto porém não chegou até nós (Sharma 1972: 4-5, nota 13).

3.3 Outras obras, obras perdidas

3.3.1 O *Śataka-traya*

A tradição indiana atribui a um autor de nome B^harṭṭi-hari uma antologia de versos gnômicos divididos em três centúrias (*śataka-traya*), cada uma delas versando sobre um universo temático específico: *Nīti-śataka*, sobre a conduta, privada e pública, *Śṛṅgāra-śataka*, sobre o amor erótico, e *Vairāgya-śataka*, sobre a renúncia da vida secular. Embora carreguem o título de *śataka*, não constituem, ao menos nos manuscritos que possuímos hoje, conjuntos de cem versos —mais especificamente, estrofes—, superando em muito, cada

²⁰Ashok Aklujkar prepara uma nova edição crítica de todos esses textos, em 12 volumes, que deve começar a ir ao prelo nos próximos anos.

uma delas, esse número, já que perfazem juntas um total de cerca de 850 estrofes (Bronkhorst 1994: 34).

Muito já se discutiu sobre sua autoria, se de fato devem ser atribuídas ao mesmo autor da *Tripādī* e da *Trikāṇḍī*, e, ainda que se calcem os argumentos da identificação em testemunhos da tradição, verificou-se, entretanto, que esta é bastante recente, remontando a não mais que o século XVIII, à obra de Rāma-b^hadra Dīkṣita, *Patañjali-caritam* (“Vida de Patañjali”) (*idem*: 37). Os testemunhos mais antigos, por seu turno, tanto acerca do poeta, quanto do gramático B^harṭṭ-hari, não associam os dois personagens. O filósofo e teórico da poesia Ab^hinava-gupta (séc. IX), por exemplo, que menciona em suas obras o gramático nominalmente e mais de uma vez, nunca o associa ao poeta, ainda que no *D^hvany-āloka* (“Lume sobre o *d^hvani*”)²¹, texto fundamental da poética sânscrita, ele mesmo cite, por vezes, como ilustração das questões tratadas, versos das centúrias (*idem, ibidem*)²². Sendo assim, no estado atual da questão, parece mais prudente e fundado considerar o poeta e o gramático personagens distintos.

3.3.2 A *Śabda-d^hātu-samīkṣā*

Em artigo de 1940, Madhava Krishna Sarma recuperou do comentário de Utpalācārya (séc. X) à *Śiva-dṛṣṭi* (“A visão de Śiva” ou “O olho de Śiva”)²³, tratado da escola monista śivaíta, de autoria de Somānanda (séc. IX), referência a um obra perdida de B^harṭṭ-hari. No segundo *āhnika* ou capítulo dessa obra, apresenta Somānanda uma refutação à teoria do *sp^hoṭa* (*sp^hoṭa-vāda*) promulgada por B^harṭṭ-hari especialmente no *Vākya-kāṇḍa*. Ali citam-se vários versos do *Vākyapadīya*, sem menção explícita do autor, o que não é

²¹O termo *d^hvani*, que significa comumente “som”, tem na poética indiana o sentido de “poesia sugestiva”, esta considerada a forma poética superior, onde predomina o significado implícito (Pujol, *s.v.*).

²²Lembramos aqui, ademais, que na clara menção de Vard^ha-māna (*cf.* 3.1), B^harṭṭ-hari também é referido apenas como autor da *Tripādī* e da *Trikāṇḍī*.

²³“Visão” tanto como “ver a Śiva” (composto *tat-puruṣa* de genitivo objetivo), quanto como “ver o que vê Śiva” (*tat-puruṣa* de genitivo subjetivo), *i.e.*, a visão simultânea dos três tempos, daí ler-se *dṛṣṭi* também como “olho”, provável referência ao terceiro olho, aquele que Śiva tem na testa, já que os três olhos representam sua visão dos três tempos, passado, presente e futuro (*cf.* Monier-Williams, *śiva*).

incomum nas obras indianas. Utpalācārya, porém, explicita que o autor dos versos citados é B^harṭṭ-hari, e que a teoria em questão é defendida também noutra obra do mesmo autor, que Somānanda denominara apenas *Samīkṣā* (“Exame, investigação”), mas cujo nome completo é dado pelo comentador: “Não apenas aí (leia-se, na obra citada por Somānanda, o *Vākyapadīya*), diz Utpalācārya, o sábio B^harṭṭ-hari proclamou com o nome de *paśyantī*²⁴ esse conhecimento falacioso, mas também na *Śabda-d^hātu-samīkṣā*” (na *kevalam cātraiva paśyanty-ab^hid^hānena samyag jñānāb^hāsa eva ukto, yāvac C^habda-d^hātu-samīkṣāyāṃ vidvad-B^harṭṭ-hariṇā*).

O sentido do título é obscuro, pois depende do sentido da palavra *d^hātu*, que pode ser um elemento constituinte de algo, um fundamento, ou mesmo o nome técnico da raiz, em gramática, o que é menos provável, em virtude do que diz Utpalācārya acerca de seu conteúdo. “Exame dos elementos ou fundamentos da linguagem/palavra” são traduções possíveis. Seja como for, tudo o que conhecemos dessa obra são os dois *kārikā* que o comentador cita em seguida como ilustração:

*dik-kālādi-lakṣaṇena vyāpakatvaṃ vihanīyate
avaśyaṃ vyāpako yo sarva-dikṣu sa vartate;
dik-kālādy-anavacc^hinnānanta-cin-mātra-mūrtaye
svānub^huty-ekamānāya namaḥ śāntāya tejase.*

A concomitância (*vyāpakatva*) é destruída pelo tempo, espaço, etc.; concomitante é o que existe em todas as direções do espaço. Saudação àquela energia pacificada (*śānta tejas*) que só com o autoconhecimento (*svānub^hūti*) se concebe, que é um corpo só mente (*cin-mātra-mūrta*), infinito, não limitado pelo tempo ou pelo espaço ou qualquer coisa.

²⁴*Paśyantī* é o terceiro estágio da linguagem, forma não sequencial e potencial, supra-comunicativa, que alguns entendem como o próprio princípio linguístico (*śabda-tattva*). Cf. *Brahma-kāṇḍa*, 1.159.4.

4 Antologia dos textos e seus comentários

O objetivo da antologia que segue é basicamente o de ilustrar a seção precedente. Ademais, fica como intenção subreptícia chamar a atenção para a prática tradicional do estudo das obras indianas, onde a leitura dum texto, seja de natureza poética ou científica, nunca se separa da de seus comentários. No caso de textos de natureza científica, os chamados *śāstra*²⁵, ou tratados, verifica-se que os textos comentados, seja em prosa ou verso, constituem, muita vez, um estado germinal ou resumido dos argumentos, e que o trabalho dos comentadores é o de expandi-los —por vezes de maneiras que podem até parecer imprevisíveis—, recuperando (e, nalguns casos, mesmo impondo) extensões gramaticais e semânticas. O *Nyāya-kośa* (“Léxico das normas”), célebre dicionário de terminologia científico-filosófica composto no século XIX por B^hīmācārya, cita, no verbete *vyāk^hyānam*, *i.e.*, “comentário”, verso do *Parāśara-purāṇa* que arrola os cinco serviços prestados por esse tipo de obra:

pada-cc^hedaḥ padārt^hoktir vīgraho vākya-yojanā
ākṣepeṣu samādhānam vyāk^hāyām pañca-lakṣanam.

(1) Dividir as palavras, (2) dizer o seu significado, (3) analisá-las [*i.e.*, reduzi-las a estruturas morfológicamente primárias], (4) construir as frases [*i.e.*, indicar a sintaxe do texto], (5) responder às objeções e explicá-las são os cinco atributos do comentário.

Os quatro primeiros serviços são métodos de glosar as formas do texto comentado, seccionando as partes do discurso; o quinto é um método de exegese mais semântica que sintática, mas que recorre à forma codificada de procedimentos sintáticos, especialmente a relação entre as orações no período, para

²⁵O termo *śāstra* designa tanto a noção geral de “disciplina”, quanto a de “uma obra específica desta ou daquela disciplina”, “um tratado”. Esse desenvolvimento metonímico é comum em sânscrito, *v.*, entre outros exemplos, os casos de *āgama*, que designa, no contexto do bramanismo, desde segmentos isolados dos textos védicos, cada um dos textos, todo *corpus* das obras do vedismo, até a noção abstrata de tradição védica; *sūtra*, que designa não só a forma do aforismo, mas também a obra composta nesse modelo de prosa; e *lakṣaṇa*, que, em gramática, designa a regra isolada, o sistema de regras, até a noção abstrata da disciplina gramatical, sendo empregada por vezes como sinônimo de *vyākaraṇa*. Outro termo que também designa de modo mais específico um tratado é *prakaraṇa*, *cf.* 4.3.

evidenciar as categorias de predicação e modalização que fundamentam os argumentos do texto comentado. Nos comentários a textos científicos, os quatro primeiros procedimentos tendem a funcionar como auxiliares ao quinto, “a resposta às objeções” (*ākṣepa-samādhānam*), que constitui a porção que verdadeiramente discute ideias²⁶. Nas passagens que se lerão abaixo, ver-se-á um pouco de tudo isso.

4.1 Os versos de encerramento do *Vākyapadīya*

Nos 20 versos que encerram o *Vākyapadīya*, há um relato sobre a transmissão da tradição gramatical (*vyākaraṇāgama*) representada na relação de continuidade entre três obras, a saber o *Samgraha*²⁷, o *Mahā-bhāṣya* e as composições de B^hartr̥hari que formam a *Trikāṇḍī*, a saber, o *Vākyapadīya*, com suas duas seções, *Brahma-* e *Vākya-kāṇḍa*, e a terceira, *Prakīrṇaka* ou *Pada-kāṇḍa*.

Muito já se discutiu sobre a historicidade ou miticidade desse passo, sobre sua autoria, sobre a identidade dos personagens mencionados²⁸. Mesmo as traduções propostas para a passagem divergem em pontos cruciais²⁹. Não

²⁶Para uma exposição minuciosa do *modus operandi* dos comentários sânscritos, cf. Tubb & Boose 2007.

²⁷Sobre o *Samgraha* e seu autor, Vyāḍi, cf. o que diz Shukla: “Vyāḍi é um nome célebre entre os antigos gramáticos indianos. Nas obras de gramática sânscrita antigas e medievais, encontram-se algumas referências a Vyāḍi, a seus escritos e opiniões. Elas o apresentam como grande gramático, poeta, retórico, autor da escola *sāṃkhyā*, autor de medicina, erudito da escola *mīmāṃsā* e autoridade em acento e recitação do *Ṛg-veda*. É provável que todas essas referências a Vyāḍi não se apliquem a um único indivíduo, mas a diferentes eruditos chamados Vyāḍi, que viveram em épocas e lugares diferentes. Entretanto, a maioria delas entende-o como uma célebre autoridade em gramática sânscrita que viveu antes de Patañjali e Kātyāyana. Talvez ele tenha sido contemporâneo de Pāṇini. As mais antigas referências a Vyāḍi encontram-se no *Ṛg-veda-prātiśākhya*, nos *Vārttika* de Kātyāyana, no *Mahā-bhāṣya* de Patañjali, na *Mahā-bhāṣya-dīpikā* [leia-se *Tripādī*] de B^hartr̥hari e na *Vṛtti* ao *Vākyapadīya-Brahma-kāṇḍa*. (...) De acordo com B^hartr̥hari, no *Samgraha* são discutidos quatorze mil tópicos (*catur-daśa-sahasrāṇi vastūny asmin Samgraha-granthē*). (...) O *Samgraha* era uma obra mista de prosa e verso, como se pode deduzir de certo número de citações tanto em prosa, quanto em verso que se acham nos comentários ao *Vākyapadīya*. (...) A palavra *saṃgraha* sugere que essa obra foi um compêndio de toda sorte de correntes teóricas, quer gramaticais, quer filosóficas.” (1979-80: 171-172).

²⁸Cf. Aklujkar 1980/81 e 1982, Bronkhorst 1983, Cardona 1978 e Sharma 1985/87.

²⁹Cf. *idem*, *ibidem*.

trataremos, porém, dessas questões. Apenas chamamos a atenção para o fio principal da narrativa, que é a ideia da preservação de uma escola gramatical, a pāṇiniana. Esse viés tradicionalista, que é decerto natural em qualquer obra da literatura sânscrita, é especialmente forte na obra de B^hartr̥hari, pois ainda que modernamente acusemos ali muita novidade em relação à tradição, o texto em si não deixa transparecer em nenhum momento que apresenta algo de novo, mas sim que apenas recupera conhecimento tradicional. A narrativa que se vai ler a seguir pode ser entendida, ao nosso ver, como eco figurado dessa filosofia, de que o conhecimento é um produto do passado e que o papel do sábio é presentificação dele mais que sua criação³⁰.

4.1.1 B^hartr̥hari e a tradição do *vyākaraṇa*

prāyeṇa saṃkṣepa-rucīn alpa-vidyā-parigrahān
saṃprāpya vaiyākaraṇān, Saṃgrāhe 'stam upāgate, (2.481)
kr̥te 't^ha Patañjalīnā guruṇā tīrt^ha-darśinā
sarveṣāṃ nyāya-bījānāṃ Mahā-b^hāṣye niband^hane, (2.482)
—alabd^ha-gād^he gāmb^hīryād, uttāna iva sauṣ^havāt,
tasminn akṛta-budd^hīnāṃ naivāvāst^hita-niścayaḥ—, (2.483)
Baiji-Saub^hava-Haryakṣaiḥ śuṣka-tarkānusārib^hiḥ
ārṣe viplāvite grant^he Saṃgrāha-pratikañcuke, (2.484)
yaḥ pātañjali-śiṣyeb^hyo b^hraṣṭo vyākaraṇāgamah,
kālena dākṣiṇātyeṣu grant^ha-mātre vyavast^hitaḥ, (2.485)
parvatād āgamaṃ labd^hvā, b^hāṣya-bījānusārib^hiḥ
sa nīto bahu-śāk^hatvaṃ Candrācāryādib^hiḥ punaḥ. (2.486)
nyāya-prast^hāna-mārgāṃs tān ab^hiyasya svaṃ ca darśanam,
praṇīto guruṇāsmākam ayam āgama-saṃgrāhaḥ. (2.487)
vartmanām atra keṣāṃcid vastu-mātram udāhṛtam,
kāṇḍe tr̥tīye nyakṣeṇa b^haviṣyati vicāraṇā. (2.488)
prajñā vivekaṃ lab^hate b^hinnair āgama-darśanaiḥ:
kiyaḍ vā śakyam unnetuṃ svatarkam anud^hāvatā? (2.489)
tat tad utprekṣamāṇānāṃ purāṇair āgamair vinā,

³⁰Apresentando-se como uma introdução, digamos, ideológica à nossa antologia, esse passo vai sem seu comentário primeiro, que seria a *Ṭīkā* de Puṇya-rāja.

anupāsītavṛddhānāṃ vidyā nātiprasīdati. (2.490)

Quando a tradição gramatical (*vyākaraṇāgama*, em 2.485) passou a cargo de gramáticos que em geral se contentavam com epítomes e tinham pouco conhecimento, o *Samgraha* acabou por sair de circulação (2.481). Eis que então o mestre Patañjali, que tinha a visão das sendas corretas (*tīrt^ha*) (da disciplina), compôs o *Mahā-b^hāṣya* como fundação de todas as sementes da hermenêutica (*nyāya*) (2.482) —ali não se acha o fundo de tão profundo que é, de tão perfeito, parece até raso; ali os de intelecto pouco cultivado não encontram certezas (2.483). Com o tempo, quando, por culpa de Baiji, Saub^hava e Haryakṣa³¹, seguidores da razão estéril (*suṣka-tarka*), o livro do ṛṣi (*i.e.*, Patañjali), que servia de couraça ao *Samgraha*, se corrompeu (*viplavita*)³² (2.484), a tradição gramatical, que caducava com os discípulos dos discípulos de Patañjali, estabeleceu-se entre os habitantes do sul apenas em forma de livro (*i.e.*, sem tradição de ensino oral) (2.485). Tendo recuperado esse texto do alto duma montanha, Candra³³ e outros mestres, que seguiam as sementes contidas no *Mahā-b^hāṣya*, transmitiram-no de novo na forma de muitos ramos (2.486). Nosso mestre, depois de praticar as vias desse sistema hermenêutico (*nyāya-prast^hāna*) e sua própria filosofia (*sva darśana*), ensinou-nos este compêndio da tradição gramatical (*i.e.*, o *Vākyapadīya*) (2.487). Aqui ilustra-se apenas a essência de alguns de seus caminhos; na terceira seção (*i.e.*, no *Prakīrṇaka*), haverá uma discussão pormenorizada (a seu respeito) (2.488). A inteligência adquire discernimento pela observação de diferentes tradições, pois quanto pode descobrir aquele que se conduz apenas pela sua própria razão (2.489)? O conhecimento não favorece àqueles que conjecturam isso ou aquilo sem apoiar-se nas tradições d’antanho, sem venerar os antigos (2.290).

³¹Personagens não identificados.

³²Puṇya-rāja glosa *viplavita* com *āb^hāśī-kṛta*, “reduziu-se a uma sombra (*āb^hāśa*, [falsa] aparência) de si mesmo.

³³Bronkhorst (1983) identifica-o sem dificuldade com o gramático Candra-gomin (séc. ?), demonstrando a forte presença do *Mahā-b^hāṣya* em sua gramática, o *Cāndra-vyākaraṇa*. Já outros estudiosos são mais cautelosos.

4.2 O *Mahā-b^hāṣya* e a *Tripādī*

Ambas as obras de B^hartr̥-hari, quer a *Tripādī*, quer a *Trikāṇḍī*, sobressaem na tradição gramatical indiana entre as de mais difícil compreensão. De fato, é de pasmar quanto discordam os estudiosos na interpretação das teorias fundamentais de uma e outra obra, nas traduções que propõem para a terminologia técnica, etc. Bronkhorst, na esteira de Herzberger, já se expressara acerca desse estado de coisas na resenha que escreveu do volume *The Philosophy of the Grammarians*, da *Encyclopedia of Indian Philosophies*:

No que diz respeito a B^hartr̥-hari, estamos muito longe de um entendimento dessa natureza [leia-se, de um entendimento de suas ideias principais]. Radhika Herzberger chamou com acerto a atenção para “a ausência de uma representação integrada do pensamento de B^hartr̥-hari, uma representação que demonstrasse os elos essenciais entre suas ideias gramaticais e filosóficas (1986: 10)”. (1992: 719)

O caso da *Tripādī* é ainda mais grave, pois como se disse acima (*cf.* 3.1) é obra fragmentária e transmitida numa forma bastante corrompida, o que tem desafiado traduções e interpretações dos sanscritistas mais competentes³⁴. Nós aqui fizemos o possível para apresentar uma forma legível do texto, servindo-nos do trabalho de nossos predecessores quando necessário. Ainda assim, o passo que se lerá abaixo apresenta problemas que não pudemos resolver de todo, nem encontrar-lhes soluções plenamente satisfatórias.

A discussão em questão —a natureza do *śabda*— é de suma importância para a fundação da disciplina gramatical. Nela apóiam-se tanto as teorias sobre o sentido linguístico, quanto as acerca da relação entre a linguagem e o mundo fenomênico, bem como as extensões metafísicas que, especialmente do *Vākyapadīya* em diante, serão parte integral do *vyākaraṇa-darśana*. Chamamos a atenção, na passagem abaixo, especialmente para as concepções acerca das duas porções do *śabda*, a porção de som e a de sentido, ou a porção física

³⁴Veja-se, *e.g.*, quanto diverge a tradução de Bronkhorst, editor e tradutor do primeiro volume da *Tripādī* (1987), da das mesmas passagens vertidas e comentadas por Filliozat (1991).

e a metafísica. Baseia-se nessa divisão a teoria do *sp^hoṭa*, que B^hartr_ṅ-hari esmiuça no *Vākya-kāṇḍa*, bem como a identificação da entidade linguística unitária (*śabdātman*) com o princípio supremo a que se chama *brahman*.

Apresentamos primeiro a passagem do *B^hāṣya* (Kielhorn 2005), numerada de acordo com a ordem dos *pratīka*³⁵ no texto da *Tripādī*, que vem em seguida.

4.2.1 Da natureza do *śabda*

Vejamos primeiro o passo do *B^hāṣya*:

(1) —*at^ha gaur ity atra kaḥ sabdaḥ? kiṃ yat tat sāsna-lāṅgūla-kakuda-k^hura-viṣāṇy art^ha-rūpaṃ sa śabdaḥ?*

—*nety āha, dravyaṃ nāma tat.*

(2) —*yat tarhi tad iṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ sa śabdaḥ?*

—*nety āha, kriyā nāma sā.*

(3) —*yat tarhi tac c^huklo nīlaḥ kṛṣṇaḥ kapilaḥ kapota iti sa śabdaḥ?*

—*nety āha, guṇo nāma saḥ.*

(4) —*yat tarhi tad b^hinneṣv ab^hinnaṃ, c^hinneṣv acc^hinnaṃ, sāmānya-b^hūtaṃ sa śabdaḥ?*

—*nety āha, ākṛtir nāma sā.*

(5) —*kas tarhi śabdaḥ?*

—*yenocārītena sāsna-lāṅgūla-kakuda-k^hura-viṣāṇīnāṃ saṃpratyaḥ b^havati sa śabdaḥ. at^ha vā pratīta-padārthako loke d^hvaniḥ śabda ity ucyate. tad yat^hā: śabdaṃ kuru, mā śabdaṃ kārṣṭhī, śabda-kāryaṃ māṇavaka iti, d^hvaniṃ kurvan, evam ucyate. tasmād d^hvaniḥ śabdaḥ. (MB^hāṣ³⁶ 1.1)*

(1) —Ora, em “boi” (*go*), o que é a palavra (*śabda*)? A palavra é a coisa (*art^ha-rūpaṃ*) que tem papada, rabo, corcova, cascos e chifres?

—Não, disse (o *ācārya*, i.e., o professor), isso é o que se chama “substância” (*dravya*).

³⁵Termo de referência ou índice do *commentandum* que o comentário cita para introduzir a discussão acerca de uma passagem específica. Em geral resume-se a uma única palavra ou um sintagma.

³⁶Para abreviaturas, cf. 7.2.

- (2) —É aquele gesto, aquele movimento do corpo, dos olhos, isso é a palavra?
—Não, respondeu, isso é o que se chama “ação” (*kriyā*).
- (3) —Aquele branco, preto, anil ou cinza, é isso?
—Não, objetou, isso é o que se chama “qualidade” (*guṇa*).
- (4) —Então é aquilo que não se divide entre o que se divide, aquilo que não se separa entre o que se separa, a palavra é como que o universal (*sāmānya*)?
—Não, retorquiu, isso é o que se chama “forma” (*ākṛti*).
- (5) —Mas então a palavra é o quê?
—Aquilo que, quando se enuncia, faz surgir a ideia (*saṃpratyaya*) do que tem papada, rabo, corcova, cascos e chifres, isso é o que é a palavra. Ou por outra, diz-se que a palavra é o som (*d^hvani*) que entre as gentes (*loke*) tem esse significado (*padārthā*). Por exemplo: “*śabdaṃ kuru*” (“Faz barulho!”), “*mā śabdaṃ kārṣīḥ*” (“não faças barulho!”; “*śabda-kārya yaṃ mānavakaḥ*” (“Esse menino é barulhento”), diz-se de alguém que esteja fazendo barulho. A palavra, portanto, é som.

Agora o comentário de B^hartṛ-hari:

(1) at^ha. *gaur ity avayava-śabdo 'yaṃ bahuṣv art^heṣu ab^hid^hādiṣu eva. tac ca sarvaṃ B^hāṣya-kāra-nirdiṣṭam. yat^hā saṃskāra-śabdaḥ śāstrāntare evam anekārthā (iti) śabdānuśāsanam iti śabda-śabdaḥ.*

(1) Ora... Essa palavra que é parte de *go* é uma dentre muitas coisas, o elemento expressivo, etc., e o autor do *B^hāṣya* indicou-as todas. Assim como é polissêmica (*anekārthā*) a palavra *saṃskāra* quando figura nesta ou naquela disciplina (*śāstrāntare*), da mesma maneira o é a palavra *śabda* (palavra) em *śabdānuśāsanā* (instrução relativa às palavras).

tasya yadi prasidd^hārth^e vṛttiḥ kalpyate anuśāsanā-vaiyarth^hyaṃ eva, laukikānāṃ karṭṛ-sidd^hatvāt vaidikānāṃ ca vede. atra yat^haiva kaścit “at^hāto niśvāsa-praśvāsān vyāk^hyāsyāmaḥ” evaṃ bruvann anarth^hakaṃ brūyāt evaṃ śabdānuśāsanam api, tasmād atra śabda-śabdaḥ prasidd^he 'rt^he [na] saṃbh^havati. evaṃ keṣāṃ śabdānāṃ ity atrāpi; evaṃ gaur aśvaḥ puruṣa iti.

Se ela (a palavra *śabda* [palavra] em *śabdānuśāsanā*) ocorre em seu sentido

corrente (*prasiddhārt^ha*), então a instrução é inútil, já que as palavras seculares são bem conhecidas dos falantes e as védicas o são pelo *veda*: alguém que dissesse “agora explicaremos a inspiração e a expiração” estaria dizendo algo inútil, da mesma maneira quem diga “agora a instrução relativa às palavras”, portanto a palavra *śabda* não está sendo empregada aqui em seu sentido corrente. O mesmo em relação (à palavra *śabda*) em *keṣām śabdānām?* (de que palavras?), e em *gaur aśvaḥ puruṣaḥ...* (boi, cavalo, homem...)³⁷.

evam śabda-śabdo yadi vārt^he vṛttaḥ anenopāttaḥ tasya cāpy anuśāsane sati prayojanam. at^hāśya kaścid anyāḥ pārib^hāṣikaḥ śabdo 'sti yasyānuśāsanam kriyate sa ca na parib^hāṣam gacch^hati, gaur ity atra kaḥ śabdaḥ?

Ou por outra, mesmo que (Patañjali) aceite que a palavra *śabda* ocorra em seu sentido (corrente), haverá sim propósito (*prayojana*) na instrução. Ora, a palavra *śabda* tem para ele (*i.e.*, Patañjali) uma acepção técnica (*pārib^hāṣika*) diferente (do sentido corrente), acerca da qual haverá instrução, mas ela não tem (apenas) um sentido técnico (*parib^hāṣa*), já que se pergunta: *gaur it atra kaḥ śabdaḥ?* (em *go* o que é a palavra?).

at^ha vā dvau bhāgau śabdasya sva-rūpa-bhāgo 'rt^ha-bhāgaś ca. rūpa-bhāge 'nvāk^hyāna-vaiyart^hyāt dvitīyo bhāga āśrīyate tad-anvāk^hyānāt śabdeneti. ya-t^hā “d^harmaṁ vyāk^hyāsyāma [VS 1.1.1]” iti prastutya dravyādy-upadeśas tat-pratipatter eva. at^hāpi cātra gaur iti śabdena dravyādayaḥ sāhacaryād ucyante.

Ou ainda, a palavra tem duas porções, a porção de forma e a de sentido. Uma vez que é inútil explicar a porção formal, recorre-se à segunda, já que é possível explicá-la com palavras. É como quando se diz como introdução “explicaremos o *d^harma* [VS 1.1.1]” e, para que seja compreendido, ensina-se a substância e outras categorias (*dravyādi*). Também nesse caso, substância e

³⁷A questão acima refere-se ao parágrafo logo anterior, o primeiro da *Paspaśā*, onde se pergunta do âmbito da explicação das palavras (*śabdānuśāsana*): *keṣām śabdānām?* (explicação) de que palavras?; e responde-se: *laukikānām vaidikānām ca* (das usadas entre as gentes (ou seculares, laicas) e das védicas), citando, em seguida, como exemplo, primeiro termos da língua comum (*gaur, aśvaḥ, puruṣaḥ...*), depois, sintagmas védicos. Cf. *Ma-hā-b^hāṣya* 1.1.

outras categorias serão explanadas por estarem em associação com a palavra *go*.

tatra gaur ity etasmin saṃniviṣṭāṃs tān upanyasyati: kiṃ yat tat sāsna-lāṅgūla-k^hura-kakuda-viṣāṇi art^ha-rūpam? dravya-padārth^hikasya hi go-śabde kenacid d^harmena asaṃsr̥ṣṭasya nirupāk^hyasya dravyasya viṣāṇādayaḥ saṃsargiṇo 'rt^ha-b^hedakāḥ a-go-śabda-vācyasya tu [na]; yat^hā guḍasya mād^huryam and^hakāre dravyāntareb^hyo b^hedakaṃ guḍo 'yaṃ nānya-dravyam iti. art^ha-rūpo go-piṇḍa ity art^haḥ.

Então (Patañjali) refere-se às coisas que se relacionam com “boi”: *a palavra é a coisa (art^ha-rūpam) que tem papada, rabo, cascos, corcova e chifres?*, pois, para os que advogam que a substância é o referente das palavras, no caso de *go*, ela, que não está associada a nenhuma propriedade nem pode ser descrita, tem chifres e outras propriedades que a distinguem de outros objetos, mas uma substância que não é expressa pela palavra *go* não tem. É como no caso do melado: a doçura é o que, mesmo na escuridão, o distingue de outras substâncias, de modo que (quem o experimenta), diz: isto é melado, não outra substância. Em resumo, a coisa (*art^ha-rūpam*) é essa massa do boi (*go-piṇḍa*).

nety āha, dravyaṃ nāma tad iti. nety āha: nedaṃ go-śabda ity evaṃ prasidd^ham. kiṃ tarhi? d^harmāntareṇa prasidd^ham iti. d^harmāntaraṃ ca darśayati; dravyaṃ nāma tad iti. yat^hā saṃk^hyāyā eka-śeṣo dvāb^hyāṃ nirvartyate, “saṃk^hyāyā art^hāsaṃpratyayāt anya-padārth^hatvāc ca anekāśeṣa [V 1.2.64 vt. 25]” ity evam. kimiti dravyasya svāṃ prasidd^him utsr̥jya prasidd^hy-antareṇa ca vyapadeśaḥ syāt? dravyānuśāsanam ced vivakṣitam ab^haviṣyat evam evāvakṣyat “dravyānuśāsanam” iti.

—Não, disse (o ācārya, i.e., o professor), isso é o que se chama “substância” (*dravya*). Não, ele disse, i.e., não, não é isso que é conhecido como a palavra *go*. É conhecido como quê, então? Como outra propriedade. E então ele apresenta a outra propriedade: *isso é o que se chama substância*. É como o caso do *ekaśeṣa* do numeral (um), que se realiza com o numeral dois: “Não há *ekaśeṣa* do numeral quando ele não produz a ideia da coisa e quando tem

como referente o referente de outra palavra”. Por que se haveria de referir uma substância com outro nome, rejeitando-se a sua denominação corrente (*prasidd^{hi}*)? (Ademais), se a intenção fosse a instrução relativa à substância, ele teria dito *dravyānuśāsanam*.

(2) *yat tarhi tad iṅgitaṃ ceṣṭitaṃ nimiṣitaṃ iti. iṅgitaṃ nāmāb^hiprāya-sya sūcakaḥ kaścid eva śarīra-gato vikāraḥ; ceṣṭitaṃ kāya-parispandaḥ; nimiṣitaṃ akṣi-gatāḥ kriyāḥ. kat^ham āsāṃ śabdatvam manyeta? saṃb^havitvād āsāṃ kriyāṇām: saṃb^havanti hy etāḥ kriyāḥ gav-art^he.*

(2) —É aquele gesto, aquele movimento do corpo, dos olhos? Chama-se *iṅgita* (gesto) qualquer mudança que ocorre no corpo e que denuncie uma intenção; *ceṣṭita* é o balanço do corpo, *nimiṣita*, o movimento dos olhos. Como se pode considerá-los como palavras? Porque são ações possíveis (*saṃb^havin*), *i.e.*, essas ações são possíveis no objeto chamado *go* (*gav-art^ha*).

at^ha vā jāter eva gotvasya kriyātvam, yat^hā sattety asyāḥ kriyā-śabdenāb^hi-d^hānam asti. yat^haiva gataṃ gotvam evaṃ iṅgitādy apy art^hataḥ mahiṣādiṣu drṣṭam. vyutpattyāpi karmany āśrīyamāṇe gamivat viśeṣaṇaṃ durāk^hyānam upādadaṭṭa gacc^hati garjati gadati vā gaur iti. evaṃ nimeṣādayo 'pi śabdatvena vyapadiśyante. atrāpi tat^haiva d^harmāntareṇa prasidd^him āha: —nety āha, kriyā nāma seti.

Ou por outra, o universal (*jāti*), ser boi (*gotva*), é de fato uma ação (*kriyā*), já que a existência (*sattā*) é referida por um nome de ação (*kriyā-śabda*). Assim como o movimento de ir (*gata*) que é o ser boi se observa em objetos como touros, etc., da mesma maneira observam-se aí os gestos e outros movimentos. Quando se toma por base uma ação via derivação gramatical, *e.g.*, *gacc^hati garjati gadati vā gauḥ* (o boi vai, muge ou fala), deve-se também aceitar como causa um atributo como o movimento de ir, que é difícil de explicar. Portanto mesmo o movimento dos olhos, etc. são expressos como palavras. Aqui também ele diz que a isso se denomina correntemente por meio de outra propriedade: —*Não, respondeu, isso é o que se chama “ação” (kriyā).*

(3) *yat tarhi śuklo nīla? iti. eṣāṃ api saṃb^havitvāt viśeṣeṇa ceṅgitādivad*

*avast^hānāt. b^hinnāni go-viṣayāṇi śauklyādīny aśva-viṣayeb^hyaḥ. ataś ca b^hi-
nnāni yad aśvaḥ karkaḥ śoṇo hema ity ucyate, gaus tu śuklo rakto nīla iti.
tat^hā varṇa-sād^hano 'py evaṃ śakyate kalpayitum gamyate 'neneti. śuklādi-
b^hiś ca gamyate 'nyo 'yam asmād, art^hāntaram iti.*

(3) —*Aquele branco, anil?* (Como se pode considerar essas cores como pala-
vras?) Porque também podem sê-lo e, em particular, porque residem (no boi
e outros animais), assim como os gestos, etc. A brancura, negrura, etc., que
há nos bois, são diferentes das que há nos cavalos. São diferentes porque, o
cavalo, se diz que ele é *karka* (branco), *śoṇa* (vermelho), *hema* (escuro), já
o boi, que é *śukla* (branco), *rakta* (vermelho), *nīla* (escuro). Assim, pode-se
considerar que (um objeto) é denotado pela cor, uma vez que é compreen-
dido por meio dela, *i.e.*, por causa do branco, do preto, etc., este é diferente
daquele, portanto é outro objeto.

*nety āha, guṇo nāma saḥ. atrāpy anyayā budd^hyā kat^hanam art^hāntarād iti.
“nety āha, guṇo nāma sa” iti na yuktam dravyasya nirdeśāt. naiṣa doṣaḥ,
ub^haya-vacanāt: śuklādayo dravyavat prāg upanyastāḥ, samprati guṇa-paro
nirdeśa iti.*

—*Não, objetou, isso é o que se chama “qualidade” (guṇa).* Aqui se diz
que um objeto é diferente de outro com base noutra ideia. [Objecção] A
frase “não, objetou, isso é o que se chama qualidade”, não é correta, porque
(esses nomes de cores) indicam substância. [Resposta] Não há problema, pois
há referência a ambas: o branco, o preto, etc. foram antes tratados como
substâncias, agora são referidos como qualidades.

(4) *yat tarhi b^hinneṣv ab^hinnam? iti, ekatvaṃ kat^hayati; c^hinneṣv acc^hinnam
iti, nityatvaṃ jater āha; sāmānya-b^hūtāṃ iti, b^hūta-śabdaḥ upamā-vācī. tatra
yeṣāṃ art^hāntara-b^hūtā jātiḥ, teṣāṃ viśiṣṭeṣu go-piṇḍeṣu anuvartamānaṃ go-
tvaṃ, teṣāṃ sāmānyaṃ nāśvādīnāṃ sarveṣāṃ iti tad-apekṣa upamā-samb^ha-
vaḥ. yeṣāṃ tat dravyāṇi ca teṣāṃ api, yeb^hyo 'b^hedo nopapadyate teṣāṃ pa-
rityāgād yasmāc ca śakyāb^heda-pratītiḥ tasya copādānāt, sāmānya-guṇatvaṃ
iti uktam.*

(4) — *Então é aquilo que não se divide entre o que divide?* refere-se à unidade, *aquilo que não separa entre o que separa?* fala da eternidade do universal (*jāti*), *é como que o universal (sāmānya)?* A palavra *b^hūta* expressa semelhança (*upamā*). Aí é o seguinte, (os objetos) que têm *jāti*, que é uma outra coisa, têm o ser boi recorrente em diferentes massas chamadas boi, têm um universal que não é o de outros animais, tais como cavalos, etc., e aí há uma relação de semelhança. Os objetos que possuem o universal mais as substâncias, uma vez que rejeitam aquelas coisas de que não se justifica diferenciar e aceitam aquilo a partir do qual a apreensão da identidade é possível, eles possuem o universal como qualidade.

nety āha, ākṛtir nāma sā. ākṛtir iti [na] tat saṁst^hānam. kiṁ tarhi? jātir eva. yat^h ākṛty-ab^hivyañjakā [?] Vājapyāyana iti. ākriyate 'nayeti ākṛtiḥ. ākriyante iti b^hidyante padārth^hāntareb^hya ity ākṛtiḥ [?]. ākriyete budd^hi-śabdāv asyā iti ākṛtiḥ.

— *Não, retorquiu, isso é o que se chama forma (ākṛti).* forma não é o mesmo que aparência (*saṁst^hāna*, forma exterior). O que é então? é o universal (*jāti*). Como disse Vājapyāyana: “(as palavras) manifestam a *ākṛti*”. Chama-se forma porque algo toma forma (*ā-kṛ*) por meio dela; porque (os objetos) tomam forma, *i.e.*, se diferenciam uns dos outros; porque é a partir dela que palavra e ideia tomam forma.

(5) saṁprati dravyādiṣu nirasteṣu dvayam api st^hitam samudāyo vā kaścit pārib^hāṣiko [vā]. tatra samudāyo 'pi dravyādivat samudāya iti prasidd^haḥ; anyas ca pārib^hāṣiko nāsti. prasidd^hasya copādāne vaiyart^hyam ity atah pr^hcc^hati: kas tarhi śabda? iti.

(5) Agora que substância, qualidade e forma foram rejeitadas, duas coisas permanecem, o conjunto (de sons) (*samudāya*) ou algo técnico. Nesse caso, mesmo a coleção (de sons) é como a substância, ela que tem o sentido corrente de coleção; e outro sentido técnico não há. E já que é inútil aceitar algo bem conhecido (como sendo a palavra), ele pergunta: — *Mas então a palavra é o quê?*

yenoccāriteneti. atrāṇekaṃ darśanam. kecin manyante: yo vāyū uccāryate kramavān avaraḥ. kaścid anyāḥ akramaḥ śabdātmā buddhistho vigāhate. tasmād artha-pratipattiḥ. kutaḥ? yathāivārthāntara-nibandhano nārthāntaraṃ pratyāyayati evaṃ sva-rūpa-nibandhano notsaḥate pratyāyayitum.

—*Aquilo que, quando se enuncia...* Com relação a isso há diversas opiniões (*darśana*). Uns consideram que (a palavra) é aquilo que é enunciado como ar, sequencial (*kramavat*) e inferior (*avara*), que uma outra coisa, uma entidade verbal (*śabdātman*) sem sequência (*akrama*) e mental (*buddhi*), permeia. Dela provém o entendimento do sentido. Por quê? Assim como (uma palavra) associada a um sentido não veicula outro, da mesma maneira, associada à sua própria forma, ela não pode veicular (objeto algum).

anye manyante: yathā varṇeṣu varṇa-turīyā bhāgā varṇa-jātiṃ vyañjayanti, evaṃ varṇā vākyaṅtareṣu ye krama-janmānaḥ ayugapat-kālās te tāṃ padasthāṃ varṇa-jātiṃ abhivyañjayanti. vṛkṣa-śabdo vṛkṣatvam. jāter arthasya pratipattiḥ. etac ca artha-sva-rūpaṃ spṛṣṭvā 'yam eva śabdātmā nityaḥ. ye tu krama-janmānaḥ ayugapat-kālā, vyaktayo dhvany-ātmānas te iti.

Outros pensam que assim com as quartas partes do fonemas manifestam o universal dos fonemas (*varṇa-jāti*), da mesma maneira os fonemas que são produzidos em sequência e que não são simultâneos nas frases manifestam o universal dos fonemas que reside na palavra. A palavra árvore (*vṛkṣa*) é o universal árvore (o ser árvore); do universal surge o entendimento do sentido. E essa forma própria do sentido é o *spṛṣṭvā*, que é a entidade verbal eterna. Já os sons que se produzem em sequência e não são simultâneos são as entidades manifestas dos sons.

anye manyante: dviśaktiḥ śabda ātma-prakāśane 'rtha-prakāśane ca samarthāḥ. yathā pradīpaḥ ātmānam prakāśayan nidhyarthān prakāśayati. yas tv ādhyātmikaḥ indriyākhyāḥ prakāśaḥ sa ātmānam aprakāśayan bāhyam arthaṃ prakāśayatīti. ato grantho "yenoccāritene"ti ubhayathā varṇyate. "yenoccāritena" prakāśitena, atha vā "yenoccāritene"ti.

Outros, por fim, julgam que a palavra tem duas faculdades, que é capaz de iluminar a si mesma e ao sentido; assim como a lamparina que, iluminando

a si mesma, ilumina as riquezas num tesouro. A luz interior que chamamos nossos sentidos, ela, por seu turno, ilumina o objeto exterior sem iluminar a si mesma. Daí que a lição *yenoccāritena* seja explicada de duas maneiras: “aquilo que, quando se faz enunciar...”, *i.e.*, que é iluminado (pelos sons, a saber, o sentido), e “aquilo que, quando enunciado...”, (a saber, os próprios sons).

at^ha vā pratīta-padār^haka iti. śabdaḥ iti asya pratītaḥ padār^haḥ d^hvaniḥ. d^hvanir asyāb^hid^heyaḥ. d^hvanāv ayam art^ha-prakaraṇa-śabdāntarāṇi antareṇa sva-rūpaṃ pratilab^hate. evam evār^haṃ pada-graṇaṇena vyācaṣṭe: pada-syāyam art^ho nār^ho vākya-gamya iti.

Ou por outra, diz-se que (a palavra é o som que entre a gente) tem esse significado corrente (pratīta). A palavra śabda tem o sentido corrente de som (d^hvani); som é aquilo a que ela se refere. Fora de contexto (art^ha-prakaraṇa), na ausência de sinônimos, é ela que assume sua forma própria no sentido de som. Da mesma maneira, ele explica (a palavra) art^ha com (a palavra) pada (no composto padār^ha): “Esse é o sentido (art^ha) da unidade (de frase) (pada), não o sentido que se entende pela frase (vākya)”.

śabdaḥ. kim art^haṃ punar idam ucyate? nirṇayasya vyākaraṇāpākaraṇāb^hyāṃ prakaraṇa-pravṛtti-darśanāt. tad yat^hā: kati b^havataḥ putrā ity ukte saṃk^hyā pūrvāṃ saṃk^hyāṃ upādāya praśne nisṛtā. tasyāḥ nirṇayo vyākaraṇena apākaraṇena vā. kaścid āha: “eko, dvau, bahava iti, eko ’pi me nāsti” [iti] ayam apākaroty eva praśnam, naivāyaṃ praṣṭavya iti. evam ihāpi “gaur ity atra kaḥ śabda” iti naivāyaṃ praṣṭavyaḥ prasidd^hy-uparod^hāt. ya eva prasidd^haḥ śabdas tasyaiva śabda-śabdena grahaṇam.

Palavra. Por que se diz isso de novo? Porque se observa que, no curso de uma discussão, (obtem-se) uma posição determinada (*nirṇaya*) por meio de análise (*vyākaraṇa*) e rejeição (*apākaraṇa*). Por exemplo, quando se pergunta “quantos filhos você tem?”, tendo-se previamente aceitado um (determinado) número, ele então aparece na pergunta. A determinação do número se faz por meio de análise ou rejeição: alguém dirá: “entre um, dois, muitos, não tenho nenhum”. Ele assim rejeita a própria pergunta. De fato ele nem devia

ter sido questionado. Dá-se se o mesmo na pergunta “em *go*, o que é a palavra?”, ele não devia ter sido questionado, porque (a pergunta) conflita com o sentido corrente (da palavra). O que se apreende por meio da palavra *śabda* é nada mais que aquela palavra que é já bem conhecida.

pratīta-padārt^hakatām ca kat^hayati. śabdaṃ kuru, mā śabdaṃ kārṣiḥ, śabda-kāryaṃ ayaṃ māṇavaka iti d^hvaniṃ kurvaṇ ucyate. tatra “d^hvaniṃ kurvaṇ” itīdaṃ “śabda-kāryaṃ ayaṃ” ity asya saṃband^hatvenopāttam. pūrvayā tv anyat pratipattavyam. atha vā yo d^hvaniṃ karoti sa preryate śabdaṃ kuru iti. evaṃ pravṛtta-kriyāś ca pratiśid^hyate iti d^hvaniṃ ārab^hamāṇa eva pratiśid^hyate mā śabdaṃ kārṣiḥ iti.

Ele então fala da natureza dessa significação corrente (*prasidd^ha-padārt^hakatā*): *śabdaṃ kuru* (“Faz barulho!”), *mā śabdaṃ kārṣiḥ* (“Não faças barulho!”), *śabda-kāryaṃ ayaṃ māṇavakaḥ* (“Esse menino é barulhento”), diz-se de alguém que esteja fazendo um ruído (*d^hvani*). Aqui aceita-se que a expressão *que esteja fazendo um ruído* constroi-se com *esse menino é barulhento*. As duas primeiras expressões deve-se entender de outra maneira. Ou por outra, aquele que está fazendo ruído é motivado pela expressão *faz barulho!*. Da mesma maneira que se detém quem começou uma ação, detém-se aquele que começou a fazer ruído com a expressão *não faças barulho!*

nanu ca d^hvaniḥ śabda-guṇaḥ? evaṃ hy uktam —sp^hoṭaḥ śabda d^hvanis tasya vyāvyāmāḍ upajāyate iti. ucyate: dravyādayo na b^havanti śabdāḥ. evaṃ-parāyāṃ codanāyāṃ d^hvani-śabdāyor anyatve prayojanāb^hāvāt, ekatvena vyapadeśaḥ. itaraḥ na cet prasidd^hy-uparodd^ho, ya eva laukikaḥ śabda ’sāv evāśrīyate. tasya cedam anuśāsanaṃ śāstram. (TP 2.1-2)

[Objecção] Não seria o som um elemento secundário (*guṇa*) da palavra? Pois assim se diz: “a palavra é o *sp^hoṭa*, o som nasce de exercitá-lo (*tasya vyāvyāmāt*)”. Razão pela qual se diz que não é a substância, etc. o que é a palavra. [Resposta] Em virtude da ausência de motivos para diferenciação entre som e palavra na prescrição (*codanā*) que se expressa por meio delas, um e outro são referidos como idênticos. Se não há outro conflito com o sentido corrente,

a palavra utilizada entre a gente (*laukika*) é aceita. A instrução relativa a ela é a disciplina (da gramática).

4.3 O *Brahma-kāṇḍa* e o *Sp^huṭākṣara*

O *Sp^huṭākṣara* (“O [comentário] de palavras claras”) ou *Padd^hati* (“Trilha”), de Vṛṣab^ha-deva (séc. VIII?), apresenta-se como uma *ṭīkā*, nome atribuído, em geral, a comentários de comentários. De fato, esse subcomentário, além de glosar os versos do *Brahma-kāṇḍa*, glosa e comenta a *Vṛtti*. O texto abre com um interessante poema que apresenta a linhagem do autor e afirma seus serviços ao “rei sábio” Viṣṇu-gupta-deva. Essas informações, infelizmente, não são suficientes para nos certificarmos dos limites de datação do autor nem nos ajudam a fornecer mais dados sobre sua biografia. Subramania Iyer, editor do texto, anota o seguinte:

Infelizmente não se sabe muita coisa a seu respeito. Tudo o que ele nos conta nos versos introdutórios de seu comentário é que era filho de Deva-yaśas e empregado do rei Viṣṇu-gupta-deva. Ele não nos esclarece nem sequer de que parte da Índia Viṣṇu-gupta-deva era rei nem a que dinastia pertencia. Conhecem-se, na história da Índia, dois Viṣṇu-gupta. Um pertencia à linhagem imperial Gupta. Um selo, descoberto em Nālandā, dá certo Viṣṇu-gupta como filho de Kumāra, provavelmente Kumāra-gupta II. Este Viṣṇu-gupta é provavelmente o mesmo que Viṣṇu-gupta Candrāditya, mencionado numa das moedas Gupta (J. Allen, *Gupta Coins*, p. 145). Ele viveu no fim do século V e começo do século VI d.C. O outro Viṣṇu-gupta pertencia a linha Gupta tardia e era o pai de Jīvita-gupta II. Ele é mencionado na inscrição de Deo Baranark (*Corpus inscriptionum indicarum*, vol. III, n° 46, p. 213). De acordo com esta inscrição, seu pai era Deva-gupta-deva e sua mãe, Kamalā-devī. Uma inscrição deste Viṣṇu-gupta foi encontrada em Mangraon, no distrito de Shahabad, em Bihar. Ele viveu provavelmente na primeira metade do século VIII d.C. (cf. R.N. Siletore, *Life the in Gupta Age*, p. 83). Não se

pode ter certeza de que é a um desses Viṣṇu-gupta que Vṛṣab^ha-deva se refere. Ao passo que a data do primeiro Viṣṇu-gupta pode ser considerada um pouco recuada demais para Vṛṣab^ha-deva, o mesmo não se pode dizer da data do segundo. Mas não é possível, a partir das citações que recuperamos da *Padd^hati*³⁸, fixar um limite antes ou depois do qual possamos localizá-lo, pois são todas elas provenientes de obras antigas e, por essa razão, de pouco nos ajudam. (1966: xvi-xvii)

Seja como for, o que parece certo é que Vṛṣab^ha-deva precede tanto a Puṇya-rāja (séc. IX-X?), como a Helā-rāja (séc. X), sendo, dessarte —aceite a *Vṛtti* como obra de B^hartṛ-hari—, o mais antigo comentador do *Vākyapadīya* cujo texto foi preservado.

A passagem que apresentamos é a introdução do comentário em questão, que trata de uma questão formal e ao mesmo tempo formular. Formal, porque de fato esclarece alguns princípios de composição dum *prakaraṇa* (“monografia” ou “tratado”), formular, porque esses são princípios deveras gerais, pró-forma, como se diria, e que supostamente devem ser parte de qualquer tratado, quer sejam ou não explicitados. Trata-se do que se denomina *anuband^ha* ou “conexões temáticas, condições preliminares” duma obra, em numero de quatro, os quatro *anuband^ha* ou quadra de *anuband^ha* como se diz em sânscrito: *anuband^ha-catustaya*. O *Nyāya-kōśa* aponta-os como parte da tradição vedāntina: “(*anuband^ha*), segundo os vedāntinos, são estes quatro: *viśaya*, *prayojana*, *ad^hikārin* e *saṃband^ha*” (*viśaya-prayojanād^hikāri-saṃband^hā etac catustayam iti vedāntinaḥ; s.v.*). Já Subrahmanyam deixa claro que são princípios da tradição:

De acordo com a tradição, o autor de todo tratado tem que explicitar, no início da obra, o chamado *anuband^ha-catustaya*, i.e., (1) o assunto, (2) o objetivo, (3) a relação e (4) a pessoa qualificada³⁹

³⁸O texto em se geral se encontra nomeado dessa forma, ainda que o autor seja explícito nos versos introdutórios acerca do título da obra: *Sp^hutākṣaram nāma/ kriyate padd^hatir eṣā Vākyapadīyodad^heḥ... cf. verso 3 abaixo.*

³⁹A diferença de ordem na apresentação é irrelevante.

(para lê-lo). Esses quatro fatores servem para instar o sujeito a ler a obra em questão. (1992: 1)

Pujol, retomando a terminologia sânscrita, define-os da seguinte maneira:

(...) as conexões temáticas são aquilo que se deve conhecer antes de iniciar-se o estudo de um tratado determinado; os *anuband^ha* são quatro: o tema do tratado ou *viṣaya*, a pessoa qualificada para o estudo desse tratado ou *ad^hikārin*, a relação entre o tratado e o tema ou *samband^ha*, e finalmente o objetivo do tratado ou *prayojana*;... (s.v.)

No passo que se vai ler abaixo, há uma pequena reformulação da terminologia: *ab^hid^heya* aparece por *viṣaya*, que são termos sinônimos, “tema, assunto, tópico”. Ademais não se menciona o *ad^hikārin*, o que não é necessariamente incomum. Note-se que o procedimento do comentador se funda numa espécie de “retórica de tradição”, que, se tem o objetivo de instar à leitura do tratado que vai comentar, tem também, e em maior grau, o papel de estabelecer-lhe os laços com a tradição, justificando por meio dela as proposições que o tratado enfeixa. Deve-se notar ademais que, no contexto dum *darśana* —uma perspectiva global da relação entre o homem e o real (Biardeau, 1964a: 268)—, faz-se também necessário estabelecer com clareza a relação entre os objetivos materiais primeiros dum tratado e seu objetivo último, soteriológico. No caso dum tratado da escola gramatical, Vṛṣab^ha traz à baila, de maneira aguda, a função bramânica e ortodoxa da gramática como *vedāṅga*, ou membro ancilar que serve à preservação material do *corpus* védico. Em seguida, quando se alarga o conceito de *veda*, transformando-se de *corpus* de textos em repósitório da unidade absoluta chamada *brahman*, ele enuncia a função soteriológica da disciplina gramatical, que é não menos bramânica e ortodoxa, uma vez que ainda fundada no *veda*, na sua natureza sobre-humana (*apauruṣeyatva*). No seu aspecto soteriológico, a gramática então surge como via ótima para o *mokṣa*, “a libertação” dos laços do mundo fenomênico.

4.3.1 Das conexões de um *prakaraṇa*

*sarva-prapañca-rūpaṃ vigatāśeṣa-prapañca-jāla-malam
jayati jagatāṃ nimittaṃ b^hava-band^ha-cc^hidi brahma. (1)
vimala-caritasya rājñō viduṣaḥ Śrī-Viṣṇu-gupta-devasya
b^hṛtyena tad-anub^hāvāc C^hrī-Deva-yaśas-tanūjena (2)
band^hena vidodārt^haṃ Śrī-Vṛṣab^heṇa Sp^huṭākṣaraṃ nāma
kriyate padd^hatir eṣā Vākyapadīyodad^heḥ sugamā. (3)
yady api ṭikā bahvayaḥ pūrvācāryair sunirmalā racitāḥ
santaḥ, parīśramajñās tat^hāpi caināṃ grahīṣyanti. (4)*

Forma de toda a criação (*prapañca*), onde se esvaem as impurezas de suas malhas, triunfa *brahman*, causa do mundo, quando se ceifam os laços da existência (*b^hava-band^ha*) (1). Servindo a Śrī⁴⁰ Viṣṇu-gupta-deva em virtude da dignidade desse rei sábio e de irrepreensível conduta, Śrī Vṛṣab^ha, rebento de Śrī Deva-yaśas (2), compõe para deleitá-lo esta trilha (*padd^hati*) acessível pelo oceano do *Vākyapadīya*, chamada *Sp^huṭākṣara* (“O [comentário] de palavras claras”) (3). Ainda que se encontrem outros muitos e impecáveis comentários (*ṭikā*) compostos pelos mestres de outrora, os que de labuta entendem hão de, mesmo assim, escolher o nosso (4).

dvāv upādāna-śabdeṣu... [VP 1.45] ity atah prab^hṛti prakaraṇaṃ pravartipyate. tasya tv anā^hyāta-saṃband^hāb^hid^heya-prayojanasya prekṣā-pūrva-kāriṇām anupādeyataiva syād iti te kat^hayitavyāḥ.

O tratado (leia-se o *Vākyapadīya*) se inicia a partir de “Há duas entre as palavras portadoras de sentido... (*upādāna-śabda*) [VP 1.45]”, mas já que ele mesmo não explica (c) seus objetivos (*prayojana*), (b) de que trata (*ab^hid^heya*) e (a)⁴¹ a relação (*saṃband^ha*) entre uma e outra coisa, e uma vez que

⁴⁰ Śrī, que significa “esplendor”, é usado como prefixo de tratamento para deuses e personagens veneráveis, semelhante à função dos termos “santidade”, “majestade”, “alteza”, “excelência”, “senhoria” construídos com pronomes de tratamento em português, cf. Pujol, s.v.

⁴¹ A ordem é decrescente porque assim as rubricas serão retomadas abaixo.

isso poderia não ser aceito por gente assisada, expô-lo-emos nós.

tatra saṃband^haḥ prakaraṇa-prayojanayor hetu-hetumad-b^hāva-lakṣaṇas tad-antargatatvān na prthag uktāḥ. prakaraṇaṃ hi śabdādi-padart^hānugamaṃ tasya tat p^halam. mokṣas tu pāraṃparyeṇa. tāb^hyāṃ ca sahāsyā hetu-hetumad-b^hāva iti.

(a) A relação entre o tratado e seus objetivos, caracterizada como uma relação de causa e efeito, não é explicitada porque é algo subentendido. Ora o tratado trata os tópicos da palavra, etc., esse é seu objetivo. Em seguida, aborda a libertação. Com isto explica-se a relação de causa e efeito.

yas tv asya prakaraṇasya vyākaraṇe saṃband^has tam ayaṃ nityāḥ śabdārt^ha-saṃband^hās tatrāmnātā maharṣib^hiḥ [VP 1.23] ity upodg^hāta-kārikāyāṃ svayam eva kat^hayīṣyati. yato munib^hir vyākaraṇe nityāḥ śabdādayaḥ kat^hitāḥ, te cānena prakaraṇena samanugamyanta iti. gurūpakramas tu dvitīye kāṇḍe svayam eva grant^ha-kāro darśayīṣyati prāyeṇa saṃkṣepa-rucīn... [VP 2.248] ity-ādib^hiḥ ślokaib^h.

Quanto à relação desse tratado com a tradição gramatical, o próprio autor a enunciará neste verso da introdução: “Ali a palavra, o sentido e a relação entre eles foram transmitidas pelos videntes-mores como eternas [VP 1.23]”. Portanto, já que os videntes-mores afirmaram como eternos a palavra, etc., isso também será examinado nesse tratado. Na segunda seção o próprio autor da obra, mostrando respeito a seu mestre, vai mostrar (a relação do tratado com a tradição) nos versos que se iniciam em “(Quando a tradição gramatical passou a cargo de) gramáticos que em geral se contentavam com epítomes... [VP 2.484⁴²]”.

ab^hid^heya-darśanāya tu apodd^hāra-padārt^hā ye... [VP 1.24] ity-ādi-kārikādvayam. yato ’ṣṭau padārt^hā nirūpyante ’smin prakaraṇe. dvi-vid^ho ’rt^haḥ 1) āpodd^hārikaḥ 2) st^hita-lakṣaṇas ca. śabdo dvi-vid^haḥ 3) pratipādako 4) ’nvāk^hyeyas ca. saṃband^ho dvi-vid^haḥ 4) kārya-kāraṇa-lakṣaṇo 6) yogyatā-lakṣaṇas ca. p^halam dvi-vid^ham 7) art^ha-pratipādanaṃ 8) d^harmas ca.

⁴² Cf. 4.1.1.

(b) Já para explicar o tema (*ab^hid^heya*) há os dois versos que se inciam em “Os sentidos por extração... [VP 1.24]”, de modo que oito são os tópicos estudados nesse tratado: o sentido é de dois tipos: 1) por extração e 2) de marcas estáveis; a palavra é de dois tipos: 3) bases e 4) analisáveis; a relação entre eles é de dois tipos: 5) causa e efeito e 6) compatibilidade; e os objetivos são dois: 7) a explicação das palavras e 8) o *d^harma*.

smṛty-art^ham anugamyante... [VP 1.26] *iti prakaraṇa-prayojanam. yato vyākaraṇāṅga-b^hūtāṣṭa-padārth^ha-smaraṇaṃ prayojanam asya prakaraṇasya. viśiṣṭeṣṭa-devatā-namas-kāras tu brahmaṇaḥ śāstrādaḥ saṃkīrtanān na kṛtaḥ. yato devatāḥ sarvās tasyaiva vivartā iti. sati vyākaraṇasya prayojanavattve tad-aṅga-b^hūta-padārth^hanugamo yukta iti. nityāḥ śabdārth^ha-saṃband^haḥ... [VP 1.23] ity etat-pūrvāḥ kārīkāḥ sarvā eva vyākaraṇa-prayojanānvāk^hyānāya. nanu ca B^hāṣya-kāreṇa rakṣādīni prayojanāny uktāni, kiṃ b^huyāḥ prayojana-vacane nirband^haḥ? ucyate: teṣāṃ prayojanānāṃ prayojanāntarāpekṣatvāt. “rakṣāt^haṃ vedānāṃ ad^hyeyaṃ vyākaraṇam [MB^hāṣ 1.3]” ity ukte ’pi, praśno b^havatya eva: kiṃ prayojanaṃ tad-rakṣāyā? iti. atas tat prayojanam āha —yataḥ param anyan nāsti. kiṃ punas tat? —mokṣaḥ, sa hi sarva-puruṣārth^hānāṃ parama iti. nanu so ’py ukta eva “maho devo martyāṃ āviveśa [RV 4.5.8.3 i.]” iti? satyam uktam. kiṃtu yat^hā sa vyākaraṇāt prāpyate yādṛśaś cāsau tat sarvaṃ sp^huṭataraṃ sopapattikaṃ ca pradarśayitum prayojana-varṇanam. yato vakṣyati prāpty-upāyas tasya vedaḥ [VP 1.5], prat^hamaṃ c^handasām aṅgam [VP 1.11] iti. ato vyākaraṇam api tena prayojanavat. tad-aṅga-b^hūta-padārth^ha-samanugamāc ca prakaraṇam apīt^haṃ prayojanavad eva.*

(c) “Segue-se a isso com vistas à memorização... [VP 1.26]”, expressa o objetivo (*prayojana*) do tratado, que é, portanto a memorização dos oito tópicos que fazem parte da gramática. Não se saúda a nenhuma divindade tutelar específica porque *brahman* é celebrado no início, e todas as divindades são manifestações dele. De fato, todos os *kārīkā* que precedem a “Ali a palavra, o sentido e a relação entre eles... [VP 1.23]” servem para a elucidação dos objetivos. Pois o autor do *B^hāṣya* [leia-se Patañjali] não enunciou os objetivos, preservação, etc.? —Mas por que essa insistência em falar dos objetivos?

Responde-se: —porque esses objetivos são dependentes de outros: ainda que se diga que “se deve estudar gramática a fim de presevar os *veda* [MB^h 1.3]”, surgirá a pergunta: —mas qual o objetivo da preservação dos *veda*? Então enuncia-se aquele objetivo além do qual não há outro. E qual é? A libertação, pois ela é dentre os objetivos do ser humano o objetivo supremo. Não se disse que “A grande divindade apoderou-se dos mortais [RV 4.5.8.3 i.]”? Isso é verdadeiro. Mas a fim de se alcançar, pela gramática, essa divindade e a libertação que é como ela, há uma explicação dos objetivos que mostra que isso tudo é bastante claro e bem justificado. Por isso, dirá o autor que o *veda* é “o meio de obtenção de *brahman* [VP 1.5]”, que a gramática “é o principal membro ancilar do *veda* [VP 1.11]”. Razão pela qual também a gramática tem um objetivo. E uma vez que aborda os tópicos que fazem parte dela, tem também esse tratado um objetivo.

kaḥ punar asau mokṣaḥ? brahma-prāptiḥ. atas tv asyāḥ sva-rūpa-kat^hanā-ya prat^hamataḥ prāpyasya brahmaṇaḥ sva-rūpaṃ kat^hayitum ādyās catasraḥ kārīkāḥ sarvato b^hedāb^hāva-pradarśanāya.

Mas o que é essa libertação? A obtenção de *brahman*. Mas para a exposição da forma própria dessa obtenção, primeiro há quatro versos para explicar a forma própria do *brahman* que é para obter, a fim de ilustrar a total ausência de diferença nele. [...] ⁴³

4.4 O *Vākya-kāṇḍa* e a *Ṭīkā*

A *Ṭīkā* de Puṇya-rāja, apesar de intitular-se com o termo que normalmente designa os subcomentários, lê-se mais como uma versão abreviada da *Vṛtti* ao *Vākya-kāṇḍa* que como uma extensão dela. Ela se diferencia, em método, da *ṭīkā* de Vṛṣab^ha-deva —o *Sp^huṭākṣara*, que vimos acima—, isso porque não apresenta, como aquela, glosas de vocabulário ou de expressões antes de proceder ao comentário, mas dá uma espécie de paráfrase em prosa das *kārīkā*, formatando um novo parágrafo com as necessárias extensões de

⁴³Inicia-se aí a discussão da primeira *kārīkā*.

forma e sentido, o que é, de fato, o procedimento padrão da *Vṛtti*, como mostraremos em 5.2.

Puṇya-rāja, assim como fizera Vṛṣabha e o fará depois dele Helā-rāja, fornece alguns poucos dados sobre si mesmo no poema-sinopse que encerra seu comentário. Ali, depois de descrever os temas e argumentos principais do *Vākya-kāṇḍa*, diz:

Śaśāṅka-śiṣyāc c^hrutvaitad Vākya-kāṇḍam, samāsataḥ
Puṇya-rājena tasyoktā saṃgatiḥ kārīkāśritā. (59)
gurave B^hartr̥haraye śabda-brahma-vide namaḥ
sarva-sidd^hānta-saṃdoha-sārāmṛtamayāya ca (60).

Puṇya-rāja ouviu este *Vākya-kāṇḍa* dum discípulo de Śaśāṅka, e então enunciou esta composição (*saṃgati*) concisa (*samāsataḥ*) baseada nas *kārīkā* daquela obra (59). Saudação a B^hartr̥hari, conhecedor do *śabda-brahman*, mestre pleno do néctar que é a essência da reunião de todas as doutrinas (*sidd^hānta*) (60).

Além de deixar claro que seu comentário pretende concisão (*samāsa*), vê-se aí que menciona o nome de seu mestre, Śaśāṅka. Mas quem é Śaśāṅka? Mais uma vez, aceita ou não a solução proposta, que foi apresentada por Shastri 1930 e sustentada especialmente por Aklujkar 1974 e Sharma 1983, o resultado não assegura nada além de uma cronologia aproximada dos autores e obras envolvidos. A trilha dessa solução é sinuosa e passa por um comentador chamado Saha-deva, que se afirma discípulo (*śiṣya*) de um certo Śaśāṅka-d^hara, mestre da Caxemira, de quem apenas se conhece o nome e a fama. Se Śaśāṅka e Śaśāṅka-d^hara forem o mesmo personagem, tem-se que Puṇya-rāja terá sido discípulo do discípulo daquele, Saha-deva. Os passos todos dessa trilha poderão ser consultados nos artigos acima mencionados. Aqui abreviamos a história dizendo apenas o resultado: que se tem concordado em situar Saha-deva e seu suposto discípulo Puṇya-rāja como ativos na primeira metade do século X d.C.

No que concerne ao passo que se vai ler, chamamos a atenção para o procedimento adotado, a saber, o de construir analogias, que é comum na

prática estudiosa de diversas culturas e sustenta ainda as bases da ciência moderna. Os versos de B^hartṛ-hari apresentam aí, para sustentar a ideia de que a unidade de significação da língua (*pada*) deve ser expandida na dimensão da frase (*vākya*), uma analogia como o processo de cognição de um objeto variegado, que perde sua temporalidade, sua propriedade sequencial, quando se forma numa imagem mental unitária que não supera a unidade da cognição por meio da qual aquele objeto fora captado. Essa imagem mental é semelhante à que se tem da frase completa, quando a mente reúne suas partes irreais no todo indivisível que manifesta o sentido que tem função na atividade linguística, no processo de comunicação (*vyavahāra*). Esse sentido é diferente daquele que serve à análise da própria linguagem e que incide em unidades de menor dimensão, como palavras, fonemas e partes de fonemas, os quais são resultado de análise, quer gramatical, empreendida por profissionais, quer a que empreende qualquer membro da comunidade linguística ao referir-se a unidades menores que a frase (*cf.* a *Vṛtti* ao *Brahma-kāṇḍa*, em 1.24.2-3). O comentário de Puṇya-rāja, apesar da concisão, ajuda a esclarecer alguns termos problemáticos das *kārikā*, (*e.g.*, o metafórico *prakāśa*, glosado pelo bem mais transparente e direto *citra-jñāna* “cognição variegada”) e recupera ilustrações sem as quais o referencial dos versos seria deveras obscuro. Nem por isso podemos dizer que nos é perfeitamente claro. Fizemos, todavia, o possível para apresentar uma tradução a mais clara possível.

4.4.1 Da indivisibilidade do *vākya*

yat^haika eva sarvārt^ha-prakāśaḥ pravib^hajyate
 dr̥śya-b^hedānukāreṇa, vākyārt^hānugamas tat^hā. (2.7)

*Assim como uma cognição (prakāśa) que contém todos os objetos
 é uma e é analisada segundo as diferenças dos objetos sensíveis,
 é-o da mesma maneira a compreensão (anugama) do sentido da
 frase (vākyārt^ha).*

*citra-jñānaṃ sarvākāram ekam eva. pravib^hāgas tv asya dr̥śya-b^heda-sam-
 āśrayeṇa kriyate. nīla-pītādy-anekākāram eva vijñānam upajātam iti. va-*

stu-st^hityā tatra jñāna ākāra-b^hedo nāsti. tat^hā vākya-vākyārt^hayoḥ sva-rūpaṃ bodd^havyam. vākyārt^hānugamas tat^hā ity anena hi nānā-vākyārt^hayor ak^haṇḍatvaṃ pānaka-rasa-māyurāṇḍa-rasa-citra-rūpa-nara-siṃha-gavaya-citra-jñānavat samānam evocyate. yat^hā vākyaṃ nirvi^hbhāgaṃ sp^hoṭa-lakṣaṇaṃ vācakaṃ tat^hā vākyārt^ho 'pi tat^hā-vid^ha evety anayor eka-yoga-kṣematvam.

Uma cognição variegada (*citra-jñāna*) que contém todas as formas (*ākāra*) é de fato una. A análise que se faz dela deve-se às diferenças nos objetos sensíveis. É então que surge o discernimento (*viñāna*) de diversas formas, o azul, o amarelo, etc. O fato de que os objetos adquiriram estabilidade (*st^hiti*) não faz com que haja diferença de forma na cognição em si mesma. *É-o da mesma maneira a compreensão do sentido da frase.* Aqui entende-se que a indivisibilidade (*ak^haṇḍatva*) de dois sentidos diferentes numa mesma frase é como a que há na cognição variegada dum gaial⁴⁴, de Nara-siṃha⁴⁵, das inúmeras cores que há no líquido do ovo do pavão ou de uma bebida⁴⁶. Ora, uma vez que tanto a frase como o sentido dela não possuem partes (*nirvi^hbhāga*), têm forma de *sp^hoṭa* e são denotadores (*vācaka*), ambos realizam-se como unidade (*anayor eka-yoga-kṣematvam*).

evam āntaraṃ dr̥ṣṭāntam upadarśya bāhyam apy upadarśayitum āha:

Depois de um exemplo interior, ele apresentou um exterior:

*citrasyaika-sva-rūpasya yat^hā b^heda-nidarśanaiḥ
nīlādib^hiḥ samāk^hyānam kriyate b^hinna-lakṣaṇaiḥ, (2.8)*

*Assim como se analisa (samāk^hyānam kriyate) uma única forma
colorida indicando-se diferenças cujas características, como o azul,
etc. são diferentes entre si, . . . (2.8)*

⁴⁴*Bos frontalis*, uma sub-espécie de boi (cf. Wikipédia, *s.v.*). Os autores indianos o classificavam com uma espécie de veado (cf. Monier-Williams, *gavaya*).

⁴⁵“Homem-leão”, quarta encarnação de Viṣṇu.

⁴⁶Talvez se trate de um preparado, uma mistura de substâncias que forma uma bebida específica, algo como um coquetel.

citram hi rūpam anamśam ekam eva. tasyaivāvaya-gatair yat^hā nīlādib^hir b^hedenā nidarśanam pradarśanam yeṣāṃ taiḥ pr^hag-rūpair eva samāk^hyānam kriyate.

Ora, uma forma colorida não tem partes, é de fato una. Assim como ela é indicada, *i.e.*, apresentada possuindo diferença por causa do azul, etc. de suas partes, que são analisados a partir de diferentes cores,...

tat^hā prakṛte kim? ity āha:

...[?]

tat^haivaikasya vākyasya nirākāṅkṣasya sarvataḥ
śabdāntaraiḥ samāk^hyānam sākāṅkṣair anugamyate. (2.9)

*da mesma maneira analisa-se uma única frase sem expectativa
(nirākāṅkṣa, i.e. de sentido completo) indicando-se ali outras
palavras que requerem umas às outras (sākāṅkṣa). (2.9)*

ekasya nirvib^hāgasya vākyasya sarvataḥ paripūrṇasya vākyāntara-gataiḥ padāntarair anvāk^hyānam tat^haiva kriyate iti.

da mesma maneira, a frase, que é una, sem partes, completa de todos os lados, é analisada por meio de palavras outras que ocorrem noutras frases.

*“na vā padasyārt^he prayogād [MB^hāṣ 1.237]” ity asmin darśane yat^hāk^ha-
ṇḍam eva padam prakṛti-pratyayādib^hiḥ kalpitair eva vib^hajyate tat^hā vākye
'py asatya-b^hūtānām evābud^ha-bod^hanāya padānām vib^hāgo dṛaṣṭavya iti pra-
tipādayitum āha:*

“Ou não, já que a palavra é usada num sentido [MB^hāṣ 1.237.]”, segundo essa opinião, assim como uma palavra sem partes é analisada em base, afijos, etc., que são de fato formas hipotéticas, no caso da frase deve-se observar da mesma forma, a fim de ensinar os de pouca inteligência, a divisão em palavras, que na verdade são entidades irreais. Para explicar isso ele disse:

yat^hā pade vib^hajyante prakṛti-pratyayādayaḥ,
apodd^hāras tat^hā vākye padānām upavarṇyate. (2.10)

*Assim como no caso da palavra separa-se a base, os afixos, etc.,
no caso da frase, da mesma maneira, usa-se da extração (apo-
dd^hāra) de palavras. (2.10)*

*pade hi yat^hā prakṛti-pratyaya-vib^hāgo 'satya eva bāla-vyutpādanāya kriya-
te, tat^hā vākye vākyārt^ha-pratipādanāyāpodd^hāraḥ padānām upavarṇyata iti
bodd^havyam.*

*I.e., assim como, no caso da palavra, procede-se a uma separação, irreal com
efeito, de bases, afixos, etc., que serve para ensinar as crianças, da mesma
maneira, no que se refere à frase, recorre-se à extração das palavras a fim de
explicar-lhe o sentido.*

*tatra vākyād apodd^hṛtānām padānām kevalam itara-pada-sārūpya-mātram dr̥-
śyata iti pratipādayitum āha:*

Aqui para explicar que no caso das palavras extraídas duma frase observa-se
nada mais que a semelhança que elas têm com outras palavras, disse o autor:

varṇāntara-sarūpatvaṃ varṇa-b^hāgeṣu dr̥śyate,
padāntara-sarūpās ca pada-b^hāgā avast^hitāḥ. (2.11)

*Nas partes dos fonemas observa-se semelhança com outros fone-
mas, e as partes das palavras se estabelecem na semelhança com
outras palavras. (2.11)*

*yat^hā sand^hy-akṣareṣu b^hāgā varṇāntara-sarūpā dr̥śyante, paramārth^hatas tv
avyapavrktatvān nirvib^hāgā eva, evaṃ vākye padāntara-sarūpāḥ pada-rūpā
b^hāgāḥ pada-b^hāgāḥ. pade vā niraṃśe ye b^hāgāḥ prakṛti-pratyaya-rūpās te
'vast^hitā iti.*

Assim como nos ditongos observam-se partes que têm semelhança com outros
fonemas, mas que na realidade não são partes pois (os ditongos) não se

dividem, da mesma maneira, na frase, a partes que têm forma de palavras semelhantes a outras palavras são partes de palavras. Ou ainda, as partes que há na palavra, ela mesma sem partes, estão estabelecidas na forma de bases e afixos.

etad eva vyakti-kurvann āha:

Esclarecendo, ele disse:

b^hāgair anart^hakair yuktā vṛṣab^hodaka-yāvakāḥ,
anvaya-vyatirekau tu vyavahāra-niband^hanam. (2.12)

(Palavras como) vṛṣab^ha (touro), udaka (água), yāvaka (trigo)
estão associadas com partes sem sentido, mas os procedimentos
de anvaya e vyatireka⁴⁷ são a base do diálogo (a respeito delas).
(2.12)

na hi vṛṣab^he ṛṣab^hasyodaka-yāvakayor vodayāv aśabdayor art^hānugamaḥ ka-
ścid asti. api tu śāstre padasya prakṛti-pratyayor anvaya-vyatirekāb^hyām vinā
kat^ham ajño vyutpādyeta? evaṃ ca niraṃśam eva vākyaṃ vācakam ity evaṃ
yuktam.

Em vṛṣab^ha não há qualquer compreensão do sentido de ṛṣab^ha ou... [?]. Na gramática, como quem não conhece os procedimentos de anvaya e vyatireka poderá derivar a base e os afixos duma palavra? Assim, a frase expressiva (*i.e.* a frase como unidade de significação) é sem partes, aí está.

4.5 O Prakīrṇaka e o Prakīrṇaka-prakāśa

Muktā-pīḍa iti prasidd^him agamat Kāśmīra-deśe nṛpaḥ
śrīmān k^hyāta-yaśā; bab^hūva nṛpates tasya prab^hāvānugaḥ
mantri Lakṣaṇa ity udāra-caritas; tasyānvavāye b^havo,
Helā-rāja imaṃ Prakāśaṃ akaroc C^hrī-B^hūti-rājātmaṃ.

⁴⁷Basicamente o que entendemos por comutação, em linguística.

No país da Caxemira, um rei, venerável e celebrado, popularizou-se com o nome de Mukṭā-pīḍa. Servia-o no poder um generoso ministro de nome Lakṣaṇa. Na família deste nasceu Helā-rāja, filho de Śrī B^hūti-rāja, que compôs este *Prakāśa* (“Lume”).

Nos versos acima, que encerram seu comentário ao *Prakīrṇaka*, intitulado *Prakāśa* (“Lume”), Helā-rāja fornece-nos dados que em princípio poderiam facilitar-nos o trabalho de datação, já que se sabe pela *Rāja-taraṅgiṇī*, a crônica que contém “vagalhões de reis”, de Kalhaṇa (séc. XII?), que houve na Caxemira entre 650 e 736 d.C. um soberando de nome Lalitāditya Mukṭā-pīḍa (*apud* Sharma 1972: 7). Helā-rāja, porém, não especifica quantas gerações o separam do ministro Lakṣaṇa⁴⁸, o que de certa forma torna inútil o que parecia certo. Nem qualquer outro dado se possui sobre o próprio Lakṣaṇa. Todavia, tem se aceitado, com base em diferentes tipos e níveis de informação, fixar suas atividades entre os séculos X e XI d.C. Para mais pormenores sobre os argumentos que sustentam a datação *v.* Shastri 1930, Pandey 1963 e Swaminathan 1967.

Muito pouco além do que dizem essas linhas se sabe acerca do autor do *Prakāśa*, senão o que ele mesmo diz em passos isolados do seu comentário. Aí, porém, ele não fornece dados de natureza biográfica mas apenas bibliográfica, esclarecendo que foi autor de um comentário ao *Vākyapadīya* que mencionamos acima (em 3.2.3), o perdido *Śabda-prab^hā* (“Luz sobre a palavra”), e de mais três outras obras, também inteiramente perdidas, intituladas *Kriyā-viveka* (“Investigação sobre a ação”), *Advaya-siddhi* (“Demonstração da não-dualidade”) e *Vārttikameṣa* (“Desbobramento dos *Vārttika*⁴⁹”) (*cf.* Subramania Iyer 1963: xi).

Quanto ao *Prakāśa*, este é um comentário deveras trabalhado, exarado numa prosa difícil e sofisticada; é ferramenta essencial para a leitura do *Prakīrṇaka*, cujos versos são crípticos aos extremo. O passo que se vai ler —e que

⁴⁸O nome do ministro também é citado na forma Lakṣmaṇa (*cf.* Swaminathan 1967: 23), assim como o célebre irmão de Rāma.

⁴⁹*Vārttika* é o nome que se dá às glosas mais antigas que se conhece da gramática de Pāṇini. Elas foram preservadas e comentadas no *Mahā-b^hāṣya* de Patañjali e são de autoria de Kātyāyana (também referido como Vararuci noutras fontes; séc. III a.C.). É, portanto, provável que essa obra de Helā-rāja consistisse num comentário a essas glosas.

será bastante curto em virtude do conhecimento limitado que temos do terceiro livro da *Trikāṇḍī* e, ademais, dos meneios da prosa de seu comentador— comenta uma *kārikā* do *Kāla-samuddeśa*, a “Conferência sobre o tempo”, que admite, tendo os versos anteriores passado em revista grande número de definições filosóficas sobre o tempo, uma visão prática do conceito, que serve à conveniência do agir e comunicar-se (*vyavahartum*) acerca dos objetos. Helārāja diz-nos que a alternativa apresentada no verso, a saber, que o tempo seja uma entidade exterior ou interior (mental), não objeta à sua função de esteio do agir no mundo: em certos níveis ou contextos, especialmente naquele da função e representação linguística do tempo, não há o que filosofar, já que não faz diferença a teoria que se aceite. Esse viés de neutralidade em relação a determinadas categorias filosóficas recupera a postura clássica dos *vaiyākaraṇa* (gramáticos) de não negar-lhes de todo a realidade nem afirmar-lhes peremptoriamente a inexistência, mas apegar-se primeiro à realidade como expressa nas formas da linguagem, da comunicação (*vyavahāra*).

Do ponto de vista formal, note-se que o comentário se apresenta claramente como uma paráfrase, servindo o uso da primeira pessoa do plural para referir-se ao autor da *kārikā*, ou a quem ele representa. Veja-se ademais o uso da glosa na repetição de termos e expressões que precisam a forma resumida e generalista do verso (*cf.* também 5.2.2).

4.5.1 Da função prática de *kāla*

jñānānugata-śaktiṃ vā bāhyaṃ vā satyataḥ st^hitam
kālātmanam anāśritya vyavahartuṃ na śakyate. (3.9.58)

Sem apoiar-se na entidade chamada tempo (kāla), que é algo que existe realmente, seja como uma faculdade em conformidade com o conhecimento (jñāna), seja como algo exterior, não é possível comunicar-se (ou agir no mundo; vyavahartum). (3.9.58)

jñāne budd^hāv anugatās tad-ākārāḥ śaktayaś cira-kṣipra-vartamānādi-b^hedarūpā yasyāsāv evaṃ-vid^ho budd^hy-anusamhāra-mātra-sva-b^hāvo vāstu kālo bāhyo vā kāscit pravib^hakta-vartamānādi-śaktiḥ pāramār^hiko dravya-padār^haḥ.

nāsmāb^hir darśana-vivekaḥ prārabd^haḥ, kintu śābde vyavahāre yad aṅgaṃ tat parīkṣyam. asti ca b^hinna-kālaḥ śābdo vyavahāro 'b^hūd asti b^haviṣyatīti. tatra yat^hā-yogam avicārita-ramaṇīyaḥ kālo 'b^hyupagantavya ity art^haḥ.

O sentido (do verso) é o seguinte⁵⁰: —Possuindo faculdades (*śakti*) que se apresentam em diferentes formas tais como “lento”, “rápido”, “presente”, etc., as quais estão em conformidade com o conhecimento (*jñana*), (*i.e.*) com o intelecto (*budd^hi*), (leia-se) que têm a forma dele, o tempo pode tanto ser algo cuja natureza é nada mais que um agregado intelectual (*budd^hy-anusamhāra*), como algo exterior (*bāhya*), um objeto substancial (*dravya-padārth^a*) e plenamente real [?] (*pāramārt^hika*), que tem diferentes faculdades tais como “presente”, etc. Nós⁵¹ aqui não avançamos sobre isso nenhuma investigação filosófica (*darśana-viveka*), pois devemos examinar apenas o que é relativo a comunicação verbal (*śābda vyavahāra*) e na comunicação verbal há diferenças de tempo, como em “foi”, “é” e “será”. Aí a diferença de tempo deve ser observada de acordo com o uso, porquanto é certa e aprazível (*ramaṇīya*⁵²).

⁵⁰ Cf. *ity art^haḥ*, no fim do parágrafo.

⁵¹ Como aludimos acima, aqui B^hartr̥-hari se apresenta na defesa da postura tradicional dos *vaiyākaraṇa*.

⁵² Nesse contexto, talvez queira dizer algo próximo de “útil”.

5 A *Brahma-kāṇḍa-vṛtti*: notas de estilo

Como já foi possível observar na seção precedente, os comentários na tradição indiana são ferramentas essenciais de leitura, uma vez que recompõem, por meio de decodificações da sintaxe, glosas do vocabulário, identificação de referências obscuras e outros procedimentos analíticos, a forma plena das discussões que os textos programáticos duma escola de pensamento, exarados em sua maior parte em versos, apresentam de maneira comprimida. Nesta seção, selecionamos para análise mais detida alguns procedimentos exegéticos encontráveis em não poucas passagens da *Vṛtti* e que lhe dão, em certa medida, uma feição estilística peculiar. O método enfeixado na rubrica que denominamos “estilo perspectivo” tem, como se verá, consequências teóricas importantes no estabelecimento de relações de autoridade entre as ideias promulgadas pela escola de B^hartr̥hari e as de outras escolas filosóficas da tradição; o “estilo expansivo” se destaca pela complexidade incomum que alcançam as contruções sintáticas e pela riqueza de pormenores figurativos; por fim, em “parataxe *versus* sintaxe”, ilustra-se essa tendência fundamental da sintaxe sânscrita que está em manifesta oposição à da sintaxe portuguesa.

5.1 Estilo perspectivo

Não é incomum, na tradição indiana, que nos comentários científico-filosóficos sejam trazidas à baila as opiniões de diversas escolas de pensamento, seja para que firmem as opiniões do comentador, seja para que o comentador as infirme do seu papel refutador. Não é isso que chamamos, tentativa e provisoriamente, de “estilo perspectivo”. O que procuramos encerrar nessa rubrica é a contraparte estilística mais evidente e peculiar daquilo que se tem chamado o “perspectivismo” de B^hartr̥hari (*cf.* Houben 1997), que é a maneira com que ele procura acomodar diferentes opiniões sobre um mesmo problema reduzindo-as a uma espécie de denominador teórico comum, a uma definição geral que ao mesmo tempo encerra e dispensa, mas nunca refuta, os pormenores de cada escola de pensamento. Esse procedimento tende a enumerar conceitos sob uma rubrica generalista, apresentando-os como perspectivas alternativas que não chegam a assumir posição primordial,

uma vez que se propõe um olhar suprateórico. Em princípio, só se pode observá-lo na *Vṛtti*, mas isso não significa que não tenha relação com as *kārikā*. De fato, é a linguagem das *kārikā*, como já observamos acima e outros já observaram antes de nós, nuclear e generalista ao extremo, fazendo uso de expressões não raro semitécnicas, que parecem justamente prever e apoiar o desenvolvimento perspectivista da *Vṛtti*.

Vejam os como isso ocorre. A *kārikā* 1.5 diz que o *veda* é *prāpty-upāya*, o “meio de obtenção”, leia-se de *brahman* (*tasya*, no verso, *i.e.*, “dele”):

prāpty-upāyo ’nukāraś ca tasya vedo maharṣib^hiḥ,
eko ’py aneka-vartmeva samāmnātaḥ pṛthak pṛthak (1.5)

Meio de obtenção e réplica dele é o *veda* que, embora uno, foi transmitido pelos videntes-mores como se tivesse várias vias, diferentes umas das outras.

Ainda que o contexto seja ortodoxo, a *Vṛtti* apresenta *brahman* como um fim soteriológico genérico, a superação das formações do *ego* (*ahaṃ-kāra*), e *prāpti*, a obtenção desse fim. O *veda*, aqui entendido como forma manifesta e verbal de *brahman* ou *śabda-brahman*⁵³, ao menos nesse ponto, não figura na definição —veja-se o uso de *mātra*, em fim de composto, significando “apenas, nada mais que”, a reforçar-lhe o viés generalista:

mamāham ity ahaṃ-kāra-grant^hi-samatikrama-mātraṃ brahma-
ṇaḥ prāptiḥ. vikārāṇāṃ prakṛti-b^hāvāpattir ity apare vaiyākā-
raṇāḥ.

A “obtenção” do *brahman* é nada mais que a superação das formações do *ego*, aquilo a que se refere quando se fala em “eu, meu”. Outros gramáticos dizem que é o retorno das transformações a sua natureza original.

⁵³Vṛṣab^ha glosa *śabda-brahman*, em 1.11.1, como “o *brahman* manifesto em forma de palavra (ou verbal) (*śabda-rūpeṇa vivṛtto brahma*).

Note-se que há aí duas definições, aparentemente providas da escola dos gramáticos⁵⁴, que parecem fornecer uma noção geral do problema. Em seguida, enumeram-se, sob a rubrica já definida —*prāpti*, “obtenção (de *brahman*)” —, as alternativas conceituais que ela encerra, nas quais se pode identificar uma feição teórica aproximada, mas não necessariamente idêntica, à de algumas escolas de pensamento já então tradicionais. Distinguimo-las em sequência alfabética:

a) *vaikaraṇyam*, b) *asādhānā paritrptir*, c) *āpta-kāmatvam*, d) *anāgantukārthatvam*, e) *paripūrṇa-śaktitvam*, f) *kāla-vṛttinām ātma-mātrāsv asamāveśaḥ*, g) *sarvātmanā nairātmyam iti prāpti-vikalpāḥ*. (1.5.1)

a) A independência com relação aos sentidos (físicos), b) o contentamento desprovido de meios externos de realização, c) a satisfação de todos os desejos, d) a ausência de objetivos incidentais, e) a posse de todas as faculdades, f) a não-penetração das revoluções do tempo nos constituintes do *ātman*, g) a inexistência completa do *ātman*, tais são os conceitos de “obtenção”.

Falta-nos competência para identificar e expor as minúcias de cada uma das correntes mencionadas; ainda assim, é possível identificar de imediato, em a) e b), algo semelhante ao ideal do *tīrtham-kara* jinista, em e) e f), concepção que se aproxima da noção tântrica relativa à libertação espiritual em vida, tornando-se o corpo algo permanente e, enfim, em g), uma concepção nihilista muito semelhante à dos budistas⁵⁵. Seja como for, o autor entende que todas elas como que inerem ao conceito mais amplo e geral de *prāpti*. Repare-se

⁵⁴A lição *vaiyākaraṇāḥ* é duvidosa.

⁵⁵Vale dizer que o procedimento que estamos analisando exige leitor altamente qualificação —aquele mesmo *adhikārin* previsto pelas condições preliminares dum tratado (cf. o *anubandha-catuṣṭaya*, em 4.3.1) — que saberia identificar no texto as correntes de pensamento específicas do seu universo cultural. Os esclarecimentos que apresentamos apenas indiretamente remontam a um leitor desse porte, Ashok Aklujkar, com quem lemos o *Sa-vṛtti Vākyapadīya-brahma-kāṇḍa* durante o período de estágio de doutorado-sanduíche, financiado pela CAPES, na University of British Columbia, Vancouver, Canadá, em 2009. A recuperação de referências nesta parte do trabalho decorre, salvo indicação em contrário, das anotações de aula efetuadas durante nosso estágio.

que foram deixados de lado, no passo em questão, termos de coloração teórica mais forte como *mokṣa* (“libertação”), *apavarga* (“emancipação espiritual”), utilizados noutras passagens, o que é mais um dado estilístico que sustenta os argumentos acerca do perpectivismo de B^hartr̥-hari.

Noutro passo, em 1.28, a *kārikā* trata da eternidade ou continuidade (*nityatā*) da linguagem (*śabda*), e apresenta um ponto de estabilidade entre duas alternativas teóricas, a de que a linguagem seria ou substancialmente eterna ou sempre e constantemente fabricada e refabricada pelos falantes: como quer que seja em substância, a linguagem é eterna como categoria, porque não se lhe pode postular um início:

nityatve kṛtakatve vā teṣām ādir na vidyate,
prāṇinām iva sā caiṣā vyavast^hā nityatocyate (1.28)

Quer seja eterna (*nitya*) ou fabricada (*kṛta*), a linguagem não tem início (*ādi*) e, assim como no caso dos seres vivos (*prāṇin*), essa sua condição se chama “eternidade” (*nityatā*).

A *Vṛtti* reitera o padrão do verso, expandindo-lhe as alternativas:

yadi a) nityānāṃ śabdānām ab^hivyaktir, b) janmādi-vikriyāpattir
vā satām, c) a-satām vā sopāk^hya-nirupāk^hyatvaṃ, sarva^haiṣām
a-pravṛtta-śabda-vyavahārā prat^hamā koṭir na vidyate, na parā.
(1.28.1)

Se (*yadi*) o que há é a) a manifestação duma linguagem (*śabda*) eterna, b) transformações, *i.e.*, nascimento, crescimento, etc. duma linguagem pré-existente ou c) ainda a nomeabilidade ou não duma linguagem que não existia previamente⁵⁶, seja como

⁵⁶O termo que traduzimos por “linguagem” neste passo é *śabda*, que pode ser “palavra”, “forma linguística (correta)”, a categoria “linguagem” e tem ainda muitos outros sentidos possíveis de acordo com o contexto (*cf.* 6.1). “Linguagem eterna” traduz *nityāḥ śabdāḥ*, que também se poderia traduzir por “formas, itens linguísticos eternos”; “linguagem pré-existente” traduz *santaḥ (śabdāḥ)*, que lit. significa apenas “formas linguísticas existentes ou reais”, mas se opõe à terceira ideia, de *a-santaḥ (śabdāḥ)*, “formas linguísticas inexistentes ou irreais”, que traduzimos “linguagem que não existia previamente”. Preferimos entender que há aí uma oposição entre pré-existência e inexistência prévias à manifestação, e que se referirá, uma, à concepção de uma criação *ex causa*, a outra, à de uma criação *ex nihilo*.

for (*sarvat^hā*, lit. “em todos os casos”), não há ponto primeiro (*prat^hamā koṭi*) onde a comunicação (*vyavahāra*) não estivesse em atividade, nem ponto final.

A noção de uma linguagem substancialmente eterna, cuja manifestação não lhe embaraça esse traço, é uma ideia essencial da *mīmāṃsā*, a escola dos exegetas védicos, que consideram eternos os fonemas (*varṇa*), o que serve à sua afirmação da eternidade material do *veda* e da necessidade de preservá-lo intacto nas suas mínimas partes. Parece ser a isso que a *Vṛtti* se refere em a). Em b), ouve-se eco das escolas *nyāya* e *vaiśeṣika*, que entendem que os mesmos estados afetam a todos os objetos da existência. Em c), a referência a alguma forma de criação *ex nihilo* talvez remeta ao budismo. Seja como for, a *Vṛtti* faz permear em todos esses conceitos a linguagem como categoria de uso, o que se chama *vyavahāra*, *i.e.*, a linguagem como processo ou, simplesmente, a comunicação. Esta comporta qualquer substância linguística e é eterna, senão em absoluto (o que nesse contexto deixa de ser relevante), ao menos quando apresenta uma continuidade prática, já que para criar a linguagem é preciso linguagem. O símile do parágrafo acima, que compara a eternidade da linguagem com a dos seres vivos (*prāṇin*), é ilustrado por meio do mesmo processo de reduzir alternativas teóricas a um denominador comum, categorial:

a) *ye ceśvara-kāla-puruṣa-vidyā-kṣetrajñān vib^hakta-tattvān āhuḥ*,
 b) *ye cān-īśvaram akālam apuruṣam avidyam akṣetrajñam avidyā-mātram eva sarvaṃ manyante*, c) *ye caikatvān-atikrameṇa saṃ-mūrcc^hita-virudd^hāparimāṇa-śakti-rūpa-nirb^hāsa-parigraham apūrvā-param viśvātmānaṃ kāraṇam ācakṣate, teṣāṃ sarveṣāṃ nāsti kaścid apravṛtta-prāṇi-vyavahāraḥ prat^hamo nāma kalādh^hvā.*
 (1.28.2)

a) Aqueles que (*ye*) afirmam que *īśvara* (deus), o tempo, o *puruṣa* e o *kṣetrajñā* são princípios (*tattva*) diferentes entre si, b) os que (*ye*) consideram que tudo não é mais que nesciência (*avidyā-mātra*), sem *īśvara*, tempo, *puruṣa* ou *kṣetrajñā*, e ainda c) os que

(*ye*) declaram como causa uma entidade universal (*viśvātman*) que é sem antes nem depois e na qual se confundem, sem que se transgrida sua unidade, as receptações dos reflexos das formas de faculdades inumeráveis e contraditórias, para todos eles (*teṣāṃ sarveṣāṃ*) não há um lugar primeiro (*prathama kalādhvan*) no tempo onde a vida humana (*prāṇi-vyavahāra*, lit. “as transações dos seres vivos”) não estivesse em atividade.

Qualquer que seja a causa fundamental do mundo, sejam aquelas expressas em a), onde se arrolam conceitos de escolas tais como a *sāṃkhyā* (*puruṣa*, *kṣetra-jñā*), a escola do *yoga* (*īśvara*), em b), onde ressurge o nihilismo budista, ou c), onde se expressa modelo muito semelhante ao da própria escola de B^hartṛhari, em nenhuma delas se refuta a presença concomitante da categoria “vida”.

Vejamos ainda um exemplo. A *kārikā* fala da manifestação ou, mais precisamente, da diversificação (*vivarta*) do mundo a partir do *veda*, e sustenta que a própria tradição revelada (*āmnāya*) é quem o afirma:

śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ,
c^handob^hya eva prath^hamam etad viśvaṃ vyavartata. (1.124)

Os conhecedores da tradição revelada (*āmnāya*) sabiam que este mundo é um resultado da linguagem; tudo isto diversificou-se, primeiro, a partir do *veda*.

A *Vṛtti*, em seguida, compara a variedade de opiniões de diferentes escolas filosóficas acerca da causa eficiente (*kāraṇa*) do mundo com o que já se observa no próprio *corpus* revelado da tradição. A variedade que se vê dentro da ortodoxia védica, que o *Vākyapadīya* como um todo representa, não serve para sustentar a dissensão, mas sim para afirmar um mesmo princípio, que é o da linguagem —ao menos uma forma transcendente dela, pois *veda* aqui refere-se ao *brahman* como princípio linguístico (*śabda-tattvaṃ*; cf. VP 1.1)—, como causa eficiente (*kāraṇa*) do universo:

yat^h aivānye, kārya-kāraṇa-b^h āvam ācakṣāṇāḥ, kāryeṣu kāraṇa-d^h arma-samanvayaṃ dr̥ṣṭvā, vyāvṛtta-b^h edaṃ sūkṣmam asaṃvedyaṃ sarva-vikāra-śakty-anugataṃ pratyastamita-vyakti-śakti-rūpam a) aṇu-grāmaṃ b) prad^h ānaṃ c) śakti-samūham d) avidyā-kāraṇaṃ janma-pariṇāmāsaṃsargaṃ vivartaṃ vyavast^h āpayanti, tat^h aivāmnāye saṃhṛta-b^h ogya-b^h okṛ-śakter vāg-ātmano bahud^h ā kāraṇatvam āmnātam.

Assim como alguns, para explicar a relação de causa e efeito (*kārya-kāraṇa-b^h āva*), levando em consideração a continuidade (*samanvaya*) das propriedades da causa nos efeitos, chegam seja a) a uma coleção de átomos, seja a b) um elemento principal, seja a c) um conjunto de faculdades, todos eles despojados de qualquer diferença, sutis, ininteligíveis, nos quais desapareceram as faculdades dos indivíduos, mas que têm potencialidade para todas as transformações, ou ainda a d) uma diversificação que é a causa da ignorância, mas que não tem conexão com as seis transformações do ser (*i.e.* nascimento, etc.), da mesma maneira, na tradição revelada (*āmnāya*), a função de causa (eficiente, *kāraṇatva*) da unidade chamada “linguagem” (*vāg-ātman*) tem sido transmitida de muitas maneiras (*bahud^h ā*).

Mais uma vez se observa uma relação de itens —teorias causais, nesse caso—, cujo denominador comum é o estado nuclear que precede a manifestação do mundo. Esse estado nuclear é identificado, de imediato, com a ‘unidade chamada “linguagem”’ (*vāg-ātman*), uma vez que é dado de tradição seu “*status* de causa eficiente” (*kāraṇatva*). O que segue é uma passagem de coloração védica, porém não identificada, que autoriza a comparação precedente:

tad yat^h ā: “sa u evaiṣa ṛgmayo yajurmayah sāmamayo vairājah puruṣah; puruṣo vai lokah; puruṣo yajñah; tasyaitā lokam-prṇās tisra āhutayah; tā eva try-ālik^h itāḥ; try-ālik^h itā vai trayo lokā” [] iti. (1.24.1)

Ilustramos: “Feito de estrofes (*ṛk*), fórmulas (*yajuh*) e canções (*sāman*) do *veda* é o homem (*puruṣa*) filho de Virāj (*i.e.*, o que se espalha); o *puruṣa* é o mundo; o *puruṣa* é o sacrifício; a ele pertencem as três oblações; elas são os tijolos de três marcas; os tijolos são o três mundos” [].

A filosofia indiana faz extenso uso da literatura arcaica e de suas tantas imagens relativas aos processos de criação do homem, do mundo, etc. Para os autores engajados na tradição védica, como B^harṭṭ-hari, a linguagem da *śruti* — termo que, assim como *āmnāya*, se refere comumente ao *corpus* de textos revelados—, que leríamos apenas como metáfora poética, é metáfora concreta, poetização de um evento original que revela a relação dos elementos que sustentaram a criação. Aqui, trata-se das formas feitas de linguagem que compõem o *veda*: as estrofes do *Rg-veda*, as fórmulas do *Yajur-veda*, e as canções do *Sāma-veda*⁵⁷.

As observações acima pretenderam dar notícia de um procedimento de expressão de larga consequência teórica no pensamento de B^harṭṭ-hari, uma vez que sustentam, como já aludimos, os argumentos que defendem a postura perspectivista desse autor ao abordar teorias alheias. Abaixo veremos exemplos de menor monta teórica mas de não menos valor para os interessados na prosa dos comentários sânscritos. Nós os selecionamos de acordo com a frequência em que ocorrem, sua peculiaridade ou mesmo por serem raros. Tivemos em mente, em especial, procedimentos estilísticos afetos ao nível suprafrasal, especialmente os relativos à estrutura do parágrafo. Para pormenores de procedimentos afetos a todos os níveis de construção da prosa dos comentários, desde os sintagmáticos até os discursivos, consulte-se Tubb & Boose 2007.

⁵⁷Na leitura da literatura científico-filosófica indiana, decerto surpreende o leitor moderno esse trânsito entre formas arcaicas e tradicionais do filosofar, que aparecem por meio de citações da literatura canônica, e os métodos dialéticos específicos de cada disciplina. Se as discussões das escolas buscam criar um estatuto teórico para as proposições, os passos tradicionais, como o supracitado, sustentam, ao que parece, sua materialidade.

5.2 Estilo expansivo

Não é procedimento incomum nos comentários indianos o de recompor a sintaxe do *commentandum* —ou, em sânscrito, *mūla*, i.e., “raiz; texto-base”— numa nova oração preenchida de glosas que lhe esclareçam as dificuldades semânticas e sintáticas. No que seria uma das formas mais comuns do glosar, a oração completa do *mūla* vai sendo entrecortada pelas glosas individuais, que seguem os termos glosados e vão fragmentando, menos ou mais, a depender do modelo adotado (cf. abaixo), a leitura da nova oração que se forma. Veja-se este exemplo citado por Tubb & Boose (2007: 150). Trata-se de um verso do *Kumāra-saṃbhava* (“O nascimento de Kumāra”, ou Skanda, um dos filhos de Brahmā), do celebrado poeta Kālidāsa (séc. VI d.C.):

tasmin viprakṛtā kāle Tārakeṇa divaukaṣaḥ
Turāsāhaṃ puro-d^hāya dhāma Svayaṃ-b^huvam yayuḥ.

Naquele tempo, oprimidos por Tāraka, os moradores do céu, tendo posto Turāsāh à frente, vieram à morada de Svāyaṃ-b^hu (Brahmā).

Um dos comentários existentes — trata-se nesse caso de obra anônima — rearranja a ordem do texto fazendo perguntas que esclarecem as relações entre substantivos e adjetivos, verbos e complementos, etc. Tubb & Boose primeiro separam o esqueleto sintático da oração em prosa:

divaukaṣaḥ... Svāyaṃ-b^huvam d^hāma... yayuḥ...
kiṃ-viśiṣṭāḥ? viprakṛtāḥ...
kena? Tārakeṇa.
kva? tasmin kāle...
kiṃ kṛtvā? purod^hāya...
kam? Turāsāham...

Os moradores do céu... vieram à morada de Svāyaṃ-b^hu...
Caracterizados como? Oprimidos...
Por quem? Por Tāraka.

Quando? Naquele tempo...

Tendo feito o quê? Tendo posto à frente...

Quem? Turāsāh...

Em seguida, inserem a glosas semânticas do mesmo comentador, e eis o resultado final da passagem (os termos do *mūla* estão em negrito):

*divaukasah devāḥ Svāyaṃ-b^huvaṃ d^hāma st^hānaṃ yayuḥ
gatāḥ. kim-viśiṣṭāḥ? viprakṛtā apakṛtāḥ. kena? Tārakeṇa.
kva? tasmīn kāle Īśvara-tapo-vid^hāna-kāle. kim kṛtvā? puro-
d^hāya agre kṛtvā. kam? Turāsāham Indram.*

Os moradores do céu, os deuses, vieram, tinham vindo⁵⁸
à morada, ao lugar, de Svāyaṃ-bhu. Caracterizados como?
Oprimidos, maltratados. Por quem? Por Tāraka. Quando?
Naquele tempo, no tempo em que o senhor praticava ascese.
Tendo feito o quê? Tendo posto à frente, tendo feito seu líder.
Quem? Turāsāh, Indra.

De fato, como mostram Tubb & Boose, esse é apenas um dos modelos de glosar um texto encontráveis nos comentários sânscritos, ao qual se dá o nome de *kat^hāṃb^hūtini-(tīkā)*, pela frequência aí de perguntas tais como “*kat^hāṃb^hūta?*” (“Estando como? De que tipo?”), “*kim-viśiṣṭa?*” (“Caracterizado como? Tendo que atributos?”). No modelo chamado *anvayamuk^hī-(tīkā)*, é dada proeminência à ordem habitual da prosa (*anvaya*), ordem essa que, segundo o *Samāsa-cakra*⁵⁹, é a seguinte:

⁵⁸A glosa de *yayuḥ* por *gatāḥ* é de difícil tradução, fazendo sentido apenas no original. A primeira é forma do perfeito na terceira pessoa do plural, já a segunda, forma do particípio passado no nominativo plural. O que se passa é que o particípio passado veio a ser a forma mais comum de expressar ações pretéritas no sânscrito pós-pāṇiniano, tendo as formas finitas do verbo, tanto o perfeito quanto o imperfeito e o aoristo, caído em desuso na língua comum. Essas formas são utilizadas especialmente na língua literária e não carregam, ao que parece, nenhuma distinção de sentido ou de aspecto apreciável, resultando seu emprego de preferências de ordem estilística.

⁵⁹“(…) manual elementar usado nos estágios iniciais, no sistema tradicional da educação sânscrita” (Tubb & Boose 2007: 150).

*viśeṣaṇaṃ puraskṛtya viśeṣyaṃ tad-anantaram
karṭṛ-karma-kriyā-yuktam etad anvaya-lakṣaṇam*

A ordem (habitual) das palavras é sujeito, objeto e verbo, pondo-se os modificadores antes dos modificados.

O começo do passo que se leu acima, comentado por Malli-nāt^ha (séc.?), toma então nova forma, mais fluida que a do comentário anterior:

*tasmin kāle Pārvatī-śuśrūṣā-kāle Tārakeṇa Tāraka-nāmnā Vajraṅk^ha-putreṇa kenacid asureṇa viprakṛtā upaplutā divam okaḥ
st^hānaṃ yeṣāṃ te divaukaso devāḥ. . .*

Naquele tempo, tempo do serviço de Pārvatī, **oprimidos**, perturbados, **por Tāraka**, certo demônio filho de Vajraṅk^ha chamado Tāraka, os que têm o céu por morada, por lugar, **os moradores do céu**, os deuses. . .

Dentro desses modelos maiores, *kat^haṃb^hūtinī* e *anvayamuk^hi*, há outras variações possíveis, *e.g.*, misturas entre uma coisa e outra em diferentes graus. De fato, de ambos os procedimentos se poderia dizer que “expandem” o *commentandum*, mas não é bem isso que pretendemos abarcar com essa rubrica. O que se vê na *Vṛtti* soa mais como uma dissimulação do glosar: o texto do comentário expande e explica termos e conceitos do *mūla* sem deixar fissuras na sintaxe, nem procede por meio da repetição de glosandos e glosados como o fazem os comentários acima. Veja-se por exemplo este passo. Trata-se do comentário ao verso que encerra o *kulaka* (*cf.* 2.1) que abre o *Brahma-kāṇḍa*:

*prāpty-upāyo ’nukāraś ca tasya vedo maharṣib^hiḥ,
eko’py, aneka-vartameva samāmnātaḥ pṛt^hak pṛt^hak (1.5)*

O meio de obtenção e réplica dele (leia-se *brahman*) é o *veda* que, embora uno, foi transmitido pelos videntes-mores (*maharṣi*) variadamente, como se tivesse várias vias.

A *Vṛtti*, que nos parágrafos precedentes tratou de *prāpty-upāya* (“meio de obtenção”; cf. 5.3.1) e *anukāra* (“imagem, réplica”), volta-se agora para o restante do verso. Na sintaxe da *kārikā*, a palavra *veda* encontra-se no limite entre duas orações, primeiro, como sujeito sintático, numa predicação comum:

prāpty-upāyo ’nukāraś ca tasya vedaḥ. . .

O *veda* é meio de obtenção e réplica dele.

Em seguida, numa oração em voz passiva, como sujeito lógico:

*(vedo) maharṣib^hiḥ, eko ’py, aneka-vatmeva samāmnātaḥ pṛt^hak
pṛt^hak.*

(O *veda*), embora uno, foi transmitido pelos videntes-mores como se tivesse várias vias, diferentes umas das outras.

Seria de esperar, em prosa, um anafórico retomando *veda* na segunda oração, como *saḥ* (ele, este) *e.g.*, mas em verso não é incomum esse tipo de entrelaçamento oracional mais lógico que sintático. Seja como for, o comentário deixa claro que há aí duas orações, separando-as: a primeira recupera, sem citá-la, a noção *anukāra*, a imagem imanifesta do *veda*, a visão una (*darśanātman*) da revelação —que pode ser aquela que o vidente (*ṛṣi*), em decorrência dos méritos adquiridos pela ascese, vem a experimentar—, e une-a a noção de unidade expressa a seguir (*eko ’py. . .*, no verso):

eko ’yam vedāk^hyo darśanātmani st^hito dṛśyo ’rt^haḥ.

Essa coisa chamada *veda*, que se vê contida numa única visão (revelatória), é algo uno.

A oração seguinte, cujo sujeito é justamente o anafórico *saḥ*, retoma *art^ha*, “a coisa” que se chama *veda* (*vedāk^hya*), e procede a uma longa expansão sintática e semântica daquela segunda oração supramencionada. Veja-se que o esqueleto sintático é o mesmo:

sa maharṣib^hir... samāmnātaḥ.

Ela (leia-se a coisa chamada *veda*) foi transmitida... pelos videntes-mores.

Essa oração principal é encadeada com outras orações ou sintagmas, nos se quais se podem ver, no nível semântico, elementos de glosa, mas que, de fato, são sintaticamente independentes de qualquer coisa que se encontre no *mūla*. Há uma oração causal, em *-tvāt*:

ab^hedasya pratipādayitum aśakyatvāt...

pelo fato de que não se pode comunicar a ausência da diferença...

Uma outra, participial, em concordância com *saḥ* (*art^ha/veda*):

ab^hivyakti-nimittāl labd^ha-krame vāg-ātma-rūpe prāpitaḥ...

depois que tomou a forma de linguagem sequencial em virtude da manifestação...

Mais uma, em *bahu-vrīhi*, modificando o mesmo *saḥ*:

ekatvānatikrameṇa saṃhitā-pada-krama-vib^hāgena pravib^hakta-mārgaḥ...

divididos os seus caminhos, sem que superassem a sua unidade, nos modos de recitação contínua, segmentada e palavra a palavra...

E uma última, dependente do adjetivo que modifica o agente da passiva *maharṣib^hiḥ*:

ad^hyayana-nimittām ad^hyetṛṇām caraṇa-samāk^hyām vyavast^hā-payadb^hiḥ...

(pelos videntes-mores), *à medida que iam estabelecendo* a nomenclatura das escolas de conduta, (o que se tornou a) causa de que os estudantes se aplicassem ao seu estudo.

O resultado final é essa estrutura complexa que, como se vê, mais que glosar dificuldades de forma e sentido, explica, numa espécie de paráfrase expandida, os conceitos subentendidos da expressão concisa da *kārikā*. Mantivemos em negrito apenas o esqueleto da *kārikā*:

sa maharṣib^hir b^hedenāb^hedasya pratipādayitum aśakyatvād,
ab^hivyakti-nimittāl labd^ha-krame vāg-ātma-rūpe prāpita, ekatvā-
natikrameṇa saṃhitā-pada-krama-vib^hāgena pravib^hakta-mārgo,
'd^hyayana-nimittām ad^hyetṛṇāṃ caraṇa-samāk^hyāṃ vyavast^hāpa-
yadb^hiḥ **samāmnātaḥ**. (1.5.4)

Na tradução abaixo desfazemos um pouco a literalidade, visando a uma leitura mais fluida:

Pelo fato de que não se pode comunicar a ausência de toda diferença, **o veda** (*sah*), depois que tomou a forma de linguagem sequencial em virtude da manifestação, de modo que seus caminhos, sem que superassem a sua unidade, se dividissem nos modos de recitação contínua, segmentada e palavra a palavra, **foi então transmitido pelos videntes-mores** por meio da diferença, à medida que iam estabelecendo a nomenclatura das escolas de conduta, o que se tornou a causa de que os estudantes se aplicassem ao seu estudo.

A única glosa literal nesse passo parece ser *b^hedena*, pelo *prthak prthak* da *kārikā*, que de fato dá precisão maior àquela expressão: “foi transmitido *por meio da diferença*”. Essa diferença será explicitada a seguir: são os vários ramos (escolas) de cada quarta-parte do *corpus* védico, *Rg*-, *Yajur*-, *Sāma*- e *At^harva-veda*, que, segundo o *Brahma-kāṇḍa*, são partes de um único rito (*karmany ekatra cāṅgatā*; cf. VP 1.6) .

Neste outro passo, vê-se a expansão e detalhamento de um símile. O verso encontra-se na porção do *Brahma-kāṇḍa* que defende o conhecimento herdado, tradicional (*āgama*⁶⁰, cf. VP 1.30-43), o quanto é parte inseparável

⁶⁰O termo *āgama*, além de referir-se a uma tradição disciplinar específica, como *e.g.* *vyākaraṇāgama*, a “tradição gramatical”, dá nome a um dos *pramāṇa*, ou métodos de

em qualquer outro método de conhecimento, especialmente a inferência (*anumāna*) e a percepção direta, (*pratyakṣa*), e o quanto é condição *sine qua non* para o conhecimento do que não se pode saber por meio delas, especialmente os frutos invisíveis (*adr̥ṣṭa-p^hala*) das ações rituais. Vejamos a *kārikā*:

hasta-sparśād ivānd^hena viṣame pat^hi d^hāvatā
anumāna-prad^hānena vinipāto na durlab^haḥ. (1.42)

Como no caso dum cego (*and^ha*) correndo por uma trilha inóspita (*viṣama pant^han*) guiando-se pelas mãos, não é difícil “levar um tombo⁶¹” guiando-se primordialmente pela inferência (*anumāna-prad^hāna*).

A *Vṛtti* recompõe o verso numa sintaxe extremamente complexa, cheia de desdobramentos, como se viu no exemplo anterior, mas, nesse caso, mantendo-lhe apenas o esqueleto semântico, sendo a construção da frase distinta. Na *kārikā* a construção é nominal, sendo a oração principal *vinipāto na durlab^haḥ*, lit. “o cair/a queda não é difícil”, limitada por um agente no caso instrumental, o composto *anumāna-prad^hāna*, que pode ser lido tanto como *karma-d^hāraya*⁶², “por meio da inferência como (método) primordial”, ou *bahuvrīhi*, “por aquele que tem como (método) primordial a inferência”. Seja como for, o comentário recria um esqueleto de frase verbal:

saḥ... niyataṁ mahatā pratyavāyena saṃyujyate.

Ele... invariavelmente se depara com um grande obstáculo (lit. é deparado por).”

Nesse fio principal, o autor da *Vṛtti* trama um tecido complexo de orações, que mostraremos a seguir. O *saḥ* da oração principal é correlativo de *yasya*,

conhecimento válidos, cujo número varia segundo cada escola de pensamento indiana. *Āgama* é o testemunho ou autoridade verbal, no dizer de Pujol, “el testimoni és la declaració d’una persona fidedigna o *āpta* (s.v.)”. *Śabda* também é usado nesse sentido (cf. 6.1).

⁶¹A expressão é metafórica. *Vinipāta*, que denota uma simples queda, no contexto em questão, ritualístico, significa incorrer em algum tipo de falta sujeita a expiação ou a punição pior.

⁶²Composto em que os membros estão em relação de aposição.

“cujo, a quem”. Vejamos, pela ordem e da maneira mais literal possível, como se constroi a oração relativa que procede do núcleo estabelecido (em negrito):

yasya *hi*, *st^hālī-pulāka-nyāyenaika-deśaṃ dr̥ṣṭvā*, *śiṣṭe ’rt^he prati-*
pattih, ***sah...niyatam mahatā pratyavāyena saṃyujyate.***

(*Aquele*) *para quem*, depois de observar uma porção (do objeto) pela norma (*nyāya*) dos grãos na panela, surge o entendimento do restante do objeto, **ele...invariavelmente se depara com um grande obstáculo.**

O símile dos grãos (de arroz) na panela é uma conhecida norma (*nyāya*) de inferência, referida com frequência nos tratados de diversas escolas filosóficas indianas: uma amostra do objeto há de servir para conhecê-lo todo. Esse símile se liga a outro, o do cego, que se constroi, como no verso, com a partícula comparativa *iva* (“como”). Ele aqui ressurgiu cheio de pormenores figurativos, distribuídos em três orações construídas por meios de adjetivos em sânscrito (em termos de sintaxe portuguesa, seriam orações reduzidas), cujos termos principais destacamos em redondo, a saber, *paripatat*, *samatikrānta* e *pratipadyamāna*:

so, —*’nd^ha iva, viṣame giri-mārge catuṣmantam netāram antare-*
ṇa tarasā paripatan, kaṃcid eva mārگاika-deśaṃ hasta-sparśenā-
vagamya samatikrāntas, tat-pratyayād aparam api tat^haiva prati-
padyamānaḥ—, ... ***niyatam mahatā pratyavāyena saṃyujyate.***

Ele, —como o cego, *que se precipita* apressadamente, sem um guia que enxergue, por uma trilha inóspita nas montanhas, *co-brindo* apenas uma parte do caminho, o qual compreendeu pelo toque das mãos, *deduzindo* também o restante apenas pela fé daquilo (que o precedeu)—, ... **invariavelmente se depara com um grande obstáculo.**

Depois dessa comparação, por assim dizer, parentética, a oração principal surge como oração comparativa propriamente dita. O primeiro sintagma, introduzido por *yat^hā* (“assim como”), tem como sujeito o cego que se apressava na trilha montanhosa; do segundo, iniciado por *tadvat* (“da mesma maneira”), o sujeito é o cego de inferência. Este também será refigurado, sem a necessária economia da *kārikā*, por três orações adjetivas encerradas pelos compostos *tarkānupātī* (particípio ativo), *āhita-pratyaya* (*bahu-vrīhi*), e *pravartamāṇa* (particípio médio):

saḥ... , yat^hā vināśaṃ lab^hate, tadvad, āgama-cakṣuṣā vinā tarkānupātī, kevalenānumānena kvacid āhita-pratyayo, dr̥ṣṭādr̥ṣṭa-p^haleṣu karmasv, āgamam utkrāmya, pravartamāno, **niyataṃ mahatā pratyavāyena saṃyujyate.**

ele... , assim como (o primeiro cego) acaba sofrendo, *da mesma maneira, seguindo a razão (tarka)* sem o olhar herdado (*āgama-cakṣus*), *dando fé* numa parte das coisas por meio da inferência apenas, *quando então se ocupa de atos de frutos e invisíveis*, descartando o conhecimento herdado, ***invariavelmente se depara com um grande obstáculo.***

O resultado final é esta longa oração, estrutural e retoricamente complexa, fundada, como se viu, em diferentes níveis de correlações. Deixamos aí a marcação apenas do esqueleto da oração principal:

*yasya hi, st^hālī-pulāka-nyāyenaika-deśaṃ dr̥ṣṭvā, śiṣṭe ’rt^he pratipattiḥ, **so** — ’nd^ha iva, viśame giri-mārge, catuṣmantam netāram antareṇa, tarasā paripatan, kaṃcid eva mārgaika-deśaṃ, hasta-sparśenāvagamya, samatikrāntas, tat-pratyayād aparam api tat^haiva pratipadyamāno—, yat^hā vināśaṃ lab^hate, tadvad, āgama-cakṣuṣā vinā tarkānupātī, kevalenānumānena kvacid āhita-pratyayo, dr̥ṣṭādr̥ṣṭa-p^haleṣu karmasv, āgamam utkrāmya, pravartamāno, **niyataṃ mahatā pratyavāyena saṃyujyate.** (1.42.1)*

A tradução que damos abaixo, lima a literalidade em favor duma expressão mais cuidada. Para isso sugerimos uma outra divisão das orações, separando a comparação, por exemplo, em orações distintas:

Aquele que, depois de observar uma porção dos grãos cozidos na panela, deduz acerca dos restantes, é como um cego que vai apressadamente e sem um guia por uma trilha inóspita nas montanhas: tateando, ele cobre parte do caminho, deduzindo o restante da mesma maneira, acaba sofrendo. Da mesma maneira é aquele que segue a razão, sem o olhar herdado, dando fé numa parte das coisas por meio da inferência apenas: quando então se ocupa de atos de frutos invisíveis, descartando o conhecimento herdado, invariavelmente se depara com um grande obstáculo.

5.3 Parataxe *versus* sintaxe

Ao repassar os exemplos apresentados quer sob a rubrica de perspectivos ou expansivos, observa-se que a sintaxe sânscrita, em geral, não faz uso da subordinação, mas recorre no mais da vezes a estruturas em verdade paratáticas, já que se expressam por meio duma correlação explícita entre duas formas de base pronominal, a saber, as variações de *yad... tad...* (“(aquilo) que... isto...”) das orações relativas, o tipo *yat^hā... tat^hā...* (“assim como...da mesma maneira...”) das comparativas e as variantes da fórmula *yadi... evam...* (“se...então...”) no caso das condicionais. Essas estruturas, bem como as orações que se podem chamar reduzidas, especialmente as que exprimem causa com o sufixo abstrato *-tva* no ablativo (*-tvāt*), modo com o mesmo sufixo no instrumental (*-tvena*⁶³), as temporais expressas por simples locativos, finais, por dativos, as orações participiais e as que resultam da composição exocêntrica (*bahu-vrīhi*), cumprem a maior parte das funções modais que entendemos em português como subordinadas. O caso das orações que diríamos “substantivas” não é exceção, já que se expressam por meio de citação direta marcada pela partícula *iti* (lit. “assim”), não

⁶³O sufixo *-tā* e o nome *-b^hāva* em fim de composto também são comuns: *-tayā*, *-b^hāvena*.

conhecendo o sânscrito o estilo indireto marcado pela *correlatio temporum* da oração subordinada com a principal, tão comum no latim e nas línguas românicas. No exemplo a seguir, damos uma amostra desse procedimento fundamental da sintaxe sânscrita.

Trata-se justamente do primeiro parágrafo da *Vṛtti*, que arrola as propriedades que cabem a *brahman*, princípio (*tattva*) “que é sem começo nem fim” (*anādinid^hana*). Eis o verso:

*anādi-nid^hanaṃ brahma śabda-tattvaṃ yad akṣaram
vivartate ’rt^ha-b^hāvena prakriyā jagato yataḥ. (1.1)*

O *brahman* sem começo nem fim é um princípio linguístico indestrutível, a partir do qual o processo do mundo se diversifica na forma dos sentidos/objetos (*art^ha*). (1.1)

O comentário então define esse *brahman* numa sucessão de predicados, que enumeramos abaixo:

- i) sarva-parikalpātīta-tattvam*
um princípio que transcende todos os modelos teóricos
- ii) . . . samāviṣṭaṃ sarvāb^hiḥ śaktib^hiḥ*
pleno de todas as faculdades
- iii) vidyāvidyā-pravib^hāga-rūpam*
algo em que há divisão entre conhecimento e nesciência
- iv) apravib^hāgam*
indiviso
- v) . . . vyavahārānupātib^hir d^harmi-d^harmaiḥ. . . anāśritam*
despojado das propriedades dos objetos que acompanham as transações seculares

O sujeito, que é justamente o *pratīka*⁶⁴ da *kārikā*, surge então no fim da série de predicados⁶⁵:

⁶⁴ cf. nota 31.

⁶⁵ Em sânscrito, em geral não se expressa o verbo de cópula nem há posição fixa para sujeito e predicado, funções que devem ser esclarecidas quer pela força do contexto, quer pela experiência do leitor.

anādinid^h anaṃ brahma...

Essa longa predicação de *brahman* é, por sua vez, apresentada como proposição —como visão particular sujeita a discussão e comprovação— e, para esse fim, justapõe-se-lhe outra estrutura oracional, esta verbal. O que marca a relação entre ambas, ou melhor, o limite entre elas é a partícula *iti*, que mencionamos acima:

*i) sarva-parikalpātīta-tattvaṃ, ii) ... samāviṣṭaṃ sarvāb^hiḥ śa-
ktib^hir, iii) vidyāvidyā-pravib^hāga-rūpam, iv) apravib^hāgaṃ, v)
... vyavahārānupātib^hir d^harmi-d^harmaiḥ... anāśritam **anādinī-
d^h anaṃ brahma** iti pratijñāyate.*

O *brahman* sem começo nem fim é i) um princípio que transcende todos os modelos teóricos, ii) pleno de todas as faculdades..., iii) algo que se divide entre conhecimento e nesciência, iv) indiviso, v) ...despojado das propriedades dos objetos que acompanham as transações seculares..., assim (*iti*) é proposto (*pratijñāyate*, leia-se por nós).

Esse modo de justapor orações é semelhante ao que em sintaxe portuguesa se chamam “orações intercaladas” (cf. Bechara 1983: 108-109). Na sintaxe sânscrita a justaposição não somente “aparece como elemento adicional que o falante julga ser esclarecedor” (*idem: ibidem*), mas responde à maior parte das construções que se expressam em português com a subordinada substantiva, sendo os verbos ou expressões centrais da oração justaposta em sânscrito pertencentes às mesmas categorias que os verbos introdutórios das substantivas em português, como os de sentido declarativo, opinativo, sensitivo, etc. (cf. Speijer 2006: 379-388). Como prática de tradução, é comum, à guisa de estilo, e muitas vezes necessário, à guisa de clareza, superar a literalidade e vernacularizar a construção. Eis o que tentamos fazer na versão que apresentamos abaixo, onde, ademais, recuperamos as lacunas —orações adverbiais— presentes nas versões de estudo acima arroladas.

*sarva-parikalpātīta-tattvaṃ, b^heda-saṃsarga-samatikrameṇa sam-
āviṣṭaṃ sarvāb^hiḥ śaktib^hir, vidyāvidyā-pravib^hāga-rūpam, apravi-
b^hāgaṃ, kāla-b^heda-darśanāb^hyāsena mūrti-vib^hāga-b^hāvanayā ca
vyavahārānupātib^hir d^harmi-d^harmaiḥ, sarvāsv avast^hāsv, anāśrī-
tam **anādinid^hanaṃ brahmeti pratiññāyate.** (1.1.1)*

Propõe-se aqui que o **brahman** sem começo nem fim é um princípio que ultrapassa todos os modelos teóricos, que é pleno de todas as faculdades por superar distinção e combinação, que é indiviso, embora se divida entre conhecimento e nesciência, e que, em quaisquer circunstâncias, é despojado das propriedades dos objetos que, quer pela reiteração das percepções de diferenças temporais, quer pela imaginação de divisões materiais, acompanham as transações seculares.

No passo que leremos a seguir, chama a atenção a peculiaridade da construção, já que a construção direta com *iti* forma não apenas uma oração independente, mas todo um outro texto no interior do parágrafo, que completa o sentido de um único termo. Embora sintaticamente o procedimento seja o mesmo que se viu acima, a extensão da citação e sua aposição a um nome em vez de um verbo fazem-na digna de nota.

O assunto é a visão da revelação pelos videntes (*ṛṣi*), as classes de videntes que há e, conseqüentemente, os graus de autoridade dos dois estratos do cânone, a saber, a *śruti*, porção que guarda a autoridade de revelação eterna e imutável, cuja forma manifesta está representada nos quatro *veda*, e as tradições conexas, *smṛti*, compostas a cada ciclo de criação do mundo com base nas indicações (*liṅga*) da revelação. A *kārikā* corre:

*avib^hāgād vivṛttānām ab^hik^hyā svapnavac c^hrutau;
b^hāva-tattvaṃ tu vijñāya liṅgeb^hyo vihitā smṛtiḥ.* (1.173)

A visão (ab^hik^hyā) da revelação naqueles que se diversificaram (i.e., os ṛṣi) a partir do indiviso (i.e., brahman) é como (uma visão) no sono; então, tendo conhecido a natureza das coisas, estabelecem eles a tradição a partir de indicações (na revelação).

A *Vṛtti* trata primero de identificar os propositores de uma tal ideia, desmembrando a informação da primeira metade do verso numa oração relativa. Marcamos em negrito as formas pronominais:

yeṣām *tu swapna-prabod^ha-vṛtṭyā nityam vib^hakta-puruṣānukāritayā kāraṇam pravartate* **teṣām** . . . *ity āgamaḥ*.

(Aqueles) **para os quais** uma causa primeira, eterna, procede assumindo a forma dos indivíduos nos modos de vigília e sono⁶⁶, **deles**. . . essa (lit. *iti* “assim”) é a tradição.

Essa concepção de manifestação de *brahman*, de sua diversificação material nos seres e nos objetos da existência, seria, ao que parece, aquela defendida pela escola de B^hartr̥hari⁶⁷. Seja como for, o que nos interessa aqui é verificar como o comentário, sintaticamente, conecta aos propositores de tal concepção de manifestação a explicação dos estágios —que a *kārikā* deixa implícitos— entre essa visão reveladora e a composição das tradições. A explicação se desenrola em várias orações cuja sequência é bem demarcada por marcadores discursivos pronominais e adverbias:

. . . *ṛṣayaḥ kecit pratib^hātmāni vivartante. te, taṁ satta-lakṣaṇam mahāntam ātmānam avidyā-yoniṁ paśyantaḥ, pratibod^henāb^hi-samb^havanti*.

Alguns *ṛṣi* se diversificam no estado de *pratib^hā*. À medida que vão divisando essa grande entidade caracterizada por existência apenas, que é a fonte do conhecimento, nela se fundem por meio duma iluminação redentora.

Embora seja obscuro o que o autor aí entenda por *pratib^hā*, o que parece claro é que uma classe de videntes não desce ao mundo fenomênico, retrocedendo daquele estado à matriz dos fenômenos, àquela “grande entidade caracterizada por existência apenas”. Já outros perfazem o caminho à

⁶⁶*I.e.*, o *brahman* como princípio ativo e passivo.

⁶⁷Os estudiosos divergem quanto a se o *Vākyapadīya* seria propositor do *pariṇāma-vāda* ou do *vivarta-vāda* (*cf.* Biardeau 1964b).

existência objetiva, se bem que dotados de um despojamento incomum em relação às amarras dela:

kecit tu vidyāyāṁ vivartante. te mano-grant^him ātmānam, ākāśādiṣu b^hūteṣu, pratyekaṁ samuditeṣu vā, viśudd^ham anibadd^ha-parikalpaṁ, tat^haivāb^hisaṁb^havanti. teṣāṁ cāgantur avidyā-vyavahāraḥ sarva evaupacārikaḥ; vidyātmakatvaṁ tu nityam anāgantukaṁ muk^hyam;

Outros, por seu turno, diversificam-se no estado de conhecimento. Estes fundem-se na entidade já associada à mente, mas que é pura e livre de conceptualizações relativas aos elementos como o éter, etc., quer sejam tomados em conjunto ou em separado. Sua atuação no século ser baseada na nesciência (*avidyā*) é algo incidental e secundário, visto que eles consistem de conhecimento sempre, essencial e primordialmente.

São esses os autores do cânone revelado (*āmnāya* é o termo usado), cujo modo peculiar de composição —sua visão, que é comparável a uma audição (*śruti*)— é descrito abaixo:

te ca, svapna ivāśrotra-gamyāṁ śabdaṁ, prajñayaiva sarvam āmnāyāṁ sarva-b^heda-śakti-yuktam ab^hinna-śakti-yuktaṁ ca paśyanti.

Eles, ademais, assim como durante o sono (ouvimos) sons que não nos chegam pelos ouvidos, veem a todas as tradições, as associadas a todas as faculdade de diferenciação, as não associadas a (essas) diferentes faculdades, apenas por meio de sua visão interior (*prajñā*).

Em seguida, surgem os videntes de último grau, os responsáveis pela composição ou transmissão do *corpus* de *smṛti* (“tradição memorial”), cuja prerrogativa se descreve abaixo:

*kecit tu puruṣānugrahopag^hāta-viṣayaṃ teṣāṃ teṣāṃ art^hānāṃ
sva-b^hāvam upalab^hya, āmnāyeṣu kvacit tad-viṣayāṇi liṅgāni dr-
ṣtvā ca, drṣṭādrṣṭār^hāṃ smṛtim upanibad^hnanti. śrutim tu ya-
t^hā-darśanam avyab^hicarita-śabdām eva, prat^hamam avib^haktāṃ
punaḥ saṃgrhīta-caraṇa-vib^hāgāṃ, samāmananti.*

Há outros, enfim, que, depois de identificar a natureza danosa ou favorável ao homem desta ou daquela ação, e de observar em passagens dos textos revelados as indicações relativas a elas, compõem a tradição de propósitos observáveis e não observáveis. A tradição, então, primeiro imanifesta e mais tarde na forma de diferentes escolas, eles a transmitem, de acordo com seu ponto de vista, sem qualquer desvio na letra do texto.

Essa explicação em forma de narrativa faz parte da oração relativa que isolamos acima. Ela se conecta de maneira apositiva, encerrada por *iti*, ao termo *āgama* (“tradição, herança”). É, portanto, justamente o conteúdo do *āgama* daqueles “para os quais uma causa primeira, eterna, procede assumindo a forma dos indivíduos nos modos de vigília e sono...”. Veja-se o passo completo, onde fica em negrito a moldura formada pela oração relativa e se demarcam o início e fim da narrativa por travessões:

***yeṣāṃ tu prabod^ha-vṛttyā nityaṃ vib^hakta-puruṣānukā-
ritayā kāraṇaṃ pravartate, teṣāṃ*** —ṛṣayaḥ *kecit pratib^hā-
tmāni vivartante; te, taṃ satta-lakṣaṇaṃ mahāntam ātmānam a-
vidyā-yoniṃ paśyantaḥ, pratibod^henāb^hisaṃb^havanti. kecit tu vi-
dyāyāṃ vivartante; te mano-granth^him ātmānam ākāśādiṣu b^hū-
teṣu, pratyekaṃ samuditeṣu vā, viśudd^ham anibadd^ha-parikalpaṃ
tat^haivāb^hisaṃb^havanti; teṣāṃ cāgantur avidyā-vyavahāraḥ sarva
evaupacārikaḥ; vidyātmakatvaṃ tu nityam anāgantukaṃ mu-
k^hyam; te ca, svapna ivāśotra-gamyāṃ śabdaṃ, prajñayaiva sa-
rvam āmnāyaṃ sarva-b^heda-śakti-yuktam ab^hinna-śakti-yuktaṃ
ca paśyanti. kecit tu puruṣānugrahopag^hāta-viṣayaṃ teṣāṃ teṣāṃ
art^hānāṃ sva-b^hāvam upalab^hya, āmnāyeṣu kvacit tad-viṣayāṇi li-
ṅgāni drṣtvā ca, drṣṭādrṣṭār^hāṃ smṛtim upanibad^hnanti; śrutim*

*tu yat^h ā-darśanam avyab^hicarita-śabdām eva, prat^hamam avib^ha-
ktām punaḥ saṃgrhīta-caraṇa-vib^hāgām, samāmananti— ity ā-
gamaḥ. (1.173.2)*

Seria, de fato, impossível, em português, expressar essa estrutura reproduzindo o aposto narrativo no intervalo entre formas equivalentes às do correlativo *teṣām* e do nome *āgamaḥ*, sendo necessária alguma sorte de adaptação aos procedimentos de aposição ou citação do português ou mesmo apresentar a narrativa em forma de complemento nominal oracional. O que preferimos foi construí-la como citação. Veja-se o resultado, já limado das literalidades:

Aqueles que entendem que há uma causa primeira, eterna, que procede assumindo a forma dos indivíduos nos modos de vigília e sono, dão testemunho da seguinte tradição: —Alguns *ṛṣi* se diversificam no estado de *pratib^hā*. À medida que vão divisando essa grande entidade caracterizada por existência apenas, que é a fonte do conhecimento, nela se fundem por meio duma iluminação redentora. Outros, por seu turno, diversificam-se no estado de conhecimento. Estes fundem-se na entidade já associada à mente, mas que é pura e livre de conceptualizações relativas aos elementos como o éter, etc., quer sejam tomados em conjunto ou em separado. Sua atuação no século ser baseada na ignorância (*avidyā*) é algo incidental e secundário, visto que eles consistem de conhecimento sempre, essencial e primordialmente. Assim como durante o sono ouvimos sons que não nos chegam pelos ouvidos, eles veem a todas as tradições, tanto as que estão associadas a todas as faculdade de diferenciação, quanto as que não estão, apenas por meio de sua visão interior. Há outros, enfim, que, depois de identificar a natureza danosa ou favorável ao homem desta ou daquela ação, e de observar em passagens dos textos revelados as indicações relativas a elas, compõem a tradição de propósitos observáveis e não observáveis, tradição essa que, primeiro imanifesta e mais tarde na forma de diferentes escolas, eles transmitem,

de acordo com seu ponto de vista, sem qualquer desvio na letra do texto.

Na sessão sobre o “estilo perspectivo”, nossas observações concentraram-se nas consequências conceituais da elaboração sintática de alguns parágrafos, ao passo que, na seção seguinte, onde mostramos o que entendemos por “estilo expansivo”, consideramos nos procedimentos de construção essencialmente seus méritos de ferramentas explicativas. Aqui pretendemos ilustrar procedimento que, embora padrão nos termos da sintaxe sânscrita, aparece como peculiar no âmbito dos modos de expressão da sintaxe portuguesa. Esperamos que o conjunto destas observações, ainda que preliminar, auxilie de alguma maneira os interessados em pesquisar a sintaxe da prosa técnica sânscrita bem como os pretendentes a traduzi-la.

6 Excurso

Aquele que se debruça sobre a leitura de textos sânscritos gramaticais deve se acostumar com um fato problemático: a organização da terminologia que se refere ao objeto de estudo. Seleccionamos aqui termo fundamental para a reflexão linguística indiana, *śabda*, e ilustraremos alguns dos sentidos que resultam dos diferentes contextos em que é empregado, bem como sua sinonímia ora convergente, ora divergente com os termos *vāc* e *pada*. O objetivo desta nota é, portanto, preparar, em certa medida, o leitor da tradução que segue para suas variações de contexto e terminologia, bem como justificar a necessidade de variar a tradução de acordo.

6.1 Uma nota conceitual: *śabda*

Śabda, em seu sentido primero, é o “som” ou o “ruído”, mas nos textos gramaticais esse valor é pouco encontrável, estando reservado especialmente à linguagem coloquial ou poética; para “som”, os gramáticos preferem os termos *d^hvani* e *nāda*. Veja-se como exemplo disso a discussão da *Tripādī* acerca da definição de *śabda* do *Mahā-bhāṣya* que apresentamos na antologia, em 4.1.

Śabda também significa “palavra” ou “termo”. É comum na língua dos comentadores o uso de compostos com *śabda* como segundo membro, do tipo *go-śabda*, “a palavra *go*”, para referir-se à forma linguística ou ao item lexical. Na *Tripādī*, no trecho apresentado em 4.1, dada a natureza da discussão, vemos mesmo o composto *śabda-śabda*, “a palavra *śabda*”. Há porém outro termo que lexicalmente se confunde com esse sentido de *śabda*: *pada*. Veja-se, *e.g.*, este passo do *Brahma-kāṇḍa*:

*satyā viśudd^his tatroktā vidyaivaikapadāgamā
yuktā praṇava-rūpeṇa sarva-vādāvirod^hinā. (1.9)*

No *veda* afirma-se o conhecimento, o purificador verdadeiro, que se obtém numa única palavra, na forma do *praṇava*, e não contradiz nenhum discurso.

Aqui o composto *eka-pada-āgama*, de tipo exocêntrico ou *bahuvrīhi*, “cujo *āgama* (o vir a conhecer, a obtenção) está numa única palavra”, refere-se diretamente ao *praṇava*, que é o nome da sílaba sagrada *om*, por sua vez um dos nomes de *brahman*. Portanto aqui *pada* se refere a um item lexical específico. Mas o sentido mais especializado de *pada* nos textos gramaticais é o de item linguístico extraído do contexto de uso, *i.e.*, das frases (*vā-kyā*), porém preservando as marcas morfológicas de gênero, número e caso ou pessoa. B^hartr̥hari, no *Brahma-kāṇḍa*, usa o termo *pada* dessa maneira, mas apenas para se referir à natureza irreal ou analítica dos fonemas e palavras em relação à frase, como, *e.g.*, na *Vṛtti* em 1.74.2:

atattva-b^hūtās tasminn eva vākyātmani varṇa-pada-rūpa-nirb^hā-sāḥ kramavatyo budd^haya utpadyante. tasmād evaṁ-b^hūtād vā-kyād ab^hedyān nirb^hāgāc c^habdātmano varṇānām padānām cātya-ntam aviveka iti. (1.74.2)

Na unidade chamada frase, encontram-se as cognições sequenciais em que estão refletidas as formas dos fonemas e das palavras, porém essas cognições não fazem parte dela realmente. Portanto, da frase como tal, que é uma unidade de linguagem indivisível, sem partes, não há como separar fonemas ou palavras.

No caminho do indivíduo à categoria, *śabda* será, ainda, a soma do que Pāṇini chama *b^hāṣā* e *c^handas*, respectivamente, a língua falada de seu tempo e a língua dos *veda*, ao que Patañjali se referirá mais tarde com as expressões *laukika śabda* (palavra/língua mundana, laica) e *vaidika śabda* (palavra, língua védica, sacra): “Deve-se saber que aqui se inicia a disciplina da instrução acerca do *śabda*. De que *śabda*? Dos mundanos (laicos) e védicos (sacros) (*śabdānuśāsanam śāstram ad^hikṛtam veditavyam. keśām śabdānām? laukikānām vaidikānām ca. [MB^hāṣ 1.1]*). Essas duas vias do *śabda* comportam, por sua vez, variantes, que, no caso dos *vaidika śabda*, se manifestam nas diferentes escolas védicas, no caso dos *laukika śabda*, no que entendemos não só por dialetos, mas também por outras línguas, uma vez que o sânscrito é a *prakṛti*, fonte ou matéria primeira, de todas as manifestações verbais. B^hartr̥hari desvela parte dessa concepção quando compara a unidade dos vários

ramos do *veda* à unidade do significado expresso por variantes linguísticas regionais:

*yathā vāg deśā[di]b^hedena b^hinnā, saty api sva-rūpa-b^heda, ekāb^hi-
d^heya-niband^hanatvam avyatikrāntā, saiva ca deśādi-b^heda-praka-
lpana-vyavast^hā-hetuḥ, evaṃ caraṇa-b^hede 'py ekārt^ha-niband^ha-
natvam avyatikrāntāni śruti-vākyāni, sva-rūpa-b^heda eva caraṇa-
b^heda-prakalpana-vyavast^hā-hetur iti. (1.5.5)*

Um item linguístico (*vāc*) que se diferencia regionalmente ou por outras razões, mesmo que haja diferença na forma, não deixa de ser a base de um único significado, sendo a forma apenas a causa de que se postulem tais diferenças. Da mesma maneira, as sentenças da revelação, ainda que em diferentes escolas, não deixam de ser a base de um único sentido, sendo apenas a diferença formal (entre elas) a causa de que se postulem as diferenças entre as escolas.

O fato de o termo usado ser *vāc* não desautoriza o exemplo, uma vez que *śabda*, *pada* e *vāc* são sinônimos em vários níveis e contextos, ainda que *vāc* se empregue menos comumente para referir-se à unidade linguística da palavra.

Śabda é, em seguida, e num sentido restrito, apenas o item linguístico bem formado, correto, sinônimo de *sādh^u śabda*, e por extensão, a linguagem correta, dotada de correção ou gramaticalidade (*sādh^uutva*). Esta resulta do *vyākaraṇa*, a discriminação entre as formas corretas e as incorretas —*asādh^u śabda*, *apaśabda* ou *apab^hraṃśa*—, que é a base ideológica do lado material da prática gramatical, definida pelos gramáticos como a divisão entre bases e afixos (*prakṛti-pratyaya-vib^hāga*). Em 1.174, B^hartr̥hari toca nessa questão por meio de uma analogia com outras disciplinas:

*kāya-vāg-budd^hi-viśayā ye malāḥ samavast^hitā,
cikitsā-lakṣaṇādh^uyātma-śāstrais teṣāṃ viśudd^hayaḥ (1.174)*

As purezas (*viśuddhī*) de quaisquer impurezas (*mala*) que se encontram no corpo, mente e linguagem são obtidas com o auxílio das disciplinas da medicina, do *ātman* e da gramática.

A *Vṛtti* acrescenta que as impurezas da linguagem são danosas (*upagḥāta*):

yathāiva hi śarīre doṣa-bḥaktiṃ mantrauṣadḥādiṣu ca doṣa-pratīkāra-sāmartḥyaṃ dr̥ṣṭvā cikitsā-śāstram ārabdhāṃ, rāgādiṃś ca buddḥer upaplavān avagamya tad-upagḥāta-hetu-jñānopāya-bḥūtāny adhyātma-śāstrāṇi upanibaddhāni, tatḥedam api sādḥūnāṃ vācaḥ saṃskārāṇāṃ [→-skāra-kānāṃ?] jñāpanārtham apabhṛāṃśānāṃ copagḥātānāṃ tyāgārtham lakṣaṇam ārabdhāṃ. (1.174.1)

Quando se observa a tendência à doença no corpo e a capacidade de preveni-la em ervas e mantras, empreende-se a disciplina médica; quando se compreendem as afecções da mente, a paixão, etc., compõem-se as disciplinas acerca do *ātman*, que são um meio de conhecer as causas delas. Da mesma maneira, empreende-se a disciplina da gramática para fazer conhecer as formas corretas, que purificam a linguagem, e remover as formas corruptas, que são danosas.

Apenas esse *śuddhā śabda* serve às extensões filosóficas do pensamento gramatical indiano: a forma linguística purificada pelo “ritual” da gramática (*saṃskāra*) servirá então à prática do *yoga* da palavra (*śabda-pūrva-yoga*): a aquisição do *śabda-tattva-brahman*, o *brahman* como princípio linguístico.

Quanto ao princípio linguístico, ele não parece diferir daquela *prakṛti*, que é fonte de todas as manifestações verbais, que se realiza na *bḥāṣā* e no *cḥandas* e em suas variedades, mas não só, que é a fonte mesma de toda função da linguagem que há no ser humano vista sob o ponto de vista criador — lembremos que *vāc*, por seu turno, também pode se referir à linguagem entedida em seu aspecto sagrado ou divinizado, e para isso há também *Sarasvatī*, *Lakṣmī* —, *i.e.* como faculdade ou potência (*śakti*) que engendra o mundo fenomênico. A isso parece referir-se *Bḥartṛ-hari* neste passo:

pravib^hakta-sād^hya-sād^hana-rūpe hi śabda-brahmaṇo vivarte prāpta-janmādi-vikriyā vāg-vib^hāga-granth^hayo jāgaraṇa-vṛtti-kāle vāg-rūpatām anugacc^hanto nirvṛtti-vikriyā-prāptib^hiḥ kāryeṣu prayatante [→pravartante?] svapnādy-avib^hāge tu saiva vāg aviṣayā bāhya-vastu-sva-rūpā satī nirvṛtti-vikriyā-prāptiṣu karma-b^hāvaṃ pratipadyate. āha ca:

“pravib^hajyātmanātmānaṃ sṛṣṭvā b^hāvān pr^ht^hag-vid^hān, sarveśvaraḥ sarvamayaḥ svapne b^hoktā pravartate (1.140)” [] (1.139-140.1)

Quando o *śabda-brahma* se manifesta, dividindo-se na forma do que se vai realizar e dos meios para sua realização, as formas apreensíveis das divisões da linguagem, então sujeitas às seis transformações do seres, agem, quando em estado de vigília, associando-se à forma linguística por meio dos modos de realizar executivo, transformativo e aquisitivo. No estado de não divisão, por seu turno, *i.e.*, durante o sono, etc., a linguagem (*vāc*), então desprovida de diferença, sendo sua forma própria forma exterior [?], torna-se ativa naqueles mesmos três modos. Diz aquele autor:

“Tendo se dividido por meio de si mesma, produzido variegadas formas,
senhora de tudo, forma de tudo, a (linguagem) age como o fruidor no sono. (1.140) []”

Decerto será possível verificar ainda outros matizes de sentido para o termo *śabda*. Nesta nota foi nosso objetivo apenas atar as pontas entre os planos linguístico, ideológico e transcendente por onde ele transita, a fim de trazer a tona a complexidade da concepção indiana sobre a linguagem.

7 O *Brahma-kāṇḍa* com a *Vṛtti*

7.1 Nota prévia

Decerto, não é por me julgar mais competente que tantos outros que ousou aqui apresentar uma tradução do primeiro *kāṇḍa* do *Vākyapadīya* de B^hartr̥hari. A ignorância em que me achava, no início deste trabalho, da reputação de dificuldade do texto é minha única desculpa, e não tenho a impressão de que, depois de o ter trabalhado e retrabalhado com diversos *paṇḍita* indianos, tenha dito sobre ele a última palavra. Mesmo assim, era preciso que um dia alguém desse a cabeça a corte (*sa tête à couper...*) para que se pudesse em seguida aprimorar progressivamente o entendimento deste terrível *Vākyapadīya*. E assim se fez.

Biardeau 1964b: 1

A tradução do *Brahma-kāṇḍa* que ora apresentamos constitui uma oficina preliminar onde se dá mostra dos resultados do estudo avançado da língua sânscrita, especialmente das particularidades da prosa e, especificamente, da prosa técnico-científica, que realizamos sob a orientação do professor Ashok N. Aklujkar, emérito do Department of Asian Studies da University of British Columbia (Vancouver, Canadá). No período de um ano, entre março de 2009 e fevereiro de 2010, em estágio de doutorado-sanduíche financiado pela CAPES, lemos *ad uerbum* e *ad sensum* —ou, para dizer à B^hartr̥hari, *prativarṇam*, *pratipadam*, *prativākyam*, fonema a fonema, palavra a palavra e frase a frase— o texto da primeira seção do *Sa-Vṛtti Vākyapadīya*. O que a minha assimilação da experiência com o professor Aklujkar —ou de sua experiência— me facultou, eis o que se expressa nos erros, acertos e lacu-

nas desta tradução. Será decerto nada mais que uma tentativa, mas ainda assim tentativa bastante diferente da de Madeleine Biardeau, tanto pela maneira independente como foi produzida, quanto porque nossos *paṇḍita* foram outros. Seja como for, ambos pretendemos este mínimo: melhorar a compreensão do “terrível *Vākyapadīya*”, ela, à francesa, deitando o pescoço na guilhotina, nós, à brasileira, dando a nossa cara a tapa.

Permaneceram, no texto, algumas lacunas: trata-se de passagens que infelizmente não pudemos resolver. Esperamos, entretanto, que numa futura apresentação do texto, em forma de livro, estejamos aptos a solucioná-las. Aqui pudemos apenas, em lugar da tradução, fornecer o texto sânscrito dos passos em questão, na esperança de que tradutores mais competentes proponham soluções.

Optamos por apresentar o texto sânscrito num formato semelhante ao das edições interlineares. Diferimos, porém, da prática comum dessas edições em dois pontos: damos primeiro a tradução e, em seguida, entre parênteses, o texto original. Ademais, não damos o texto original em sua totalidade⁶⁸, mas apresentamos quer os elementos que julgamos essências da frase, quer a sua totalidade, de acordo com a necessidade de explicitar menos ou mais a terminologia, a estrutura da frase ou ambas.

O texto do *Sa-vṛtti Vākyapadīya-brahma-kāṇḍa*, como se encontra nos manuscritos, é um texto inflado por inúmeras citações em prosa e em verso. As citações em prosa não apresentam numeração, já as em verso seguem pela ordem das *kārikā* de autoria de B^hatr̥hari apenas quando são em *anuṣṭubh* ou *śloka*. Essa prática foi instituída já por Subramania Iyer (1966), seguida por Rau (1977) e é mantida por Aklujkar. De modo que se encontrarão citações versificadas no seio da *Vṛtti*, algumas das quais numeradas pela ordem das *kārikā*, outras não.

⁶⁸Trabalhamos sobre a edição preparada pelo professor Aklujkar, que permanece inédita. Os interessados em consultar o texto sânscrito integral do *Sa-vṛtti Vākyapadīya-brahma-kāṇḍa* devem consultar as edições de Biardeau (1964b) e Subramania Iyer (1966) indicadas na Bibliografia. O texto completo das *kārikā* das três seções do *Vākyapadīya*, i.e. do *Brahma-*, *Vākya-* e *Pada-kāṇḍa*, encontra-se disponível em formato digital no sítio http://www.sub.uni-goettingen.de/ebene_1/fiindolo/gretil/1_sanskr/6_sastra/1_gram/vakyp1pu.htm.

7.2 Abreviaturas

A *Aṣṭādhyāyī*

ĀŚ *Āpiśalīya-śikṣa*

BrUp *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*

C^hUp *Cāṇdogya-upaniṣad*

MB^h *Mahā-b^hārata*

MB^hāṣ *Mahā-b^hāṣya*

MS *Maitrāyaṇī-saṃhitā*

MŚB *Mādhyandina-śata-pat^ha-brāhmaṇa*

MYV *Mādhyandina-yajur-veda*

PŚ *Pāṇinīya-śikṣā*

RV *Rg-veda*

RVp *Rg-veda-prātiśākhya*

TB *Taittirīya-brāhmaṇa*

TK *Trikāṇḍī*

TP *Tripādī*

V *Vārttika*

VP *Vākyapadīya*

VS *Vaiśeṣika-sūtra*

7.3 Outros sinais

Colchetes vazios ([]) indicam citação não identificada ou que se trata de citação duma obra perdida.

[...] indica lacuna do texto.

[...?] indica possibilidade de lacuna.

[→?] indica lição duvidosa.

Formas entre colchetes (*e.g.*, [ca]), são adições ou correções do editor.

Um asterisco (*) diante de abreviatura indica que a citação apresenta alguma divergência em relação à forma encontrável nas edições modernas daquele texto.

Dois asteriscos (**) indicam que a citação diverge bastante da forma encontrável nas edições modernas daquele texto.

Dúvidas acerca da correção da tradução são indicadas por [?].

7.4 Sinopse do *Brahma-kāṇḍa*

Subramanya Iyer compôs para sua edição do *Brahma-kāṇḍa* (1966) uma sinopse (*viśaya-nirdeśa*) verso a verso, que traduzimos a seguir. Além de sua função prática e imediata de sumário dos conteúdos do texto aqui apresentado, ela decerto guardará, para os estudantes de sânscrito, interesse didático e estilístico, como espécime da prosa sânscrita moderna.

Vākyapadīya-prat^hama-kāṇḍa-gata-kārikāṇām viśaya-nirdeśaḥ

Sinopse das *kārikā* da primeira seção do *Vākyapadīya*

(1.1) *śabda-tattvasya brahmaṇaḥ sva-rūpa-kat^hanam.*

Da forma própria do princípio linguístico chamado *brahman*.

(1.2) *brahmaṇaḥ sarvat^hā b^heda-pratiṣed^haḥ.*

Da suspensão de toda diferença em *brahman*.

(1.3) *kālasyāpi brahmaṇo b^hedāb^hāvaḥ.*

Não há diferença entre *brahman* e o tempo.

(1.4) *ab^hinnasyāpi sarva-b^heda-vyavahāra-hetutā.*

O que não tem diferença é a causa das transações acerca da diferença.

(1.5) *brahmaṇaḥ prāpty-upāyo vedaḥ.*

O *veda* é o meio de obtenção de *brahman*.

(1.6) *vedasya sva-rūpa-kat^hanena mātmyakṛtiḥ.*

Proclamação da grandeza do *veda* por meio da enunciação de sua forma própria.

(1.7) *vedasya Smṛti-yonitvam.*

O *veda* é a fonte das tradições.

(1.8) *darśana-b^hedā api Śruty-āśritāḥ.*

As diferentes filosofias se baseiam nas tradições.

(1.9) *satyā viśudd^his tatroktā.*

No *veda* afirma-se a verdadeira pureza.

- (1.10) *vidyā-b^hedānāṃ vedād eva vikananam.*
As diferentes ciências afloram a partir do *veda*.
- (1.11) *vyākaraṇaṃ c^handasāṃ prat^hamam aṅgam.*
A gramática é o principal membro ancilar do *veda*.
- (1.12) *vyākaraṇaṃ puṇyatama-jyotiṣa āñjaso mārghaḥ.*
A gramática é um caminho acessível para a luz mais pura/purificadora.
- (1.13) *vyākaraṇāc c^habdānāṃ tattvāvabod^haḥ.*
O conhecimento da verdadeira natureza das palavras resulta da gramática.
- (1.14) *vyākaraṇam apavargasya dvāram.*
A gramática é um portal para a emancipação espiritual.
- (1.15) *tat sarvāsāṃ vidyānāṃ parāyaṇam.*
Ela é o refúgio de todas as ciências.
- (1.16) *vyākaraṇaṃ mokṣamāṇānāṃ rāja-padd^hatiḥ.*
Ela é a via real dos que almejam a libertação.
- (1.17) *vyākaraṇād apagata-śabdārth^a-viparyāsasya veda-rūpa-darśanam.*
Aqueles que, pela gramática, superaram a imaginação dos objetos e das palavras veem a verdadeira forma do *veda*.
- (1.18) *vācaḥ śudd^haṃ rūpaṃ jyotir ātmanā vivartate.*
A forma pura da linguagem é uma luz que se manifesta por si mesma.
- (1.19) *samatikrānta-mūrti-vyāpāra-darśanānāṃ prakāśopāsanam.*
Aqueles que superaram a visão das ações e dos objetos se aproximam dessa luz.
- (1.20) *śabda-pūrva-yogena vāñ-nimittānāṃ brahmaṇi pratibimbavad b^hāsanam.*
Por meio do *yoga* da palavra, as causas da linguagem refletem-se no *brahman* como num espelho.
- (1.21) *vedānāṃ varṇā brahmaṇi pṛthak-st^hiti-parigrahāḥ.*
Os fonemas dos *veda* assumem estado de separação com relação ao *brahman* [?].

(1.22) *prakriyā-b^heda-b^hinnasya brahmaṇo vyākaraṇa-dvārā-d^higamaḥ.*

Usando-se a gramática como um portal, obtém-se o *brahman*, que é diferente das diferenças da criação [?].

(1.23) *śabdārt^ha-saṃband^hā nityā iti śāstra-vyavast^hā.*

A fundação da disciplina da gramática é que são eternas a palavra, o sentido e a relação entre eles.

(1.24-26) *prakaraṇa-viśaya-b^hūtāṣṭa-padārt^hī-pradarśanam.*

Apresentação do oito tópicos que são o tema da monografia.

(1.27) *sād^hunāṃ śabdānāṃ d^hamāṅgatā.*

As palavras corretas (*sād^hu*) estão subordinadas ao *d^harma*.

(1.28) *śabdānām anāditvam.*

A linguagem não tem início.

(1.29) *śiṣṭānāṃ sād^hu-śabda-vyavast^hā nānārt^hikā.*

Para os eruditos o estabelecimento da linguagem correta tem propósitos transcendentais.

(1.30) *na tarkeṇa d^harma-vyavast^hā.*

Não se estabelece o *d^harma* por meio da razão.

(1.31) *vyavast^hita-d^harma-mārgānāṃ tarkeṇābād^haḥ.*

A razão não invalida os caminhos do *d^arma* já estabelecidos.

(1.32) *anumānasyārt^hā-d^higame 'sāmārt^hyam.*

A inferência é incapaz de conhecer plenamente o objeto.

(1.33) *durad^higama-padārt^ha-śaktayo 'numānāgamyāḥ.*

As faculdades dos objetos inescrutáveis não são acessíveis via inferência.

(1.34) *kuśalair anumitasya kuśalatarair anyat^hopapādanam.*

O que foi inferido por gente competente é demonstrado de outra maneira por gente ainda mais competente.

- (1.35) *ab^hyāsāj jñāna-prāptiḥ*.
O conhecimento é algo que se adquire com a prática.
- (1.36) *pratyakṣānumānāgama-vyatirikta-pratipatti-kat^hanam*.
Exposição do entendimento via conhecimento herdado, inferência e percepção direta.
- (1.37) *prasidd^ha-pratyakṣa-vyatirikta-pratyakṣa-varṇanam*.
Explicação da percepção comum e da percepção excelente
- (1.38) *atīndriyār^ha-viśayakarṣi-vacanam nānumāna-bād^hyam*.
O discurso dos videntes acerca de objetos além dos sentidos não pode ser anulado pela inferência.
- (1.39) *sva-pratyakṣa-tulya-yogi-pratyakṣe st^hito nānumāna-nirvartyaḥ*.
Quem confia na percepção do *yogin* como na sua própria não é detido pela inferência.
- (1.40) *ācaṇḍālaṃ manuṣyāṇāṃ puṇya-pāpa-bod^he 'lpaṃ śāstra-prayojanam*.
Para os homens, até mesmo os *cāṇḍāla*, as escrituras têm o diminuto propósito de fazer conhecer o que é bom ou mal⁶⁹
- (1.41) *āgamam upāsīnasya hetu-vādair abād^haḥ*.
Quem venera o conhecimento herdado não é detido pelo discurso de razão.
- (1.42) *āgama-nirapekṣānumānāt pravartamānasya doṣaḥ*.
Tem prejuízo aquele que age a partir de uma inferência que não leve em consideração o conhecimento herdado.
- (1.43) *śruti-smṛtī āśritya śabdānām anuśāsanam*.
A instrução relativa às palavras tem por base a revelação e a tradição.
- (1.44-45) *nimitta-vācaka-b^hedena śabdasya dvaivid^hyam*.
A palavra é de dois tipos, a que é causa (do sentido) e a que o expressa.

⁶⁹Na edição de Aklujkar, citação da *Vṛtti* de 1.39.

- (1.46) *tayor b^hedāb^heda-vikalpaḥ.*
 Dos conceitos de diferença e identidade entre elas.
- (1.47) *nimittasya vyāk^hyānam.*
 Explicação da (palavra que é a) causa.
- (1.48) *śabdasya budd^his^hattvaṃ nimitta-pratyāyakayoḥ kārya-kāraṇa-b^hāvaś ca.*
 A palavra é alguma coisa que reside na mente e a relação entre a (palavra-)causa e a que veicula o sentido é uma relação de causa e efeito.
- (1.49) *sp^hoṭe d^hvani-d^harmopalabd^hiḥ.*
 A percepção das propriedades do som no *sp^hoṭa*.
- (1.50) *tatra nidarśanam.*
 Exemplo disso.
- (1.51) *jñānam iva śabdo 'rt^ha-sva-rūpayoḥ prakāśakaḥ.*
 A palavra, assim como a cognição, ilumina a sua própria forma e o sentido.
- (1.52) *nimittatva-pratyāyakatvayor udāharaṇena spaṣṭi-karaṇam.*
 Elucidação por meio dum exemplo de sua natureza causal e de sua natureza expressiva.
- (1.53) *atraiva dr̥ṣṭāntaram.*
 Outro exemplo disso.
- (1.54) *śabdasya sva-rūpa-grāhakatva-sād^hanam.*
 Demonstração da natureza apreensora da palavra.
- (1.55) *śabdasya kriyāṅgatā-b^hāva-pratipādanam.*
 ... [?]
- (1.56) *śabde grāhyatva-grāhakatvayor avirod^hena st^hitiḥ.*
 Na palavra há a existência compatível de sua natureza apreensora e apreensível.

- (1.57) *gr̥hīta eva śabdo grāhakaḥ.*
A palavra apreendida é a que apreende [?].
- (1.58) *agr̥hīta-śabda-sva-rūpasya praśnaḥ.*
Questão acerca da natureza da palavra que não é apreendida.
- (1.59) *śaktayor b^heda-kat^hanasya p^halam.*
Objetivo de se falar da diferença entre essas duas faculdades.
- (1.60) *vṛdd^hi-śabdaḥ saṃjñā ādaicaḥ saṃjñina iti dṛṣṭānta-kat^hanam.*
Explicação do exemplo: a palavra *vṛdd^hi* é o designando (nome técnico) do designado *ād-aic*.
- (1.61) *at^ha dārṣṭāntika-pratipādanam.*
Ilustração disso com exemplos.
- (1.62) *tasyaiva dṛḍ^hī-karaṇam.*
Confirmação disso.
- (1.63) *uccāryamāṇaḥ paratantraḥ san kāryair na yujyate.*
O que é objeto da enunciação é independente, real, não se associa às operações gramaticais.
- (1.64-65) *asaty api b^hede b^heda-kalpanāyāṃ dṛṣṭānta-dvayam.*
Dois exemplos de imaginação de diferença quando de fato não existe nenhuma.
- (1.66) *upasamhāraḥ.*
Conclusão.
- (1.67) *saṃjñināb^hisamband^hāt prāk saṃjñā rūpa-padārt^hikā.*
Antes de se relacionar com o designado, o designando significa a forma [?].
- (1.68) *śaṣṭ^hī-prat^hamā-vib^haktayor viśaya-vib^hāgaḥ.*
Distinção dos domínios dos casos genitivo e nominativo.

- (1.69) *vyaktiḥ saṃjñā jātiḥ saṃjñinīti matam.*
A opinião de que o designando é o indivíduo, o designado, o universal.
- (1.70) *jātiḥ saṃjñā vyaktiḥ saṃjñinīti matam.*
A opinião de que o designando é o universal, o designado, o indivíduo.
- (1.71) *ekatva-nānātva-vādi-mata-b^hedaḥ.*
A diferença de opiniões entre os que defendem a identidade e a alteridade.
- (1.72) *ekatva-vādi-mata-varṇanam.*
A explicação dos propositores da identidade.
- (1.73) *varṇa-padāb^hyāṃ vākyaśya na vyatireka iti matam.*
A opinião de que a frase não é nada além das palavras e fonemas.
- (1.74) *nānātva-darśana-pratipādanam.*
Explicação da teoria da alteridade.
- (1.75) *dve apy āśritya śāstra-vyavahāraḥ.*
A prática da disciplina gramatical baseia-se em ambas.
- (1.76) *nityasya kāla-b^hedāb^hāva-pratipādanam.*
Explicação da ausência da diferença de tempo no que é eterno.
- (1.77-78) *prākṛta-d^hvani-kālasya śabda upacāraḥ.*
O tempo do *prākṛta d^hvani* é um sentido figurado de *śabda*.
- (1.79) *vaikṛta-d^hvanīnām na śabda-b^hedakatvam.*
Os *vaikṛta d^hvani* não são causadores de diferença no *śabda*.
- (1.80) *śabdāb^hivvyakti-prakriyā-traivid^hyam.*
Os três tipos de produção da manifestação do *śabda* [?].
- (1.81) *ādye pakṣa-dvaye dṛṣṭānta-kat^hanam.*
Exposição de exemplos das duas primeiras teorias.
- (1.82) *carama-pakṣe dṛṣṭāntaḥ.*
Exemplo da terceira teoria.

- (1.83) *ab^hivyañjana-viṣaye darśana-b^hedāk^hyānam.*
Explicação das diferentes teorias relativas à manifestação.
- (1.84-85) *śabdāb^hivyakti-prakriyā-varṇanam.*
Explicação da produção e manifestação da palavra.
- (1.86) *budd^hau śabākāra-saṃniveśa-kramah.*
A sequência de instalação da forma da palavra na mente.
- (1.87) *antarāle 'sac-c^habda-grahaṇa-hetuḥ.*
A causa da apreensão de palavras irreais no espaço.
- (1.88-89) *jñāna-śabdayor b^hedānukāra-niyamaḥ.*
Ordem da imitação da diferença tanto na palavra quanto na cognição [?].
- (1.90) *atyanta-vilakṣaṇasyāpi pratipatty-upāyatve dr̥ṣṭāntaḥ.*
Exemplo de que algo que é completamente sem causa é um meio de percepção [?].
- (1.91) *niravayaveṣu varṇa-vākya-padeṣu vib^hāgād^hyavasāyaḥ.*
Determinação das partes no fonema, palavra e frase, que não têm partes.
- (1.92-93) *anyat^hā-grahaṇa-pūrvaka-yat^havad-grahaṇasya sadr̥ṣṭāntaṃ pratipādanam.*
Explicação duma apreensão apropriada precedida duma inapropriada.
- (1.94) *vib^hāga-kalpanāyāṃ rūpa-kramayor niyatatvam.*
Na imaginação das partes, há uma forma e uma sequência regulares.
- (1.95) *d^hvani-krameṇaiva kramavān sp^hoṭaḥ.*
O *sp^hoṭa* tem sequência apenas em virtude da sequência dos sons.
- (1.96) *jatir eva sp^hoṭa iti darśanam.*
A teoria de que o *sp^hoṭa* é o universal.

(1.97) *ekam eva jāti-vyatiriktam śabda-tattvam d^hvanib^hir ab^hivyajyate.*

O princípio linguístico é de fato uno, está para além do universal e é algo que se manifesta por meio dos sons.

(1.98) *ab^hivyaktir na niyamenānityeṣu vyavast^hitā.*

A manifestação não se estabelece nos objetos não-eternos de maneira regular.

(1.99) *ab^hivyañjakād ab^hivyaṅgasya b^hinna-deśatve 'pi yuktāb^hivyaktiḥ.*

A manifestação é apropriada mesmo quando os manifestadores e os manifestados não ocupam o mesmo lugar.

(1.100) *grahaṇa-grāhyayor sp^hoṭa-nādayor api yogyatā niyatā.*

A compatibilidade entre o *sp^hoṭa* e o *nāda* é regular, assim como a que há entre o sentido (físico) e o objeto a apreender.

(1.101) *sadr̥śa-grahaṇānām api prakāśakam nimittam niyatam.*

Também no caso dos sentidos (físicos) semelhantes, a causa que os ilumina é regular.

(1.102) *prakāśaka-b^hedān prakāśyo 'rt^ho 'nuvartate.*

O objeto a ser iluminado segue as diferenças entre os iluminadores.

(1.103) *virudd^ha-parimāṇeṣu na bimbasya saṃkrāntiḥ.*

A imagem do espelho não ocorre no caso das transformações incompatíveis [?].

(1.104) *vyañjaka-d^hvani-kṛta-kāla-b^hedopapādanopasaṃhārah.*

Resumo do exame das diferenças temporais produzidas pelos sons manifestadores.

(1.105) *kārya-pakṣe sp^hoṭa-d^hvani-b^heda-pradarśanam.*

Exposição da diferença entre *sp^hoṭa* e som segundo a teoria da produzibilidade.

(1.106) *anitya-pakṣe prakriyā-varṇanam.*

Exposição da manifestação/derivação segundo a teoria da não-eternidade.

- (1.107) *d^hvaneḥ pṛt^hag upalabd^hiḥ.*
A percepção separada dos sons.
- (1.108) *prākṛta-vaikṛta-d^hvani-b^heda-spaṣṭi-kāraṇam.*
Elucidação da diferença entre o som *prākṛta* e *vaikṛta*.
- (1.109) *kampoparatau vaikṛta-nāda-janma-sād^hanam.*
Demonstração da produção do som *vaikṛta* quando cessa a ressonância.
- (1.110) *pakṣa-b^hedena śabdasyopādāna-kāraṇa-kat^hanam.*
Exposição da causa de a palavra ser protadora de sentido [?] de acordo com outra teoria⁷⁰.
- (1.120) *d^hvani-pracaya-varṇanam.*
Explicação do acúmulo dos sons.
- (1.121) *śabdasyād^hiṣṭ^hāna-dvaya-pratipādanam.*
Explicação das duas bases da palavra.
- (1.122) *śabdeṣv āśritā viśvasya niband^hanī śaktiḥ.*
A faculdade que é a base do mundo está apoiada apenas na linguagem.
- (1.123) *b^hāvānām b^hedāvabod^haḥ śabda-śakti-niband^hanaḥ.*
O conhecimento das diferenças entre os objetos da existência tem por base as faculdades da linguagem.
- (1.124-128) *na kevalam b^hedāvagrahe śabdaḥ kāraṇam, api tu tad-utpattāv api.*
A palavra não é apenas a causa da delimitação das diferenças, mas também a de que elas venham a existir.
- (1.129) *iti-kartavyatāpi śabda-vyapāśrayā.*
Também os *modi operandi* têm por base a palavra.
- (1.130) *śabda-niṣpādane pūrva-śabda-b^hāvanāyāḥ kāraṇatā.*
O cultivo de uma pré-linguagem é a causa da produção da linguagem.

⁷⁰Na edição de Aklujkar, 1.111 a 1.119 são citações da Vṛtti.

- (1.131) *jñāne śabda-rūpānuved^hah.*
A forma da palavra está misturada à cognição.
- (1.132) *sarvasmin vyavahāropayogini jñāne śabdākārānugamaḥ.*
Há em toda cognição apropriada à comunicação a presença da linguagem.
- (1.133) *vāg-rūpatāyāḥ sarva-vidyādy-upaband^hanatvam.*
Todas as ciências, etc. têm por base uma natureza linguística [?].
- (1.134-138) *vāg-rūpatānugamena saṁjñā-visaṁjñā-vyapadeśaḥ.*
Algo é considerado consciente ou inconsciente segundo tenha ou não natureza linguística.
- (1.139-140) *svapne 'pi vāca upayogaḥ.*
Mesmo no sono a linguagem está presente.
- (1.141) *darśanāntarāṇy api vāk-prakalpita-vastu-viśayāṇi.*
Outras opiniões acerca das coisas que são produzidas pela linguagem.
- (1.142) *tatra dṛṣṭāntaḥ.*
Exemplo delas.
- (1.143) *paramātmāno 'pi śabda-rūpatā-pratipādanam.*
Explicação da natureza linguística do *paramātmān*.
- (1.144-147) *śabda-saṁskārasya para-brahma-prāpty-upāyatvam.*
O aprimoramento da linguagem é o meio de obtenção do *para-brahman*.
- (1.148) *āgamānāṁ sakṛtakatvam.*
As tradições têm autor.
- (1.149) *āgama-praṇetr-vice^hde 'pi nāgama-vice^hedaḥ.*
Não há descontinuidade da tradição, se bem que haja dos autores.
- (1.150) *avicc^hinno vedāk^hya āgamaḥ sarvair ab^hyupagantavyaḥ.*
A tradição contínua chamada *veda* deve ser aceita por todos.

- (1.151) *veda-śāstrāvirod^hi-tarka-prāmāṇyam*.
A autoridade da razão não é incompatível com as disciplinas do *veda*.
- (1.152) *tādṛśa-tarkodāharaṇam*.
Ilustração desse tipo de razão.
- (1.153) *puruṣāśrito 'pi tarkaḥ śabdānām eva śaktiḥ*.
A razão que reside no ser humano não é nada mais que uma faculdade linguística⁷¹.
- (1.155) *śabdā viṣāpaharaṇādīṣu yata-śaktayaḥ*.
As faculdades restritas das palavras com relação à remoção de venenos e outras ações.
- (1.156) *tat^haiva d^harme 'pi*.
Também com relação ao *d^harma*.
- (1.157) *sarvatra śuṣka-tarka-saṁb^havaḥ*.
A razão estéril está em todos os lugares.
- (1.158) *sād^hutva-jñāna-viṣayā vyākaraṇa-smṛtiḥ*.
A tradição gramatical tem por objeto o conhecimento da boa linguagem.
- (1.159) *vyākaraṇaṁ trayyā vācaḥ paraṁ padam*.
A gramática é a instância suprema da linguagem triádica⁷².
- (1.171) *vib^hāgāvib^hāgāb^hyāṁ vyākaraṇa-niband^haḥ*.
A composição da gramática dá-se pelo processo de análise e síntese.
- (1.172) *praband^hāvicc^hedāviśeṣe 'pi śrutīnām akṛtakatvaṁ smṛtīnām sakṛtakatvam*.
Ainda que a composição de ambas não seja descontinuada, a revelação é sem autor e a tradição tem autor.

⁷¹1.154 é citação da *Vṛtti*.

⁷²1.160-170 são citações da *Vṛtti*.

- (1.173) *at^havac c^habdānām api nityatvam.*
As palavras, assim como os sentidos, são eternas.
- (1.174) *vyākaraṇa-smṛter anyāb^hiḥ smṛtib^his tulyatā.*
A tradição gramatical é igual às outras tradições.
- (1.175) *apab^hraṃśa-sva-rūpa-kat^hanam.*
Exposição da natureza das formas corruptas.
- (1.176) *nimitta-b^hedāt sarvatra sād^hutva-vyavast^hā.*
A correção estabelece-se em cada caso de maneira diferente.
- (1.177) *apab^hraṃśā anumānena pratyayotpatti-hetavaḥ.*
As formas corruptas produzem a cognição através da inferência.
- (1.178) *apab^hraṃśāḥ sākṣād avācakāḥ.*
Elas não exprimem diretamente o sentido.
- (1.179) *bālāḥ karaṇa-vaikalyād avyaktaṃ śabdaṃ prayunkte.*
A criança usa uma linguagem indistinta devido à deficiência dos órgãos articulatórios.
- (1.180) *apab^hraṃśāt sād^hu-vyavahito 'rt^ho pratīyate.*
A partir de uma forma corrupta o sentido é percebido na interposição com a forma correta.
- (1.181) *kutracid apab^hraṃśānām eva prasidd^hiḥ.*
Em alguns lugares as formas correntes são as corruptas.
- (1.182) *apab^hraṃśānām eva śabda-prakṛtitvam iti matam.*
A opinião de que são as formas corruptas a fonte das corretas.
- (1.183) *anitya-vādi-darśanam.*
A teoria dos propositores da não-eternidade.

7.5 Tradução do *Brahma-kāṇḍa* com a *Vṛtti*

Vākyapadīya
Seção do *brahman*
ou
Compêndio do conhecimento herdado
pela tradição gramatical
(*Āgama-samuccaya*)
composto por B^hartṛhari

O brahman sem começo nem fim (anādi-nid^hana), que é um princípio linguístico indestrutível (śabda-tattva akṣara), a partir do qual o processo (prakriyā) do mundo se diversifica (vi-vṛt) em forma de sentido/dos objetos (art^ha-b^hāvena)¹; (1.1)

1.1.1 Propõe-se (*prati-jñā*) aqui que o “*brahman* sem começo nem fim” é um princípio que transcende todos os modelos teóricos (*sarva-parikalpātīta-tattva*), que é pleno de todas as faculdades (*samāviṣṭaṃ sarvāb^hiḥ śaktib^hiḥ*) por superar distinção e combinação (*b^heda-saṃsarga-samatikrameṇa*), que é indiviso (*aprab^hāga*), embora se divida entre conhecimento e nesciência (*vidyāvidyā-pravib^hāga-rūpa*) e que, em quaisquer circunstâncias (*avast^hā*), é despojado (*anāśrita*) das propriedades (*d^harma*) dos objetos (*d^harmin*) que acompanham as transações seculares (*vyavahārānupātin*), quer pela reiteração das percepções de diferenças temporais (*kāla-b^heda-darśanāb^hyāse-na*), quer pela imaginação de divisões materiais (*mūrti-vib^hāga-b^hāvanayā*). Ora, quer seja uno (*eka*), indiviso e dividido (*vib^haktāvib^hakta*), quer possua a natureza de causa e efeito (*kārya-kāraṇātmaka*), em nenhuma proposição teórica (*pravāda*) são categoricamente afirmados (*pari-saṃ-k^hyā*) os pontos,

¹A sintaxe se completa em 1.5.

sem antes e depois, onde venha a existir e deixe de existir (*pravṛtti-nivṛtti-koṭi*); nem se admite (*ab^hy-upa-gam*) que em qualquer parte dele —em cima, embaixo ou transversalmente— haja descontinuidade (*avacc^heda*) das partes das revoluções dos corpos materiais (*mūrtātma-parivarta-pratyāṅga*).

1.1.2 Ora, em virtude da continuidade (*anvayitva*) entre as transformações (*vikāra*) e a fonte (de onde provêm; *prakṛti*) —ainda que se acredite (*ab^hi-man*) que (uma e outra) tenham formas diferentes (*b^hinna-rūpa*)—, o *brahman* assenta (*st^hā*) na própria natureza da linguagem (*śabda-sva-b^hāva*), devido à capacidade que ela tem de apropriar-se e ser apropriada (*śabdopagrāhitā, śabdopagrāhyatā*). Daí dizer-se que é um “princípio linguístico” (*śabda-tattvam*), pois é pela linguagem que se constituem (*ā-kṛ*) as divisões entre existir, vir a existir e deixar de existir (*st^hiti-pravṛtti-nivṛtti-vib^hāga*).

1.1.3 Ademais, por ser a causa dos indestrutíveis² (*akṣara*), ele é chamado “indestrutível”³. A manifestação (*vyakti*) desse (princípio linguístico; *tasya*) —que repousa (*saṃ-niveśin*) no interior da consciência de cada um (*pratyak-caitanye’ntaḥ*)— emana (*ab^hi-ṣyand*) a fim de comunicar-se (*para-saṃbod^ha*), pois assim se diz:

“(Uns concebem-na) sutil, seu princípio subjacente não se dividindo com o sentido (*art^hena apravib^hakta-tattvā*), una, a linguagem (*vāc*), não emanada (*anab^hiṣyandamānā*); já outros concebem-na (*vid*) outra, de forma vária (*nānā-rūpā*), (mesmo) quando ainda reside na consciência do indivíduo (*ātmani saṃniviṣṭā*).” []

1.1.4 *Diversifica-se em forma de sentido/dos objetos.* “Diversificação” (*vivarta*) é a capacidade do uno (*eka*) de, sem apartar-se (*apracyuta*) do princípio subjacente (*tattva*), apropriar-se (*grah*), com replicar a diferença (*b^hedānukāreṇa*), de formas outras, divididas, irrealis, como as imagens (*pratib^hāsa*) quando dormimos. Diz-se que “as diversificações da ação e da materialização (*kriyā, mūrti*) não são mais que a ativação da faculdade da nesciência

²Ou fonemas ou sílabas.

³Ou “O Fonema” ou “A Sílabas”. Trata-se de referência à concepção de *brahman* como a sílaba sagrada *om*, chamada *akṣara* ou *praṇava*.

(*avidyā-śakti-pravṛtti-mātra*)”, que “no que diz respeito ao conhecimento em si mesmo (*vidyātman*), não se pode considerá-las em termos de identidade e alteridade (*tattva, anyatva*) —eis o que define a nesciência” [].

1.1.5 *A partir do qual processo do mundo...* As transformações (*vikāra*) a que se chama “mundo” (*jagat*) procedem (*pra-kṛ*) dele somente, do *brahman* chamado linguagem (*śabdāk^hya*), onde a sequência foi reabsorvida (*upasaṃhṛta-krama*) e que, quando todas as transformações desaparecem (*sarva-vikāra-pratyastamaye*), é um aglomerado informe (*saṃvarta anākṛta*), que não mais se pode representar (*a-vy-apa-deśya*) como formações (*granth^hi*) daquelas transformações que havia (*pūrva-vikāra*).

1.1.6 Diz-se, pois:

“Aquele ente universal (*viśvātman*) que não se assenta nem mesmo na aparência (*ab^hāsa*) de toda representação (*sarva-parikalpa*)⁴,

que é variegadamente representado (*parikalpita*) pela inferência, a tradição e a razão (*anumāna, āgama, tarka*) (1);

que, a ir além da distinção e combinação (*b^heda, saṃsarga*), existência e inexistência (*b^hāva, ab^hāva*), sequência e ausência de sequência (*krama, akrama*),

verdade e falsidade (*satya, anṛta*), só pelo discernimento (*praviveka*) se ilumina (*pra-kāś*) (2),

é ele o restritor dentro do seres (*antaryāmin b^hūtānām*), bem como próximo, é distante,

é tão completamente livre (*atyanta-mukta*), que os que buscam libertar-se (*mumukṣu*) para livrar-se (*mokṣāya*) a ele adoram (*upa-ās*) (3);

às transformações (*vikāra*) ele dá forma (*ā-kṛ*), mesmo que tenham retornado à fonte (ou natureza primeira; *pra-kṛti*),

⁴Trata-se do mesmo termo de 1.1.1, que aqui traduzimos de maneira mais literal e generalista, “representação”, ali, de maneira mais tecnicista, “modelo teórico”. *Parikalpa* parece transitar entre uma ideia consciente de representação, *i.e.*, aquela que é proposita por escolas de pensamento, e outra, inconsciente ou natural, que decorre do modo de funcionamento da mente humana de maneira geral.

da mesma maneira que, no termo do inverno, às massas de nuvens
 (*meg^ha-saṃplava*) (dá forma) a força motriz das estações
 (*ṛtu-d^hāman*) (4);
 ainda que una, sua consciência (*caitanya*) em muitas partes se
 divide,
 assim como a água dos mares, no tempo do dilúvio (*utpāta*), cheia
 de partículas de carvão (5);
 dele, que reside na classe [?] (*gotra*) ou no universal (*jāti*), nascem
 em coleções de indivíduos (*vyakti-grāma*) os que se vão
 transformar (*vikārin*),
 como do vento nascem as nuvens prenhes de chuva (6);
 essa luz suprema (*jyotiḥ parama*) diversifica-se (*parivṛt*) na forma
 dos três *veda* (*trayī*),
 que são a base das diferentes vistas (*dṛṣṭi-b^heda*) que há nas pro-
 posições de cada instrutor (*pr^tḥ ag-tīrt^ha-pravāda*) (7);
 essa luz apaziguada, cuja forma é conhecimento⁵,
 é como que perpetuamente obstruída por essa nesciência (*avidyā*)
 que não há como explicar (*yā nirvaktuṃ na śakyate*)(8);
 para as diversificações (*parivarta*) da nesciência uma medida (*pa-
rimāṇa*) não há,
 ela, alcançada a pureza (*labd^ha-saṃskārā*), não se assenta em si
 mesma (*na svātmany avatiṣṭ^hate*)(9);
 assim como a pessoa que sofre de *timira*⁶ crê que
 o éter puríssimo (*viśudd^ha ākāśa*) está cheio de partículas varie-
 gadas (*śaṃkīrṇā mātrā*) (10),
 da mesma maneira esse *brahman* imortal (*amṛta*), que não se
 transforma (*nirvikāra*), pela nesciência
 em distinções diversifica-se (*b^heda-rūpaṃ vivartate*), como se em

⁵O texto dá *śāntaṃ vidyātmakaṃ yo' ṃśaḥ*..., porém nesse sintagma nome e adjetivos não concordam, estando estes no neutro (*śāntam e ātmakam*) e aquele no masculino (*aṃśaḥ*). O que parece ter ocorrido foi nada mais que uma confusão de grafias, já que *jyotiḥ* (n. “luz”) —mencionada logo acima—, se escreve de maneira bastante semelhante, em *deva-nāgarī*, a *yo' ṃśaḥ* (m. “a porção que...”), dessarte adotamos aqui a emenda *jyotiḥ*.

⁶Doença dos olhos.

estado de impureza (*kaluṣatva*) (11);
 O *brahman* é o cume da linguagem (*śabda-nirmāṇa*), é assente
 nas faculdades que ela tem (*śabda-śakti-niband^hana*);
 a diversificar-se nas mínimas partes dela (*śabda-mātrā*), nelas ele
 se reabsorve (*pra-vi-lī*).” (12) [].

(O *brahman*) que, transmitido como um (*eka*), manifesta-se (*vr̥t*)
 como se fosse diverso (*pr̥t^haktvena iva*), em virtude de suas di-
 versas faculdades (*b^hinna-śakti*), ainda que não seja diferente
 delas; (1.2)

1.2.1 O que é “transmitido” é que tudo quanto (*yāvat*) é relativo aos
 que se vão transformar (*vikārin*) e às transformações (*vikāra*), quer tenha a
 forma de unidade ou de diversidade (*ekatva-rūpa*, *pr̥t^haktva-rūpa*), tudo isso
 (*sarva*) há sem que supere a unidade da natureza primeira (*prakṛty-ekatvā-
 natikrameṇa*).

1.2.2 Ilustram-no os seguintes passos: “Água havia só, vedora, a-dual,
 una⁷” [*MŚB 14.7.1.31/Br̥Up 4.3.32]; e “Só o ser, filho querido, era no início
 uno, sem segundo⁸” [C^hUp 6.2.1]. E diz ademais: “O *praṇava*, que era um,
 em três partiu-se⁹” []; e “Não-ser era mesmo no início; que era o não-ser?
 Os videntes, eram eles no início o não-ser, videntes que eram sopros¹⁰” [MŚB
 6.1.1.1].

1.2.3 *Em virtude de suas diversas faculdades.* No *brahman*, que é um
 princípio linguístico (*śabda-tattva*), estão reunidas (*samuccita*) faculdades
 contraditórias e que ao mesmo tempo constituem seu próprio ser (*virod^hinya
 ātma-b^hūtāḥ śaktayaḥ*), sem que se contradiga a sua unidade (*ekatvasya a-
 virod^hena*). Numa percepção una (*eka upalabd^hi*), e.g., onde se encontram
 os constituintes dos reflexos de diferentes objetos (*b^hinnārth^a-pratyavab^hāsa-
 mātrā*), encontram-se também os constituintes dos reflexos da forma de cada

⁷ *salila eva draṣṭādvaita eko 'b^havat.*

⁸ *sad eva somyedam agra āsīt ekam evādvitīyam.*

⁹ *praṇava evaikas trid^hā vyab^hajyata.*

¹⁰ *asad vā idam agra āsīt. kim tad asad āsīt? ṛṣayo vāva te 'gre tad asad āsīt, ya ṛṣayaḥ
 prāṇāḥ.*

objeto percebido ($art^h \bar{a}k\bar{a}ra$), como é o caso de “terra” ($pr^h t^h i\bar{v}i$), “povo” ($lo-ka$). Ora, um recorte daquela percepção ($\bar{a}k\bar{a}r\bar{a}vagraha$), *e.g.*, uma “árvore” ($vr̥kṣa$), feito objeto de cognição ($jñeya-gata$)¹¹, não contradiz a unidade da cognição (de ‘terra’). Não há aí diferença ontológica ($\bar{a}tma-b^h eda$) entre a forma deste ou daquele objeto¹², uma vez que eles não superam a unidade de uma única cognição ($teṣām eka-jñana-tattvānatikramāt$); da mesma maneira, as faculdades do *brahman* não diferem umas das outras ($mit^h aḥ apr^h t^h aktva$), mesmo que possuam aparência distinta ($pr^h t^h ak-pratyavab^h āsā$).

1.2.4 *Ainda que não seja diferente delas.* Ora, não é porque se fala em “universal” e “particular” ($jāti, vyakti$) que se deve considerar que há faculdades ($śakti$) que são diferentes ($vyatirekinī$) do *brahman*. Entretanto, ainda que seja idêntico ($tādātmya$) a seus constituintes ($\bar{a}tma-mātrā$), ele, assim como se dá no caso da cognição (supracitada; $prakāśa$), é determinado como uma entidade diferente deles ($pr^h t^h ak-tattvam iva avasīyate$), como se tivessem eles existência exterior ($bahis-tattvā$) e captassem objetos (específicos; $prakāśyāvagrahā$).

(O *brahman*...), em cuja faculdade chamada “tempo” ($kāla-śakti$), na qual partes são sobrepostas ($ad^h yāhita-kalā$), se apoiam as seis modificações ($ṣaḍ vikārāḥ$), nascer, *etc.*, fontes das diferenças nos objetos da existência ($b^h āva-b^h edasya yonayaḥ$); (1.3)

1.3.1 Plenas dessa faculdade autônoma ($svātantrya$), a que se chama “tempo”, todas as faculdades dela dependentes ($para-tantrā śakti$), que são suscetíveis à produção ($janmavati$), seguem-lhe o modo de existência ($kāla-śakti-vṛttiṃ anupatanti$).

1.3.2 Dessarte, para cada objeto da existência ($pratib^h āvam$), o evento de sua forma aparente ($\bar{a}b^h āsopagama$) é percebido como sequencial ($kramavat$), em virtude da limitação de suas faculdades ($śakty-avacc^h eda$) resultante da permissão ou obstrução ($ab^h yanujñā, pratiband^h a$) da diversidade ($vaiśvarūpa$). Ora, todas as transformações ($vikāra$) cuja produção se encontra obstruída ($pratibadd^h a-janman$), mesmo que dependam de outras causas

¹¹*I.e.*, a determinação cognitiva de um daqueles diversos reflexos de formas ($\bar{a}k\bar{a}ra$) que integram a percepção unitária de uma ideia como “terra”.

¹²*I.e.*, dos objetos que fazem parte da cognição de um objeto como “terra” ou “povo”.

(*kāraṇāntareṣu apy apekṣavat*), têm como causa auxiliar (*sahakāri-kāraṇa*)¹³ o tempo, que é quem as permite (*ab^hyanujñayā*). O poder agentivo do tempo (*tasya kartr̥-śaktiḥ*), ao dividir-se nas formas de constituintes sequenciais (*kramavat mātrā-rūpa*), sobrepõe em si mesmo (*tatra ad^hyāropayati*) uma diferença de forma (*b^heda-rūpa*) que pertence aos constituintes das transformações (*vikāra-mātrā-gata*), da mesma maneira que no fio da balança a marcação no medidor vai se distinguindo, à medida que se vai opondo o contrapeso [?]¹⁴.

1.3.3 Quando se conceptualiza dessa maneira (*evam... vikalpe sati*), i.e., dizendo que existiu ou não existiu (*ab^hūn nāb^hūd iti*), uma condição de anterioridade e posterioridade (*paurvāparya-vyavast^hā*) de um ente que não possui nem uma nem outra (*apūrvāpara b^hāva*), os modos de existência (*vikāra*), em número de seis —nascer (existir, modificar-se, crescer, decair, perecer)¹⁵— vêm à tona (*upaplū*) como as fontes de todas as transformações do ser (*sarva-sattā-vikāra*).

1.3.4 Na “conferência sobre o universal” (*jāti-samuddeśa*), na parte onde se fala do ser (*sattā*) [3.1.33-40], os modos de existência (*b^hāva-vikāra*) serão analisados pormenorizadamente.

(*O brahman...*) semente única de tudo (*eka sarva-bīja*), que possui essa existência multiforme (*anekad^hā st^hiti*) como fruidor, o que se frui e a fruição (*b^hoktr̥, b^hoktavya, b^hoga*); (1.4)

1.4.1 As formações (*grant^hi*) desse *brahman* uno, onde se conciliam faculdades não conciliáveis [?] (*avirod^hi-śakty-upagrāhya*), inexprimíveis (*anirukta*) em termos de unidade e diversidade (*tattva, anyatva*), existência e inexistência (*sattva, asattva*), e que se divide em formas irrealis (*asatya-rūpa-pravib^haga*), diversificam-se (*vivṛt*) em “fruidor”, “o que se frui” e “fruição”, estes mutuamente distintivos (*paraspara-vilakṣaṇāḥ*), mas sem que, (por isso), possuam existência exterior (*abahis-tattvāḥ*), assim como as experiências cognitivas de um homem que dorme (*svapna-vijñāna-puruṣavat*). Uma vez

¹³Num pote, o barro é causa material, o trabalho do oleiro, as qualidades do barro, etc. são auxiliares.

¹⁴*tulā-sūtra iva saṃyogi-dravyāntara-pratiband^ha-kāle daṇḍa-lek^hāvacc^hedam.*

¹⁵Cf. p. 24, nota 19.

delimitado por formações que se diversificaram (*vivṛtta-granti-paricchedya*) transgredindo a forma de outras formações (*granthi-antara-rūpa-samatikramaṇa*), justifica-se (*prakalpate*) nas transações seculares (*loka-vyavahāra*) tal condição multiforme (*anekadhā vyavasthā*) do *brahman*.

O meio de obtê-lo e réplica (prāpty-upāya, anukāra) é o veda que, embora uno, foi transmitido (samāmnāta) pelos videntes-mores (maharṣi) como se tivesse várias vias (aneka-vartma iva), diferentes umas das outras (prṛṭhak prṛṭhak). (1.5)

1.5.1 A obtenção do *brahman* (*brahma-prāpti*) é nada mais que a superação das formações do *ego* (*ahaṃ-kāra-granthi-samatikrama-mātra*), aquilo a que se refere quando se fala em “eu, meu” (*mama, aham iti*). Outros gramáticos [→?] dizem que é o retorno das transformações a sua natureza original (*vikārānāṃ prakṛti-bhāvāpattiḥ*). A independência dos sentidos físicos (*vaikaraṇya*)¹⁶, o contentamento desprovido de meios externos de realização (*asādhānā paritṛpti*), a satisfação de todos os desejos (*āpta-kāmatva*)¹⁷, a ausência de objetivos incidentais (*anāgantukārthatva*), a posse de todas as faculdades (*paripūrṇa-śaktitva*)¹⁸, a não-penetração das revoluções do tempo nos constituintes do *ātman* (*kāla-vṛttinām ātma-mātrāsv asaṃveśaḥ*), a ausência completa do *ātman* [?] (*sarvātmanā nairātmyam*)¹⁹, são esses os conceitos de obtenção (*prāpti-vikalpa*).

1.5.2 *O meio de obtenção de brahman* é a massa do *veda* (*brahma-rāśi*), assim como a doação, a ascese, a formação do brâmane e outras práticas (*dāna-tapo-brahma-caryādi*) o são da ascensão mundana (*abhyudaya*). Pois assim se disse: “Pelo estudo contínuo do *veda* (*vedābhyāsa*), uma suprema, interna, pura luz imperecível (*parama āntara śukla ajara jyotiḥ*), apenas essa escuridão sem-limites se esvaindo (*asminn evāpāre tamasi vīte*), manifesta-se (*vi-vṛt*)” [].

¹⁶Semelhante ao ideal do *tīrthāṃ-kara* jainista.

¹⁷Trata-se de emenda de Akluṅkar, a forma que se encontra nos manuscritos é *ātma-kāmatva*.

¹⁸Próximo à concepção tântrica, que aceita a libertação espiritual em vida.

¹⁹Concepção próxima ao nihilismo budista.

1.5.3 Da réplica. A sutil, perene linguagem, além dos sentidos (*sūkṣmā nityā atīndriyā vāc*), que vêem os videntes vedores dos mantras, os quais têm a experiência direta do *d^harma* (*ṛṣayaḥ sāksāt-kṛta-d^harmāṇo mantra-dṛśaḥ*), a fim de fazê-la conhecer (*pravediṣyamānāḥ*) a outros que não têm do *d^harma* experiência tal, transmitem-na (*sam-ā-mnā*) como *bilma*²⁰, no desejo de comunicar (*ācik^hyāsantaḥ*) alguma coisa experimentada, lembrada e vista como se ocorrida em sonho (*svapna-vṛttaṃ dṛṣṭa-smṛtānub^hūtam*)²¹. Eis o que se passou antanho (*iti purā-kalpe*). Com efeito, diz [Yāska]:

“Videntes havia que tinham a experiência direta do *d^harma*. Eles transmitiram como ensinamento (*upadeśena samprāduḥ*) os mantras a outros que tal experiência não tinham. Estes, cansados de ensinar (*upadeśāya glayantaḥ*), transmitiram, para a apreensão do *bilma* (*bilma-grahanāya samāmnāsiṣuḥ*)²², este livro²³, os *veda* e os membros do *veda*. *Bilma* significa *b^hilma*²⁴, *b^hāsana*²⁵.” [Nir 1.20].

1.5.4 O veda foi transmitido pelos videntes em várias vias²⁶. Essa coisa chamada *veda* (*ayaṃ vedā^hyaḥ...art^haḥ*), que se vê contida numa única visão (*darśanātmani st^hitaḥ*)²⁷, é algo uno (*eka*), mas, pelo fato de que não se pode comunicar a ausência de toda diferença (*ab^hedasya pratipādayitum aśakyatvāt*), o *veda*, depois que tomou a forma de linguagem sequencial em virtude da manifestação (*ab^hivyakti-nimittāl labd^ha-krame vāg-ātmani prāpi-taḥ*), de modo que seus caminhos (*mārga*), sem que superassem a sua unidade (*ekatvānatikrameṇa*), se dividissem nos modos de recitação contínua,

²⁰Ou *bilva*. Trata-se de termo obscuro, mas não há dúvida de que nele B^hartr̥-hari entende o mesmo que *anukāra*, espécie de imagem mental que contém toda a revelação do *veda*.

²¹Para *smṛta*, “lembrado”, há a variante *śruta*, “ouvido”.

²²Como curiosidade gramatical, note-se que Yāska (séc. V a.C.) emprega formas de aoristo — *samprāduḥ*, de *sam-pṛa-dā*, e *samāmnāsiṣuḥ*, de *sam-ā-mnā*— pouco utilizadas no sânscrito pós-pāṇiniano.

²³O *Nig^haṇṭu* e, provavelmente, ao conjunto *Nig^haṇṭu* e *Nirukta*.

²⁴Monier-Williams, *s.v.*, diz apenas “A word used to explain *bilma*”.

²⁵Brilho, esplendor.

²⁶*I.e.*, recensões.

²⁷*I.e.*, a visão da revelação que têm os *ṛṣi*.

segmentada e palavra a palavra (*saṃhitā, krama, pada*), foi então transmitido pelos videntes por meio da diferença (*b^hedena samāmnātaḥ*), à medida que iam estabelecendo (*vyavast^hāpayat*) a nomenclatura das escolas de conduta (*caraṇa-samāk^hyā*), (o que se tornou) a causa de que os estudantes se aplicassem ao seu estudo [?] (*ad^hyayana-nimittā ad^hyetṛṇām*).

1.5.5 Um outro disse (*apara āha*)²⁸ que uma unidade linguística (*vāc*) que se diferencia regionalmente ou por outras razões (*deśādi-b^hedena b^hinnā*), mesmo que haja diferença na forma (*saty api sva-rūpa-b^hede*), não deixa de ser a base de um único significado (*ekāb^hid^heya-niband^hanatvaṃ anatikrāntā*), sendo a forma²⁹ apenas a causa de que se postulem tais diferenças (*deśādi-prakalpana-vyavast^hā-hetu*). Da mesma maneira, as sentenças da revelação (*śruti-vākyāni*), ainda que em diferentes escolas (*caraṇa-b^hede 'pi*)³⁰, não deixam de ser a base de um único sentido, sendo apenas a diferença formal (entre elas; *sva-rūpa-b^heda*) a causa de que se postulem as diferenças entre as escolas (*caraṇa-b^heda-prakalpana-vyavast^hā-hetu*).

1.5.6 Outros pensam (*anye manyante*) que assim como o *āyur-veda*, que tem oito membros (*aṣṭāṅga*), no passado (*purā-kalpe*) era apenas um (*eka eva āsīt*) —ora o vemos dividido em partes na era de Kali (*Kalau*), em virtude da deficiência das faculdades dos homens (*śakti-vaikalyān nṛṇām*)—, o mesmo ocorre no que diz respeito à massa do *veda* (*brahma-rāśi*)³¹, cujas faculdades se dividem em imensuráveis caminhos (*aparimāṇa-mārga-śakti-b^heda*).

Em seus ramos (śāk^hā)³² vê-se que são muitos os caminhos de

²⁸Helārāja: “(Pela expressão) *apara āha* (“outro disse”) indicam-se mestres que têm a mesma opinião (que o autor)” (*“apara āha” iti ācāryāṇām abhinna-matānāṃ nirdeśaḥ*).

²⁹O texto diz apenas *sā*, “ela”, que retoma *vāc*; o contexto porém deixa claro que *vāc* é aí forma de expressão, já que sua forma de conteúdo foi afirmada como una.

³⁰De transmissão dos *veda*, de que se falará em 1.6.1.

³¹Segundo Aklujkar [comunicação pessoal], *brahma-rāśi*, neste passo, parece referir-se ao *veda* como uma massa indiferenciada, semelhante ao *bilma* ou *anukāra*. Já em 1.5.2, entendemos que a expressão parece denotar primeiro a massa textual do *veda*, “o *corpus* védico”, por cujo estudo contínuo se alcança o *brahman*.

³²Os termos *śāk^hā* e *caraṇa* (cf. 1.5.4-5), embora tenham muitas vezes referentes convergentes, não são sinônimos plenos, já que o primeiro designa uma escola védica em seu aspecto de transmissora de uma determinada recensão do *corpus* textual, o segundo, em seu aspecto de transmissora de um código ético, daí o termos traduzido por “escola de conduta”.

suas divisões (b^h edānām bahu-mārgatvam)³³, mas que são (eles todos) membros de um único rito ($karman\ y$ ekatra cāngatā), (e que em cada um deles) têm as palavras uma capacidade restrita (de significação; śabdānām yata-śaktitvam). (1.6)

1.6.1 “Dentro da divisão em quatro ($caturd^h\bar{a}$ b^h ede sati), cento e um são os ramos ($śāk^h\bar{a}ḥ$) do ad^h varyu³⁴, mil vias ($vartman$) tem o $Sāma$ -veda, vinte e uma (eka -viṃśatid^h $\bar{a}$), a coleção de estrofes ($bāhvṛcyā$)³⁵ —uns dizem que são quinze ($pañca$ -daśad^h $\bar{a}$)³⁶— e nove ($navad^h\bar{a}$), o veda de At^h a-rvan.” [MB^hāṣ 1.9, V 5]. Parte por parte ($pratib^h\bar{a}gam$), esses são os “muitos caminhos”.

1.6.2 Mas que são (eles todos) que membros de um único rito. Um único rito (eka karman) é veiculado por todos os ramos (do veda; $sarva$ -śāk^h $\bar{a}$ -pratyaya), da mesma maneira que um único tratamento (eka cikitsita) é veiculado por todos os ramos da medicina ($sarva$ - b^h iṣak-śāk^h $\bar{a}$ -pratyaya).

1.6.3 E que (em cada um deles) têm as palavras capacidade restrita (de significação). Porque elas têm a capacidade de veicular o sentido de tal e tal maneira ($tat^h\bar{a}$ art^h a-pratyāyane $sāmarth^h$ yāt) e são causa de uma ascensão tal e qual ($tat^h\bar{a}$ ab^h yudaya-hetutvāt) [?]³⁷.

1.6.4 Em seus ramos vê-se que... E.g., “deva e sumna levam acento agudo ($udātta$)³⁸ na última sílaba no $Yajur$ -veda da escola de Kaṭ^ha” [A 7.4.3.8], “ $sima$ leva acento agudo na última sílaba no At^h arva-veda”, etc.

³³As diviões (b^h eda) do veda, como se verá abaixo, são os quatro *corpora* do Rg -veda, $Sāma$ -veda, $Yajur$ -veda e At^h arva-veda, os caminhos ($mārga$) são as diferentes recenções em que cada uma dessas partes foi transmitida no seio de cada um dos ramos ($śāk^h\bar{a}$).

³⁴Sacerdote que, nos ritos do vedismo, tem a função de pronunciar as fórmulas do $Yajur$ -veda.

³⁵Lit. “o de muitas estrofes”, i.e., o Rg -veda.

³⁶Raro exemplo de oração parentética. Aklujkar [comunicação pessoal] suspeita que se trate de interpolação.

³⁷ $Tat^h\bar{a}$ aí decerto indica uma ideia de limitação, determinação. Não é incomum que os sufixos adverbiais em sânscrito cumpram funções adjetivas, exemplo disso temos já no verso acima, em que o sufixo locativo *-tra* concorda com o locativo em *karman*: *karmanṇy ekatra*, “num único rito”, dessarte, talvez seja boa tradução dizer “porque elas têm a capacidade de veicular um sentido limitado, e são causa de uma ascensão (também) limitada”.

³⁸Trata-se de acento musical, não de intensidade, preservado na recitação do veda até os dias de hoje (cf. Macdonell 1958: 448-469).

(*ity-evamādi*). [Śāntanava 4.1.1].

1.6.5 [...] ³⁹ Já os que transmitem que a divisão dos ramos (do *veda*) se dá em intervalos descontínuos (*ayaṃ śākḥā-pravibḥāgo viccḥedena punaḥ punar bḥavati*) são do ponto de vista (*teṣāṃ darśanaṃ*) de que, antes de dividir-se (*prāk pravibḥāgam*), a linguagem, desprovida de sequência, não contém desvio algum (*avyabḥicāra eva saṃhr̥ta-kramāyā vācaḥ*).

Tradições de muitas formas (smṛtayo bahu-rūpāḥ), de propósitos observáveis e não observáveis (dṛṣṭādr̥ṣṭa-prayojanāḥ), apoiando-se em indicações (līṅga) nele contidas, são imaginadas (prakapita) pelos conhecedores do veda (vedavid). (1.7)

1.7.1 Há tradições que têm base textual (*śabda-nibandḥanāḥ smṛtayah*); há, por seu turno, um conjunto de práticas bem conhecidas dos eruditos (*śiṣṭeṣu prasiddḥa-samācāḥ*) que não dispõe desse suporte (*aśabda-nibandḥanāḥ*).

1.7.2 (Tradições) de propósitos observáveis (*dṛṣṭa-prayojanāḥ*) são aquelas relativas ao tratamento médico, etc. (*cikitsitādi-viśayāḥ*). As de propósitos não observáveis (*adr̥ṣṭa*) são aquelas relativas ao que se deve ou não comer (*bḥakṣya, abḥakṣya*), com quem se deve ou não coabitar (*gamyā, agamyā*), o que se deve ou não dizer (*vācya, avācya*), etc.

1.7.3 Num mesmo domínio (*tulye viṣaye*), se não há propósito observável (*dṛṣṭa-prayojanāḥāve*), as tradições que possam implicar contradições (*prasakta-virodḥāḥ*) tornar-se-ão opcionais (*vikalpin*), [...] mas quando há divergência entre os eruditos (*śiṣṭānāṃ tu vipratipattau*), as que têm um propósito observável não terão validade (*asti tāsām aprāmāṇyam*).

1.7.4 [...] Já quando não há divergência (*apratipattau*) entre os eruditos, mesmo havendo um propósito visível (*dṛṣṭa-prayojana-saṃbḥāve 'pi sati*), há apenas opção (*vikalpa eva*), como no caso da expiação por matar uma rã (*maṇḍūka-vadḥe prāyaścitasya*).

1.7.5 *Apoiando-se indicações nele contidas.* As indicações que se baseiam na revelação (*śruty-āśrita līṅga*) fazem saber (*pra-vedaya*) que os ritos

³⁹O uso de *tu* “já, por outro lado” indica que aí deve haver uma lacuna. Provavelmente perdeu-se a indicação da visão *mīmāṃsaka* da eternidade das divisões do *veda*. Há referência a ela em 1.37.

prescritos (*viḥita karman*) quer por ela, quer pela tradição, têm o mesmo agente (*karṭṛ-sāmānya*). Aqueles que têm a prerrogativa (*ad^hikāra*) dos ritos de propósitos observáveis e não observáveis prescritos pela revelação são por ela mesma chamados os agentes (*te śrutyaiva... kartṛtvena ab^hik^hyāyante*) também dos ritos prescritos pela tradição. É o que se dá, *e.g.*, neste caso: “O oficiante do rito (*yajamāna*), ao hóspede que chega (*atit^hi āgata*), deve cozinhar (*pac*) um cordeiro não-castrado (*aḥa aṣaṇḍ^ha*), ou um grande touro (*mahokṣa*)” [].

1.7.6 Em alguns casos (*kvacid viṣaya*), indicações visíveis [?] (*dṛṣṭāni liṅgāni*), assim como o grão na panela de arroz (*st^hālī-pulākavat*)⁴⁰, são suficientes para postular-se a validade de uma tradição de modo que ela não contradiga o sentido da revelação [?] (*śrutya-art^hāvirod^hinyāḥ smrteḥ prāmāṇya-prakalpanāya alam*).

As posições dos monistas e dualistas (ekatvinām dvaitinām ca pravādāḥ) que, fruto de suas conceptualizações (sva-vikalpajāḥ), se baseiam na forma dos art^ha-vāda⁴¹ do veda, chegaram a nós de muitas maneiras (bahud^hā āgatāḥ). (1.8)

1.8.1 As posições teóricas dos homens (*pauruṣeyāḥ pravādāḥ*), vê-se que geralmente seguem (*prāyeṇa anupatanto dṛśyante*) os *art^ha-vāda* e as sentenças da revelação que a eles se assemelham (*art^ha-vāda-prakārāṇi*)⁴². Essas diferentes posições (*pravāda-b^hedāḥ*) surgem em virtude das conceptualizações do intelecto humano (*puruṣa-budd^hi-vikalpāt*).

1.8.2 Ilustram-no os seguintes passos: “Isso no início era mesmo não-ser⁴³” [MŚB 6.1.1.1] é o *art^ha-vāda* que serve para propiciar o sítio do Agnicayana. A seguinte posição teórica excludente (*ekānta-pravāda*) apoia-se numa elucubração da forma dele [?] (*tad-rūpa-parikalpana-niśrita*):

⁴⁰*I.e.*, assim com um único grão de arroz indica que os demais grãos na panela estão bem ou mal cozidos.

⁴¹“Ponderação, elogio, exaltação (um dos seis sinais reveladores, *ṣaṇvid^ha-liṅga*, dum discurso; a ponderação consiste em exaltar o tema principal do discurso...)” Pujol, *s.v.*

⁴²Aklujkar [comunicação pessoal] entende que são narrativas e outros tipo de texto que contenham recomendações ritualísticas indiretas.

⁴³*asad vā idam agra āsīt.*

“Do não-ser origina-se o não-ser; do que não tem desejos, o que não tem desejos; do que não tem pés, o que não tem pés; do que não tem nome, o que não tem nome, do que não tem corpo, o que não tem corpo⁴⁴” [...?];

“[...] mas o *ātman* uno é conceptualizado [...] ao mesmo tempo como existência e não-existência, respectivamente sem anterioridade e posterioridade, pois como pode haver nomeável e não-nomeável em algo que é não-dual?⁴⁵” [].

1.8.3 E também esses:

“Não era ser nem não-ser no início, no início isso tudo era breu⁴⁶”
[RV 10.129.13] [...?];

“Isso é espuma, ou nada, é bolha, ou nada;
Māyā é o que é, a dura de cruzar, assim vê o de visão clara⁴⁷”;

“O cego achou uma pedra preciosa, o sem-dedo passou nela um cordão;
o sem-pescoço vestiu-a, o sem-língua a louvou⁴⁸” [].

1.8.4 E esses ainda: “As águas eram no início esse [fluxo]⁴⁹” [TB 1.1.3.5] é o *art^ha-vāda* relativo ao rito da lua nova e da lua cheia (*darśa-pūrṇa-māsa*); dele deriva a seguinte posição teórica (*pravāda*):

“O *praṇa*, essência das águas, é algo que madura e não madura na forma de coisas cognoscíveis, que madura e não madura na forma de coisas nomeáveis; ele revolve e não revolve⁵⁰” []

⁴⁴ *asad asato, nirīhān nirīham, apadād apadam, anupāk^hyād anupāk^hyam, avastukād avastukam jāyate.*

⁴⁵ [...] *apūrvāparāb^hyām tu sattvāsattvāb^hyām [...] eka ātmā vikalpyate. tad dvaye kat^ham hi syāt sopāk^hya-nirupāk^hyate.*

⁴⁶ *nāsad āsīn no sad āsīt/ tama eva k^halv idam agra āsīt.*

⁴⁷ *idam p^heno, na kiṃcid vā, budbudo vā, na kiṃcana/ Māyaiṣa bata duṣpārū, vipāścid iti paśyati.*

⁴⁸ *and^ha maṇim avindat [/avind^hyat], tam anaṅgulir āvayat/ tam agrīvaḥ pratyamuñcat, tam aḥiḥvo ’b^hyapūjayat.*

⁴⁹ *āpo vā idam agre [salilam] āsīt.*

⁵⁰ *prajñāna-rūpa-pākaś [cāprajñāna-rūpa-pākaś ca, saṃprak^hyāna-rūpa-pākaś] cāsaṃprak^hyāna-rūpa-pākaś cāpām prāṇo rasaḥ. sa k^halv āvatī cānāvatī ca.*

[...] o (fluxo) (*tad etat*), que é uniforme e tem a forma de toda consciência (*eka-rūpa*, *sarva-prabod^ha-rūpa*), estabelece-se como forma subjacente de toda a diferença (*sarva-prab^heda-rūpatāyāṃ samavatiṣṭ^hate*).

1.8.5 Dizem os dualistas (*dvaitinaḥ*), por seu turno: “As matrizes dos constituintes dos objetos são eternas e não-eternas; a elas está preso este mundo, que é com e sem forma, sutil e material⁵¹” [].

1.8.6 E dizem também:

“Dois pássaros, amigos, camaradas, ocupam a mesma árvore;
um deles come o doce figo, enquanto o outro, que não come,
observa⁵²” [*R̥V 1.164.20 I.]

[...] (indica-se aí que um e outro pássaro são) o conjunto dos sentidos e o controlador interno (*indriya-grāma*, *antaryāmin*)⁵³, ou que são o intelecto e o conhecedor do campo (*budd^hi*, *kṣetrajñā*)⁵⁴.

1.8.7 Já outros explicam (*nir-āh*) que a essência diversificada e não diversificada (*vivṛttāvivṛtta sattva*) é uma consciência que possui muitas sementes (*bahu-d^hānaka caitanya*)⁵⁵:

“vibra, não vibra, está longe, está perto;
está dentro disso tudo, e está fora disso tudo⁵⁶” [MYV 40.5 I.].

Ad 1.9 Ora, já que se encontram entre os pensadores (*draṣṭṛ*) tais conceptualizações filosóficas (*darśana-vikalpa*) acerca duma coisa que, em função de possuir todas as faculdades (*sarva-śakti-yogāt*), é una e transcende a todas elas (*sarva-vikalpātīta eka art^ha*),

No veda (tatra) afirma-se o conhecimento (vidyā), o purificador
verdadeiro (satyā viśudd^hi), que se obtém numa única palavra, na

⁵¹*nityās cānityās ca mātṛā-yonayaḥ, yāsu rūpi cārūpi ca, sūkṣmaṃ st^hūlaṃ cedam b^huvanaṃ viśaktam.*

⁵²*ub^hau sak^hāyau sayujau suparṇau [/suparṇau sayujau sak^hāyau] samānaṃ vṛkṣaṃ pariśasvajāte/ tayor ekaḥ pippalaṃ svādv atty anaśnann anyo ab^hicākaṣīti.*

⁵³Conceitos semelhantes à tradição do *yoga*.

⁵⁴Conceitos semelhantes à tradição do *sāṃk^hya*.

⁵⁵Aklujkar [comunicação pessoal] considera que há aqui ecos do śivaísmo da Caxemira.

⁵⁶*tad ejati, tan naijati, tad dūre tad v antike/ tad antar asya sarvasya, tad u sarvasyāsya bāhyataḥ.*

forma do praṇava, e não contradiz nenhum discurso (sarva-vā-dāvirod^hin). (1.9)

1.9.1 Neste nível (*iha*), uma noção filosófica geral (*darśana-parikalpa*) acerca do *brahman*, que é uno e que contém todas as formas, não se diferencia de outras que se acreditem contradizê-la (*virudd^ha-rūpāb^himateb^hyaḥ parikalpāpareb^hyo na b^hidyate*). Pois não disseram os conhecedores do *brahman*: “Mesmo uma parte do *brahman* não transgride o fato de ser todas as formas e transcende formulações teóricas específicas⁵⁷” []? Ademais, não se diz também: “Nenhuma visão teórica é parcial, mas transcende formulações teóricas específicas; o homem interior⁵⁸, neste mundo, acredita que cada uma contém uma formulação específica e é parcial⁵⁹” []?

1.9.2 Aqui o *praṇava* é o objeto de toda permissão (*sarvāb^hijñā-viṣaya*) [→?], tem a forma de toda revelação (*sarva-śruti-rūpa*), é o “pronome” da natureza subjacente (*prakṛti-sarva-nāman*), é a fonte do aparecimento e desaparecimento de todos os sistemas de pensamento (*sarva-darśanodaya-pratyastamaya-yoni*), assume a forma de todos os objetos contraditórios (*sarva-virudd^hārt^hopagrāhin*), permite sempre esse *brahman* e sempre o obstrui (*sarvat^hā idam brahma ab^hyujānāti sarvat^hā ca pratiṣed^hati*); e ao ser permitido ou obstruído, seu princípio subjacente não se modifica (*na... asya pravṛtti-tattvaṃ vikalpate*) , pois assim disseram:

“Isto é uno, não é uno, e é ambos, mas também não é ambos, e não é;

quem toma posição a partir do ato afirma a desigualdade, quem toma posição a partir do real, vê igualdade⁶⁰” [*MB^h 12.230.6].

Baseadas nos membros e submembros dele (aṅga, upāṅga), que dispõe os mundos (vid^hātr lokānām), desenvolvem-se diferentes

⁵⁷*pradeśo 'pi brahmaṇaḥ sārvarūpyam anatīkrāntas cāvikalpas ca.*

⁵⁸Aklujkar [comunicação pessoal] entende que aqui se trata do homem interior velado por *māyā* or *avidyā*.

⁵⁹*sarva-darśanaṃ anyūnam avikalpam. savikalpam i[va nyūnam iv]āyam atrāntaraḥ puruṣo 'b^himanyate.*

⁶⁰*tad etad ekaṃ, naikaṃ ca, tat^hob^he, nāpy ub^he, na ca/ karmast^hā viṣamaṃ brūyuh, sattvast^hāḥ sama-darśinaḥ.*

ciências (vidyā-b^hedāḥ pratāyante), que são as causas do aprimoramento e do conhecimento (jñāna-saṃksāra-hetavaḥ). (1.10)

1.10.1 Ora, o *veda* é quem dispõe os mundos (*vedo hi lokānāṃ... vid^hātā*), compartilhando-lhes a natureza (*prakṛtitvena*) e aí apresentando-se como instrutor (*upadeṣṭṛ-rūpatvena*)⁶¹ em (todas) as suas diversificações e estamentos (*vivarteṣu [ca] vyavast^hāsu ca*).

1.10.2 Uns (*eke*) dizem que o *veda* é o *praṇava* apenas, pois dizem eles que ele é a origem de todo significante e significado (*sarva-śabdārt^ha-prakṛti*). Sob esse ponto de vista (*etasmimś ca darśane*), as diferentes ciências (*vidyā-b^hedāḥ*), tendo a mesma natureza que o *praṇava* (*praṇavātmatayā*), não transcendem o princípio chamado *veda* (*veda-tattvaṃ nātikrāmanti*). Eis o que disseram: “Todas as línguas entraram no *veda*, quem não conhece o *veda* não medita em *brahman* algum⁶²” []; e ainda: “O *veda* é a injunção, o que se deve fazer e o arrazoadado”⁶³ [].

1.10.3 Do *praṇava*, de seus membros e submembros (*aṅga*, *upāṅga*), a saber, da revelação (*śruti*), da tradição (*smṛti*) e do *trayyānta*⁶⁴, provêm diferentes ciências [...], que são a causa do conhecimento adequado (*sa-myag-jñāna-hetavaḥ*) e do aprimoramento do homem (*puruṣa-saṃskāra-hetavaś ca*). Ou, já que o homem consiste em conhecimento (*jñānātmakatvād vā puruṣasyaiva*), elas serão a causa do seu aprimoramento (*saṃskāra-hetavaḥ*).

1.10.4 No século (*loke*) diferentes ciências (*vidyā-b^hedāḥ*) se conhecem, tais como a ciência augural e outras (*śakuna-jñānādayaḥ*), que derivam do Jyautiṣa⁶⁵ e de outros membros do *brahman* que conhecemos pelo nome de *veda* (*vedā^hyasya prasidd^hasya brahmaṇo ’nigeb^hyaḥ*); derivadas de seus submembros (*upānigeb^hyaś ca*), [...?]⁶⁶ (outras diferentes ciências se conhecem),

⁶¹Aklujkar [comunicação pessoal]: “as subtle form the *veda* is *prakṛti*, as *upadeṣṭṛ* it is the *veda* text”.

⁶²*sarvā vāco vedam anupraviṣṭā, nāvedavin manute brahma kimcit*.

⁶³*vid^hir vid^heyas tarkaś ca vedaḥ*; i.e., a prescrição, o que é prescrito e a atividade de determinar, interpretar (*tarka*) a prescrição.

⁶⁴Vṛṣab^ha: “*trayyāntaḥ upaniṣadaḥ, trayyāntaḥ vedāntaḥ*”.

⁶⁵I.e., a Astrologia/ºnomia.

⁶⁶Aklujkar [comunicação pessoal] suspeita de lacuna pois não se dá exemplo como se deu acima.

tais como *svapna-vipāka-yoni-jñānādayaḥ*⁶⁷.

Que é próxima (āsannam) desse brahman, que dentre as ascèses é a ascese suprema (tapasām uttamaṃ tapaḥ), que é o membro ancilar primeiro do veda (prat^hamaṃ c^handasām aṅgam), eis o que disseram os eruditos da gramática (āhur vyākaraṇaṃ bud^hāḥ). (1.11)

1.11.1 Ora, é proximo, é auxiliar imediato (*sākṣād upakārin*), aquele membro que conduz à purificação da própria forma do *brahman* verbal (*śabda-brahmaṇaḥ*. . . *sva-rūpa-saṃskāra*) com vistas à aquisição da correção gramatical (*sād^hutva-pratipatty-art^ha*). Ora, a chamada “proximidade” (*āsatti*) é produzida por meio de ajuda extraordinária (*upakāra-viśeṣa-kṛtā*). Quando se estabelece pela norma (de interpretação; *nyāya*)⁶⁸ que se deve postular um diferente segmento do texto védico (*āmnāyāntara*), o que se deve e o que não se deve postular, uma vez que a gramática é a base para a modificação apropriada do gênero, número, etc. (*samyag-vipariṇatau liṅga-vacanādīnāṃ vyākaraṇaṃ niband^hanam iti*), diz-se que ela é próxima (*āsanna*), pois ela é quem faz com que se obtenha o (supramencionado) segmento de texto (*āmnāyāntara-pratipatti-hetutvāt*).

1.11.2 *Dentre as ascèses é a ascese suprema.* Dentre aquilo que no século se recomenda como ascese (*yāni loke tapastvena ab^hik^hyatāni*), —a formação do brâmane, dormir no chão, a imersão expiatória, o regime da lua, etc. (*brahma-carya, ad^haḥ-śayana, uda-vāsa, cāndrāyaṇa*)— e os estudos mais puros do *veda* (*pavitrataṃ svād^hyāyās teṣāṃ*), a gramática (*vyākaraṇa*), por fazer com que se adquiram frutos de ordem superior, tanto observáveis quanto não observáveis (*dr̥ṣṭādr̥ṣṭa-p^hala-viśeṣa-hetutvāt*), é a ascese mais recomendável (*ab^hik^hyātatama tapaḥ*). Ora, lega a tradição (*āgamena smāryate*) que, conhecendo-se não mais que o catálogo dos fonemas (*akṣara-sa-*

⁶⁷Aklujkar [comunicação pessoal] aponta sérios problemas textuais neste passo: “*svapna-vipāka* doesn’t make much sense: from a dream you come to know the consequence. *Svapna* you would expect to be the name of an *upāṅga*, *svapna-śāstra* is found sometimes”. O sentido possível do composto seria algo como “ciências tais como a que trata de saber pelos sonhos do nascimento que se vai ter como consequência da maturação do *karma*”.

⁶⁸Da escola *mīmāṃsā*.

māmnāyasya jñāna-mātre), se alcançam os frutos mais puros de todos os *veda* (*sarva-veda-puṇya-phalāvāpatti*).

1.11.3 Ela é “o membro ancilar primeiro” em virtude de sua proeminência (*pradhānatvāt*), pois assim disse [Patañjali]: “Entre os seis membros tem proeminência a gramática, e o esforço em favor do membro proeminente há de dar mais fruto⁶⁹” [MBhāṣ 1.1.19].

Essa é a mais fácil via de acesso (mārga āñjasa) à essência suprema (parama rasa) da linguagem que assumiu divisão de forma (prāpta-rūpa-vibhāgā vāc), essência essa que é luz puríssima (puṇyatama jyotiḥ). (1.12)

1.12.1 A partir do princípio linguístico que é indiviso, não sequencial e internalizado (*abhinnaṭ, saṃhṛta-kramād, antaḥ-saṃniveśinaḥ śabda-tattvāt*) a linguagem (*vāc*) então, por meio da diferenciação dos pontos de articulação, etc. (*sthānādi-bhēdena*), assumiu a forma de fonema, palavra e frase (*varṇa, pada, vākya*).

1.12.2 Ou será o caso de que (*vā*), (a partir do princípio, etc.), a linguagem, por meio da relação estável com os objetos (*nityena artha-saṃbandhena*), assumiu como significados as divisões de forma tais como “boi”, etc. (*abhidheyatvena gāv-ādi-rūpa-[pra]vibhāgopagrahaṃ prāptā*).

1.12.3 Ou, ainda, de que são as divisões [...] da própria linguagem que se estabelecem como “boi”, etc. (*vāca eva [...] vibhāgā gāv-āditvena avatiṣṭhante*), e de que elas, que têm como que a forma de objetos exteriores (*bāhyārtha-rūpā iva*), voltarão a tomar forma de som (*punaḥ śruti-rūpatvena [/-rūpeṇa] parinamante*). Assim é que, com relação ao que é exterior (*bāhye*) [...], uns consideram que a relação entre palavra e sentido é de fato uma relação de causa e efeito (*kārya-kāraṇa-bhāva*). Pois assim se disse:

“O nome transformou-se em forma, e a forma se estabeleceu como
nome;

⁶⁹ *pradhānaṃ ca ṣaṭsv aṅgeṣu vyākaraṇam. pradhāne ca kṛto yatnaḥ phalavān bhavati.*

uns pensam que este uno indiviso dividiu-se, outros afirmam que mesmo antes já havia divisão de forma⁷⁰ [].

1.12.4 Chama-se “essência suprema” (*parama rasa*) ao aglomerado verbal (*śabda-samūha* [→?])⁷¹ cuja correção gramatical está estabelecida (*vyavasthita-sād^hu-b^hāva*) em virtude de sua expressividade e de promover ascensão (*vācakatvāt*, *ab^hyudaya-hetutvāt*). Pois assim se disse: “escória da linguagem é essa palavra sem correção gramatical⁷²” [].

1.12.5 (*Essência essa*) *que é luz puríssima*. Aqui há referência a três luzes (*jyotiḥ*) [...]:

“Três luzes iluminam sua própria forma e a forma alheia, a saber, a que é o fogo, a que é a luz dentro dos homens e aquela que é a luz [...], chamada “palavra”, que ilumina o que tem e o que não tem luz própria; a ela todo este mundo está atado, quer seja material ou imaterial, quer se mova ou não se mova⁷³” [].

1.12.6 *Essa é a mais fácil via de acesso (a essência suprema da linguagem)*. O sistema de regras gramaticais gerais e particulares (*sāmanya-viśeṣavat lakṣaṇa*), através de sua aplicação e expansão (*lakṣaṇa-prapañcāb^hyām*), resulta na aquisição integral, por um método breve, do *brahman* verbal (*śabda-brahmaṇo lag^hunopayena samad^higama-nimitta*)⁷⁴, e é o meio de inferir os eruditos (*śiṣṭānām anumānam*) que, sem instrução (*upadeśam antareṇa*), adquiriram o conhecimento da linguagem gramatical e sem desvios (*saṃskāravat nirapab^hraṃsa śabda-brahman*). Depois que se conhecem os eruditos, em virtude do emprego que fazem de palavras tais como *pr̥ṣodara*, a gramática

⁷⁰*nāmaivedaṃ rūpatvena vivṛte, rūpaṃ cedaṃ nāma-b^hāve 'vatast^he/ eke tad ekam avib^haktaṃ vib^hejuḥ, prāg evānye b^heda-rūpaṃ vadanti.*

⁷¹A lição é de fato *śabdaḥ samūhaḥ*, que faz pouco sentido sintática e semânticamente, daí se ter adotado a sugestão de emenda que compõe os dois termos: *śabda-samūhaḥ*.

⁷²*r̥jīṣam etad vāco yaḥ saṃskāra-hīnaḥ śabdaḥ.*

⁷³*trayaḥ prakāśāḥ sva-rūpa-para-rūpayor avadyotakāḥ. tad yat^hā: yo 'yaṃ jāta-vedā, yaś ca puruṣeṣv āntaraḥ prakāśo, yaś ca [...] prakāśāprakāśayoḥ prakāśayitā śabdāk^hyaḥ prakāśaḥ, tatraitat sarvam upanibadd^haḥ, yāvad vastv avastu, yāvat st^hānu carīṣṇu ca.*

⁷⁴*Śabda-brahman*, neste passo, parece referir-se ao princípio linguístico no seu aspecto manifesto mais puro de linguagem aprimorada, depurada.

torna-se então a causa da aquisição da correção gramatical (*sādhutva-pratipādane nimittam vyākaraṇam.*)⁷⁵. Ora, assim se disse:

“Aquele que não conhece a gramática, não conhece a verdadeira natureza da causa da relação entre palavra e sentido, não conhece que palavras são corretas ou incorretas, quando não há diferença de sentido, nem sequer conhece os eruditos, que são inferidos por meio do uso linguístico correto⁷⁶” [].

As palavras somente (śabdā eva) constituem a base das verdadeiras naturezas que subjazem ao emprego dos sentidos (art^ha-pravṛtti-tattvānām niband^hanam); sem a gramática (vyākaraṇād rte), não existe o conhecimento da verdadeira natureza que subjaz às palavras (tattvāvabod^haḥ śabdānām nāsti). (1.13)

1.13.1 *A verdadeira natureza que subjaz ao emprego dos sentidos (art^ha-pravṛtti-tattvaṃ) é a intenção de expressar (vivakṣā), não o existir ou não como objeto material (na tu sva-rūpatayā sattvam asattvaṃ vā). Ora, essa intenção depende de formas linguísticas apropriadas (yogya-śabda-niband^hanā): dentre os significados que se reúnem pela intenção de expressar (vivakṣa-prāpita-saṃnid^hāneṣu ab^hid^heyeṣu), o usuário emprega a forma apropriada a cada sentido (yogyām śabdaṃ prayoktā... pratyart^ham upādatte). Da mesma maneira, quando se deseja apreender um objeto (upalipsamānaḥ), emprega-se na captação apenas o sentido físico apropriado a cada um (prativīṣayaṃ yogyam eva indriyaṃ upalabd^hau praṇid^hatte).*

⁷⁵Todo o trecho alude ao MB^hāṣ 3.274, à discussão sobre o *status* do *śiṣṭa*: *ke punaḥ śiṣṭāḥ? vaiyākaraṇāḥ. kuta etat? śāstra-pūrvikā hi śiṣṭir vaiyākaraṇāś ca śāstrajñāḥ. yadi tarhi śāstra-pūrvikā śiṣṭiḥ śiṣṭi-pūrvakaṃ ca śāstraṃ tad itaretarāśrayaṃ b^havati. itaretarāśrayāṇi ca na prakalpate. evaṃ tarhi nivāsata ācārataś ca. sa cācāra āryavarta eva. kaḥ punar āryavartaḥ? prāg Ādarśāt pratyak Kālaka-vanād dakṣiṇena Himavan-tam uttareṇa Pāriyātram. etasminn ārya-nivāse ye brahmaṇāḥ kumb^hi-d^hānyā alolupā agrhyamāna-kāraṇāḥ kiṃcid antareṇa kasyāścid vyāyāḥ kriyate. śiṣṭa-jñānārt^hāṣṭād^hyāyī. kat^ham aṣṭād^hyāyī śiṣṭāḥ śakyā vijñātum? aṣṭād^hyāyīm ad^hīyāno 'nyaṃ paśyaty anad^hīyānaṃ ye 'tra vihitāḥ śabdās tān prayuñjānam. sa paśyati. nūnam asya daivānugrahaḥ svab^hāvo vā yo 'yaṃ na cāṣṭād^hyāyīm ad^hīte ye cātra vihitāḥ śabdās tāṃś ca prayuñkte. ayaṃ nūnam anyān api jānāti. evam eṣā śiṣṭa-jñānārt^hāṣṭād^hyāyī.*

⁷⁶śabdārt^ha-saṃband^ha-nimitta-tattvaṃ vācyāviśeṣe 'pi sād^hv-asād^hūn/ sād^hu-prayogā-numitāṃś ca śiṣṭān na veda, yo vyākaraṇaṃ na veda.

1.13.2 Outro explica que a verdadeira natureza subjacente ao emprego dos sentidos (*arthasya pravṛttau tattvaṃ*) é aquilo que é a causa auxiliar na comunicação (*vyavahāre yan nimittam*), pois quando de uma causa auxiliar resulta uma experiência cognitiva semelhante a ela acerca de sentidos que a contêm, então torna-se possível usar significativamente a linguagem⁷⁷. Por outro lado, se se separa (o sentido) das formas a ele associadas (*saṃyogī-rūpāntara-viveke*), não poderá haver comunicação relativa a seu estado isolado (*na... kaivalya-viśayo vyavahāro vidyate*). Assim sendo, uma vez que as significações tomam sua forma própria no âmbito dos universais (*jātiṣu prāpta-sva-rūpatvād abhidhānānām*), [...?] considera-se o universal a base da palavra (*sāmānyasya śabda-nibandhanatvam ākhyāyate*).

1.13.3 [...] Ou ainda, a verdadeira natureza subjacente (ao emprego dos sentidos) é a relação (*saṃsargaḥ*). Quando os sentidos das palavras, intimamente relacionados, aparecem como se tivessem formas separadas (*vicchinna-rūpeṣu iva atyanta-saṃsṛteṣu padārtheṣu pratyavabhasamāneṣu*), a comunicação tem por base a frase (*vyavahāro vākya-nibandhanaḥ*). Ora, se desaparece a percepção da relação delimitada por especificadores (*[viśeṣāvaccichinna-?]/saṃsarga-darśana-pratyastamaye*), não há nos sentidos das palavras isoladas (*padārthagataḥ*) uma relação inata (*[sva-]bhāvikaḥ saṃsargaḥ*) que possa tomar parte na comunicação (*na... vyavahārāṅga[tvena] vyavatiṣṭhate*).

1.13.4 Quanto ao “sentido” (*arthah*)⁷⁸, ele é a coisa em si mesma (*kevalam vastu*), nada mais que o objeto (*viśaya-mātram*) dos pronomes encabeçados por “isso”, etc. (*tyadādi*), que são indicadores de existência (*sattva-lakṣaṇa*); ora, a verdadeira natureza que subjaz ao seu emprego é a relação (*tasya tu pravṛtti-tattvaṃ saṃsargaḥ*), pois o sentido, quando relacionado à ação (*saṃsṛtaḥ kriyāsu*), ora é aceito como elemento subsidiário, ora, como elemento principal (*guṇa-bhāvena pradhāna-bhāvena vā upādīyāte*).

⁷⁷Pomos aqui toda a oração, que é fonte de alguma confusão no original, em virtude da repetição do termo *nimitta*: *yadā hi nimittān nimittavatsv artheṣu nimitta-sarūpaḥ pratyayaḥ utpadyate, tadā arthena vyavahartuṃ śakyate*.

⁷⁸*Artha* cobre tanto as acepções de “sentido” quanto de “referente” ou “objeto significado”.

1.13.5 Quanto ao “emprego”, são as ações do nascer (ao morrer; *janmādi-kriyā*)⁷⁹ que têm por base as formas finitas do verbo (*āk^hyāta-pada-niband^hanā*). A verdadeira natureza que subjaz àquela ação a que se chama “emprego” (*tasyāḥ pravṛttir iti samāk^hyātāyās tattvam*) é o ser algo a realizar (*sād^hyatvam*), o possuir a expectativa dos meios de realização das ações (*sād^hanākāṅkṣatā*), o assumir forma sequencial (*krama-rūpopagrahaḥ*), ser a causa da manifestação do tempo (*kālāb^hivyakti-hetutvam*). “Sentido”, (nesse contexto), é outra coisa (*aparaḥ*), é uma existência e nada mais (*sat-tva-mātram*), algo que, em qualquer dos três tempos⁸⁰, está já realizado (*sva-b^hāva-sidd^ham*); ele não apresenta, no seu papel de sentido, uma forma sequencial (*ab^hid^heyatvena pratyastamita-krama-rūpaṃ*), e tem como base um nome (*nāma-pada-niband^hanam*).

1.13.6 Ou ainda, qual a verdadeira natureza subjacente ao emprego do sentido (*at^ha vā art^ha-pravṛtteḥ kiṃ tattvam*)? É uma unidade cognitiva (*pratyayātmā*) cuja forma tem os mesmos traços da dos objetos exteriores (*art^ha-rūpākāraḥ*) e que é projetada neles (*bāhyeṣu art^heṣu pratyastaḥ*), tendo a palavra por base (*śabda-niband^hanaḥ*).

1.13.7 *O conhecimento da verdadeira natureza que subjaz às palavras.* A natureza subjacente à palavra é sua integridade gramatical (*avaikalyam*), i.e., sua forma correta, de formação incorrupta (*anupagata-saṃskāraṃ sād^hu sva-rūpaṃ*), [...] pois é isso o que é íntegro na forma correta (*tad d^hy asya avikalam*). Outras formas que se empregassem com a intenção de empregar as corretas (*anye tat-prayuyukṣayā prayujyamānāḥ*) seriam deficientes (*vikalāḥ syuḥ*), daí chamadas “corruptas” (*apab^hraṃśā iti*).

Ela é o portal da emancipação (tad dvāram apavargasya), o tratamento para as impurezas da linguagem (cikitsitaṃ vān-mālā-nām); filtro de todas as ciências (pavitraṃ sarva-vidyānām), (a gramática) reluz sobre todas elas (ad^hividyam prakāśate). (1.14-22)

⁷⁹I.e., as seis modificações da existência.

⁸⁰I.e., passado, presente e futuro.

1.14.1 [...] ⁸¹. Ora, quando se conhece que a verdadeira natureza da forma da linguagem é a ausência de toda diferença (*śabda-sva-rūpasya ab^heda-tattva-jñāne*), alcança-se a conjunção com ela, dela subtraindo-se o elemento sequencial (*śabda-pūrvam... krama-saṃhāreṇa yogaṃ lab^hate*). [O gramático] ⁸² que, em virtude do uso linguístico correto (*sādh^u-prayogāt*), manifesta um mérito especial (*avib^hakta-d^harma-viśeṣaḥ*), ao aproximar-se da entidade linguística suprema (*mahāntaṃ śabdātmānam ab^hisaṃb^havan*) ⁸³, torna-se independente dos órgãos dos sentidos (*vaikaraṇyaṃ prāpnoti*). Depois de encontrada essa condição indiferenciada da linguagem (*avyavakīrṇāṃ vāg-avast^hām ad^higamya*), ele segue a intuição até a forma original das transformações (*prakṛtiṃ pratib^hām anuparaiti*). Pela criação de um estado adequado através da prática recorrente da conjunção com a linguagem (*śabda-pūrvā-yoga-b^hāvanāvṛtty-ākṣepāt*), —a isso se chama *pratib^hā*, que nada mais é que a inclinação natural à pura existência (*sattānugūṇya-mātrā*)—, ele alcança a natureza última (*parāṃ prakṛtiṃ pratipadyate*), onde desaparecem quaisquer traços dos resquícios de toda e qualquer transformação (*pratyastamita-sarva-vikalpollek^ha-mātrām*).

1.14.2 (A gramática) é o tratamento das impurezas da linguagem da mesma maneira que o *āyur-veda* o é das afecções do corpo (*śārīra doṣa*). Ora, o conhecedor da gramática não emprega formas corruptas, que são causa de obstáculos (*vyākaraṇajño hi pratyavāya-hetu-b^hūtān apab^hraṃsān na prayuṅkte*): diz-se, com efeito, que “ele se refugia no conhecimento” ⁸⁴ [*MB^hās

⁸¹ Akluṅkar [comunicação pessoal] acusa aí uma possível lacuna porque não há explicação ou paráfrase do primeiro quarto da *kārikā*.

⁸² Lição incompleta: *vaiyā[karaṇo]*.

⁸³ V. *kārikā*, 1.43, Rau; 1.22, Iyer.

⁸⁴ *jñānaṃ hi tasya śaraṇam*. A forma da frase na edição moderna do MB^hās é *vijñānaṃ tasya śaraṇam*. O trecho do B^hāsya comenta um verso tradicional que se refere à obtenção de ascensão depois da morte (*ananta jaya paratra*) por aquele que usa linguagem correta e contaminação o corrompimento (*duṣaṇa*) do que usa formas corruptas (*apab^hraṃśa*): *yas tu prayuṅkte kuśalo viśeṣe śabdān yat^havad vyavahāra-kāle/ so 'nantam āpnoti jayaṃ paratra vāg-yogavid duṣyati cāpaśabdaiḥ*. O comentário diz o seguinte: *kaḥ? vāg-yogavid eva. kuta etat? yo hi śabdāñ jñāty apaśabdān apy asau jñāti. yat^haiva hi śabda-jñāne d^harma evam apaśabda-jñāne 'py ad^harmaḥ. at^havā b^hūyān ad^harmaḥ prāpnoti. b^hūyāṃso 'paśabdā alpīyāṃsaḥ śabdāḥ. ekaikasya hi śabdasya bahavo 'pab^hraṃśāḥ. tad yat^hā: gaur ity asya śabdasya gāvī, goṇī, gotā, gopotalikety-evam-ādayo 'pab^hraṃśāḥ. at^ha yo 'vāg-yogavit, ajñānaṃ tasya śaraṇam. nātyantāyājñānaṃ śaraṇam b^havitum arhati. yo hy*

1.2].

1.14.3 É o filtro de todas as ciências porque é a causa do aprimoramento delas (*tan-nimittatvāt saṃskārasya*). Ora, nas ciências apreende-se o sentido por meio da linguagem (*śabdopagr̥hīto hi vidyāsv art^hah*). Diz o dito que

“coisa estudada, não entendida e, só por repetir, enunciada
é lenha seca fora do fogo: inflama nada!⁸⁵.” []

Há também este verso, cantado por alguém deveras sensato (*apramatta-gītaḥ ślokaḥ*)⁸⁶, que diz:

“Explicam os videntes-mores que o filtro supremo na terra é a
água, que os mantras são o filtro supremo da água,
e que o filtro supremo do ṛk, do sāman e do yajus é a gramática.⁸⁷”
[]

1.14.4 De que *resplende sobre todas as ciências*. Ora, todos observam normalmente a gramática no âmbito de sua própria ciência (*sarve hi prā-yeṇa svasyāṃ svasyāṃ vidyāyāṃ vyākaraṇam anugac^hanti*) e, via de regra, envergonham-se de empregar formas corruptas (*apab^hraṃśa-prayogeṇa ca ni-yatam apatrapate*).

1.14.5 [...]

“Assim como todo universal de sentido tem por base um universal
de palavra,

ajānan vai brāhmaṇaṃ hanyāt surāṃ vā pibet, so 'pi manye patitaḥ syāt. evaṃ tarhi so 'nantam āpnoti jayaṃ paratra vāg-yogavid duṣyati cāpaśabdaiḥ. kaḥ? avāg-yogavid eva. at^ha yo vāg-yogavit, jñānaṃ tasya śaraṇam.

⁸⁵*yad ad^hitam aviññātaṃ nigadenaiva śabdyate/ anagnāv iva śuṣkaud^ho na taj jvalati karhicit.* Também citado no Nir, em 1.18, e no MB^hāṣ, em 1.2.

⁸⁶*Cf. MB^hāṣ 1.2-3, o trecho que conclui a discussão apresentada na nota anterior: kva punar idaṃ (i.e., os versos acima mencionados e a discussão acerca deles) pat^hitam? B^hrājā nāma ślokaḥ. kiṃ ca b^hoḥ ślokā api pramāṇam? kiṃ cātaḥ? yadi pramāṇam ayam api ślokaḥ pramāṇam b^havitum arhati: “yad udumbara-varṇāṇāṃ g^haṭṭināṃ maṇḍalaṃ mahat/ pītaṃ na gamayet svargaṃ kiṃ tat kratu-gataṃ nayed iti?”. pramatta-gita eṣa tatrab^havato, yas tv apramatta-gitas tat pramāṇam.*

⁸⁷*āpaḥ pavitraṃ paramaṃ pṛ^hivyām, apāṃ pavitraṃ paramaṃ ca mantraḥ/ teṣāṃ ca sāmarg-yajuṣāṃ pavitraṃ maharṣayo vyākaraṇam nirāhuḥ.*

da mesma maneira esta ciência é, no século, o ponto de partida
de todas as ciências (1.15);
ela é o primeiro passo nos degraus da escada que conduz à rea-
lização,
é a via reta real dos que desejam a libertação (1.16);
indo além da mudança, o ente em forma de *veda*
divisa o corpo védico em si mesmo, fonte de todos os *veda* (1.17);
a forma última da linguagem indiferenciada,
a claridade pura que nesta escuridão se manifesta (1.18),
o lume que veneram os que, indo além da luz e das trevas,
a visão cambiante superaram das ações e das formas (1.19),
lá onde, por meio da conjunção com a palavra,
as causas da linguagem aparecem como um reflexo,
como se fossem caracteres de um sistema de escrita [?] (1.20),
onde se apreendem em diferentes lugares os fonemas diversos
dos *ṛk*, *yajuh*, *sāman* e *at^harvan* (1.21),
a unidade que se divide em muitas formas em virtude da diversi-
dade dos processos,
eis aí o supremo *brahma* que se alcança⁸⁸ com aplicar-se à gramática
(1.22)⁸⁹ [].

*Os videntes-mores (maharṣi), autores dos sūtra, dos anutantra,
e dos b^hāṣya, transmitem ali que são constantes tanto a palavra*

⁸⁸Vṛṣab^ha explica a construção: *brahma ad^higamyate iti vakṣyate, tat sarveṣu uttara-ślokeṣu saṃband^hanīyam*.

⁸⁹*yat^hār^ha-jātayaḥ sarvāḥ śabdākṛti-niband^hanāḥ/ tat^hāiva loke vidyānām eṣā vidyā parāyaṇam (1.15); idam ādyaṃ pada-st^hānaṃ sidd^hi-sopāna-parvaṇām/ iyaṃ sāmokṣamānānām ajihvā rāja-padd^hatiḥ (1.16); atrātīta-viparyāsaḥ kevalām anupaśyati/ c^handasyaś c^handasāṃ yonim ātmā c^handomayīm tanum (1.17); pratyastamita-b^hedāyā yad vāco rūpam uttamam/ yad asminn eva tamasi jyotiḥ śudd^haṃ vivartate (1.18); vaikṛtaṃ samatikrāntā mūrti-vyāpāra-darśanam/ vyatītyāloka-tamasī prakāśaṃ yam upāsate (1.19); yatra vāco nimittāni cihnānīvākṣara-smṛteḥ/ śabda-pūrveṇa-yogena b^hāsante pratibimbavat (1.20); at^harvaṇām aṅgirasāṃ sāmnam ṛg-yajuśasya ca/ yasminn uccāvacaḥ varṇāḥ pṛ^hak-st^hiti parigrahāḥ (1.21); yad ekaṃ prakriyā-b^hedair bahud^hā pravib^hajyate/ tad, vyākaraṇam āgamya, paraṃ brahmād^higamyate (1.22)*. Esse conjunto de versos, apesar de não introduzidos pelo comentário —o que pode ser devido a uma lacuna— tem sido considerado pelos editores como citação.

e o sentido como a relação entre eles (*nityāḥ śabdārt^ha-samband^hāḥ*). (1.23)

1.23.1 A palavra é constante, o sentido é constante, é constante a relação entre eles —essa é a fundação da disciplina (*eṣā śāstra-vyavast^hā*).

1.23.2 Ora, ali quando se fala em “palavra” (*śabda*), quer-se referir ao universal da palavra (*śabdākṛti*), pois se diz: “É porque o universal é constante que a palavra é constante⁹⁰” [].

1.23.3 Essa disciplina se funda, portanto, na noção de universal (*ākṛti-prayuktaṃ cedam śāstram*). Diz-se com efeito: “ela foi estabelecida a partir do ensinamento acerca do universal⁹¹” [V 18].

1.23.4 Mas o universal a que aqui se refere (*sa ceyam ākṛtiḥ*) é diferente do ser palavra (*śabdatva*), que é um universal específico (*sāmānya-viśeṣa*). Ora, o ser palavra (*śabdatvam*) inere num mesmo sentido de maneira compatível (*avirudd^haikārt^ha-samavāyam*) com todos os universais cuja inerência num mesmo sentido seria incompatível (*virudd^haikart^ha-samavāyinīb^hir ākṛtib^hiḥ sarvāb^hiḥ*). Os universais específicos ser palavra, ser a palavra “árvore”, etc. (*ākṛti-viśeṣā hi vr̥kṣa-śabdatvādayaḥ*) são denominados palavras (*śabdāity apadiśyante*), quando, na indecisão acerca do objeto (*sati vastu-sampṛamohe*), se manifestam por meio de indivíduos que adquiriram conformidade com a causa (*rūpatām āpannāb^hir vyaktib^hir [ab^hi]vyaktāḥ*). Portanto, assim como num pote inere de maneira compatível ser objeto, barro, pote, etc. (*g^haṭe dravyatva-pr^hivṛtva-g^haṭatvādīnām avirudd^haḥ samavāyaḥ*), da mesma maneira, na palavra “árvore” inere de maneira também compatível universais específicos tais como ser qualidade, ser palavra, ser a palavra “árvore” (*vr̥kṣa-śabde 'pi guṇatva-śabdatva-vr̥kṣa-śabdatvādīnām ākṛti-viśeṣānām avirudd^haḥ samavāyaḥ*).

1.23.5 [Diz o objetor da escola *vaiśeṣika*.] —Mas, no caso de objetos tais como potes, etc., cujas partes são estáveis (*vyavast^hitāvayaveṣu g^haṭādīṣu*), não seria o todo a causa da manifestação do universal específico (*nanu. . . avayavī sāmānya-viśeṣāb^hivyakti-hetuḥ*)? Ora, cada manifestação da linguagem,

⁹⁰ *ākṛti-nityatvān nityaḥ śabdaḥ*.

⁹¹ *ākṛty-upadeśāt sidd^ham*.

porém, constitui-se de partes instáveis (*anavast^hitāvayavās tu śabda-vyakti-viśeṣāḥ*), dessarte, partes que se produzem em sequência, sem simultaneidade, sem que sua forma se deixe especificar (*krama-janman, ayugapat-kāla, avyapadeśya-rūpa avayava*), não serão capazes de produzir uma forma linguística na qual deixaram de existir as inúmeras causas inerentes (*taiḥ. . . avidyamānā-neka-samavāyi-kāraṇaṃ śabdāntaram ārab^huṃ na śakyate*), já que naquelas partes deveria haver a inerência dos universais específicos (*yatra ākr̥ti-viśeṣāṇāṃ samavāyaḥ syāt*). Quanto ao ser palavra estar completo em cada parte (*śabdatvaṃ tu pratyavayavaṃ parisamāpyate*), vem a dar no mesmo (*tadvat*), pois se se propõe que um universal específico está acabado em cada parte (*ākr̥ti-viśeṣasya pratyavayavaṃ parisamāptir yadi pratijñāyate*), a cognição que captura a forma de uma palavra específica, como *e.g.* “árvore”, etc. (*vṛkṣādi-śabdākārāvagrahā. . . budd^hiḥ*) haveria de produzir-se (*prāpnoti*) mesmo na enunciação isolada das partes tais como /a/⁹², etc. (*va-kārādiṣv avayaveṣu uccāriteṣu kevaleṣv api*), quando da enunciação de não mais que uma parte da palavra (*avayava-mātroccāraṇe*).

1.23.6 [Responde o gramático:] Não há inconveniente (*naiṣa doṣaḥ*): o que se passa no caso de ações específicas tais como atirar para cima ou para baixo, girar em volta, etc., que perecem assim que se produzem (*utkṣepaṇa-bhramaṇa-recanādīnām utpannāpavargiṇām karma-viśeṣāṇām*) —(ora, veja que) aí as partes não só não são capazes de produzir uma ação que tome o lugar do todo (*na ca tāvad avayavaiḥ karmāntaram avayavi-st^hānīyaṃ kiṃcid ārab^hyate*), como também não se aceita que a inerência dos universais específicos das tais ações resultem de uma distinção entre elas (*na ca karmaiva-vyatirekeṇa utkṣepaṇatvādīnām jāti-viśeṣānām samavāyo nāb^hyupagamyate*) nem, ainda, que na percepção de apenas uma parte delas se originem cognições que contenham a especificação de sua forma (*na ca karmāvayava-mātra-darśane utkṣepaṇādi-karma-viśeṣākārāvagrahāḥ pratyayā utpadyante*), pois essas partículas de ações, causadas por esforços específicos (*tāni hy avayava-karmāṇi, viśiṣṭa-prayatna-hetukāni*), que, em cada parte, chegam mesmo a ser a base de atirar para cima e assim por diante (*pratyavayavam utkṣepaṇatvādīnām ād^hāratvam api pratipadyamānāni*), não determinam a

⁹²*I.e.*, o primeiro som de “árvore”.

cognição cujo objeto é um universal específico (*viśiṣṭa-jāti-viśayāṃ buddhīṃ na prakalpayanti*), em virtude da dificuldade de determiná-las [?] (*duravadhā-ratvād viśeṣasya*), pois, ainda que seja específica, a cognição é tal que nela não se manifesta a apreensão dos manifestadores específicos (*viśiṣṭāpi hi sā buddhīr anabhivyaktopavyañjana-viśeṣa-parigrahā*), por essa razão não é possível que a ação no mundo se dê por meio dela (*tasmāt tayā vyavahartum na śakyate*), mas quando o contínuo das ações de separação e conjunção, determinadas por um limite de espaço específico, toma forma sequencial (*yadā tu dig-viśeṣāvadhi-paricchinna-saṃyoga-vibhāga-kāryāṇāṃ prabandhaḥ krameṇa upalabdho bhavati*), então dá-se o agir no mundo associado a um adjunto que é um universal específico (*attha jāti-viśeṣopādhi-yuktā vyavahārāḥ prakalpante*)— (pois então, o que se passa nesses casos) é o mesmo que se observa no caso de palavras como “árvore”, etc. (*vrkṣādiṣv api śabdeṣu*), em que as partes específicas /a/ e assim por diante (*viśiṣṭā va-kārādayaḥ*), produzidas por esforços (articulatórios) específicos (*prayatna-viśeṣa-janitāḥ*), são difíceis de determinar [?] (*durjñāna-viśeṣāḥ*): mesmo que cada parte manifeste o universal específico da palavra (*yady api pratyavayavaṃ śabda-jāti-viśeṣābhi-vyaktiṃ kurvanti*), ainda assim não será possível a atividade linguística por meio desses universais da palavra cujos inúmeros manifestadores específicos não serão apreendidos (*tathāpy aparigrhītānekopavyañjana-viśeṣābhis tābhiḥ śabdākṛtibhir vyavahartum na śakyate*), mas quando a conexão das partes assume sequência (*yadā tv avayava-prabandhaḥ krameṇa upalabdho bhavati*), estabelece-se então a comunicação associada ao adjunto que é um universal específico da palavra (*attha śabda-jāti-viśeṣopādhi-yuktā vyavahārā avatiṣṭhante*).

1.23.7 Ademais, os gramáticos não admitem necessariamente (*na ca avasīyam... vaiyākaraṇaiḥ parigrhyate*) o processo de manifestação do universal que se observa noutras ciências (*śāstrāntara-paridrṣṭā jāty-abhivyakti-prakriyā*). Ora, não se produz via de regra (*na... niyamena kriyate*) a manifestação apenas daqueles (objetos) que se manifestam na dependência de manifestadores (*abhivyaktimatām abhivyāñjakair āśritānām eva abhivyaktiḥ*). Assim, mesmo que não seja inerente numa dada forma linguística (*asaty api śabda-vyakti-samavāye*), o universal (*śabdākṛtiḥ*) —antes não apreendido ou

apreendido apenas indistintamente (*pūrvam aḡḡhītā avyaktam ḡḡhītā vā*) ao longo das cognições que se vão produzindo sequencialmente (*kramotpannā-b^hir budd^hiḃ^hiḥ*), cujos traços se vão imprimindo por meio da apreensão das partículas sonoras do universal da palavra (*śabdākṛteḥ varṇāvayavāvāgraha-prāpta-saṃskārāb^hiḥ*)— determina-se quando então o órgão interno é impresso pela última cognição (*carama-vijñānena... paricc^hidyate*).

1.23.8 Ora, a existência desse universal da palavra infere-se do fato de que a experiência cognitiva é a mesma, *i.e.*, dizer que “isto é aquilo”⁹³, (*ta-syās tu śabdākṛter, astitvam... “sa eva ayam” iti pratyayāb^hedād anumīyate*), quando formas linguísticas específicas tais como “árvore”, etc. são empregadas seja por um homem, um papagaio ou uma *śārikā*⁹⁴ (*śuka-śārikā-manu-ṣyeṣu vrkṣādiṣu śabda-vyakti-viśeṣeṣu*).

1.23.9 Mesmo os que não aceitam que se fale de universal (*yair apy ayam ākṛti-vyavahāro nāb^hyupagamyate*) propõem, ainda assim, uma forma linguística constante, que é manifesta por sons diversos (*te ’py aneka-d^hva-ni-vyaṅgyām nityām śabda-vyaktim eva pratiḡānate*).

1.23.10 Já alguns⁹⁵ aceitam que em cada forma linguística haja uma distinção de fonemas (*varṇa-b^hedaḥ*).

1.23.11 Ainda outros, por seu turno, pensam que, em cada fonema, cada palavra e cada frase (*prativarṇam, pratipadam, prativākyaṃ ca*), manifesta-se essa entidade linguística una (*eka ayam śabdātma... prakāśate*), sob a aparência de formas cujas partes são produzidas sequencialmente (*kramotpannāvayava-rūpa-pratyavab^hāsaḥ*).

1.23.12 Outros dizem que, uma vez que sua transmissão não se interrompe (*pāraṃparyāvicc^hedāt*), que está em constante operação (*nitya-pravṛteḥ*), a linguagem (*śabdāḥ*), que não tem início num ato criador por parte dos usuários (*prayoktr^hb^hir utpattāv alabd^ha-prāt^hamyāḥ*), é constante como constância de comunicação (*vyavahāra-nityatayā nityāḥ*).

1.23.13 Mesmo a constância dos sentidos (*art^hānām api nityatvam*), alguns aceitam-na precisamente nesses mesmos termos, em razão da constância

⁹³ *I.e.*, atribuir relação de identidade entre uma forma linguística e um referente.

⁹⁴ Pássaro que também repete palavras; *gracula religiosa* ou *turdus salica*. Cf. Monier-Williams e Pujol, *s.v.*

⁹⁵ *I.e.*, os *mīmāṃsāka*.

do universal (*kaiścīd ākr̥ti-nityatvād evam eva ab^hyupagamyate*). Pois assim disse [Patañjali]: “—Essa análise (do composto no sintagma *siddhe śabdārtha-saṃband^he*) como *sidd^he śabde ’rt^he saṃband^he* ca será apropriada em que sentido? —No caso em que o sentido (da palavra) seja o universal⁹⁶” [*MB^hāṣ 1.7].

1.23.14 Ora, quantas sejam as teorias que se encontrem nessa seção do *B^hāṣya* (*etasmimś ca B^hāṣyoddeśe yāvantaḥ pakṣāḥ*), em todas elas explica-se a constância do sentido em mais de uma forma (*teṣv art^hasya niyatā bahudhā vyāk^hyatā*), a qual deve ser, (portanto), observada de acordo com o que ensina o *B^hāṣya* (*sā yat^hā-B^hāṣyam anugantavyā*).

1.23.15 *De que a relação é constante.* Uma vez que há identificação entre (os termos; *idaṃ-b^hāve sati*), a relação entre a palavra e o sentido, que estabelece que “X é Y”, é inata (*śabdārthayoḥ “so ’yam” iti yaḥ saṃband^haḥ saḥ... autpattikaḥ*), pois não se pode ensinar os sentidos (*art^hādeśanasya kartum aśakyatvāt*); ela está estabelecida naturalmente (*sva-b^hāvasidd^haḥ*), não é alguma coisa que antes não se conhecia e que um falante produziu pela primeira vez para um ouvinte (*na kenacit kartrā kaṃcit pratipattāraṃ praty ajñāta-pūrvas tat-prat^hamaṃ kṛtaḥ*)⁹⁷. Por isso, a relação entre palavra e sentido não tem início (*anādiḥ*), nunca se interrompeu (*nityam aprāpta-vic^hedaḥ*).

1.23.16 Ou, a relação entre palavra e sentido é uma compatibilidade condicionada por convenção (*samayopād^hir yogatā*), agindo como o iluminador para com o iluminado (*prakāśya-prakāśaka-b^hāvena*), assim como se dá entre

⁹⁶*katarasmin padārtha eṣa vighraho nyāyayaḥ “sidd^he śabde ’rt^he saṃband^he ceti? ākr̥tāv ity āha.* No MB^hāṣ, em 1.7, há diferença nalgumas lições, embora o sentido seja o mesmo: *at^ha kaṃ punaḥ padārthaṃ matvaiṣa vighrahaḥ kriyate “sidd^he śabde ’rt^he saṃband^he ceti? ākr̥tim ity āha.* É provável, porém, que a forma citada se encontre noutro passo do MB^hāṣ, que infelizmente não pudemos localizar. Quanto a *sidd^he śabdārtha-saṃband^he*, trata-se de parte do 1^o *vārttika* de Kātyāyana, comentado por Patañjali, que se lê completo *sidd^he śabdārtha-saṃband^he, lokato ’rt^ha-prayukte śabda-prayoge, śāstreṇa dh^harma-niyamaḥ yat^hā laukika-vaidikeṣu.*

⁹⁷Cf. MB^hāṣ 1.7-8: *kathāṃ punar jñāyate sidd^haḥ śabdo ’rt^haḥ saṃband^haś ceti? lokataḥ. yal loke ’rt^ham art^ham upādāya śabdān prayuñjate, naiṣāṃ nirvṛtau yatnaṃ kurvanti. ye punaḥ kāryā b^hāvā, nirvṛtau tāvat teṣāṃ yatnaḥ kriyate. tad yat^hā: g^haṭena kāryaṃ kariṣyan kumb^ha-kāra-kulaṃ gatvāha “kuru g^haṭaṃ, kāryam anena kariṣyāmi” iti. na tadvac c^habdān prayokṣyamāṇo vaiyākaraṇa-kulaṃ gatvāha “kuru śabdān prayokṣye” iti, tāvaty evārtham art^ham upādāya śabdān prayuñjate.*

os órgãos e os objetos dos sentidos (*indriya-viṣayavat*).

1.23.17 Se se aceita que as experiências cognitivas (*pratyayānām*), cujos reflexos têm a mesma forma dos sentidos (*art^ha-sarūpa-pratyavab^hāsānām*), têm estatuto de sentido quando em contato com os objetos exteriores (*ba-hyeṣv art^heṣu... art^hatve 'b^hyupagamyate*), como se a representação mental da sílaba fosse também sua causa material [?] (*akṣara-nimittākṣara-kalpanāvat*), [...?] então a relação entre palavra e o sentido é uma relação de causa e efeito, cuja transmissão nunca se interrompeu (*nityam avicc^hinna-pāraṃpara-ryaḥ kārya-kāraṇa-b^hāvaḥ śabdārt^hayoḥ samband^haḥ*). Disse [Patañjali], com efeito: “Mesmo os contadores de estória, quando declamam os altos e baixos dos (personagens) do nascimento à morte, apresentam objetos mentais como existentes⁹⁸” [MB^hāṣ 2.36].

1.23.18 *Os videntes-mores, autores de sūtra, etc..* Indicam-se aqui apenas os autores de *sūtra*, (*anutantra* e *b^hāṣya*) gramaticais.

1.23.19 A constância da palavra, etc. (*śabdādīnām nityatvam*) é aceita pelo simples fato de que se empreendeu a composição dos *sūtra* (*sūtrāṇām āramb^hād eva*), pois se a palavra, o sentido, etc. não fossem constantes (*anityatve śabdādīnām*), não haveria qualquer objetivo em empreender-se a criação da disciplina da gramática (*na hi... śāstrāramb^he kiṃcid api prayojanam asti*). Grandes eruditos não se dignariam em pesquisar algo que fosse apenas comunicação (*vyavahāra-mātraṃ hy etad... na mahāntaḥ śiṣṭāḥ samanugantum arhanti*), que não tivesse um propósito transcendente (*anekārt^ham*). Por isso, avançou-se uma disciplina de tradição acerca da linguagem em que a gramaticalidade é um fato sistemático (*tasmād vyavast^hita-sādh^u-tveṣu śabdeṣu smṛti-śāstraṃ pravṛttam*).

1.23.20 Outros, para sustentar a constância, aduzem (*samarth^hayante*) regras como, *e.g.*, “Isso não é preciso ensinar, pois a palavra em si mesma já o comunica⁹⁹” [A 1.2.53].

1.23.21 Nos *anutantra*, (aduzem-se) os seguintes passos (a testemunhar da constância da palavra): “Dado que a relação entre palavra e sentido é

⁹⁸*te 'pi, teṣām utpatti-prab^hṛty ā vināśād vṛdd^hīr [vṛdd^hi-vyṛdd^hī?] vyācakṣāṇāḥ, sato budd^hi-viṣayān prakāśayanti.*

⁹⁹*tad aśiyam samjñā-pramāṇatvāt.*

constante, ...¹⁰⁰ [V 1.2.53]; “É constante porque ser palavra é constante [?]¹⁰¹ [V 1, MB^hāṣ. 1.1.1]; “A palavra é o *sp^hoṭa*, o som resulta de exercitá-lo (de maneira controlada)¹⁰² []; “Qualquer coisa pode ser substituto de qualquer palavra [?]¹⁰³ [V? 1.1.20.5, 7.1.272].

1.23.22 No *B^hāṣya*, por sua vez, diz-se (por testemunho da constância da palavra): “No *Samgraha*, o que se examina em primeira instância é se a palavra é constante¹⁰⁴ [*MB^hāṣ 1.6]; Na passagem do *B^hāṣya* que comenta o *anutantra* há o seguinte: “Se as palavras são constantes, os fonemas deverão ser invariáveis, como que inatingíveis¹⁰⁵ [MB^hāṣ 1.18, V 12].

1.23.23 Da mesma maneira, ainda em relação à constância comunicacional (da linguagem; *vyāvahārike nityatve*), aduzem-se também estes exemplos: “A *k^hadira* e a *barbura* têm ambas folhas finas, os galhos esbranquiçados. A *k^hadira* é a que tem espinhos¹⁰⁶ [MB^hāṣ 1.113]; “As mangueiras ficam a leste da vila. As cheias de seiva, com cipós rebentando adiante e folhas largas são *nyagrod^ha*¹⁰⁷, [*MB^hāṣ 1.137].

1.23.24 Ou, (retomando a questão dos autores dos *sūtra*, etc.), os eruditos (*taiḥ śiṣṭaiḥ*) que, na experiência direta do *d^harma*, compuseram *sūtra*, *anutantra* e *b^hāṣya* (*yaiḥ pratyakṣa-d^harmab^hiḥ*... *sūtrānutantra-b^hāṣyāni praṇī-tāni*) relativos a cada tipo de instrução (*tatra tatra pravacane*), transmitiram que também na gramática são constantes a palavra, o sentido e a relação entre eles (*vyākaraṇe ’pi “nityāḥ śabdārt^ha-saṃband^hā” ity āmnātam*). Ora, os eruditos possuem autoridade estabelecida no século (*teṣāṃ ca loke vyavast^hi-*

¹⁰⁰ *sidd^he śabdārt^ha-saṃband^he*...

¹⁰¹ *sidd^haṃ tu nitya-śabdatvāt*.

¹⁰² *sp^hoṭaḥ śabdo, d^hvanis tasya vyāyāmād upajāyate*. Também citado no TP, cf. 4.2.1, p. 43.

¹⁰³ *sarve sarva-padādeśāḥ*.

¹⁰⁴ *Samgrahaḥ etat prādhānyena parīkṣitaḥ: nityaḥ śabdaḥ*. A lição do MB^hāṣ é um pouco diferente: *Samgrahaḥ etat prādhānyena parīkṣitaḥ: nityo vā syāt kāryo veti*.

¹⁰⁵ *nityeṣu śabdeṣu kutast^hair varṇair avicālib^hir b^havitavyam*...

¹⁰⁶ *k^hadira-barburau sūkṣma-parṇau, gaura-kāṇḍau. tatra kaṇṭakavān k^hadiraḥ*. Pouco diferente no MB^hāṣ: *k^hadira-barburau gaura-kāṇḍau, sūkṣma-parṇau. tataḥ paścād āha kaṇṭakavān k^hadira iti*.

¹⁰⁷ *prācīnaṃ grāmād āmrāḥ. kṣīriṇaḥ, prarohavantaḥ, pr^hu-parṇā nyagrod^hāḥ*. No MB^hāṣ: *kaścit kasmaicid upadiśati “prācīnaṃ grāmād āmrā” iti. tasya sarvatrāmra-budd^hiḥ prasaktā. tataḥ paścād āha “ye kṣīriṇo, ’varohavantaḥ, pr^hu-parṇās te nyagrod^hā” iti*.

taṃ prāmāṇyam iti).

Os sentidos por extração (apodd^hāra-padārt^hāḥ), os de marcas estáveis (st^hita-lakṣaṇāḥ), as formas linguísticas e as bases analisáveis (anāk^hyeyāḥ śabdāḥ, prātipādakāḥ), as relações (saṃband^hāḥ) que, no âmbito das formas corretas e incorretas (sād^hv-asād^huṣu), se estabelecem como causa e efeito e como compatibilidade (kārya-kāraṇa, yogyatā), auxiliares no mérito e na cognição (d^harme pratyaye cāṅgam), neste tratado (śāstre 'smin), tudo isso será explanado tanto explícita, quanto implicitamente (te liṅgaḥ ca sva-śabdaiḥ ca... upavarṇitāḥ); uma parte somente é explorada segundo a tradição, à guisa de memorização (smṛty-art^ham anugamyante kecid eva yat^hāgamam). (1.24-26)

1.24.1 Nessas três estrofes encerra-se a introdução (*prastutasya parisamāptiḥ*).

1.24.2 Chama-se “sentido por extração” (*apodd^hāra-padārt^ho nāma*) ao sentido imerso completamente numa fusão (*atyanta-saṃr̥ṣṭaḥ*) que, dela então se separando numa forma imaginária e inferível, é, (por assim dizer), extraído (*saṃsargād anumeyena parikalpitena rūpeṇa kṛta-vivekaḥ sann apodd^hriyate*). Separado (*praviviktaḥ*), ele é uma forma daquela coisa primeira que não serve à comunicação (*sa hi tasya vastuno vyavahārātītaṃ rūpam*), mas que é estabelecido normalmente (*prāyeṇa vyavast^hāpyate*) (a) pela replicação das experiências cognitivas de cada um (*sva-pratyayānukāreṇa*), (b) culturalmente (*yat^hāgamam*), (c) devido à repetição de formações mentais (*b^hāvanā-b^hyāsa-vaśāt*) e (d) por conjectura (*utprekṣayā*). Somente assim (*tat^haiva*), (a saber), de acordo com a necessidade (*kāryārt^ham*), por comutação (*anvaya-vyatirekāb^hyām*) e pela formulação de continuidade entre uma forma e outra (*rūpa-samanugama-kalpanayā*), é que essa forma se funda, no âmbito de uma unidade linguística indivisa (*aprab^hāge śabdātmani*), como significado das formas linguísticas extraídas do todo (*samudāyād apodd^hṛtānām śabdānām ab^hid^heyatvena āśrīyate*).

1.24.3 Esse sentido por extração segue tanto a prática linguística da disciplina gramatical (*śāstra-vyavahāram anupatati*) quanto a prática de análise

linguística secular, que é semelhante à da gramática (*śāstra-vyavahāra-saḍṛ-śaṃ ca laukikaṃ bhāda-vyavahāram*).

1.24.4 Quando se baseia numa palavra isolada (*eka-pada-niband^hanaḥ*), o sentido por extração não pode ser caracterizado quer como existente ou inexistente (*satyāsatya-b^hāvena anupā^hyeyah*), e.g., “árvore”, “figueira” (*vr^o-kṣaḥ, plakṣaḥ*), pois se se remove a forma verbal (*anupasaṃhṛte hi kriyā-pa-de*), não há como determinar as unidades de sentido especificadas em cada palavra (*śabdopagrahāṇām arthātmanāṃ nirūpaṇaṃ na vidyate*). Desde que ações particulares excludentes não suspendam a ideia de existência como causa do emprego das palavras (*yāvac cāpavāda-b^hūtāḥ kriyā-viśeṣāḥ śabda-pravṛtti-kāraṇam astitvam na pravartayanti*), o verbo ser, no presente, terceira pessoa, mesmo que não seja empregado, admite-se que esteja implicado nas palavras isoladas, tais como “árvore” etc (*tāvad astir b^havantī-paraḥ pra-thama-puruṣo, ’prayujyamāṇo ’pi, vr^okṣādib^hiḥ padair ākṣiptaḥ pratiyate*). Essas formais verbais implicadas (*ākṣipta-kriyā-pādāni*), que não se distinguem das palavras isoladas (*eka-pada-sarūpāṇi*), explicar-se-ão como frases (*vākyā-ni iti vyāk^hāsyante*)¹⁰⁸.

1.24.5 Ademais, esse sentido por extração, ainda que seja expresso por uma única forma isolada (*eka-pada-vācyaḥ*) —como no caso do sentido da palavra anterior, da última e da exterior (*pūrva-padārtha, uttara-, anya-*), bem como do sentido das bases, raízes e afixos (*pratipādikārtha, d^hātv-, pra-tyaya-*)— por ser irrestrito (*anīyatāvad^hiḥ*) e se deixar analisar de muitas formas (*bahud^hā pravib^hajya*), é extraído por cada um de maneira diferente (*kaiścid kat^haṃcid apodd^hriyate*).

1.24.6 O sentido de marcas estáveis (*st^hita-lakṣaṇaḥ*) é algo que se determina na forma da frase (*vākyā-rūpopagrahaḥ*); ele se divide em paradigmas hipotéticos, mas é específico, uno, ação é a sua natureza básica (*kalpitoddeśa-vib^hāgo, viśiṣṭa, eka, kriyātmā*); pode-se analisá-lo por meio da discriminação de diferentes sentidos (*vicc^hinna-padārtha-grahaṇopāya-pratipādyah*), porém, mesmo que se percebam diferenças (*satyām api vicc^heda-pratipattau*), no instante em que a intuição se recompõe (*pratib^hopasaṃhāra-kāle*), ele não é diferente (do sentido de formas denominativas; *aviśiṣṭaḥ*) tais como *namasyati*

¹⁰⁸ Cf. VP 2.270, 326, 412.

“curva-se”, *saṃgrāmayate* “guerreia”, *muṇḍayati* “tosa”, *kutṭayati* “moi”, *carvayati* “mastiga”.

1.24.7 Mas e quanto a isso que se diz: “Ou talvez não, já que se usa a palavra num sentido¹⁰⁹” [V 19 MB^hāṣ 1.237]? Aí se trata da palavra associada à ação (*upasaṃhṛta-kriyaṃ yad tad tad atra padam āśrīyate*), ou então é o caso de que se esteja aceitando o entendimento da experiência cognitiva coletiva de acordo com o senso comum (*saṃpratyayānugama-mātraṃ parigrhyate*).

1.24.8 Diz-se ainda, em relação à aceitação do uso da palavra num sentido (*padasyārt^he prayogam ab^hyupagamya punar apy āha*): “Ora, tem sentido o que termina com os sufixos *kṛt* e *tadd^hita*, não os sufixos isoladamente¹¹⁰” [*MB^hāṣ 1.4.141].

1.24.9 *Das formas linguísticas analisáveis.* Uns entendem que a análise se estende à palavra (*keṣāṃcit padāvad^hikam anvāk^hyānam*), outros, que se estende à frase (*ekeṣāṃ vākyāvad^hikam*).

1.24.10 No caso da análise que se estende à palavra (*tatra padāvad^hike ’nvāk^hyāne*), na delimitação da forma de uma única palavra em virtude da identidade do som (delas com as que se encontram na frase) (*śruty-ab^hedād eka-pada-rūpopagrahe*), as palavras que passaram por uma derivação apenas de caráter geral (*sāmānya-mātre labd^ha-saṃskārāṇi padāni*), assim que os sentidos se aproximam por meio da relação com outras palavras (*padāntara-saṃband^ha-prāpta-saṃnid^hāneṣu art^heṣu*), mesmo que as especificações da forma ali se ajuntem (*saṃnipatiteṣu api viśeṣeṣu*), prorromperiam tomando apenas aquela operação gramatical implícita que se encontra em caráter geral (*sāmānya-mātre pratilabd^ham antar-aṅgaṃ saṃskāram upādāyaiva pravartheran*). Nesse caso, a palavra *śukla*- “branco”, no número singular e no gênero neutro (*eka-vacanānto napuṃsaka-liṅgaś ca śukla-śabdaḥ*), seria ouvida relacionada com bases de gênero e número diferentes (*b^hinna-liṅga-saṃk^hyair āśrayaiḥ saṃbadd^haḥ śrūyeta*). Trata disso esta regra “[...] *viśeṣāṇām cājāter*” [A 1.2.52]¹¹¹, que diz que, mesmo se a base externa ainda não se apre-

¹⁰⁹na *vā padasyārt^he prayogāt*.

¹¹⁰*kṛt-tadd^hitāntaṃ caiva hy art^havat, na kevalāḥ kṛt-tadd^hitāḥ*.

¹¹¹A regra trata de casos excepcionais de concordância, *e.g.*, nomes de países que vão no plural, mas cujos qualificadores permanecem no singular.

senta (*b^hāviny āśraye bahiraṅge prakānte*), os números e gêneros dos termos que denotam qualidade se seguem de acordo com a base (*guṇa-vacanānām śabdānām āśrayato liṅga-vacanāny anugamyante*).

1.24.11 [?] No caso da análise que se estende à frase (*vākyāvad^hike tv anvāk^hyāne*), quando uma qualidade plenamente associada é por todos os lados delimitada pela base que qualifica (*nitya-saṃsr̥ṣṭasya guṇasya āśraya-viśeṣeṇa... sarvato vyavacc^hede*), não há sentido geral (*sāmānyār^hatvam eva na vidyate*), pois não há qualquer discriminação (*atyantam avivekāt*). Sobre isso, diz [Patañjali] : “É natural¹¹²” [MB^hāṣ 1.430].

1.24.12 Assim, na operação gramatical que incide numa palavra de um composto *dvandva* (*pratyavayavaṃ dvandva-pada-saṃskāre*), o *luk*¹¹³ (dos sufixos) se aplica aos membros que não vão para o plural (*abahuṣu lug-vacanam upanyastam*). Mas se se toma como ponto de partida a operação relativa ao todo (*samudāya-saṃskāra-prakrame tu*), diz-se “ou talvez não, porque num *dvandva* todas (as palavras) têm sentido plural¹¹⁴” [V 8 MB^hāṣ 1.491].

1.24.13 Também se consideram como referentes à análise extensiva à palavra *sūtras* tais como (*ity-ādi sarvaṃ padāvad^hika evānvāk^hyāne parigrhyate*): “Frequentemente o qualificador (é semelhante) ao qualificado¹¹⁵” [A 2.1.57], “O termo de comparação (também pode entrar em composição) com o que veicula um sentido geral¹¹⁶” [A 2.1.55].

1.24.14 Aceitando-se a analisibilidade da palavra (*padasya cānvāk^hye-yatvam ab^hyupagamya*), formas linguísticas explanatórias hipotéticas serão aceitas para a derivação de um conjunto de palavras (*śabdāntara-samudāya-pratipatti-hetavaḥ parikalpitāḥ pratipādikāḥ śabdā upādīyante*), tais como *b^hū la*, *b^hū ti*, *b^hū a ti*, etc.

1.24.15 *Da relação de causa e efeito.* Quando a experiência cognitiva — que, acompanhada apenas do reflexo da forma dos sentidos, tem sua forma sobreposta nos objetos — é determinada como sentido (*art^hākāra-nirb^hāsa-*

¹¹²*svāb^hāvikaṃ etat.*

¹¹³*I.e., apagamento.*

¹¹⁴*na vā, sarveṣāṃ dvandve bahvart^hatvāt.*

¹¹⁵*viśeṣaṇaṃ viśeṣyeṇa bahulam.*

¹¹⁶*upamānāni sāmānya-vacanaiḥ.*

mātrānugatasya pratyayasya art^heṣu pratyasta-rūpasya art^hatvena ad^hyava-sāye), então a palavra é a causa dessa unidade de sentido (*tasya art^hātmanah śabda nimittam*). Ora, a percepção da delimitação do sentido (*art^hāvagra-darśanam*), em virtude do conhecimento geral da relação entre ele e a palavra na forma de identidade, “X é Y” (*“so ’yam” iti śabdārt^hayoḥ saṃband^ha-prasidd^heh*), é a causa do emprego da linguagem que reside no órgão interior e que se manifesta em forma de som (*nādāb^hivyaktasya antaḥ-karaṇa-saṃniveśinaḥ śabdasya pravṛttau kāraṇam*).

1.24.16 Em virtude da relação de iluminador e iluminado que se dá entre palavras e objetos específicos (*prakāśya-prakāśaka-b^hāvena viśiṣṭānām śabdānām viśiṣṭeṣv art^heṣu*) —assim com se dá entre os órgãos e objetos dos sentidos (*indriya-viśayavat*)—, há entre aqueles que expressam, cuja correção é de conhecimento geral e não desviada (*avyab^hicarita-prasidd^ha-sād^hu-b^hāvānām vācakānām*), e os que são expressados (*vācyeṣu*) uma compatibilidade que se realiza ininterruptamente por meio de uma operação sem agente (*nityam akarṭṛ-vyāpāra-sād^hyam...yogyatvam*). No caso das relações desconhecidas (*aprasidd^ha-saṃband^hānām*), (a compatibilidade) é condicionada por convenção (*samayopād^hikam*), quando da primeira comunicação (*prat^ha-ma-pratipādana*).

1.24.17 Nesse caso (*tatra*), a relação entre uma forma correta e o sentido (*sād^hor yaḥ saṃband^ho ’rt^hena*), quando há conhecimento ou quando o uso é gramatical (*jñāne śāstra-pūrvake vā prayoge*), contribui para a manifestação do mérito (*saḥ...d^harmāb^hivyaktāṃ aṅgatvaṃ pratipadyate*). Ora, quando surge uma experiência cognitiva específica (*viśiṣṭa-pratyayotpattau*), (a relação entre forma correta e o sentido) se estabelece via percepção direta (*pratyakṣa-pakṣeṇa vyavast^hāṃ prakalpayati*). As formas corruptas, porém, vêm a integrar experiências cognitivas específicas (*apab^hraṃśāḥ pratyaya-viśeṣeṣv aṅga-b^hāvam upagacc^hanti*) em virtude de uma relação com o *relatum* via inferência (*anumāna-pakṣeṇa saṃband^hi-saṃband^hāt*), como se dá num piscar de olhos, etc. (*akṣi-nikocādivat*).

[Retomando o passo:]

“(...) tudo isso será explicado tanto explicita, quanto impli-

tamente; uma parte somente é explorada segundo a tradição, à guisa de memorização”.

1.24.18 Ora, se se extrai do todo, para o uso gramatical, um constituinte do sentido (*i.e.*, um semema) antes em plena associação (*apodd^hāre hi śāstra-vyavahārār^haṃ samudāyāt saṃsṛṣṭāyāḥ kasyāścid art^ha-mātrāyāḥ kriyamāṇe*), pode haver diferentes opiniões entre os homens acerca dos limites que estão na base dos sentidos [?] (*taṃ tam avad^hiṃ prati nimittatvena art^hānāṃ puruṣād^hīno b^heda-vikalpaḥ saṃb^havati*). Como o reconhecemos (*kat^ham idaṃ vijñāyate*)? Ora, o (sufixo causativo) *nic* se apresenta quando o sentido a veicular possui uma causa (*hetumaty ab^hid^heye ṇij b^havati*), ou porque (a raiz) já existe no sentido causativo (*ahosvid d^hetumati vartmānāt*). Com relação à regra “No feminino” [A 4.1.3.] (*tat^hā “striyām” iti*), *kiṃ stry-art^hā-b^hid^hāne ṭābādayaḥ, uta strī-ṛt^hteḥ prātipādikāt svār^ha iti. tat^hā “nañ” [A 2.2.6] iti kiṃ-prad^hāno ’yaṃ samāsa iti. na [...]. samudāyār^he hi laukike vyab^hicārāb^hāvāt*.

1.24.19 *puruṣa-vikalpeṣu aniyateṣu, yat^hā śāstra-vyavast^hā-b^hedo na b^ha-vati sa vikalpaḥ parigṛhyate. tat^hā ekatvādayo vib^hakty-art^hāḥ, karmādayaḥ [...] pañcakaḥ prātipadikār^has, catuṣkas, trika iti puruṣa-vikalpād^hīna evaṃ-prakāraḥ pakṣa-b^hedaḥ*.

1.24.20 A ação, os auxiliares de sua realização, o tempo, etc. foram por alguns analisados, sob certo ponto de vista, como componentes do sentido (*kriyā-sād^hana-kālādayo ’pi kaiścit kat^haṃcid ab^hid^heyatvena pravib^haktāḥ*). “A raiz com os casos (a sua volta), com marcas de ação e tempo, pessoa e número é chamada verbo; [A base nominal] com marcas de gênero, número e caso é chamada nome¹¹⁷” [Kāśakṛtsna?], [...] “Para o estado e a ação (emprega-se) a vóz média, para o agente, a voz ativa¹¹⁸” [?] [].

1.24.21 Aceite de maneira sistemática a forma hipotética das extrações (*apodd^hāra-parikalpanā-vyavast^hāṃ cāśritya*), o que diz [Patañjali], a saber, que “depois de veicular o sentido, a palavra, que agora é independente,

¹¹⁷ *d^hātuh sād^hane diśi puruṣe citi ca, tad āk^hyātam/ [prātipadikam] liṅge ki[m]i/ti vib^haktau ca, tan nāma.*

¹¹⁸ *b^hāva-karmab^hyām ātmane-padaṃ, kartuh parasmai-padam.*

fala do objeto que com ela está intimamente associado¹¹⁹ [MB^hāṣ 2.424], é nada mais que uma descrição (teórica) da regularidade que se encontra na sequência de apreensão (*pratipatti-krama-niyamānugama-mātraṃ kriyate*), pois não é possível que haja um processo de veiculação sequencial, em estágios, do sentido da palavra, depois do objeto (*na hi śabdasya kramavatī viramyā viramyā svārthā-dravyādiṣu vṛttiḥ saṃbhavati*), já que (a palavra) é pronunciada apenas uma vez e nunca está dissociada de um sentido (*sakṛd uccāraṇād arthaṇa ca nityam aviyogāt*).

1.24.22 Essa sequência de apreensão, quer no caso do ouvinte, quer do falante, não é algo fixo (*pratipatti-kramo 'py ayaṃ śrotur abhidhātur vā na vyavasthitaḥ*). Ora, a coisa em si mesma é algo que é qualificado por todos os possíveis qualificadores (*sarva-viśeṣaṇa-viśiṣṭaṃ hi vastu*) [...], um complexo de elementos em associação que se tornam simultaneamente objetos de uma única cognição (*saṃsargiṇīnāṃ mātrāṇāṃ kalāpaṃ yaugapadyena ekasyā buddher viśayatām āpannam*); (essa cognição) é apenas num momento posterior [...] analisada por meio de outras cognições (*uttara-kālam. . . buddhy-antaraiḥ pravibhajyate*). Se não se reconecta o que se analisou, não surge a intuição da ação que é a marca de existência do objeto (*pravibhaktasyāpi cānusaṃdhānam antareṇa arthā-kriyā-viśayā pratibhā notpadyate*), razão pela qual (o ouvinte) reconstitui a forma integral (da frase; *iti punaḥ saṃsarga-rūpam eva pratyavamṛśati*). Com relação à sequência de cognição daquele falante ou ouvinte que apreende os constituintes (da frase) por meio de análise (*yo 'pi cābhidhātā śrotā vā vibhāgena mātrāsu pratipattiṃ pratilabhatē*), mesmo nesse caso ela não segue um padrão regular no processo de apreensão (*tasyāpi. . . grāhyāsu mātrāsv aniyamena buddhi-kramo vyavatiṣṭhate*), (e isso por razões diversas), ora em virtude da proximidade (semântica dos constituintes; *pratyāsattyā*), ora porque eles cobrem categorias semânticas mais extensas (*mahā-viśaya-tvena*), ora porque ela realça aquilo que revela a causa da manifestação (do sentido; *abhi-vyakti-nimittopavyaṅjana-prakarṣeṇa*), ora por um desejo especial de apreender (*upalipsayā*) ou, [enfim], porque é apropriada para capturar as impressões mentais (*bīja-vṛtti-lābhānugūṇyena vā*). Com relação a isso, diz-se:

¹¹⁹ *svārtham abhidhāya śabdo nirapekṣo dravyam āha samavetam.*

Essa unidade de existência, que é una, em função das diferentes faculdades,
que replicam os modos de funcionamento do intelecto, é analisada de maneiras diversas pelos teóricos [?] ¹²⁰ [].

1.24.23 Quanto a ter marcas estáveis, na gramática, ora é esse o caso do sentido da palavra, ora o do sentido da frase. (*st^hita-lakṣaṇas tu śāstre padārtho vākyārtho vā*). Pois assim se diz: “Ou talvez não, já que se usa a palavra num sentido ¹²¹” [V 19 MB^hāṣ 1.237]; “O que sobressai aqui é o sentido da frase ¹²²” [MB^hāṣ 1.462]. No *Samgraha* se diz também:

“Ora, não há uma coisa chamada “palavra” regularmente estabelecida em qualquer parte.

Quer a forma, quer o sentido das palavras originam-se apenas a partir do sentido da frase ¹²³” [].

1.24.24 De fato, quando se faz um recorte (analítico) da forma (da palavra; *kṛte 'pi rūpa-parigrahe*), observa-se que não há regularidade no processo de divisão de bases e afixos da forma da palavra que se apresenta para análise (*anvā^hyeyasya k^halv api pada-sva-rūpasya, . . . prakṛti-pratyayādīnāṃ vib^hāge rūpa-parigrahānīyamo dṛśyate*), como no caso de Marutta, Indrāṇī, *aikāgārika*, Giriśa, *śrotriya*, *kṣetriya* ¹²⁴, etc. [. . .].

1.24.25 Já com relação à análise que tem por base a frase (*vākyāva-d^hike tv anvā^hyāne*), diz-se: “*art^hāt padaṃ sāv^hid^heyaṃ, padād vākyārth^ha-nirṇayaḥ/ pada-vyutpattau vākyast^haṃ [→ vākyott^haṃ?] padaṃ [. . .] varṇa-saṃg^hātajaṃ padam*” [].

¹²⁰ *eko 'yaṃ śakti-b^hedena bhāvātma pravib^hajyate/ budd^hi-vṛtty-anukāreṇa bahud^hā jñāna-vādid^hiḥ*.

¹²¹ *na vā padasyārth^he prayogāt*.

¹²² *yad atra ād^hikyāṃ vākyārth^ha.h saḥ*.

¹²³ *na hi kiṃcit padaṃ nāma rūpeṇa niyataṃ kvacit/ padānāṃ rūpam art^ho vā vākyārth^hād eva jāyate*.

¹²⁴ Marutta é o nome “de um *cakravartin*, ou imperador universal, descendente de Manu Vaivasvata, que vai celebrar um sacrifício muito esplendoroso” (Pujol, *s.v.*), Indrāṇī é a mulher do deus Indra, *aikāgārika* é “ladrão”, Giriśa é outro nome de Rudra, *śrotriya* é uma pessoa que conhece a *śruti*, a “tradição revelada” e *kṣetriya*, enfim, é nome de uma doença incurável (*cf.* Monier-Williams, *s.v.*). Não pudemos, todavia, recuperar os pormenores acerca de seus diferentes processos de derivação.

1.24.26 A relação (entre a palavra e o sentido/objeto) foi também ensinada como relação de causa e efeito (*kārya-kāraṇa-b^hāvena k^halv api saṁband^ho nidarśitaḥ*), por exemplo, [no seguinte passo do *B^hāṣya*]: “Mesmo os contadores de estória, quando declamam os altos e baixos dos (personagens) do nascimento à morte, apresentam objetos mentais como existentes¹²⁵” [MB^hāṣ 2.36]

1.24.27 E (essa mesma) relação também foi explicada como uma compatibilidade nestes diferentes passos [do *B^hāṣya*]; *yogyab^hāvenāpi saṁband^ha upavarṇitas tatra tatra*): “Mas a significação é natural¹²⁶” [V 33 MB^hāṣ 1.242]; “Tratando-se da mesma a cor, *śoṇa* (vermelho), *karka* (preto) e *hemān* (branco), que se aplicam ao cavalo, não empregam no caso do boi ou outro animal¹²⁷” [**MB^hāṣ 1.251]. E se diz ainda: “*samānam ihamānānāṁ cād^hīyānānāṁ ca kecid art^hair yujyante, apare na*”, etc. [MB^hāṣ 1.31 V 15]. [e ainda]: “*tat^hā-jātīyakāḥ k^halv apy ācāryeṇa svarita-ñitaḥ paṭ^hitāḥ, ye ub^hayavantah, yeṣāṁ kartrab^hiprāyaṁ cākartrab^hiprāyaṁ ca kriyā-p^halam asti*¹²⁸” [*MB^hāṣ 1].

1.24.28 O autor do *Samgraha* nos dá o seguinte verso (*Samgraha-kāraḥ paṭ^hati*):

“Quando se emprega a palavra separada do sentido, há descontinuidade no processo de comunicação [?],
razão pela qual estabeleceu-se a identidade entre palavra e sentido/objeto¹²⁹” [...].

1.24.29 E diz ainda:

¹²⁵*te 'pi, teṣāṁ utpatti-prab^hṛty ā vināśād vṛdd^hir [vṛdd^hi-vyṛdd^hi?] vyācakṣāṇāḥ, sato budd^hi-viṣayān prakāśayanti.*

¹²⁶*ab^hida^hānaṁ punaḥ svāb^hāvikam.*

¹²⁷*samāne varṇe śoṇa-karka-hemādīnām aśva-viṣayatvaṁ gavādiṣu cāpravṛttiḥ.* No *B^hāṣya* lê-se: *samāne rakte varṇe*, “*gaur lohita*” *iti*, “*b^havaty aśva śoṇa*” *iti*. *samāne ca kāle varṇe*, “*gaur kṛṣṇa*” *iti* “*b^havaty aśvo hema*” *iti*. *samāne ca śukle varṇe*, “*gauḥ śveta*” *iti*, “*b^havaty aśvaḥ karka*” *iti*.

¹²⁸No *B^hāṣya* lê-se: *tat^hā-jātīyakāḥ k^halv ācāryeṇa svarita-ñitaḥ paṭ^hitāḥ, ye ub^hayavantah, yeṣāṁ kartrab^hiprāyaṁ cākartrab^hiprāyaṁ ca kriyā-p^halam asti.*

¹²⁹*śabdārt^hayor asaṁb^hede vyavahāre pr^hak-kriyā/ yataḥ śabdārt^hayos tattvam ekaṁ tat samavast^hitam.*

“Não há um autor da relação entre as palavras (e os sentidos/ objetos), quer no âmbito secular, quer no *veda*.

Pois como, apenas com palavras, poderia ter sido feita a relação entre as palavras (e os sentidos/ objetos)? [?]¹³⁰

As formas corretas que os eruditos estabelecem via conhecimento herdado (śiṣṭeb^hya āgamāt siddh^hāḥ sād^havaḥ) são um meio de realização do d^harma (d^harma-sād^hanam); são incorretas as que a elas se opõem (viparītās tv asād^havaḥ), se bem que não difiram na veiculação do sentido (art^ha-pratyāyanāb^hede). (1.27)

1.27.1 Assim como outros meios de realização do *d^harma*, transmitidos sem interrupção em virtude da tradição de ensinamento herdada pelos eruditos, foram estabelecidos inquestionavelmente (*yat^hā eva anyāni d^harma-sād^hanāni, śiṣṭopadeśa-pāramparyāgamād avicc^hedena āgatāny, anab^hiśaṅkanīyāni vyavast^hitāni*), e assim como se proíbe roubar, mentir, fazer violência, etc., mas não se proíbe nem se prescreve soluçar, rir, coçar-se, etc. (*yat^hā ca pratiśidd^hāni hiṃsānṛta-steyādīny aśiṣṭāpratiśidd^hāni ca hikkita-hasita-kaṇḍūyitādīni*), da mesma maneira o estabelecimento das formas corretas e incorretas, cuja transmissão é também ininterrupta, está fixado inquestionavelmente com base apenas no conhecimento herdado (*tat^hā sād^hv-asād^hu-vyavast^hānam apy, anavacc^hinna-pāramparyam, anab^hiśaṅkanīyam āgamād eva sidd^ham iti*).

Quer seja eterna ou fabricada (nityatve kṛtakatve vā) , a linguagem não tem início (teṣām [śabdānām] ādir na vidyate) e, assim como no caso do seres vivos (prāṇinām iva), essa sua condição se chama “eternidade” (sā caiṣā vyavast^hā nityatā ucyate)¹³¹. (1.28)

1.28.1 Se o que há é a manifestação de uma linguagem eterna (*yadi nityānām śabdānām ab^hivyaṅkiḥ*)¹³², transformações, *i.e.*, nascimento, cres-

¹³⁰*samband^hasya na kartāsti śabdānām loka-vedayoḥ/ śabdair eva hi śabdānām samband^haḥ syāt kṛtaḥ kat^ham?*

¹³¹Eternidade da categoria, do fenômeno: vida, linguagem; não do indivíduo.

¹³²Concepção semelhante à das escolas *mīmāṃsā* e *sāṃkhya*.

cimento, etc. de uma linguagem pré-existente (*janmādi-vikriyāpattir vā satām*), ou ainda a nomeabilidade ou não de uma linguagem que não existia previamente (*asatām vā sopāk^hya-nirupāk^hyatvam*)¹³³, seja como for, não há ponto primeiro onde a comunicação não estivesse em atividade; nem ponto final (*sarvat^haiṣām apravṛtta-śabda-vyavahārā prat^hamā koṭir na vidyate; na parā*).

1.28.2 Aqueles que afirmam que Īśvara, o tempo, o *puruṣa* e o *kṣetrajña* são princípios diferentes entre si (*ye ca Īśvara-kāla-puruṣa-vidyā-kṣetrajñān vib^hakta-tattvān āhuḥ*), os que consideram que tudo não é mais que nesciência, sem Īśvara, tempo, *puruṣa* ou *kṣetrajña* (*ye ca anĪśvaram akālam apuruṣam avidyam akṣetrajñam avidyā-mātram eva sarvaṃ manyante*), e ainda os que declaram como causa uma entidade universal que é sem antes nem depois (*ye ca. . . apūrvāparaṃ viśvātmānaṃ kāraṇam ācakṣate*) e na qual se confundem, sem que se transgrida sua unidade, as receptações dos reflexos das formas de faculdades inumeráveis e contraditórias (*ekatvānatikrameṇa sammūrcc^hita-virudd^hāparimāṇa-śakti-rūpa-nirb^hāsa-parigrahaṃ*), para todos eles não há um lugar primeiro no tempo onde a vida humana não estivesse em atividade¹³⁴ (*teṣāṃ sarveṣāṃ nāsti kaścīd apravṛtta-prāṇi-vyavahāraḥ prat^hamo nāma kālād^hvā*).

1.28.3 Ora, essa atividade que é sem começo e ininterrupta [...?] é (o que se chama) “a eternidade (ou constância) da comunicação” (*sā ce-yam anādir avicchⁱnnā pravṛttir [...?] vyavahāra-nityatā*). Pois se diz: “Eterno é aquilo em que o princípio subjacente não perece¹³⁵” [MB^hāṣ 1.7].

Ninguém haveria de fixar essa ordenação (i.e., disciplina) se ela não possuísse um propósito (transcendente; na anart^hikām imāṃ kaścīd vyavast^hāṃ kartum arhati), por isso são eruditos os que arregimentam a tradição relativa às formas corretas (tasmān nibad^hyate śiṣṭaiḥ sād^hutva-viṣayā smṛtiḥ). (1.29)

1.29.1 Ora, que erudito, ainda que tenha a mente confusa, que desdenhe o século (*ko hi śiṣṭaḥ saṃb^hinna-budd^hir api lokaṃ praty anab^hiniviṣṭaḥ*), ou-

¹³³Concepção semelhante à das escolas *nyāya-vaiśeṣika* e budista.

¹³⁴O que implica a atividade linguística, a comunicação.

¹³⁵*tad api nityaṃ yasmimṣ tattvaṃ na vihanyate.*

saria estabelecer uma regra de acentuação ou para uma operação gramatical aplicável às palavras seculares e védicas (*svara-saṃskārādi-niyamaṃ laukika-vaiddikānāṃ śabdānāṃ . . . vyavast^hāpayitum utsaheta*), regra essa que é difícil de conhecer, estudar e aplicar (*durjñānaṃ durad^hyayanaṃ duranuṣṭ^heyaṃ ca*), se não tivesse ela um propósito (transcendente) (*[ni]ṣprayojanam*)? Por isso, mesmo que uma regra sem propósito seja criada por um deles (*tena ca anart^hako niyamaḥ kṛto 'pi*), ela não seria aceita pelos outros eruditos ou não teria autoridade no século entre os que conhecem o assunto (*śiṣṭair aparair na parigrhyeta, pramāṇaṃ vā viduṣāṃ loke na syād iti*).

1.29.2 Por essa razão, arregimenta-se uma tradição sem começo (*tasmād anādir . . . smṛtir nibad^hyate*), cuja regularidade foi transmitida pela ordem sucessiva dos mestres (*guru-pūrva-kramāgata-niyamā*), que fornece o critério para inferir quem são os eruditos (*śiṣṭānumāna-hetuḥ*), é incorrupta (*avyab^hi-cārā*), e que ora tem base textual nos torneios das regras e de suas extensões, ora não (*lakṣaṇa-prapañcāb^hyāṃ paryāyair śabdavatī ca aśabdā ca*).

Ora, não se estabelece o d^harma pelo raciocínio (na . . . d^harmas tarkaṇa vyavatiṣṭ^hate), sem o conhecimento herdado (āgamād ṛte): mesmo o conhecimento dos videntes ancora nessa herança (ṛṣiṇām api yaj jñānaṃ tad apy āgama-pūrvakam). (1.30)

1.30.1 Nenhum pensador, ainda que vá longe, vai além da natureza das coisas (*sarve 'pi hi vādino dūram api gatvā sva-b^hāvaṃ na vyativartante*). No caso da determinação dos frutos de ações de propósitos não observáveis, depende-se do conhecimento herdado para conhecer-lhes a natureza (*adr^hṣṭā-rt^hānāṃ ca karmaṇāṃ p^hala-niyame, sva-b^hāva-saṃvid āgama-pratibadd^hā*) Ora, que confiança pode haver nos arrazoados dos homens, se neles não são estáveis as relações de semelhança e diferença, se por meio deles não se alcançam certezas (*ko hy anavast^hita-sād^harmya-vaidd^harmyeṣu nityam ala-bd^ha-niścayeṣu puruṣa-tarkeṣu viśvāsaḥ*)?

1.30.2 Nos círculos de cada escola de saber [?] [. . . ?] (*yeṣv api . . . pr^hag-vidyā-caraṇa-pratigraheṣu [. . . ?]*), onde se fala dum d^harma pessoal supremo, que transcende a razão (*tarkatītaḥ . . . kaścid anuttaraḥ puruṣa-d^harmaḥ śrūyate*), conta-se ali (*teṣv . . . āk^hyāyate*) que os videntes, quando se aprimoram

por meio do *d^harma* que é conhecimento herdado, manifestam um conhecimento visionário de todo e qualquer objeto (*api ta[t-ta]d-art^ha-jñānam āṛṣam ṛṣṇām āgamikenaiva d^harmena saṃskṛtātmanām āvirb^havati iti*). Ora, se esse (conhecimento) fosse natural (*svāb^hāvike hi tasmin*), o esforço se diferenciaria do fruto, e da natureza resultaria um obstáculo tal e qual [?] (*prayatnaḥ p^halād vyatiricyeta, sva-b^hāvataś ca pratyavāyo 'pi tat^hā-b^hūtaḥ sa prasajyeta*).

Já que são bem conhecidas do século (loka-prasidd^hatvāt), as sendas (i.e., tradições) ininterruptas do d^harma que já se encontram estabelecidas (d^harmasya cāvyavacc^hinnāḥ panthāno ye vyavast^hitāḥ) não podem ser refutadas por meio da razão (na tām...kaścit tarkeṇa bād^hate). (1.31)

1.31.1 Ainda que as práticas dos eruditos contenham muitas alternativas (*bahu-vikalpeṣu api śiṣṭānām caraṇeṣu*), há vias de aquisição do bem estar do homem que são compartilhadas e conhecidas de todos (*santi sād^hāraṇāḥ prasidd^hāḥ puruṣa-hita-pratipatti-mārgāḥ*). Nesses casos, proceder de outra forma é causa de dessabor secular (*yeṣu anyat^hā pravṛttir loka-virasā*). Ora, em nenhum momento a razão fez com que se abdicasse dessas vias (*na ca te tarkeṇa kadācid api vyudasta-pūrvāḥ*), não obstante, há quem avance uma conduta contrária à boa conduta secular, ainda que repreensível (*kāmam, ...kecid vininditam api loka-samācāra-virudd^ham ācaraṇam pratipadyante*), apoiando-se numa seção¹³⁶ do mesmo conhecimento herdado (*āgamoddeśa-niśrayaṇenaiva [/śrayaṇaiva]*).

Uma vez que as faculdades diferem (b^hinnāsu śaktiṣu) segundo a diferença de tempo, espaço e condição (avast^hā-deśa-kālānām b^hedāt), é muito difícil fixar os objetos pela inferência (b^hāvānām anumānena prasidd^hir atidurlab^hā). (1.32)

1.32.1 O conhecimento do termo invisível da relação de inferência (*adrṣṭe samband^hini yaj jñānam...*), que se origina da observação do termo visível

¹³⁶I.e., numa parte, num fragmento fora de contexto.

ou do que a ele se assemelhe (*dr̥ṣṭasya samband^hinas tat-sadr̥ṣasya vā dar̥śanāt. . . utpadyate*), o qual se crê invariavelmente associado com o primeiro (*ihāvyab^hicaritāb^himata-sāhacaryasya*), não serve para fixar de maneira conclusiva um objeto que não pertence ao âmbito da percepção direta (*tena apratyakṣasya art^hasya prasidd^hir duravasānā*).

1.32.2 Ora, as naturezas dos seres, forças, etc., (determinadas duma maneira) em certas condições (*avast^hāntareṣu viniścita-bala-sattvādīnām. . . svab^hāvāḥ*), vemos variar, noutro momento, noutras condições, observáveis ou não pelo homem (*punar avast^hāntareṣu puruṣa-gamyēṣv apuruṣa-gamyēṣu vā dr̥śyante. . . vyab^hicāriṇaḥ*). Mesmo de objetos exteriores, tais como sementes, plantas, etc., apreende-se uma variação das faculdades de acordo com a diferença de condição (*bāhyānām api bījauṣad^hi-prab^hṛtīnām avast^hā-b^hedāt upalab^hyate śakti-vyab^hicāraḥ*).

1.32.3 Dá-se o mesmo pela diferença de espaço (*tat^hā deśa-b^hedāt [api?]*): o toque da água no Himalaia é extremamente frio (*atiśīto haimavatīnām apāṇ sparśaḥ*); já num poço aquecido ou numa nuvem de chuva, o toque de outras formas da mesma água sente-se extremamente quente (*sa tu balāhakāgni-kunḍādiṣu tad-rūpāṇām eva atyuṣṇa upalab^hyate*). Dessarte, enganado pela semelhança formal, incapaz de ver o pormenor (*tatra rūpa-sāmānyād apahr̥ta-budd^hiḥ, parokṣa-viśeṣaḥ*), o de visão ordinária (*arvāg-darśanaḥ*) apenas pelo conhecimento herdado vem a captar uma diferença difícil de conhecer, não diretamente perceptível (*durjñānaṃ b^hedam, . . . darśana-mātreṇa āgamyam, āgamenaiiva pratipadyate*).

1.32.4 E o mesmo pela diferença de tempo (*kāla-b^hedād api*): no verão ou no inverno, o toque da água dum poço, *e.g.*, sente-se extremamente diferente (*gr̥ṣma-hemantādiṣu kupa-jalādīnām atyanta-b^hinnāḥ sparśādayo gr̥hyante*). Dessarte, determinada apenas por meio da inferência (*tatra. . . anumāna-mātreṇa niścitya*), uma condição específica, sutil, inacessível ao homem comum, imperceptível sem auxílio do olhar fornecido pelo conhecimento herdado, (*sū-kṣmam, avast^hāna-viśeṣam, aprākṛta-gamyam, āgamikaṃ cakṣur antareṇa apratyakṣam*) quem em sã consciência a tomaria por conclusiva (*kaḥ sād^hayitum asaṃmud^haḥ prayateta*)?

Determinada faculdade (sā śaktiḥ) de um objeto que possua faculdades bem conhecidas (nirjñāta-śakter dravyasya) é anulada quando em relação com um objeto diferente (viśiṣṭa-dravya-saṃband^he...pratibad^hyate), no contexto de uma ação específica (tām tām art^ha-kriyām prati). (1.33)

1.33.1 A mesma capacidade observável que tem o fogo, *e.g.*, de produzir modificações na madeira e noutros objetos (*agny-ādīnām kāṣṭhādi-vikārotpādane dr̥ṣṭa-sāmarth^hyānām...tat^hā-vid^haṃ sām^hart^hyam*) anula-se em certos objetos, como num *ab^hra-pāṭala*¹³⁷ (*ab^hra-pāṭalādiṣu dravyeṣu...pratibad^hyate*). Da mesma maneira, com mantras e o suco de certas plantas (*tat^hā mantrauṣad^hi-rasādib^hir*), é possível barrar a combustão mesmo de objetos altamente combustíveis (*yogyeṣu api dravyeṣu dāhādikaṃ pratibad^hyate*). Assim, faculdades que se observam, num contexto, em certos objetos são, noutros contextos, inconclusíveis (*tatra, ekasmin viṣaye, dr̥ṣṭa-sāmarth^hyānām, punar, viṣayāntareṣu, dravyāṇām duravasānāḥ śaktayaḥ*).

Ainda que um objeto seja inferido com zelo por inferidores competentes (yatnena anumito 'py art^haḥ kuśalair anumātr̥b^hiḥ), outros mais competentes dele darão conta de outra maneira (ab^hi-yuktatarair anyair anyat^hā eva upapādyate). (1.34)

1.34.1 [...] “A substância¹³⁸ é diferente das qualidades, porque há uma designação diferente para cada um”. *E.g.*, apenas quando há diferença entre o qualificador e o qualificado, [vemos que] “reino” é qualificado por “rei”, não por “renunciante”; [que] “perfume” é qualificado por “sândalo”, não por “cor”, etc. Por isso, quando se estabelece um objeto pela inferência supracitada, a saber, de que a substância é diferente das qualidades, dir-se-á que o raciocínio não é conclusivo.

¹³⁷Lit. “massa de nuvens”. A referência é obscura; Aklujkar acredita tratar-se de uma denominação metafórica para alguma substância resistente ao fogo, como o asbesto ou amianto.

¹³⁸Esta tradução da *Vṛtti* a 1.34 é apenas tentativa. Trata-se aqui de certos pontos específicos da teoria da inferência (*anumāna*), em diálogo com a escola lógica *nyāya*, assunto que não dominamos, de modo que não temos competência para assegurar a correção do que foi traduzido. Por isso, sugerimos a consulta do texto sânscrito da passagem nas edições indicadas na Bibliografia.

1.34.2 [...] [“A substância é diferente das qualidades], por ser a base de significados específicos e não específicos”. Como é isso? Tem sentido perfume, etc. serem qualificados por “sândalo”, o qual expressa uma forma específica. Ora, uma vez que a cor, etc. expressa apenas substância, a qualificação não tem sentido, uma vez que isso já se sabe. É assim que, à pergunta “De quem é esse homem”, responde-se “do rei”, para determinar outro traço específico, não “do homem”, uma vez que isso já se sabe.

1.34.3 [...] Outros dizem que, ainda que a estrofe seja um agrupamento de palavras, é a palavra que se qualifica pela estrofe, não a estrofe pela palavra.

1.34.4 Outro diz ainda que é precisamente pela aceitação de que formam uma unidade que o perfume, *e.g.*, é qualificado pelo sândalo. Porque não há designação via cor (ou outro qualificador) [...], isso não fica estabelecido, em virtude de entre os dois haver separação. A causa do contra-argumento é a contiguidade ou não de uma forma linguística determinada.

1.34.5 Por isso, com dizer que o visível decorre do visível, isso fica estabelecido, uma vez que entre eles não há separação.

1.34.6 Assim os componentes que, estabelecidos para ações específicas, levam à inferência de que se vai cozinhar, etc., são mencionados por alguns para iludir.

Incomunicável a outros (pareṣām asamāk^hyeyam), o conhecimento das moedas e pedras preciosas daqueles que o possuem (maṇi-rūpyādiṣu jñānaṃ tadvidām) vem à tona apenas pela prática (ab^hyāsād eva jāyate), não é inferível (na anumānikam).
(1.35)

1.35.1 Ora, os peritos em moedas, pedras preciosas, etc. (*rūpa-tarkādayaḥ*) não são capazes de comunicar a outros as causas (*na... samad^higama-hetūn pareb^hya āk^hyātum śaknuvanti*) —demasiado sutis, para as quais não se encontra uma terminologia bem estabelecida (*sūkṣmān, aprasidd^ha-saṃvi-jñāna-padān*)— de como identificam uma *kārṣāpaṇa*, *e.g.* (*kārṣāpaṇādīnām*), ainda que delas possam formar uma imagem mental (*kalpayitvāpi*). Também a diferença entre as notas *ṣaḍjarṣa*, *gānd^hāra*, *d^haivatā*, etc., que pertence ao

âmbito da percepção direta (*ṣaḍjarṣab^ha-gānd^hāra-d^haivatādi-b^hedaṃ vā pratyakṣa-pramāṇa-viśayam api*), sem a prática (*ab^hyāsam antareṇa*), pessoas competentes, mesmo que muito se apliquem, não a percebem (*ab^hiyuktāḥ, praṇid^hānavanto 'pi, na pratipadyante*).

Os poderes dos rakṣaḥ, pitṛ e piśāca, que resultam apenas de seus atos pregressos (rakṣaḥ-pitṛ-piśācānām karmajā eva sidd^hayaḥ) situam-se além da percepção direta e da inferência (pratyakṣam anumānam ca vyatikramya vyavast^hitāḥ). (1.36)

1.36.1 Comunicar linguagem verbal aos surdos enquanto dormem (*svapne hi bad^hirādīnām śabdādi-pratipādanam*), ver objetos diminutos dentro de uma casa sem quebrar os constituintes densamente combinados das paredes (*g^ha-na-saṃniviṣṭāvayavānām ca kuḍyādīnām avayava-vib^hāgam antareṇa antar veśmādiṣu sūkṣmāṇām arthānām darśanam*), fatos bem conhecidos em todos os pronunciamentos teóricos (*yat sarva-pravādeṣu sidd^ham*), em casos como esses (*tatra*), quando se pergunta qual a natureza de tais habilidades (*kat^ham-b^hūtāni sād^hanāni iti*), se se descarta a ideia de uma faculdade invisível e inconcebível (*adrṣṭa-śaktim acintyām hitvā*), não resta outra que se possa mencionar (*na anyāni sād^hanāny āk^hyātum śakyante*).

O conhecimento do passado e do futuro (atītānāgata-jñānam) nas mentes desveladas pela luz do conhecimento (āvirb^hūta-prakāśānām anupapluta-cetasām) não difere de uma percepção direta das coisas (pratyakṣān na viśiṣyate). (1.37)

1.37.1 [...] No caso da tese de que o efeito se produz *ex nihilo* (*tatra utpatti-pakṣe tāvat*)¹³⁹, como se pode compreender alguma coisa que é sem suporte, não é física nem tem individualidade, a apreensão de cujos efeitos tem causas invisíveis e indeterminadas (*kat^ham apadam, avastu, nirātmakam, adrṣṭāpratiniyata-kāraṇa-śakti-parigraham ad^higantum śakyate*)? Mesmo no caso da tese oposta (*pakṣāntare 'pi ca*)¹⁴⁰, em virtude do desaparecimento

¹³⁹I.e., a tese da não preexistência do efeito na causa, o mesmo que o *asat-kārya-vāda* dos *vaiśeṣika*.

¹⁴⁰I.e., da preexistência do efeito na causa, o *sat-kārya-vāda* dos *sāṃk^hya*.

dos traços distintivos do indivíduo (*viśiṣṭa-vyakti-rūpa-tirob^hāvāt*), essa coisa, que já não se sabe ao certo o que seja, torna-se, para a comunicação, semelhante aos objetos que não podem ser caracterizados de maneira específica (*vyavahāraṃ prati, tad avijñeyaṃ vastu nirupāk^hyair eva tulyam*). Ainda assim, há eruditos —os quais têm purgadas suas faltas pela ascese, sua visão desvelada (*at^ha ca tapasā nirdagd^ha-doṣā nirāvaraṇa-k^hyatayaḥ śiṣṭāḥ*)— que a tudo veem sem erro (*avyab^hicaritaṃ sarvaṃ paśyanti*), sua forma global [?] refletida na visão deles como a de um objeto dos sentidos refletida num espelho (*pratibimba-kalpena pratyakṣam iva svāsu k^hyātiṣu saṃkrāntākāra-parigrahaṃ*).

O discurso daqueles (vacanaṃ teṣāṃ) que veem com olhos de videntes objetos além dos sentidos, ininteligíveis (atīndriyān a-saṃvedyān paśyanty ārṣeṇa cakṣuṣā/ ye b^hāvān), não pode ser refutado pela inferência (na anumānena bād^hyate). (1.38)

1.38.1 Um controlador interno; agrupamentos de átomos¹⁴¹; algo em que a criação primeira se baseia¹⁴² (*antaryāmiṇam, aṇu-grāmam, ab^hijāti-nimitta-niband^hanam*); um *brahman* verbal em sua forma imanifesta; algo que é o suporte de todas as faculdades¹⁴³; deidades (*anab^hivyaktaṃ śabda-brahma, śakty-ad^hiṣṭ^hānam [→ ?], devatāḥ*); deficiências, faculdades, consequências e aprimoramentos das ações (*karmaṇām anuband^ha-parimāṇa-śakti-vaikalyāni*); um corpo sutil e transcendente (*sūkṣmam ātivāhikaṃ śārīram*) e todos o mais objetos, quer os não perceptíveis pelos sentidos, tais como a cor, etc. (*prthag anyāṃś ca... arthān, rūpādivad indriyair agrāhyān*), quer os não comunicáveis de indivíduo a indivíduo, tais como a tristeza, etc. (*suk^hādivac ca pratyātmam asaṃvedyān*), que se tornaram familiares pelos pronunciamentos das escolas (*tīrt^ha-pravādeṣu prasidd^hān*), os eruditos os podem apreender livres de dúvida, com um olhar que é mesmo fora do comum (*ye śiṣṭā vyāvahārikād anyenaiva cakṣuṣā mukta-saṃśayam upalab^hante*), razão pela qual seu discurso, que está além da esfera da inferência, não pode ser refutado

¹⁴¹Referência à escola *vaiśeṣika*.

¹⁴²Possível referência ao pensamento jainista. Ou pode-se ler, como o comentador Vṛṣab^ha-deva, o sintagma qualificando *anugrāma*.

¹⁴³Vṛṣab^ha também o lê qualificando *śabda-brahman*.

por inferições que estão sujeitas ao erro (*teṣāṃ anumāna-viṣayātītaṃ vacanaṃ vyabhīcāribhir anumānair apākartum aśakyam*). Como aqueles cegos de nascença, *e.g.*, poderão aplicar inferência à situação de identificação de cores, que nunca antes experimentaram (*jāty-andhādīnāṃ hi “rūpādi-grahaṇam evam utpadyate” iti [yā]sā[v a]vasthā naivānubhūta-pūrvā kadācit, tasyāṃ kaṭham anumānaṃ pravarteta*)?

Se não se questiona o ponto de vista de um outro (yo yasya... darśanaṃ na abhīśaṅkate) como se se tratasse de um conhecimento seu (svam iva jñānaṃ), como poderá dissuadir-se por um terceiro o que se coloca do lado da percepção (sthitaṃ pratyakṣa-pakṣe, taṃ kaṭham anyo nivartayet)? (1.39)

1.39.1 Há em cada escola, para cada um, gente de autoridade, cujo discurso é sem erro, tão inquestionável quanto a própria visão (*santi prati-caraṇaṃ prati-puruṣaṃ ca āptāḥ, yeṣāṃ vacanaṃ avicāritaṃ, svam iva darśanaṃ atyantam anabhīśaṅkanīyam*); seus feitos, tais como fazer pedras flutuarem¹⁴⁴, mesmo que ninguém os tenha visto, ainda assim são passíveis de dar fé (*yeṣāṃ ca, adṛṣṭam api, śilā-plāvanādi pratyayena śakyaṃ śraddhātum*). Deixar o corpo físico e obter frutos desejados e indesejados são algumas das práticas que se tornaram bem conhecidas no século não mais que pela aceitação de sua autoridade (*karmanām iha kṛtānam, ūrdhvaṃ dehād, iṣṭāniṣṭa-phala-prāptir āpta-vacana-parigraheṇaiva loke prasiddhā*), e que são normalmente seguidas pelos homens comuns, se bem que não sejam ensinadas por nenhum tratado (*vināpi śāstropadeśena, prāyeṇa manuṣyair anugamya-te*). [...]

“Para os homens, de *cāṇḍāla* a brâmane, os tratados têm muito pouco a dizer no que concerne ao puro e ao impuro¹⁴⁵”
(1.40) [].

¹⁴⁴Referência ao episódio do Rāmāyaṇa em que Rāma constroi a ponte que o levaria a Laṅkā.

¹⁴⁵*idaṃ puṇyam idaṃ pāpam ity etasmin pada-dvaye/ ācāṇḍālaṃ manuṣyāṇām alpam śāstra-prayojanam.*

[...] Por isso, não só a percepção direta mas também a visão dos videntes, se se opuser à inferência, invalida-a (*tasmāt pratyakṣam ārṣaṃ ca jñānaṃ, saty api virod^he, bād^hakam anumānasya*).

O discurso da razão não faz frente a quem venera o conhecimento herdado (tam upāsīno hetu-vādair na bād^hyate), que caminha ininterrupto como a consciência (caitanyam iva yaś cāyam avic^hedena vartate/ āgamas). (1.41)

1.41.1 Ora, a consciência, que é sem começo, inata, que segue a forma de experiências cognitivas tais como a afirmação da existência, etc. (*“aham asmi” ity evam-ādi-pratyaya-rūpānugataṃ, sahajam, anādi yac caitanyam*), assim como não se interrompe na atividade de comunicação (*yat^hā... vyavahāraṃ prati na vic^hidyate*), seja mesmo a daqueles que alcançaram a libertação, uma vez que é uma convenção do século (*loke ruḍ^hatvān, muk^htātmanām api*), posto que pelo ensinamento das pessoas de autoridade se negue existência do ser e da relação entre sujeito e objeto (*“tan nāsti”, “na mama” ity evam āptopadeśe saty api*), da mesma maneira é esse conhecimento herdado que, sob a forma da tradição e da revelação, é aceito por todos os eruditos no que prescreve ou proíbe de fazer, comer e com quem coabitar, etc. (*tat^hā eva ayaṃ, śruti-smṛti-lakṣaṇaḥ, sarvaiḥ śiṣṭaiḥ parigrhīta āgamaḥ kāryākārya-b^hakṣyāb^hakṣya-gamyāgamyādiṣu*), e que, mesmo entre diferentes expoentes, não é comumente transgredido (*yo, b^hinnānām api pravādinām, prāyeṇa anatilaṅg^hanīyaḥ*). Esse conhecimento, que tem a supracitada natureza, é sem começo, adorado pelos antigos, e quem o venerar corretamente não se vai extraviar da via reta em virtude de discursos racionais (*tam it^haṃ-b^hūtam, anādim, upasevitam vṛdd^haḥ, samyag upāsīno na tār^hkika-pravādaḥ kaścid nyayyād apanīyate vartmanaḥ*). Quem aceita esse ponto de vista, não fica sujeito à censura no século (*tatrast^haś ca, anindyloke b^havati*).

Como no caso dum cego correndo por uma trilha inóspita (iva and^hena viṣame pat^hi d^hāvātā) guiando-se pelas mãos (hasta-

sparsāt), não é difícil “levar um tombo¹⁴⁶” guiando-se primordialmente pela inferência (anumāna-pradhānena vinipāto na durlabhā). (1.42)

1.42.1 Aquele que, depois de observar uma porção dos grãos cozidos na panela, deduz acerca dos restantes (*yasya hi sthālī-pulāka-nyāyena eka-deśaṃ dr̥ṣṭvā śiṣṭe ’rthe pratipattiḥ*), é como um cego que vai apressadamente e sem um guia por uma trilha inóspita nas montanhas (so ’ndha iva viśame giri-mārge catuṣmantaṃ netāram antareṇa tarasā paripatan): tateando, ele cobre parte do caminho, deduzindo o restante da mesma maneira, acaba sofrendo (*kaṃcid eva mārگاika-deśaṃ, hasta-sparsēna avagamya, samatikrāntas, tat-pratyayād aparam api tatthāiva pratipadyamāno, yathā vināśaṃ labhate*). Da mesma maneira é aquele que segue a razão, sem o olhar herdado (*tadvad āgama-cakṣuṣā vinā tarkānupātī*), dando fé numa parte das coisas por meio da inferência apenas (*kevalenānumānena kvacid āhita-pratyayaḥ*): quando então se ocupa de atos de frutos invisíveis, descartando o conhecimento herdado, invariavelmente se depara com um grande obstáculo (*dr̥ṣṭādr̥ṣṭa-phaleṣu karmasv, āgamam utkramya, pravartamāno, niyataṃ mahatā pratyavāyena saṃyujyate*).

Por isso que os eruditos têm empreendido a instrução acerca da linguagem (tasmād... ārabhyate śiṣṭaiḥ śabdānām anuśāsanam), apoiando-se num saber sem autor e numa tradição baseada nele (akṛtakaṃ śāstraṃ smṛtiṃ ca sanibandhanām/ āśritya) (1.43)

1.43.1 Essa é a razão pela qual os eruditos avançaram essa instrução linguística (*tasmād... idam ācāryaiḥ śabdānuśāsaṇaṃ prakrāntam*), dando autoridade a uma tradição impessoal e inquestionável, dedicada ao ensinamento acerca do bem-estar do homem (*apauruṣeyam, anabhisāṅkanīyaṃ, puruṣa-hitopadeśāya pravṛttam āmnāyaṃ pramāṇī-kṛtya*); aceitando, ademais, as práticas de cada escola, que foram transmitidas sem interrupção, as quais

¹⁴⁶A expressão é metafórica. *Vinipāta*, que denota uma simples queda, no contexto em questão, ritualístico, significa incorrer em algum tipo de falta sujeita a expiação ou a punição pior.

vemos adotadas por eles quando utilizam formas corretas tais como *pr̥ṣodara*, etc. (*pr̥ṣodarādivac ca sād^hu-śabda-prayogeṣu śiṣṭācaritam, avic^hinna-pāraṇparyam, sva-carāṇa-samācāram parigr̥hya*); dando, enfim, autoridade aos tratados de tradição dos antigos videntes, que estabelecem alternativas para os casos de conflito, contêm regras e exceções e nos quais se vê variarem as formas do poder de significação das palavras de tempos em tempos (*virod^he ca st^hita-vikalpāny utsargāpavādavanti pūrveṣām ṛṣiṇām smṛti-śāstrāṇi, prati-kālam dṛṣṭa-śabda-śakti-sva-rūpa-vyab^hicārāṇi, pramāṇī-kṛtya*).

1.43.2 Eis o que seguimos (*tad anugamyate*).

Entre as formas linguísticas portadoras de sentido (upādāna-śabda), os conhecedores da linguagem (śabda-vid) reconheceram duas: uma que é a causa das palavras (eko nimittam śabdānām), outra que é usada para expressar sentido (aparo 'rt^he prayujyate). (1.44)

1.44.1 Forma linguística portadora de sentido é aquela por meio da qual o significado é apreendido, sobreposto na própria forma da palavra e como que identificado com ela (*upādīyate yenār^tah, sva-rūpe 'd^hyāropyate, tad-b^hāvam ivāpādyate, sa upādāna-śabdaḥ*). Lê-se no *Samgraha* o seguinte:

“Na tese de que não há derivação gramatical, a forma linguística que significa de maneira direta é portadora de sentido em sua própria forma. Já na tese de que há derivação, recorre-se a causa inerente ao sentido para promover o processo de derivação das palavras. Há quem entenda que o portar o sentido [?] (*upādāna*) é cossignificante¹⁴⁷, já que, por meio de uma predicação, se pode estabelecer determinada relação¹⁴⁸ [].

1.44.2 Ou por outra, a forma linguística portadora de sentido [?] (*upādāna*) é um todo que se deve apreender (*upādeyo vā samudāya upādānaḥ*), como é

¹⁴⁷*I.e.*, dá o sentido funcional ou gramatical apenas.

¹⁴⁸*vācaka upādānaḥ sva-rūpavān, avyutpatti-pakṣe. vyutpatti-pakṣe tv, ar^thāvahitam samāśritam nimittam śabda-vyutpatti-karmaṇi prayojakam. upādāno dyotaka ity eke, “so 'yam” iti vyapadeśena samband^h opayogasya śakyatvāt.*

caso em expressões auto-referenciais, onde não se compreendem as divisões, porque não é preciso apreender as partes [?] (*yathā hi: sva-rūpa-padārt^hikeṣv, avayavānām anupādeyatvād, vibhāgānām apratipattiḥ*).

1.44.3 *Uma é a causa da linguagem* (eko nimittam śabdānām). A causa da linguagem é aquela forma linguística em que os sons se baseiam, a que recorrem, que é seu suporte, enfim, para veicular o sentido (*yad-ad^hiṣṭ^hānā, yad-upāśrayā, yad-ad^hārāḥ śrutayaḥ pratyāyyam art^haṃ pratipadyante tasya nimittatvam*). Em virtude do emprego dos órgãos articulatórios (*karaṇa-vyāpārāt tu*), ela adquire uma transformação específica e então segue para o órgão auditivo (do ouvinte), onde se torna um iluminador (*pratilabd^ha-vikriyā-viśeṣaḥ, śrotrānupātī prakāśaka-bhāvena*), que é então empregado para expressar sentidos, mas sempre subserviente ao sentido específico a veicular (*nityaṃ pratyāyya-para-tantro, 'rt^heṣu prayujyate*).

1.44.4 *A outra (que é usada para expressar sentido)*. A causa é uma forma em estado contraído (*labd^hānusamhāro nimittam*); já a forma que, de fato, veicula o sentido se produz sequencialmente (*upajanita-kramas tu pratyāyaka iti*).

1.44.5 Uns afirmam (*eke... ācakṣate*) que a forma que veicula o sentido (*pratyāyakatvam*) é aquela que integra o estado cognitivo (*pratipattiṣu prāpta-samāveśasya*) apenas quando sua forma sequencial desaparece (*tasyāpi tu [→ sva-?] krama-rūpa-pratyastamayenaiva*).

1.44.6 Um outro disse que a causa é sequencial, em virtude de se ter tornado um expediente para alguma coisa não sequencial (*apara āha: kramavān akramopāya-bhūtatvān nimittam*). Ora, na unidade linguística, que não é sequencial, as faculdades do sentido e do som coexistem (*akrame tu vāg-ātmani śrutya-art^ha-śaktī samśrjyete*). De fato se diz:

“A forma linguística que significa diretamente o sentido, inanalisável,

origina-se de formas analisáveis; nela, forma e sentido se confundem¹⁴⁹” (1.45) [].

¹⁴⁹ “*avib^hakto vib^hakteb^hyo jāyate 'rt^hasya vācakaḥ/ śabdā; tatrārth^ha-rūpātmā samb^hedam upagacc^hati..*

Uns, porta-vozes dos antigos (kecit... purāṇagāḥ), dizem que entre elas¹⁵⁰ há uma diferença ontológica¹⁵¹ (ātma-b^hedas tayoh... asti), outros (eke) afirmam que há aí uma diferença (apenas aparentemente que se aplica) a algo que é um todo indivisível (ab^hinnasya b^hedam), em virtude de uma diferença cognitiva (budd^hi-b^hedāt). (1.46)

1.46.1 (O composto) *ātma-b^heda* vai para o segundo caso (o acusativo), se for objeto dum verbo declarativo (*ātma-b^hedasya, bruvi-karmatve, dvitīyā*). Se estiver reproduzindo um discurso direto, vai para o primeiro (o nominativo) (*vākya-sva-rūpānukaraṇeṣu tu prat^hamā*)¹⁵².

1.46.2 Há diferença entre elas na tese da alteridade (entre a causa e o efeito; *tatra kārya-kāraṇayor anyatva-pakṣe b^hedaḥ*). Na tese oposta (*pakṣāntare tu*), postula-se a multiplicidade de uma entidade que é uma (*ekasya eva ātmanaḥ... nānātva-kalpanā*), (o que se dá) em virtude de um recorte cognitivo produzido pela recepção de uma diferença formal (que se manifesta)

¹⁵⁰ *I.e.*, os dois tipos de formas linguísticas portadoras de sentido (*upādāna-śabda*).

¹⁵¹ *i.e.*, que são duas entidades separadas; ideia que concorda com a *mīmāṃsā* e o *nyāya*.

¹⁵² Esta é a única passagem da *Vṛtti* que comenta uma questão de língua. O problema se encontra na primeira metade do *śloka*: *ātma-b^hedas tayoh kecid astīty āhuḥ purāṇagāḥ*. A posição de *kecit* (“alguns”) faz que uns considerem que *ātma-b^hedaḥ* (“diferença ontológica”) não se constroi com *asti* (“há, existe”), mas com *āhuḥ* (lit. “disseram”). A sintaxe prosaica dessa oração seria algo como *ātma-b^hedaṃ tayor, “asti” ity, āhuḥ kecid purāṇagāḥ* (“Alguns porta-vozes dos antigos afirmam uma diferença ontológica entre elas, dizendo (*iti*) “ela existe””). Nesse caso, como diz a *Vṛtti*, em que o composto *ātma-b^heda* se lê como objeto de um verbo declarativo (*bruvi-karmatve*), empregar-se-ia o acusativo (*dvitīyā [vib^hakti]*) *ātma-b^hedam*. O outro caso é justamente o que ocorre na *kārikā*, onde *ātma-b^heda* é parte da oração direta encerrada por *iti*: *ātma-b^hedas tayor asti ity āhuḥ kecid purāṇagāḥ* (“Alguns porta-vozes dos antigos dizem que (*iti*) há uma diferença ontológica entre elas”); aí, como diz a *Vṛtti*, reproduz-se discurso direto (*vākya-sva-rūpānukaraṇeṣu*, lit. “nos casos de reprodução da forma da frase/do discurso”), portanto *ātma-b^heda*, dentro da oração direta, como sujeito de *asti*, fica no nominativo (*prat^hamā [vib^hakti]*): *ātma-b^hedaḥ*. Em virtude da natureza excepcional desse comentário, uns consideram-no nota marginal, de autoria de algum copista, *e.g.*; outros creem que ele justifica a tese da não identidade entre o autor das *kārikā* e o da *Vṛtti*. Isso porque, de fato, os manuscritos apresentam essa variação de caso em *ātma-b^heda*, e supõem alguns estudiosos que o autor da *Vṛtti* está justamente a dar notícia dela; os que não aceitam essa tese, afirmam, por seu turno, que o autor apenas esclarece uma construção incomum —*i.e.*, a presença de um termo da oração principal no meio da construção direta com *iti*, no caso, *kecid*—, para não dar vazão a suspeitas de incorreção gramatical, e que a variação nos manuscritos pode muito bem ter se originado em virtude justamente do comentário (*cf.* a suma da discussão em Cardona 1999).

como divisão entre as duas faculdades dela (*śakti-dvaya-pravib^hāga-rūpa[-b^heda]-parigraha-kṛtāt budd^hy-avacc^hedāt*).

1.46.3 Ou a diferença de opinião entre os antigos mestres talvez se baseie na diferença ou identidade entre o universal e o particular da palavra (*śa-bdākṛti-vyakti-b^hedāb^heda-vyapāśrayo vā purveṣām ācāryāṇām darśana-b^heda iti*).

1.46.4 Abaixo [1.47-50] estender-nos-emos sobre esse mesmo tópico (*parastād, etad-vastu-gata eva prapañco b^haviṣyati*).

Assim como a luz que há nos gravetos é causa doutro lume (araṇi-st^haṃ yat^hā jyotiḥ prakāśāntara-kāraṇam), da mesma maneira, a forma linguística que está na mente é a causa de diferentes palavras (tadvac c^habdo 'pi budd^hi-st^haḥ śrutiṇām kāraṇam pṛt^hak).
(1.47)

1.47.1 Seja na tese da unidade ou da diversidade (*ekatva-pakṣe nānātva-pakṣe vā*), a luz que se encontra em estado seminal, não expandida (*bīja-sattāvast^hasya, avivṛttasya jyotiṣaḥ*), depois de acesa na forma de uma entidade luminosa (*yat^hā uttareṇa prakāśātmanā ab^hiprajvalitasya*), é vista, primeiro, como a causa ininteligível, e logo, em processo, da percepção de outro objeto e de si mesma (*sva-para-rūpa-pratipatti-kāraṇatvaṃ, prāg asaṃvedyaṃ, paścād upajāyamānaṃ, dṛśyate*). Ora, da mesma maneira, na mente, que é perpassada pelas sementes das impressões de diferentes formas linguísticas (*tat^haiva śabda-b^heda-b^hāvanā[-bījā]nugate buddhi-tattve*), uma dessas formas, que, ao alcançar proeminência quando da maturação daquela que é a sua semente, se diversifica com auxílio dos órgãos e pontos de articulação (*yo 'yaṃ śabdaḥ, prāpta-paripāke sva-bīje, labd^hāb^himuk^hya[h], st^hāna-karaṇādy-anugṛhīto vivartate*), ela, seccionando-se na ordem dos sons que a manifestam (*sa, vyañjaka-d^hvani-b^hedānupātena vyavacc^hidyamānoddeśaḥ*), (agora) capturável sequencialmente (*paurvāparyavān upalabhyamānaḥ*), torna-se iluminadora de outro objeto e de si mesma (*sva-rūpa-para-rūpayoḥ prakāśako b^havati*).

Determinada primeiro mentalmente (vitarkitaḥ purā budd^hyā), detida num sentido (kvacid art^he niveśitaḥ), a palavra é então

auxiliada pelo som (d^hvaninā so 'nugr^hhyate), que se diversifica a partir dos órgãos articulatórios (karaṇeb^hyo vivṛttena). (1.48)

1.48.1 Dado que aqui se entende que a relação entre a palavra e o sentido é uma relação de identidade, (*iha śabdārt^hayoḥ “so 'yam” iti samband^hānugame kriyamāṇe*), então a forma da palavra que se deseja sobrepor ao sentido (*yac c^habda-rūpam art^he samāropayitum iṣyate*) ou de que a forma do sentido se apodera pelo uso (*yasmin vā art^ha-rūpam upayogena vyāveśaṃ lab^hate*), com a qual o primeiro contato é por meio de uma determinação mental (*tat pūrvam budd^hi-nirūpaṇayā kṛta-saṃspr^hśam*), quando tomada num sentido específico (*ab^hid^heyātmani prāpyamāṇam*), detém-se aí de acordo com a intenção (do falante), aceitando outra forma apenas como se uma distorção tivesse ocorrido em sua própria (*yat^hāb^hiprāyaṃ, rūpa-viparyāseneva rūpāntaropagrāhi, sva-rūpam niveśayati*).

1.48.2 *De que (o som) se diversifica a partir dos órgãos articulatórios.* O princípio linguístico, que é de natureza imutável, molda-se em som, que é de natureza mutável (*avikriyā-d^harmakaṃ hi śabda-tattvaṃ d^hvanim, vikriyā-d^harmāṇam, anuvīd^hīyate*): quando o som sutil e permeante, compactando-se nas funções dos órgãos articulatórios, se diversifica numa entidade perceptível, material como uma formação de nuvens (*tac ca sūkṣme, vyāpini d^hvanau, karaṇa-vyāpāra-pracayena pracīyamāṇe, st^hūlena, ab^hra-saṃg^hāta-vāt, upalab^hyena ātmanā prāpta-vivarte*), (o princípio linguístico), que não se diversifica ele mesmo, é percebido como se se diversificasse, porque replica o processo de diversificação dos sons (*tad-vivartānukāreṇa, atyantam avivartamāṇam vivartamāṇam iva gr^hhyate*).

Uma vez que o som se produz em sequência (nādasya krama-janmatvāt), o [sp^hoṭa]¹⁵³, que não tem antes nem depois (na pūrvo na paraś ca), que é sem sequência (akramaḥ), se manifesta em forma sequencial, como se tivesse partes (krama-rūpeṇa b^hedavān iva jāyate). (1.49)

1.49.1 O som, cuja forma está compactada numa função sequencial, indica o *sp^hoṭa* por meio de uma operação de permissão e obstrução (*krama-*

¹⁵³No texto, apenas *saḥ*, “ele”.

vatā hi vyāpāreṇa upasaṃhriyamāṇa-pracaya-rūpo nādaḥ sapratibandhābhyānujñayā vṛttyā spḥoṭam avadyotayati). O *spḥoṭa*, ainda que naquele instante seja uno, se manifesta como se tivesse partes (*sa, tadānīm eko 'pi, vibhaktoddeśāvaccḥeda iva pratyavabhāsate*). No seu caso, sequência e simultaneidade não são incompatíveis com constância e unidade (*tasya tu krama-yaugapadye nityatvaikatvābhīyām virodhinā na vidyete*). Por isso, sem superar a unidade, ele assume a forma sequencial do som que com ele se combina (*tena, asāv, ekatvam anatīkrāman, saṃsargino nādasya bḥeda-rūpam upagṛhṇāti*). [...] Ele, assim como é, possui as propriedades do que com ele se combina ([...] *saṃsarga-dharma evāyam itthaṃ-bhūtaḥ*). É assim que um todo de entidade completamente indivisa, de partes (também) indivisas, [...] quando seu suporte se localiza em lugares diferentes [...], é percebido como diversidade (*tathā hy atyantam abhinnaṃ, abhinna-rūpāvayavo 'vayavī, [...] nānādeśa-sthitādāro, vaicitryeṇa upalabhyate*).

Assim como um reflexo num outro lugar (pratibimbaṃ yatḥānyatra sthitam), em razão do movimento na água (toye kriyāvaśāt), segue o movimento dela (tat-pravṛttim evānveti), esta é a natureza do spḥoṭa e do som (sa dharmaḥ spḥoṭa-nādayoḥ).
(1.50)

1.50.1 Seja na tese da unidade ou da alteridade (*tattva-pakṣe 'nyatva-pakṣe vā*), Não é porque o reflexo da lua ou de outro objeto seja percebido combinado com o suporte que ele é o próprio suporte [...] (*candrādi-pratibimbaṃ yathādāre saṃsṛṣṭam ivopalabhyate, na hi tat tatḥā*). O reflexo, ainda que imóvel, segue o movimento particular da água ou outro objeto, como se assumisse a propriedade de ação deles, *e.g.*, a das marolas, no caso da água (*tat tu, nīṣkriyam api, toya-taraṅgādi-kriyā-dharmopagraheṇeva toyādīnām bhinnāṃ pravṛttim anupatati*). Assim, o *spḥoṭa* do som *prākṛta* e *vaikṛta* (*eva[m e]va prākṛtasya vaikṛtasya ca nādasya... spḥoṭaḥ*) —que se dividem respectivamente nos tempos breve, longo e prolato e nos modos rápido, médio e lento (*hrasva-dīrgha-pluteṣu [bḥedeṣu] druta-madhya-vilambitāsu ca vṛttiṣu*)—, quando assume tais propriedades [...], distribui-se ao longo duma atividade diversa [...] (*vaicitrāṃ vṛttim anuvīdḥatte*).

Assim como, numa cognição (yat^hā jñāne), observa-se sua própria forma e a do seu objeto (ātma-rūpaṃ...jñeya-rūpaṃ ca dr̥śyate), da mesma maneira, na linguagem (tat^hā śabde), ilumina-se sua própria forma e a do sentido/objeto (art^ha-rūpaṃ...sva-rūpaṃ ca prakāśate). (1.51)

1.51.1 Assim como a cognição (*yat^hā hi jñānam*), que é dependente do objeto (*jñeya-paratantram*), em virtude de manifestar a forma dele (*jñeya-rūpa-pratyavab^hāsatvāt*), ainda que sua própria forma seja indescritível (*anirdeśya-sva-rūpam api*), mostra um aspecto da forma de sua própria unidade como se ele fosse diferente de uma outra cognição (*jñānāntarasyeva b^hinnāṃsvasya eva ātmanaḥ sva-rūpa-mātrā darśayati*) —é assim que, mesmo não completamente percebida, ela então se torna objeto da memória por meio de outra cognição (*tat^hā hy atyantam anupalabd^ham apy, anyena jñānena smṛti-viśayatvaṃ pratipadyate*)—, da mesma maneira, essa palavra que se torna subserviente ao sentido (*tadvad, ayam art^he śeṣa-b^hāvam āpadyamānaḥ śābdaḥ*), que é dependente do significado (*ab^hid^heya-tantraḥ*), que auxilia a forma dele, (*tad-rūpopagrāhī*), manifesta um aspecto de sua própria forma como subserviente (ao sentido; *śeṣiṇīm iva sva-rūpa-mātrāṃ pratyavab^hāsayati*).

1.51.2 Não se recorre, no século, a esse aspecto, ainda que sua manifestação seja presente, pois ele não é compatível com as relações com ações tais como comer, etc. (*sā tu, saṃnihita-pratyavab^hāsāpi, loke b^hujy-ādi-kriyā-saṃband^ha-virod^hān, nāśrīyate*). Já na gramática, uma vez que o objeto é incompatível com as operações, e porque esse aspecto é estabelecido como sentido, a conexão dele com as operações não é incompatível (*vyākaraṇe tv, art^hasya kārya-virod^hitvāt, tasyās cāb^hid^heyatvena vyavast^hānād, avirudd^haḥ kārya-yogaḥ*).

Essa força chamada “palavra” (yaḥ kratuḥ śabda-saṃjñakaḥ), que é como que em forma de ovo (āṇḍa-b^hāvam ivāpannaḥ), seu modo de funcionamento, que tem a forma de ação (vṛttis tasya kriyā-b^hūtā [/-yā-rūpā]), assume sequência em partes (b^hāgaśo b^hajate kramam). (1.52)

1.52.1 Por meio da supressão da posição de detaque de todas as partes (*sarva-vib^hāgodgrāha-pratisaṃhāreṇa*), a palavra exterior da atividade linguística se dissolve no órgão interno (*[bāhyo] vyāvahārikaḥ śabda 'ntaḥ-karaṇe... pratilīyate [→ pravilī-?]*), como o fluido do ovo do pavão e de outras aves (*mayūrādy-aṇḍa-rasavat*), sem transgredir o aspecto de imagem mental das divisões anteriores (*pūrva-vib^hāgodgrāha-b^hāvanā-mātrām avyatikrāman*). Assim como a dissolução de uma única palavra, da mesma maneira é a dissolução de todos os dez livros do *veda* (*yat^hā caikasya śabdasya pratilīyas [→ pravila-?], tat^hā dāśatayādīnām api*): essa (palavra) assim dissolvida, cujas partes desapareceram (*sa tv evaṃ pratilīnaḥ [→ pravilī-?], pratyastamita-b^hāgaḥ*), recebe o poder sequencial pelo alçamento das partes, uma a uma, no modo de funcionamento da palavra interior, que eclode pelo desejo de comunicar (*prāpta-vivakṣā-prabod^hāyām, antaḥ-śabda-vṛttau... pratyekam avayavodgrāheṇa krama-śaktiṃ parigṛhṇāti*), depois de alçar ao primeiro plano a propriedade de diversificar-se em palavras e frases (*vākya-padādi-vivartad^harmam udgrhya*). *sā ca asya udaya-pratyastamaya-nirb^hāsa-mātrā kriyārūpeṇa avasīyate [→?]*.

Assim como a imagem de outra imagem (yat^hā... mūrtiḥ... / mūrty-antarasya), que é objeto de uma única cognição (eka-budd^hi-viśayā), é formada num pano (ākriyate paṭe), da mesma maneira observam-se na palavra três estágios (tritayam evaṃ śabde 'pi drśyate). (1.53)

1.53.1 Quando se deseja pintar a figura de um homem, etc., que se compõe de partes (*yat^hā sāvayavā puruṣādi-mūrtir ācikīrṣitā*), ela, que se tornou a base de uma única cognição, ainda que numa percepção sequencial, é formada em sequência num pano ou mural (*kramopalabd^hāv apy, eka-budd^hi-niband^hanatvaṃ prāptā paṭa-kudiyādīṣu krameṇa ākriyate*). Da mesma maneira, a palavra da atividade linguística, que é captada em sequência (*tat^hā vyāvahāriko 'pi krama-grāhyaḥ śabdaḥ*), primeiro torna-se a base de uma única cognição cuja sequência foi suprimida (*pratisaṃhṛta-krama eka-budd^hi-niband^hano b^hūtvā*) e então sobrepõe a forma da cognição, que é sem partes, sem sequência, nesse seu aspecto de auto-manifestação, como se ele fosse algo

separado dela [?] (*niravayava[m a]kramaṃ budd^hi-rūpaṃ tasyām ātma-pratyavab^hāsa-mātrāyāṃ, pr^tag-b^hūtāyām iva, pratyasya*), para daí retornar, *tad-b^hāvam ivopanīyaḥ*¹⁵⁴, à atividade linguística, assumindo a propriedade dos sons que reside nos órgãos de fala, (*karaṇa-vṛtti-d^hvani-d^harma-pratipattyā punar api vyavahāram avatarati*).

Assim como, num primeiro momento, a mente do falante se ativa apenas nas palavras (yat^hā prayoktuḥ prāg budd^hiḥ śabdesv eva pravartate), da mesma maneira, a determinação dos ouvintes se origina apenas nelas (vyavasāyo grahītṛṇām evaṃ teṣv eva jāyate). (1.54)

1.54.1 O falante (*yat^haiva prayoktā*), empreendendo um esforço que tem por objeto uma palavra específica (*śabda[-viśeṣa]-viśayaṃ prayatnam āra-b^hamānaḥ*), aplica a mente em volta de cada palavra, como que tocando unidades linguísticas individuais (*prati-śabdaṃ paritaḥ, paricc^hinnāñ c^habdā-tmanaḥ saṃspr^hśānn iva, manaḥ prapīd^hatte*). O ouvinte, da mesma maneira, meditando a apreensão do sentido, que é dependente do recorte da forma da palavra (*ta^haiva pratipattāpi, śabda-rūpa-paricc^hedā^hīnam ar^ha-grahaṇaṃ manyamānaḥ*), determina tal e tal palavra que é, por sua vez, auxiliada por todos os qualificadores associados (*taṃ taṃ śabdaṃ sarvaiḥ saṃband^hib^hir viśeṣaṇair āśrita-saṃsargānugrahaṃ nird^hārayati*).

1.54.2 Em virtude da repetição das impressões das veiculações dos sentidos, esse estágio de recorte da forma da palavra não pode ser figurado (*ar^ha-pratipatti-b^hāvanāb^hyāsāt tu, [sā] śabda-rūpa-paricc^hedāvast^hā na citrī-kriyate*).

1.54.3 Por isso, tendo experimentado o limite de ser proeminente, todas as palavras, que possuem as matrizes de todos os sentidos, tornam-se subordinadas aos sentidos (*tasmāc, c^heṣi-b^hāva-kāṣṭ^hām anub^hūya, sarvār^ha-yonayaḥ sarve śabdāḥ śeṣa-b^hāvam ar^heṣu pratipadyante*).

O homem comum não compreende (na lokaḥ pratipadyate) as (palavras) que se tornaram subordinadas aos sentidos (ar^hopasarjanī-b^hūtān), depois que elas cumpriram sua função de exprimir

¹⁵⁴Não compreendemos esta expressão.

o que deviam exprimir (ab^hid^heyeṣu keṣucit/ caritārt^hān), uma vez que elas... (parārt^hatvāt) [?]. (1.55)

1.55.1 Quando o qualificado é apreendido juntamente com a qualidade, [...?] como em “ele é branco” (*yat^haiva “ayaṃ śuklaḥ” [...?] iti saḡuṇe ḡuṇini pratīyamāne*), [...?] o objeto de uma ação particular é apreendido como um indicador, em virtude de outro ter sido prescrito [?] ([...?] *kriyā-viśeṣa-viṣayam upalakṣaṇatvam api, ḡuṇasya kvacid evānyatra [→ -nyasya?] śiṣṭatvāt, pratīyate*). Da mesma maneira, quando há uma relação do tipo “vaca é essa coisa arredondada” (*tat^hā “yo ḡo-śabdaḥ so ’yaṃ piṇḡa” [i]ty ab^hisaṃband^he sati*), aquela palavra que, tornando-se subordinada ao desejo de comunicar uma conjunção com a ação, cumpriu sua função de indicar o sentido [?] (*kriyā-yoga-vivakṣāyām art^hasya upalakṣaṇe caritārt^haṃ śabdaṃ śeṣatām pratipannam*), as pessoas comuns não a tomam como um meio de realização da ação, como se ela fosse a coisa nomeada [?] (*ab^hid^heyam iva, kriyā-sād^hana-b^hāvena [na] laukikāḥ pratipadyate*).

Assim como a luz tem duas faculdades (dve śaktī tejaso yat^hā), de apreender e ser apreendida (grāhyatvaṃ grāhakatvaṃ ca), da mesma maneira, têm-nas todas as palavras (tat^haiva sarva-śa-bdānām). Essas duas faculdades estão estabelecidas como se fossem separadas (ete pr^hag iva st^hite). (1.56)

1.56.1 Ora, um pote e outros objetos estão estabelecidos apenas como apreensíveis (*ḡatādayo hi grāhyatvenaiva vyavast^hitāḥ*): no instante da apreensão de um objeto Y (*paṭādīnām grahaṇa-kāle*), um objeto X não tem função alguma, seja como causa auxiliar do sentido físico, seja do objeto do sentido (*te naiva kāṃcid upalabd^hi-sahakāritvena indriyasya viṣayasya vā svalpām apy anugraha-mātrām kurvanti*). Assim, todos os sentidos físicos que, em si mesmos, não chegam a ser apreendidos, servem de causa na apreensão dos objetos (*tat^hā, grāhyatvam apratipadyamānāny eva sarvendriyāṇi grāhyasya viṣayasya grahaṇe nimittatvāya kalpante*). A luz, por sua vez, que possui uma forma incompatível com a forma da escuridão, torna-se causa auxiliar na percepção, à medida que sua própria forma vai sendo apreendida (*tejas tu,*

tamo-rūpa-virod^hinā rūpa-b^hedena yuktam, avad^hāryamāṇa-sva-rūpam, anu-grāhakatvena upalabd^hau kāraṇa-b^hāvaṃ pratipadyate). Da mesma forma, a palavra vai sendo apreendida por meio de sua própria forma, diferente de outros objetos e de outras palavras (*śabdo 'pi b^hāvāntara-virod^hinā śabdā-ntara-virod^hinā ca* *sva-rūpeṇa avad^hriyamāṇa-b^hedaḥ*), e, quando sua forma específica é compreendida, lança luz sobre o sentido a veicular (*parigrhīta-vi-śiṣṭa-sva-rūpaḥ, pratyāyyam arth^haṃ prakāśayati*).

1.56.2 Essas duas faculdades, a de apreender e a de ser apreendida, que estão sempre presentes (na palavra), manifestam-se como se fossem coisas diferentes¹⁵⁵ (*te cāsyā pratipādyā-pratipādaka-śaktī, nityam ātma-b^hūte, pr^haktveneṇa pratyavab^hāsete*).

Ad 1.57 Uma vez que assim é,

O sentido não é iluminado (na arth^haḥ prakāśyate) por palavras que não se tornaram, elas mesmas, objetos dos sentidos (viśayatvam anāpannair^h śabdair^h); elas não manifestam os objetos apenas por existir (na sattayaiva te 'rt^hānām...prakāśakāḥ), sem que sejam apreendidas (agr^hhītāḥ). (1.57)

1.57.1 Se as palavras se tornassem subservientes aos sentidos sem que antes se tivessem tornado proeminentes como objetos apreensíveis (*yadi, grāhyatvena śeṣi-b^hāvaṃ apratipannāḥ, śabdāḥ śeṣatvam arth^heṣu pratipadyeran*), elas, percebidas ou não apenas por meio de sua relação com a existência, independentemente de serem objetos, veiculariam seus sentidos (*te, sattā-samband^ha-mātreṇa upalabd^hāś cānupalabd^hāś ca, viśayatvam anapeksmāṇāḥ, svam svam arth^haṃ pratyāyayeyuḥ*). Mas não veiculam (*na tu pratyāyayanti*). Por isso, quando se tornam subservientes aos sentidos, as palavras têm incorporado um traço de proeminência (*tasmād, aṅga-b^hūta eṣām, arth^heṣu guṇa-b^hāvāpattau, prād^hānya-mātrā-rūpeṇa saṃspr^hśa iti*).

Pergunta-se “Que disse?” (kim āha ity ab^hid^hīyate), porque se desconhece a forma (da palavra; ato 'nirjñāta-rūpatvāt); já,

¹⁵⁵Ou como se fossem coisas separadas.

quando se vai manifestar o sentido (prakāśye 'rt^he), não se apreende dessa maneira a forma dos sentidos físicos (na indriyā-nām... sva-rūpaṃ gr̥hyate tat^hā). (1.58)

1.58.1 Quando se utilizam palavras, mas não se apreende sua forma (*prayukteṣv api śabdeṣv, apratīta-sva-rūpeṣu*), as pessoas, por considerar que a veiculação do sentido é dependente da percepção adequada da forma da palavra (*śabda-sva-rūpa-saṃpratyayād^hīnam evārtha-pratyāyanam manyamānā laukikāḥ*), perguntam a fim de compreender aquela forma específica, “Que você disse?” (*śabda-sva-rūpa-viśeṣa-pratipatty-art^haṃ “kiṃ b^havān āha” ity āhuḥ*).

1.58.2 Já os sentidos físicos, que não têm esse traço de proeminência [?] nem características determinadas (*indriyāṇi tu, śeṣa-b^hāva-mātrā-saṃsprśena asaṃsṛṣṭāny aparic^hinna-sva-lakṣaṇāni*), tornam-se subservientes à percepção do objeto (*viṣayopalabd^hau śeṣa-b^hāvam upagac^hanti*).

Essas duas propriedades do sentido (dvau śabda-d^harmau), que são analisadas como diferentes (b^hedena avagr̥hītau), tornam-se, quando extraídas, a causa das operações gramaticais de diferença, por não serem incompatíveis (apodd^hṛtau/ b^heda-kāryeṣu hetu-tvam, avirod^hena, gac^hataḥ). (1.59)

1.59.1 As unidades de sentido que estão sujeitas ao *vyapadeśivad-b^hāva* [?] diferem em virtude de um postulado intelectual fundado numa diferença de causa (*yat^haiva vyapadeśivad-b^hāva-viṣayeṣv art^hātmasu nimitta-b^hedād budd^hi-prakalpanayā vyavast^hāpita-b^hedeṣu*), mas, tanto no século como na gramática, aplicam-se-lhes todas as operações gramaticais que têm por objeto a diferença principal (*loke śāstre ca, muk^hya-b^heda-viṣayāṇi sarvāṇi kāryāṇi kriyante*). Da mesma maneira, mesmo no caso das palavras extraídas mentalmente do contexto da frase na forma das faculdades de apreender e ser apreendidas (*tat^hā, śabdeṣv api budd^hyā parigr̥hīta-grāhya-grāhaka-śakty-apodd^hāreṣu*), prescrevem-se-lhes, na gramática, operações de diferença, tais como a relação de designado e designando, como se fossem objetos de um sentido principal (*muk^hyārtha-viṣayāṇīva, śāstre, saṃjñā-saṃjñi-saṃband^hādīni b^heda-kāryāṇi vid^hīyante*).

Assim como a palavra vr̥dd^hi, e.g. (vr̥dd^hy-ādayo yat^hā śabdāḥ), estabelece, com base em sua própria forma (sva-rūpopaniband^ha-nāḥ), relação com as palavras designadas, que são veiculadas pelos sufixos ād-aic (ādaic-pratyāyitaiḥ śabdaiḥ samband^haṃ yānti samjñib^hiḥ). . . , (1.60)

1.60.1 No caso de designados que devem ser apreendidos por designandos de forma diferente (*iha hi b^hinna-rūpa-samjñā-pratipādyeṣu [samjñīṣu. . .]*), como os que se encontram em regras tais como “*ik* é substituído por *yaṇ* quando seguido por *ac*” [A 3.1.77] (“*iko yaṇ aci*” *ityevam-ādiṣu*), não é a palavra *ik*, que é enunciada, o substituído, nem a palavra *yaṇ*, o substituto (*noccāryamāṇa ik-c^habdaḥ st^hānī, nāpi yaṇ-śabda ādeśaḥ*), mas o que se explica na gramática é a natureza de substituído e substituto dos designados expressos por elas, que têm, (em verdade), outra forma (*tat-pratyāyitānām tu rūpāntara-yuktānām samjñinām st^hānyādeśa-b^hāvaḥ śāstre vyāk^hyāyate*). Mesmo quando o designado é igual ao designando (*tulya-rūpa-samjñeṣv api samjñīṣu*), deve-se compreender da mesma maneira o estatuto da relação entre eles (*tādr̥śī samband^ha-pratipattir iti [pra]sidd^ham etat*).

1.60.1 Palavras como vr̥dd^hi, que repousam em sua própria forma (*tatra vr̥dd^hy-ādayaḥ śabdāḥ, sva-rūpād^hiṣṭ^hānāḥ*) e tem sentido próprio (*svenārt^hena art^havantah*)¹⁵⁶, buscando, por meio dela, apreender a forma de outras palavras (*svena rūpena śabdāntara-sva-rūpāṇy upajig^hṛkṣantah*), entram em relação com os sons /a/, etc., que são veiculados pelas palavras āt e aic, diferentes em acento e nasalização (*svarānunāsikya-b^hinnair akārādib^hir ād-aic-c^habda-pratyāyitaiḥ samband^haṃ yena prakāreṇa pratipadyante*) [(1.60)], da mesma maneira que, mesmo não sendo bem determinada (*tenaiva prakāreṇa, duravad^hāratve ’pi b^hedasya*),

a forma linguística agni “fogo” (na regra), que se baseia na forma agni (na mente) (agni-śabdas tat^haivāyam, agni-śabda-niband^hanah), entra em relação com o som agni, que tem como designado

¹⁵⁶No caso, o sentido comum, diferente do sentido técnico que adquirem termos como vr̥dd^hi na análise gramatical.

a forma linguística agni (agni-śrutyā eti saṃband^ham agni-śa-bdāb^hid^heyayā). (1.61)

1.61.1 Na regra “A forma própria da palavra torna-se designando, (exceto quando o termo técnico representa uma sequência de sons)” [A 1.1.68] (“*svaṃ rūpaṃ śabdasya...*” *iti śāstre*), designando e designado são tratados em separado (*saṃjñā-saṃjñīnau b^hedena upādīyete*). Ambas as formas, quando são ouvidas, são veiculadores de sentido (*tatra dvau śabdau, śrūyamāṇau, pratipādakau*). As duas formas que ambas veiculam, e que são membros da relação (de designando-designado), é o que passa pelas operações gramaticais (*pratīyamānāv api dvāv eva saṃband^hab^hājau kāryaṇau*). Por isso, a forma *agni* significa por meio da forma *agni* (na regra), que é idêntica à primeira, da qual se tornou sentido (*tasmād, agni-śabdo yena art^ha-b^hūtena ab^hinna-rūpeṇa agni-śabdena art^havān*): a forma primeira transforma a forma da regra em designando da palavra *agni*, que é idêntica à palavra (da comunicação) e a faz de designado (*tam agni-śabdāntarāb^hid^heyasya tulya-śruter agni-śabdasya saṃjñā-b^hāvaṃ pratipādayati iti*).

A palavra que é enunciada nem sempre sofre uma operação gramatical (*yo ya uccāryate śabdo niyataṃ na sa kāryab^hāk*); ela retém a faculdade de veicular outra coisa (*anya-pratyāyane śaktir na tasya pratibad^hyate*). (1.62)

1.62.1 No verso seguinte, (o autor) apresentará a razão da proposição supramencionada (*pratiñātasyārt^hasya uttarasmiñ śloke hetuṃ vakṣyati*).

1.62.1 A palavra que veicula sentido, quando enunciada para veicular outro sentido (*pratyāyako hi, parārt^ham uccāritaḥ*), associa o sentido que enuncia a operações gramaticais, (*i.e.*), aplica-lhe operações gramaticais (*yad-art^ham uccarati taṃ kāryeṣu niyuñkte, tatra [/tasmin] kāryāṇy āsajati*). Quando se enuncia a forma a veicular, que reside no órgão interior, a fim de indicar o que foi dito (*tasyāpi ca pratyāyyasya yadā pradarśanārt^ham antaḥ-karaṇa-saṃniviṣṭasya uccāraṇaṃ kriyate*), retém-se sua faculdade de veicular o sentido de outra palavra que tem a mesma forma e é apreensível por meio de outra (*tadā tulya-rūpaṃ anyat [?] pratipādyam [→ anya-pra-?]*

śabdāntaram prati na tasya pratyayakatvaṃ pratibad^hyate). Toda (palavra) que se enuncia tem essa propriedade inata (*sarvasyaivāyam uccāryamāṇasya ātma-d^harma iti*).

Um elemento secundário, quando enunciado (uccaran... guṇaḥ), não se associa a operações gramaticais (kāryair na yujyate), por ser dependente de outra coisa (para-tantratvāt); por isso, postula-se a relação das operações com os sentidos das palavras (tasmāt, tad-art^haiḥ kāryāṇām samband^haḥ parikalpyate). (1.63)

1.63.1 Quando se diz “traz a vaca”, “come a coalhada” (*“gām āna-ya”*, *“dad^hy aśāna” ity*), assim como o aspecto sonoro da palavra, estando subordinado ao sentido, não se torna instrumento nas ações (enunciadas) (*yat^haiva... art^ha-tantrā śrutiḥ kriyāsu samband^hatvaṃ na pratilab^hate*), o mesmo se passa com o aspecto sonoro que se subordina a outra palavra [?] (*tat^hā śabdāntara-tantrāpi*), pois não diferem ambos em terem cada um um propósito [?] (*pārārth^hasya aviśiṣṭatvāt*). Por isso, todos reconhecem que é o objeto a veicular, quer seja apreensível pela visão ou pela audição, aquilo que tem a faculdade de ser instrumento da ação (*tasmāt, sarvatra pratyā-yyasyārth^hasya, cakṣur-ādi-grāhyasya śrotra-grāhyasya ca, kriyā-sād^hanatvaṃ vijñāyate*).

Uma semelhança fundada num comparando e num comparado (sāmānyam āśritaṃ yad yad upamānopameyayoḥ) apresenta outra propriedade (compartilhada) quando em relação com outros comparandos (tasya tasya upamāneṣu d^harmo ’nyo vyatiricyate). (1.64)

1.64.1 São bem conhecidos esses três (elementos): o comparando, o comparado e a propriedade que compartilham (*iha, upamānam, upameyaṃ tayoś ca sād^hāraṇo d^harma iti tritayam etat sidd^ham [→ prati?]*). Quando se diz que um *kṣatrya* estuda como um brâmane (*tatra ca “brāhmaṇavad ad^hīte kṣatriyaḥ” ity*), a semelhança mencionada no comparado é percebida também no comparando (*upameye śrūyamāṇaṃ sāmānyam upamāne ’pi pratīyate*).

Mas quando se diz que o estudo do *kṣatrya* é como o estudo do brâmane (*yādā tu “brāhmaṇād^hyayanena tulyaṁ kṣatriyād^hyayanam” iti*), mencionam-se os dois estudantes relacionados ao comparando e ao comparado (*ad^hyetārāv upamānopameyayoḥ saṁband^hitvena upādīyete*), e então percebe-se o traço comum de propriedades tais como a excelência em ambos os estudos, que tem, por sua vez, suportes diferentes (*tadā ad^hyayanayor āśraya-viśeṣa-b^hinnayoḥ sauṣṭ^havādayo d^harmaḥ sād^hāraṇatvena pratīyante*). Mesmo para a excelência ou outra propriedade que tenha sido relacionada aos estudantes poder-se-á encontrar propriedades, como, *e.g.*, a perfeição, de modo que não há fim para diferenciação (*sauṣṭ^havādīnām apy ad^hyayana-saṁband^hinām pariniṣpatty-ādayo d^harmā, iti nāsti vyatirekasya avacc^hedaḥ*).

A qualidade, causa da excelência (guṇaḥ prakarśa-hetur yaḥ), ainda que seja referida individualmente (svātantryeṇa upadiśyate), seu traço de excelência (tasya... prakṛṣṭatvaṁ) só se percebe na relação com outra qualidade de base (āśritād guṇād eva... pratīyate). (1.65)

1.65.1 Substância é tudo quanto se refere em primeiro lugar quando se diz: “isto é isso” (*yāvad “idaṁ tad” iti prād^hānyena upādīyate tad dravyam*). Uma vez que não há excelência ou decadência da substância em si mesma (*“na ca dravyasya prakarṣāpakarṣau staḥ” iti*), o objeto que deve adquiri-la (*pracikīrṣito ’rt^haḥ*) adquiere-a em virtude de fatores situacionais que servem para produzir a respectiva distinção (*āśritair b^heda-hetub^hiḥ... prakṛṣyate*), fatores esses que pertencem ao objeto, mas dependem de outra coisa (*para-tantraiḥ, saṁsargib^hir nimittaiḥ*), e têm a função de produzir a excelência (*prakarṣe [sa]vyāpāraiḥ*). Quando se diz algo como “esse branco é excelente” (*tad yat^hā: “prakṛṣṭaḥ śuklaḥ” iti*), o suporte vem a ser referido como excelente, sem sê-lo ele mesmo (*tadvān [a]prakṛṣṭa āśrayaḥ prakṛṣṭa-vyapadeśaṁ lab^hate*), em virtude da cor branca que possui, que é fator operante na produção da excelência (*śuklena rūpeṇa... prakarṣaṁ prati savyāpāreṇa*), ainda que se refira a outra coisa (*saty apy upalakṣaṇatve*). Já quando se diz “a cor daquilo é ainda mais branca” (*“śuklataraṁ rūpam anye” ity atra tu*), sendo a cor referida como substância (*rūpasya dravyatvena upādāne kriyamāṇe*), a

menção de excelência decorre de um fator operante que reside na própria cor (*rūpāśritān nimittāt prakṛṣṭa-vyapadeśaḥ prakalpate*).

1.65.1 Uma vez que a brancura, que é uma só qualidade e é inerente a toda substância branca (*guṇa-sāmānyam, śveta-samavāyi śvaityam*), não serve, em virtude de sua unidade, para produzir diferença (*na ca. . . , ekatvād, b^heda-hetuḥ saṁb^havati iti*), postula-se para ela, que é una, uma diferença intermediária (*avāntara[s ta]syaikasyāpi b^hedaḥ parikalpyate*), que tem como suporte propriedades associadas (*saṁsargi-d^harmāntarāśrayaḥ*). Ou, porque não há terminologia específica (*saṁvijñāna-padāntarāb^hāvād vā*), as especificações que pertencem às cores (*rūpāśritā viśeṣāḥ*), mas que não podem ser indicadas por sufixos abstratos (*b^hāva-pratyayair anirdeśyāḥ*) e são apreendidas nas mesmas sequências de sons (*tulya-śruty-upagr^hītāḥ*), são, assim como a brancura, reconhecidas como as causas de que algo seja mencionado como excelente (*śauklyavad eva. . . prakṛṣṭa-vyapadeśa-hetuno vijñāyate*).

1.65.1 *yāvac ca “idaṁ tad” iti vyapadeśasya prādhānyena āśritasya prakṛṣṭa-vyapadeśaḥ kriyate tāvad avic^hinno ’yaṁ nimittāntara-parikalpanā-d^harma-prasaṅga [→ -lpanayā d^ha-?] iti.*

Ad 1.66 Sendo assim (*evaṁ ca kṛtvā, uccāryamāṇasya*¹⁵⁷),

A palavra que está estabelecida como significado daquela que é pronunciada (tasya ab^hid^heya-b^hāvena yaḥ śabdaḥ samavast^hitaḥ), quando é ela mesma enunciada (tasyāpy uccāraṇe), outra forma (surge que) se diferencia dela (rūpam anyat tasmād vivicyate). (1.66)

1.66.1 Argumentado e exemplificado, (no que precedeu), esse estado indeterminado de diferença¹⁵⁸ (*hetu-dṛṣṭāntāb^hyāṁ vyatirekāvvyavast^hā-nidarśanam kṛtvā*), retoma-se aqui a forma própria da palavra de acordo com o que se empreendeu¹⁵⁹ (*yat^hā-prakṛtaṁ sva-rūpam eva punar anusam^hīyate*).

1.66.2 Toda vez que se enuncia alguma coisa para indicar o enunciado que se tornou referente (*tasya ab^hid^heya-b^hūtasya yadā yadā nidarśanārt^ham*

¹⁵⁷Constroi-se com *tasya (śabdasya)*, na *kārikā*.

¹⁵⁸Entre a palavra e o que ela veicula.

¹⁵⁹Cf. 1.61.

uccāraṇaṃ prakramyate), uma vez que tudo o que se enuncia tem tal propriedade¹⁶⁰ (*sarvasya eva uccāryamāṇasya evaṃ-d^harmatvāt*), deseja-se compreender a forma outra que é o suporte do enunciado (*tadā tadā... tasyāpi niband^hana[-b^hūtaṃ] rūpāntaram anyat [?] pratipipatsyate*).

1.66.3 (Mas) há quem diga que o significante é recorrente (*kecid āhuḥ: ab^hid^hānam āvartate*); que o que é significado nunca deixa de sê-lo (*tad eva tv ab^hid^heyatvān na pracyavate*). Eis o que se disse no *Samgraha*:

“Ora, não é a forma própria das palavras¹⁶¹ —assim como a matéria dos objetos, tais como vacas, etc.—, o que se deposita no órgão interno; essa forma é sempre e apenas um significado. No momento em que o significante é depositado (no órgão interno), o que não está ali é identificado como aquilo que está sendo enunciado, em virtude de terem a mesma forma¹⁶²” [].

Antes de relacionar-se com o designado (prāk saṃjñināb^hisaṃband^hāt), *o designando significa sua própria forma* (saṃjñā rūpa-padārt^hikā), *e pode ser referido pelo sexto caso (genitivo) e pelo primeiro (nominativo)* (ṣaṣṭ^hyās ca prat^hamāyās ca nimittatvāya kalpate). (1.67)

1.67.1 (O autor) mostra que, mesmo quando o significado muda (*ab^hid^heyāntara-praviveke 'pi*), o significante retém sua própria forma (*ab^hid^hānasya sva-rūpeṇa apravivekaṃ darśayati*). Ele denota outro significado baseado em sua própria forma, quando o significado dela se torna subsidiário¹⁶³ (*sva-rūpā-d^hiṣṭ^hānās ca, upasarjanī-b^hūta-sva-rūpārt^ha[h], śabda [rt^hā]ntare vartate*). (Se assim não fosse), enquanto não se relacionasse com o designado (*yāvat saṃjñinā saṃjñā na saṃbadd^hā*), o designando, na ausência de um referente (*art^hāntarāb^hāve*) —pois até então não denota o designado (*na saṃjñi-padārt^hikā iti*)—, não receberia desinências flexionais, em virtude de não poder ser

¹⁶⁰ I.e., de referir-se a outra coisa.

¹⁶¹ I.e., seu aspecto sonoro.

¹⁶² *na hi sva-rūpaṃ śabdānāṃ go-piṇḍādivat karaṇe saṃniviśate; tat tu nitya[m a]b^hid^heyam eva. ab^hid^hāna-saṃniveśe sati, tulya-rūpatvād, asaṃniviṣṭam api tad uccāryamāṇatvena avasīyate.*

¹⁶³ I.e., instrumental.

chamado *prātipadika*¹⁶⁴ (*tāvat... tasyāḥ, prātipadika-saṃjñāb^hāvād, vib^hakti-yogo na syāt*). Ademais, já que as palavras que expressam diretamente o sentido não significam algo diferente (*vācakānām ca vyatirekāhetutvāt*), a diferença de sentido do *prātipadika* não poderia ocorrer no outro termo da relação (genitiva; *saṃband^hini śabdāntare prātipadikārt^ha-vyatireko na prakalpeta*).

Uma vez que o designando tem sentido próprio (art^havattvāt... saṃjñā-śabdāt), a primeira desinência¹⁶⁵ é assignada (prat^hamā... vid^hīyate); e a diferença expressa pela relação genitiva se origina apenas do sentido dela (“asya” iti vyatirekāś ca tad-art^hād eva jāyate). (1.68)

1.68.1 Quando se deseja sobrepor a forma das palavras aos objetos individuais exteriores (*sva-rūpā^hyāropa-cikīrṣāyām bāhyeṣv art^hātmasu śabdānām*), a primeira desinência é assignada (*prat^hamā vid^hīyate*), pois as palavras significam com base em sua própria forma (*śabdānām sva-rūpeṇa ad^hiṣṭ^hāna-b^hūtena art^havattvāt*), e a relação de predicação (“so ’yam” iti ca... *saṃband^haḥ*), caracterizada pela limitação da capacidade semântica (dos termos envolvidos; *’sakti-avacc^heda-lakṣaṇaḥ*), é regulada de acordo com o designado (*saṃjñinā... niyamyate*). Eis o que se passa em expressões como “os *vāhika* são burros¹⁶⁶”, “o jovem é um leão” (*tad yat^hā: “gaur vāhikaḥ”, “siṃho māṇavaka” iti*).

1.68.2 A diferença no sentido da base, que é causa do emprego da sexta desinência (*prātipadikārt^ha-vyatirekaḥ, ṣaṣṭ^hī-pravṛtti-hetuḥ*), origina-se do contato das palavras-designadas com as designandas (*saṃjñā-śabdena yogāt saṃjñi-śabdānām upajāyate*), as quais significam já por veicular sua própria forma (*sva-rūpā^hid^heyena art^havatā*).

1.68.3 Pois assim se disse (*evam hy āha*):

“Já que a menção, quer na predicação ou na relação genitiva, se dá por meio de uma palavra que tem sentido

¹⁶⁴Base ou radical.

¹⁶⁵*I.e.*, de nominativo.

¹⁶⁶Lit. “vacas”.

e não por uma que não tem, a relação entre a palavra e o sentido é constante ¹⁶⁷ [].

Com base na regra “svaṃ rūpam...¹⁶⁸”, alguns entendem que o indivíduo é o designando do universal (“svaṃ rūpam...” iti, kaiścīt tu vyaktiḥ saṃjñā upadiśyate/ jāteḥ), e que é o universal associado (ao indivíduo) que se submete a operações gramaticais (kāryāṇi saṃsṛṣṭā jātis tu pratipadyate). (1.69)

Outros querem que a regra se refira ao indivíduo como designado (saṃjñinīm vyaktim icc^hanti sūtre grāhyām at^hāpare); em alguns passos gramaticais apresenta-se o indivíduo como veiculador do universal (jāti-pratyāyitā vyaktiḥ pradeśeṣu upatiṣṭ^hate). (1.70)

1.69.1 Aqui alguns autores de glosas ensinam que “a própria forma da palavra é algo que apreende, cossignifica, veicula” [] (*iha kecid vṛtti-kārāḥ paṭ^hanti “svaṃ rūpam śabdasya grāhakam b^havati, dyotakam, pratyāyakam”, [] iti*). Já outros dizem que “a forma própria da palavra [é apreensível, cossignificada,] veiculada” (*apare tu “svaṃ rūpam śabdasya [grāhyam b^havati [?] dyotyam] pratyāyyam” [] iti*); a isso alude-se nesses dois versos (*tad anena śloka-dvayena upanyastam*).

1.69.2 Os mestres entendem o universal de duas maneiras (*jātāv api dvayī pratipattir ācāryāṇām*):

1.69.3 Uns dizem que os indivíduos têm uma diferença de forma determinada (*kecid āhuḥ: pratiniyata-sva-rūpa-b^hedā vyaktayaḥ*), pois essa forma não é ininteligível, indescritível ou inexistente (*na hy asaṃvedyam, avyapadeśyam avidyamānam vā vyaktinām sva-rūpam*): “vaca” é, de fato, um indivíduo, não um universal (*vyaktir eva [hi] gaur, nākṛtiḥ*); uma qualidade é o que, de fato, é azul; o que é compartilhado por várias instâncias de azul —o azul— não é azul (*guṇaḥ eva hi nīlaḥ; na guṇa-sāmānyam, nīlatvam, nīlam iti*). Por outro lado, quando é recorrente a cognição (de objetos) na forma duma relação de indentidade, ainda que eles não se tenham agrupado

¹⁶⁷art^havatā vyapadeśaḥ “so ’yam”, “tasye”ti vā yato b^havati/ nānarthakena, tasmān nitya[h] śabdārt^ha-saṃband^haḥ.

¹⁶⁸A 1.1.68, cf. 1.61.

(mentalmente) (*akṛta-samavāyānām api “sa evāyam” iti buddhy-anuvṛttau*), então, no que diz respeito a objetos diferentes, a causa é o universal [?] (*ā-kṛtes... b^hedavatsv art^heṣu nimittatvam*). Eis como se infere a existência do universal (*etāvad d^hi [/etad d^hi] tasyāḥ sattāyām anumānam*).

1.69.4 Outros¹⁶⁹, por seu turno, pensam que (*anye tu manyante*) as palavras, que tomaram sua forma própria pressupondo o universal (*jātau pratilabd^ha-sva-rūpāḥ śabdāḥ*), veiculam o indivíduo —que é de outra forma indescritível— apenas por meio da forma do universal (*tad-rūpatayaiva vyaktim, avyapadeśa-sva-rūpāḥ, pratyāyayanti*). Uma cognição, semelhante a certo fator de causa, de um objeto que o possui em si mesmo, origina-se sempre a partir daquele mesmo fator (*sarvatraiva hi nimittān nimittavaty art^he nimitta-sarūpāḥ pratyaya utpadyate*). [...?] Nesse caso, os fatores de causa, que têm ou não expressão separada [?] (*tatra hi b^hedena [?] dṛṣṭāb^hi-d^hānāny adṛṣṭāb^hi d^hānāni ca nimittāni*), produzem palavras e cognições por meio da indentidade parcial ou total com elas (*śabda-pratyayāv eka-deśa-sā-rūpyeṇa atyanta-sārūpyeṇa ca pravartayanti*).

1.69.5 Assim, na parte da regra que contém “*svaṃ rūpam...*”, uns reconhecem apenas o universal (*tat^hā ca “svaṃ rūpam...” iti jātir eva kaiścit pratijñāyate*). Mas em “*śabdasya...*”, a palavra *śabda* refere-se ao indivíduo (“*śabdasya...*” *iti tu, śabda-śabdena vyaktir vyapadiśyate*). Alguns entendem essas referências de maneira diametralmente oposta (*keṣāṃcit tu viparyeṇāyaṃ vyapadeśaḥ*), de modo que aí *vyakti* (indivíduo) é o nome técnico do universal (*jāti*), e *jāti*, o do indivíduo (*vyakti*) (*ta[d a]tra jāter vyaktiḥ samjñā, vyakter vā jātiḥ*).

1.69.6 O indivíduo, que está enunciado em certos passos gramaticais, veicula o universal em conexão com uma operação gramatical, ou o universal, o indivíduo (*sā ca pradeśeṣu uccāritā [vyaktir jātiḥ, jātir vā] vyaktiḥ kārya-yogena pratyāyayati*).

1.69.7 Não se pode enunciar um universal que não está associado com um indivíduo (*sā [→?] jātir asaṃsrṣṭā vyaktyā noccarati*); da mesma maneira, um indivíduo não associado com o universal não entra no domínio do uso (*vyaktir apy asaṃsrṣṭā jātyā prayoga-viśayaṃ nāvatarati*). O que se

¹⁶⁹ *I.e.*, os budistas.

deseja comunicar difere de acordo com a intenção (do falante): parte é proeminente, parte é indissociável (*tātparyeṇa tu vivakṣā b^hidyate: kiṃcid atra prad^hānaṃ kiṃcid atra nāntarīyakam iti*). (De fato), essa (divisão que se faz entre o universal e o particular) é apenas de uma diferença de declaração (*tac ca pratijñā-b^heda-mātram*): —Na gramática, quer-se que o universal se submeta a operações gramaticais (*jātiḥ, śāstre, kārya-yoginī saṃcikīrṣitā*); —Na gramática, quer-se que o indivíduo se submeta a operações gramaticais (*vyaktiḥ, śāstre, kārya-yoginī saṃcikīrṣitā iti*).

1.69.8 Relativamente a essa mesma regra, “*svaṃ rūpaṃ śabdasya...*” [A 1.1.68], a tradição que se encontra nas monografias gramaticais abunda em alternativas (“*svaṃ rūpaṃ śabdasya...*” *ity atra, bahu-vikalpo vaiyākaraṇā-d^hikaraṇeṣv āgamaḥ*), tais como (*tad yat^hā*): —A palavra é alguma coisa que reúne tanto forma quando sentido e que tem as faculdades de referir-se ao geral e ao particular, (mas no contexto da regra supramencionada), entende-se por palavra (*śabda*) algo que se refere à forma apenas, parte da palavra portadora de sentido (*rūpa-mātram, eka-deśo ’rt^havato, rūpār^ha-samudāya-sya sāmānya-viśeṣādi-śakti-yuktasya śabdasya śabdatvena āśritasya saṃjñā*). Ou, —(palavra) é uma coleção que tem forma, que se diferencia por meio das faculdades a ela associadas, é portadora de sentido e tem a faculdade de apreender apenas os sons [?] (*rūpavān [vā], saṃsargiṇīb^hiḥ śaktib^hir [b^hi-nnaḥ], sār^hakāḥ samudāya[h], śruti-mātrasya grāhakaḥ*). Ora, a palavra é a reunião desses elementos, e esses elementos —sua forma, etc.— são suas partes (*mātrā-kalāpo hi śabdaḥ; tad-eka-deśāḥ sva-rūpādayo mātrāḥ*); e o que se constitui de partes é, por vezes, mencionado apenas por meio das partes, como a árvore pelos galhos (*mātrāb^hiś ca mātrāvatām apy asti b^heda-vyapadeśa-vyavahāro, vār^hṣī śāk^hā iti yat^hā*).

1.69.9 Outro diz que, mesmo que a forma não seja diferente, o sentido da palavra é diferente (*apara āha: yady api vastu [na] b^hinnaṃ, śabdār^has tu b^hinnaḥ*), pois a palavra vem a existir numa recepção limitada de capacidades, ainda que elas residam num mesmo objeto (*śabdo hy eka-vastu-viśayāṇām api śaktīnām avacc^hedena upagrahe vartate*). Quando se diz “esse bastão”, por meio do pronome, o objeto é referido apenas como objeto presente (*tad yat^hā: “ayaṃ daṇḍaḥ” iti, pratyakṣa-rūpatayā tad eva vastu sarva-nāmnā ab^hid^hīya-*

te), não em associação com o universal do bastão (*nopalab^hyamānenāpi [da-ṇḍa-jāti-yogena]*), pois o pronome não é capaz de denotar a associação com o universal (*daṇḍa-jāti-yogāb^hid^hāne hi tasya asāmarth^hyaṃ sarva-nāmnah*). No caso da palavra “bastão”, que expressa um sentido associado com um universal determinado (*daṇḍa-śabdasya ca, viśiṣṭa-jātīyārth^hāb^hid^hāyinaḥ*), a capacidade de referir-se a alguma coisa como objeto presente é anulada, ainda que o objeto esteja presente (*pratyakṣatve 'pi sati, tasya vastunaḥ pratyakṣa-rūpatayā pratyāyane pratibad^hyate śaktiḥ*). Assim, no contexto da regra supramencionada (*tat^hā “svaṃ rūpam. . .” iti*), uma sequência de sons como *agni* (“fogo”), ainda que associada a um universal, é veiculada apenas como a forma *agni*, e não em associação com o universal (*anena agny-ādi-śrutayaḥ, saty api śabda-jāti-yoge, 'gny-ādi-rūpatayaiva pratyāyyante, na śabda-jāti-yogitvena*). Já pela sequência de sons *śabda* (“palavra”)¹⁷⁰, entende-se apenas a associação com o seu universal, não com sequências de sons, tais como *agni*, etc. (*śabda-śabdena tu, śabda-jāti-yogitvam evā^hyāyate, nāgny-ādi-śruti-yogaḥ*). Nesse caso, [o sentido de uma palavra X] torna-se o designado do sentido de uma palavra Y (*tatra, [śabdāntarārth^haḥ] śabdāntarārth^hasya. . . saṃjñi-b^hāvaṃ pratipadyata iti*), claramente diferente de X, a qual está sendo usada como designando (*prasidd^ha-b^hedasya, saṃjñātvena upādīyamānasya*).

1.69.10 Isso tudo não é mais que uma mostra (das teorias existentes; [*tad e*]tan *nidarśana-mātram*). Entretanto, não se ilustram aqui todas as diferentes opiniões acerca da regra em questão (*na sarve sva-rūpa-sūtra-matab^hedā udāhriyante*), a fim de evitar relatar o que não é diretamente relevante (*prasaktānuprasakta-vicāraṇā-prasaṅga-nivṛtṭy-art^haṃ*).

Sendo (os sons) eternos ou produtíveis (kāryatve nityatāyāṃ vā), uns propõem a tese da identidade (kecid ekatva-vādinah); outros propõem a da não-identidade (kecin nānātva-vādinah), sejam (os sons) eternos ou produtíveis. (1.71)

1.71.1 Os que sustentam a tese da identidade dos sons não discutem a questão dos universais e indivíduos (*yeṣāṃ eka-śabdatvaṃ teṣāṃ ayaṃ jāti-vyakti-vyavahāro na saṃb^havati iti*), por isso mencionaremos esse problema

¹⁷⁰Em *śabdaśya*, na regra supramencionada.

depois de nos referirmos ao universal (*jāty-upanyāsād anantaram idam upanyastam*).

1.71.2 Ora, quando se entende que os sons são eternos, a identidade é literal (*tatra nityāyām atyanta-mukhyam ekatvam*).

1.71.3 No caso da tese de que são produtíveis (*kāryatve tu*), (o que se passa é que), quando se reenuncia um fonema ou uma palavra que já tinham sido enuciados uma vez (*sakṛd uccaritasya varṇasya padasya vā punar uccāraṇe*), a experiência cognitiva, que é a mesma, ou seja, “X é Y” (*“sa evāyam” ity avyab^hicārī pratyayaḥ*), produz a ideia de identidade, mesmo que a realidade física seja diferente (*b^heda utpadyamāne, ekatvaṃ prakalpayati*).

1.71.4 Com base na tese da identidade, diz-se (o seguinte) (*ekatva-darśanam cāśritya, uktam*): “Isso está estabelecido em virtude da identidade do fonema /a/ (em todas as suas diferentes realizações)¹⁷¹” [V 5, MB^hāṣ 1.16].

1.71.5 Ora, é a percepção que é obscurecida pelos sons a sua volta e pelo espaço de tempo (entre uma e outra realização do mesmo fonema; *upalabd^hi-vyavad^hānam tu kāla-śabdāb^hyām*), não a forma própria do fonema (*na varṇa-rūpa-vyavad^hānam*). *deśa-pr^ṭaktva-darśanam ca sattākṛti-jala-bimbadarśanavat*.

1.71.6 Mesmo se se admite a tese da não-identidade (*anekatva-pakṣe ’pi*), se se admite que os sons são produtíveis (*kāryeṣv api śabdeṣu*), quando um som é reenunciado para figurar na comunicação (*punar uccāraṇe vyavahārār^ṭam*), deve-se necessariamente recorrer a uma noção figurada de identidade. (*avaśyam... aupacārikam ekatvam āśrayaṇīyam*).

1.71.7 Já os propositores da tese da não-identidade aceitam-na (*nānā-tva-vādib^hir ab^hyupagamyate*) em virtude da diferença material entre palavras (homófonas), que têm sentidos diferentes, e fonemas (uniformes), que ocorrem em palavras diferentes (*b^hinnār^ṭhānām [tu] padānām b^hinna-pada-st^ṭhānām ca varṇānām atyanta-b^hede[na] nānātvaṃ [/nta-nānā-]*), quer (os sons) sejam eternos, quer produtíveis (*nitya-pakṣe kārya-pakṣe vā, .*).

Mesmo que em palavras diferentes (pada-b^hede ’pi), a identidade dos fonemas permanece (varṇānām ekatvaṃ na nivartate); mesmo

¹⁷¹ *ekatvād akārasya sidd^ham*.

que em frases diferentes (*vākyeṣu...b^hinneṣu*), a palavra é percebida sempre a mesma (*padam ekam ca...apy upalab^hyate*).
(1.72)

1.72.1 Mesmo em palavras diferentes, *arka*, *aśva*, *art^ha*, etc. (*“arkah^h”, “aśvaḥ^h”, “art^haḥ^h” iti b^hinneṣu apy eteṣu padeṣu*), mesmo que sua percepção se obscureça pelos sons (a sua volta) ou pelo tempo (entre uma e outra enunciação) (*kāla-śabdāntarāb^hyā.m vyavahitopalabd^hiḥ*), mesmo que desapareça sua forma quando se faz ausente a causa de sua manifestação (*ab^hivyakti-nimittāsaṃnid^hānāt tirob^hūta-rūpaḥ*), mesmo que apareça em formas diferentes, diferentes lugares, entre falantes diferentes e por diferentes razões (*nimittab^hedād, b^hinneṣu prayokṛṣu, deśa-pr^haktve, b^heda-rūpeṇa pratyavab^hāsamānaḥ*), ainda assim é esse mesmo e um fonema /a/ [...?] que é usado no século (*eka evāyam akāraḥ [...?]...loke prayujyate*), assim como é o mesmo um objeto refletido em diferentes superfícies tais como a água, um espelho ou uma sombra (*c^hāyādarśa-jalādi-pratibimba-b^heda-kalpena*).

1.72.2 É uma toda palavra de mesma forma que se possa encontrar na frase ou no estágio de análise (*vākyeṣu ca praviveke...yāvat tulya-rūpaṃ padam...saṃb^havati, [sarvaṃ] tad ekam*), quer tenha sentidos bem conhecidos [quer não] (*nirjñātār^ha-b^hedam [anirjñātār^ha-b^hedam?] vā*), como *gau*¹⁷², *akṣi*¹⁷³ (*“gaur”, “akṣaḥ^h” iti*). Mesmo que se trate de um nome ou de um verbo (*nāmāk^hyāta-b^hede ’pi ca*), palavras como *akṣi*¹⁷⁴ e *aśvaḥ*¹⁷⁵ são unas (*ekam eva, “akṣi”, “aśvaḥ^h” ity-evam-prakāraṃ padam*).

Para além do fonema, não há outra palavra (na varṇa-vyati-rekeṇa padam anyat ca vidyate); nem outra frase para além das palavras e fonemas (vākyam varṇa-padāb^hyām ca vyatiriktam na kiṃcana). (1.73)

1.73.1 Uma palavra não pode formar-se por meio dos fonemas (*na hi...varṇaiḥ śabdāntarāramb^haḥ saṃb^havati iti*), já que eles são sequenciais, perecem

¹⁷²Pode significar vaca, boi, raio de luz, terra, linguagem, etc.

¹⁷³Pode significar olho, eixo, entre outros sentidos.

¹⁷⁴Pode ser o nom.s. de *akṣan*, “olho”, ou a 2^a.p.s. da voz média de Aś, “consumir”.

¹⁷⁵Pode ser o nom.s. de *aśva*, “cavalo”, ou uma forma da raiz ŚVI, “inflar”.

uma vez enunciados, são não-simultâneos e, ademais, divisíveis em si mesmos (*krama-janmab^hir*, *uccarita-prad^hvaṃsib^hir*, *ayugapat-kālaiḥ*, *sāvayavaiḥ*), de modo que a palavra é apenas o fonema (*varṇa-mātram eva padam*). E uma vez que têm partes mesmo as partes dos fonemas que avançam sequencialmente (*teṣāṃ api ca sāvayavatvāt krama-pravṛttāvayavānām* [→ -*ttāv avā?*]), até que se suspenda a comunicação (*ā vyavahāra-vicc^hedāt*), há (ali) uma forma que é a quarta parte da quarta parte (do fonema), que não pode ser referida, não figura na comunicação (*turīya-turīyakam* [/*turīya-turīyam*] *kim apy avyapadeśyam* [rūpam] *vyavahārātītam asti iti*), de modo que não existem nem a palavra nem o fonema (*na varṇa-pade vidyate*). Mas, na ausência de palavras e fonemas, como é possível a existência da frase (*varṇa-padāb^hāve tu, kṛto vākyasya vyaktirekaḥ*)? Diz-se o seguinte: “Disso decorre a impermanência absoluta [...]”¹⁷⁶ [*MB^hāṣ 1.18, V 12], *i.e.*, uma vez que não se forma um agregado de elementos, não há uma palavra que seja apreendida ou cujo sentido seja apreendido (*samudāyāb^hāvād*, *upagr^hīta upagr^hītārt^ho vā na kaścic c^habdo vidyata iti*).

Ad 1.74 Um outro disse (*apara āha*):

Assim como não há partes no fonema, não há, na palavra, fonemas (pade na varṇā vidyante varṇeṣv avayavā na ca [-vā iva?]); *não há qualquer divisão entre a palavra e a frase* (vākyāt padānām atyantam praviveko [/-vib^hāgo] na kaścana). (1.74)

1.74.1 É correto afirmar que a cognição da palavra resulta de muitas cognições, nas quais há os reflexos das cognições dos fonemas, (*varṇa-pratipatti-nirb^hāsāb^hyo bahvīb^hyaḥ pratipattib^hyaḥ*... *pade pratipattir utpadyate* [/*utpadyate?*]), ainda que seja diferente o som que é suporte da manifestação das palavras (daquele que o é dos fonemas) (*saty apy padāb^hivyakti-viśayasya d^hvaner b^hede*), que assim é porque difere o esforço articulatório que se aplica à forma agregada dos fonemas (do que se aplica à sua forma isolada) (*samudāya-viśayasya prayatnasya b^hedāt*), isso porque a cognição das palavras se dá por meio da cognição da forma dos fonemas, em virtude da semelhança

¹⁷⁶ *anityatvam evam [...] saṃprāpnoti*. No *B^hāṣya*: *anyatvam eva syāt*.

entre eles (*sādr̥śyānugamād, varṇa[-vib^hāga]-pratipatty-upāyā*). Entretanto, a palavra é sem sequência, sem começo nem fim, uma apenas, permanente, indivisível, assim como é uma a entidade que foi produzida pelas quartas partes dos fonemas¹⁷⁷ (*tat tv, alabd^ha-kramam [/tv akra-], apūrvāparam, ekam eva, nityam, ab^hedyam, varṇa-turīyopapādita iva, ekātmā*). Ora, as quartas partes que promovem os fonemas /a/, etc. são indescritíveis, estão além da comunicação; crê-se que elas têm diferentes formas, mas trata-se de formas postuladas (*varṇānām tv avyapadeśyāni, vyavahārātītāni, b^hinna-rūpāb^himatāny akārādīnām turīyāṇi pratipādakāni kalpitāni*). Eis por que, no discurso gramatical, se conhecem os fonemas como unidades, o que é mais fácil de entender (*tena, teṣām sujñātātaram ekatvam [...?] prasidd^ham śāstra-vyavahāre*).

1.74.2 A frase que tem a forma de uma ou muitas palavras [...] (*vākyasya ca ekāneka-pada-sva-rūpasya [...]*) a cognição da palavra é um meio para a cognição da frase, pois se usa (a palavra) para expressar sentido (*art^he prayogād, vākya-pratipatty-upāya-b^hūtā pade pratipattir utpadyate*). Na unidade chamada “frase” (*tasminn eva vākyaātmani*), encontram-se as cognições sequenciais em que estão refletidas as formas dos fonemas e das palavras (*varṇa-pada-rūpa-nirb^hāsāḥ, kramavatyo budd^haya utpadyante*), porém essas cognições não fazem parte dela realmente (*atattva-b^hūtāḥ*). Portanto, da frase como tal, que é uma unidade de linguagem indivisível, sem partes, não há como separar fonemas ou palavras (*tasmād, evam-b^hūtād vākyaād, ab^hedyān nirb^hāgāc c^habdātmano, varṇānām padānām ca atyantam aviveka iti*).

A discussão (entre os expositores) segue com base em diferentes pontos de vista (b^hinnam darśanam āśritya vyavahāro ’nugamya-te): o que, para uns, é ali o essencial é, para outros, o oposto (tatra yan muk^hyam ekeṣām tatrānyeṣām viparyayaḥ). (1.75)

1.75.1 Os mestres, para falar da verdadeira natureza da linguagem¹⁷⁸ —que é suprema, insequencial e interior— (*parasminn, akrame ’ntaḥ-saṃ-niveśini śabda-tattve*), seguem, em suas monografias, as convenções de co-

¹⁷⁷ *I.e.*, o fonema.

¹⁷⁸ Ou princípio linguístico.

municação relativas às disciplinas tradicionais (*ācāryā hi... , praty-ad^hikaraṇam, ... śāstra-vyavahāram anugac^hanti*), e o fazem com base em diferentes pontos de vista, que, por sua vez, aceitam diferentes corpos de conhecimento herdado (*āgama-b^heda-parigraheṇa, b^hinnāni darśanāni śritāḥ [/-nāny āśritya]*). *E.g.*, uns dirão que são uma só as palavras que, sendo diferentes no sentido, não o são em som (*tad yat^hā: śrutya-ab^hedād, anekārt^hatve, 'py eka-śabdatvam*); outros, por sua vez, dirão que, mesmo se o som for o mesmo, as palavras são diferentes, porque o sentido é diferente (*art^ha-b^hedād, eka-śrutitve 'py, aneka-śabdatvam iti*).

1.75.2 Para uns a diferença é, nesse caso, secundária, a identidade, essencial (*tatra ca, ekeṣām aupacāriko b^hedo, muk^hyam ekatvam*); para outros, a não-identidade é essencial, a identidade, comunicacional (*anyeṣāṃ tu prthaktvaṃ muk^hyam, vyavahārikam ekatvam iti*).

1.75.3 Pois assim se diz (*tat^hā hy uktam*): “A palavra que tem muitos sentidos é uma, (como no caso das diversas palavras) *akṣa, pāda, māṣa*¹⁷⁹ [*MB^hāṣ 1.220]. Assim, [Patañjali] diz primeiro que (*tat^hā... ity uktvā*) “a palavra *grāma* (“vila”) tem muitos sentidos¹⁸⁰ [MB^hāṣ 1.58], mas conclui pela diferença (*b^hedena upasaṃhāraṃ karoti*): “...apreende-se aquela palavra que tem o sentido de um lugar com floresta, fronteira, altar, etc.¹⁸¹” [*MB^hāṣ 1.58].

Em virtude dos diferentes atributos envolvidos no ato de apreender (grahaṇopād^hi-b^hedena), considera-se que o sp^hoṭa, que não possui distinções temporais, mas segue o tempo dos sons (sp^hoṭasya, ab^hinna-kālasya, d^hvani-kālānupātinaḥ), possui diferentes modos de existência (vr̥tti-b^hedaṃ pracakṣate). (1.76)

1.76.1 Aqui (o que se diz é que), uma vez que um princípio unitário é eterno (*iha, nityatvād ātma-tattvasya*), não se aplica, ao modo de existir do

¹⁷⁹ *ekaś ca śabdo bahv-art^ho 'kṣāḥ, pādā, māṣāiti*. No *B^hāṣya*: *ekaś ca śabdo bahv-art^hāḥ. tad yat^hā: akṣāḥ, pādāḥ, māṣā iti*.

¹⁸⁰ *grāma-śabdo 'yam bahv-art^hāḥ*.

¹⁸¹ *tad yaḥ sāranyake sasīmake sast^haṇḍilake vartate tasyedaṃ grahaṇam*. No *B^hāṣya*: *tad yaḥ sāranyake sasīmake sast^haṇḍilake vartate tam ab^hisamīkṣyaitat prayujyate 'nantarāvīmau grāmāu iti*.

sp^hoṭa, qualquer operação, por mais breve que seja, que vise à medição de tempo (*sp^hoṭasya st^hitau nāsti kāla-parimāṇa-vṛtteḥ*, *svalpo 'pi, vyāpāraḥ*). Mas como a forma do *sp^hoṭa* só se apreende em plena associação com o som (*d^hvaninā tu saṃsṛṣṭaṃ tasya sp^hoṭasya sva-rūpam upalab^hyate yasmāt*), seu processo de apreensão terá o mesmo tempo de duração do som (*tasmād d^hvaneḥ st^hita-kālaḥ [→ -kālaṃ?] sp^hoṭopalabd^hi-rūpaḥ [→ -labd^hir?] parivartate [→ anuva-?]*) e, por isso, referem-se, em projeção triplicada, três modos de existência do *sp^hoṭa* —lento, médio e rápido— (*tena ca, . . . , sp^hoṭasya druta-mad^hyama-vilambitā vṛttayas, tri-b^hāgotkarṣeṇa, yuktāḥ samāk^hyāyante*), que são postulados como diferentes em virtude de uma diferença de tempo (*b^hinna-kālena parikalpita-b^hedāḥ*) pertinente ao processo de apreensão de que o *sp^hoṭa* (apenas) é substrato (*sp^hoṭa-viṣayeṇa grahaṇopād^hinā*).

Ad 1.77 Se assim é, então é o som apenas, nos modos breve, longo e prolato, a causa da diferença de tempo (*yady evaṃ, hrasva-dīrgha-pluteṣv api d^hvanir eva kāla[-b^heda]-hetuḥ*). Ora, de acordo com a regra “(a menção, numa regra qualquer,) de (um som vocálico numa deternada quantidade) seguido do marcador T (restringe-o, na aplicação da regra em questão, apenas) àquela quantidade” [A 1.1.70] (*tatra “ta-paras tat-kālasya” iti*), assim como no caso das quantidades longa e prolata (*dīrgha-plutayor yat^haiva*) há referência ao tempo do som, o mesmo deverá acontecer quando se trate da diferença na velocidade de enunciação (*vṛtti-b^hede 'pi tat^haiva tat-kāla-vyapadeśa-prasaṅgaḥ*), pois diz [Kātyāyana]: “Quando se anexa o marcador T ao modo rápido (de enunciação), há referência aos modos lento e médio em virtude da diferença de tempo¹⁸²” [V 4 MB^hāṣ 1.181]. Quando essa questão aparece, responde-se o seguinte (*etasmin paryanuyoge prasakte, prativid^hīyate*):

Quando há permanência (individual) [?], em virtude da diferença de natureza entre as quantidades breve, longa e prolata (sva-b^hāva-b^hedān nityatve hrasva-dīrgha-plutādiṣu), o tempo do som prākṛta¹⁸³ é usado figurativamente para referir-se ao tempo da palavra (prākṛtasya d^hvaneḥ kālaḥ śabdasyety upacaryate). (1.77)

¹⁸²*drutāyāṃ ta-para-karaṇe mad^hyama-vilambitayor upasaṃk^hyānaṃ kāla-b^hedāt.*

¹⁸³Primário, original.

1.77.1 Aqui o som tem duas divisões: *prākṛta* e *vaikṛta* (*iha dvi-vid^ho d^hvaniḥ: prākṛto vaikṛtaś ca*): *Prākṛta* é som sem o qual a forma imanifesta do *sp^hoṭa* não se determina (*tatra prākṛto nāma yena vinā sp^hoṭa-rūpam anab^hivyaktaṃ na paricc^hidyate*); *vaikṛta* é som por meio do qual a forma manifesta do *sp^hoṭa* é percebida continuamente num tempo mais estendido (*vaikṛtas tu yena ab^hivyaktaṃ sp^hoṭa-rūpam punaḥ punar avicc^hedena pracita[taram] kālam upalab^hyate*). Com efeito, assim ensina o autor do *Samgraha* (*evam hi Samgraha-kāraḥ paṭ^hati*):

“O som *prākṛta* é considerado a causa da cognição da palavra,
já o som *vaikṛta* vem a ser a causa das diferenças de duração¹⁸⁴”

(1.78) [].

1.77.2 Então, em virtude de uma configuração específica (*tatra, . . . saṃ-niveśa-viśeṣāt*), algumas frases em que a palavra *gārga* ocorre (*yat^hā ga-rgādi-vākyāni kānicit*) —frases que têm o mesmo número de constituintes (*tulya-mātrā-vib^hāga-parimāṇāni*)— podem ser apreendidas por meio de um número diferente de repetições (*uccāraṇāvṛtti-pracaya-grāhyāṇi*). Da mesma maneira, alguns sons podem ser apreendidos em extensões que diferem segundo a sua natureza (*kānicid apacita-rūpāvṛtti-grāhyāṇi tat^hā sva-b^hāva-b^hedā[t]*): o breve será apreendido numa extensão menor de som (*[a]pacita-d^hvani-dyotyō hrasvaḥ*) —nesse caso, a cognição que apreende a forma do som resulta de uma causa de revelação coextensiva (*tāvatā ab^hivyakti-nimittena sva-rūpasya grāhikā budd^his tatra utpadyate*)— mas o longo, em extensão maior, e o prolato, enfim, será captado em extensão ainda maior (*pracita-d^hvani-dyotyās tu dīrg^haḥ, pracitātara-d^hvani-pratipādyas tu plutaḥ*). Esse tempo do som *prākṛta* (*sa ca prākṛta-d^hvani-kālaḥ*), que é sobreposto no *sp^hoṭa* em virtude de não se apreender a diferença entre eles (*vyatirekā-graṇād ad^hyāropyamāṇaḥ sp^hoṭe*), é usado figurativamente na gramática para referir-se ao tempo do *sp^hoṭa* (*sp^hoṭa-kāla ity upacaryate śāstre*).

*Os sons vaikṛta criam a distinção na velocidade da enunciação
(vṛtti-b^hedaṃ tu vaikṛtāḥ/ d^hvanayaḥ samupohante) depois da*

¹⁸⁴ *śabdasya grahaṇe hetuḥ prākṛto d^hvaniḥ iṣyate/ st^hita-b^hede nimittatvaṃ vaikṛtaḥ pratipadyate.*

manifestação do $sp^h oṭa$ (śabdasyord^hvam ab^hivyakter); a unidade do $sp^h oṭa$ não é segmentada pelos sons ($sp^h oṭātmā$ tair na b^hidyate). (1.79)

1.79.1 Ora, a luz, acesa uma só vez, torna-se imediatamente a causa da apreensão de potes, etc. (*tad, yat^h ā prakāśo, janmā[na]ntaram eva, g^haṭā-dīnām grahaṇe hetuḥ*); se ali continua a brilhar, torna-se a causa da apreensão contínua (daqueles objetos) (*avatiṣṭ^h amānas tu, grahaṇa-praband^h a-hetur b^havati*). O mesmo se passa quando o $sp^h oṭa$ é revelado (*evam, avib^hyakte śabde*): o som, que é recorrente até o último momento [?] (*d^hvanir, uttara-kālam anuvartamānaḥ*), produz, em virtude da ênfase na manifestação do objeto (*[viṣayāb^hi]vyakti-balādh^h ānāt*), a recorrência da cognição que tem o $sp^h oṭa$ como objeto (*budd^hy-anuvṛttiṃ śabda-viṣayām... upasaṃharati*). Portanto, embora venha a ser associada com o som *vaikṛta*, que é, de fato diferente dele (*tasmād, upalakṣita-vyatirekeṇa, vaikṛtena d^hvaninā saṃyujyamāno 'pi*), a unidade do $sp^h oṭa$ não figura, no contexto da gramática, na discussão acerca da diferença de tempo que incide sobre os sons breve, longo e prolato (*sp^h oṭātmā,...*, *śāstre, hrasvādivat [kāla-]b^heda-vyavahāraṃ nāvatarati*), já que, (de fato), a forma do som *vaikṛta* nele não se sobrepõe (*tādrūpyasya anadh^hyāropāt*).

Ad 1.80 Mas como o som se torna a causa da percepção da palavra (*kathaṃ punar d^hvani[h] śabdopalabd^her nimitattvaṃ pratipadyate*)?

Os sons preparam apenas o sentido físico, apenas a palavra, ou ambos (indriyasyaiva saṃskāraḥ śabdasyaivob^hayasya vā/ kriyate d^hvanib^hiḥ). Eis as três proposições dos que defendem a tese da manifestação (vādās trayo 'b^hivyakti-vādinām). (1.80)

1.80.1 Nesse dístico, afirma-se apenas o processo de manifestação da palavra (*etasmin śloke, śabdāb^hivyakti-prakriyā-mātraṃ pratijñāyate*). Os dois seguintes ocupam-se de analogias e exemplos (*uttarau tu dṛṣṭānta-pradarśana-viṣayau*).

1.80.2 No que diz respeito a esse (processo), uns pensam que o som, à medida que vai sendo produzido, prepara a audição (*tatra, kecid manyante: dhvanir, utpādyamānaḥ, śrotraṃ saṃskaroti*), e este, à medida que vai sendo preparado, torna-se um portal para a percepção da palavra (*tac ca, saṃskriyamānaṃ, śabdopalabd^h au dvāratāṃ pratipadyate*).

1.80.3 Outros proponentes da manifestação julgam que é a palavra, preparada em virtude do contato com o som, que vai, então, tornar-se objeto da audição (*anye tv ab^hivyakti-vādino manyante: śabda eva, dhvani-saṃsargāt prāpta-saṃskāraḥ, śrotrasya viśayatvam upagac^hati*).

1.80.4 Para outros, ainda, o som tem o papel de auxiliar tanto a palavra como o ouvido (*keṣāṃcid, dhvanir ub^hayoḥ śabda-śrotrayor anugrahe vartate*), e a cognição da palavra é produzida por ambos, que são objetos dos sentidos físicos [?] e são assistidos por uma causa auxiliar (*tāb^hyām, i-ndriya-viśayāb^hyām, sahakāriṇā nimittāntareṇa anugr^hitāb^hyām, śabda-viśayā budd^hir utpādyate*), assim como no caso dos objetos que percebemos com o auxílio de uma fonte de luz (*pradīpa-prakāśānugrahād iva dṛśyeṣv art^he-ṣu*). Ora, as faculdades (dos objetos, etc.), dependentes que são das causas auxiliares, acomodam-se à compreensividade das causas. (*sahakāri-nimittāntarāpekṣayā [/pekṣā] hi śaktayo nimittānāṃ samagratāṃ nātikramanti*).

*Por meio de um colírio ou de uma outra solução (samādhānāñ-
janādib^hiḥ), dá-se a preparação do órgão do sentido apenas (i-
ndriyasyaiva saṃskāraḥ); já a preparação do objeto dos sentidos
(viśayasya tu saṃskāraḥ) serve à experimentação, (e.g.), do seu
próprio cheiro (tad-gand^ha-pratipattaye). (1.81)*

1.81.1 Uma solução, quer natural ou não deste mundo, não adiciona qualquer especificidade ao objeto observado (*samādhānaṃ hi, prākṛtam alaukikaṃ [?] vā [?], na viśayātmani dṛśye viśeṣam ādad^hāti*). Da mesma maneira, uma substância como um colírio prepara apenas o olho, não o objeto exterior (*tat^hā, āñjanādi-dravyaṃ cakṣur eva saṃskaroti, na bāhyaṃ viśayam*). A solução, ainda que não seja deste mundo, auxilia apenas o olho na percepção de objetos remotos, encobertos ou sutis (*alaukikam api samādhānam sūkṣma-vyavahita-viprakṛtā[rt^ho]palabd^h au cakṣur evānugr^hṇāti*). Se fosse o

objeto modificado, ele seria apreendido também por outros¹⁸⁵, em virtude da ausência de um elemento distintivo (*viṣayānugrahe hi tasyānyair api grahaṇam prasajyeta, viśeṣāb^hāvāt*).

1.81.2 Por outro lado, é a preparação do objeto, como no caso do óleo pelo calor e da terra pela água, o que se observa quando da percepção do seu próprio cheiro, não a preparação do sentido físico, *i.e.*, do olfato (*viṣaya-saṃskāras tu, tailādīnām ātapādib^hiḥ pr^{ṭh}ivyāś codakena, gand^ha-pratipattikāle dṛṣṭo, na tu g^hrāṇendriyasya*). Se o olfato é que fosse modificado, não seriam diferentes as percepções de objetos preparados ou não, em virtude da ausência de um elemento distintivo (*g^hrāṇendriya-saṃskāre tu, saṃskṛtā-saṃskṛteṣu viṣayeṣu pratipatti-b^hedo na syāt, viśeṣāb^hāvāt*).

Quando os olhos têm papel de agente¹⁸⁶ (cakṣuṣaḥ prāpya-kāritve), considera-se que a preparação tanto do objeto quanto do sentido físico seja feita pela luz que contém (tejasā tu dvayor api/ viṣayendriyayor iṣṭaḥ saṃskāraḥ); esse é o procedimento do som (sa kramo d^hvaneḥ). (1.82)

1.82.1 Uma pessoa na escuridão percebe um objeto, um pote *e.g.*, com o auxílio da luz (*ihālokānugṛhītaṃ g^haṭādi-viṣayaṃ saṃtamase 'vast^hito 'yaṃ pratipadyate*). Num caso como esse, para os que julgam que o olho não é agente da percepção, o objeto é, via de regra, auxiliado por uma fonte de luz exterior (*tatra, yeṣām [a]prāpya-kāri cakṣus, teṣām ālokena viṣayaḥ prāyeṇa anugṛhyate*). Mas se os olhos têm papel agentivo, os raios de luz auxiliam a percepção do objeto com uma luz que tem a mesma natureza (da luz exterior, supramencionada; *prāpya-kāritve tu cakṣuṣas, tulya-jātīyena tejasā nayana-rasmy-anugrahaḥ kriyate*).

Uns consideram que o som é apreendido sem separar-se da forma do sp^hoṭa (sp^hoṭa-rūpāvib^hāgena d^hvaner grahaṇam iṣyate/kaiścid); outros pensam que o som é autônomo, algo que não pode ser experimentado pelos sentidos (d^hvanir asaṃvedyaḥ, svatanthro 'nyaiḥ prakalpitaḥ). (1.83)

¹⁸⁵ *I.e.*, pelos que não se beneficiaram da dita solução.

¹⁸⁶ Na percepção, *i.e.*, quando transmitem raios de luz que captam a forma do objeto.

1.83.1 Vejamos mais três opiniões dos propositores da manifestação (*athāpare ’b^hivyakti-vādinām trayo darśana-b^hedāḥ*):

1.83.2 O som, plenamente associado com o *sp^hoṭa*, assim como a cor vermelha que serve de fundo para cristais e outros materiais, é percebido sem separar-se dele (*śabdena saṃsṛṣṭo d^hvanir, upāśrayānurāga iva sp^haṭikā-dīnām, avib^hakta upalab^hyate*).

1.83.3 Já para alguns, assim como os sentidos físicos e suas propriedades efetuam a apreensão dos objetos, sem que suas formas sejam experienciadas (*keṣāṃcit tu, yat^hā indriyāṇi indriya-guṇāś ca asaṃvedya-sva-rūpā eva vi-śayopalabd^hi-hetavaḥ*), o som, da mesma maneira, sem que sua forma seja percebida, torna-se a causa da percepção da palavra (*tat^hā ayaṃ d^hvanir, agrhyamāṇa-rūpaḥ, śabda-grahe nimittaṃ b^havati*).

1.83.4 Outros, ainda, disseram que, não se podendo delimitar a forma do *sp^hoṭa* à distância, o que se observa é a percepção apenas do som (*anye tv āhuḥ: dr̥ṣṭā kevalasya d^hvaneḥ, sp^hoṭa-rūpā[na]vad^hāraṇe dūrād, upalabd^hiḥ*).

1.83.5 E outros mais, que esse (perceber o som) é o mesmo que perceber a palavra (*śabdopalabd^hi-kalpaivāsāv ity apare*). Ilustra-o o seguinte (*tad yat^hā*): no deserto, verifica-se que objetos pequenos são apreendidos como se tivessem aumentado de tamanho (*maruṣv apacita-parimāṇānām dravyāṇām parimāṇopacaya-grahaṇam dr̥ṣṭam*); no caso da lua e outros objetos grandes, como se tivessem diminuído de tamanho (*candrādīnām ca parimāṇāpacaya-grahaṇam*). Quando se apreende (à distância) apenas a forma aproximada de uma árvore (*vṛkṣādy-ārūpa-graṇe ca*), não se percebem suas partes diminutas, buracos, etc., nem se percebe sua espécie, se se trata de uma *k^hadira* ou de uma *d^hava* (*śakala-koṭarādīnām ca sāmānya-viśeṣāṇām ca d^hava-k^hadira[tva]ādīnā m apratipattiḥ*).

Assim como um capítulo do veda ou um dístico é assimilado por meio da repetição (yat^hānuvākaḥ śloko vā soḍ^hatvam upagacc^hati/ āvr̥tṭyā), sem que o texto deles seja pormenorizadamente examinado em cada uma dessas repetições (na tu sa grantāḥ praty-āvr̥tti nirūpyate),... (1.84)

1.84.1 [...] O sons que se objetivam nos fonemas, palavras e frases, e que devem realizar-se por meio de esforços específicos de articulação ([...] *varṇa-pada-vākya-viśayāḥ, prayatna-viśeṣa-sād^hyā d^hvanayaḥ*), sobrepõem-se às cognições (*budd^hiṣv ad^hyāropayanti*), à medida que vão manifestando os *sp^hoṭa* dos fonemas, palavras e frases (*varṇa-pada-vākya^hyān sp^hoṭān punaḥ punar āvirb^hāvayantaḥ*). Porém, se o que há é uma apreensão gradual das quartas partes dos fonemas (*krameṇa tu varṇa-turīya-grahaṇe sati*), a derradeira cognição não se torna objeto, já que não forma um todo (com as cognições anteriores) (*samudāyāb^hāvād, aṣṣayatvam antyā[yā] budd^heḥ prāpnoti*) —o que é considerado sob vários pontos de vista na explicação do *B^hāṣya* acerca do *saṃhitā-sūtra* (*iti saṃhitā-sūtra-b^hāṣya-vivaraṇe [] bahu-d^hā vicāritam*). Ora, enquanto a forma integral da palavra não se ilumina, não toma forma, não ganha especificidade nem vem a residir na mente (*kṛtsnam api tu śabda-rūpaṃ prakāśī-kṛtaṃ yāvad asvīkṛtākāram, anupagrṛhīta-viśeṣaṃ, budd^hāv asaṃniviṣṭam*), nenhuma comunicação é possível: é como se ela nem tivesse sido apreendida (*tāvad anupalabd^heneva tena vyavahāro na kaścid api prakalpate*).

da mesma maneira, determina-se a forma da palavra¹⁸⁷, quando esta é iluminada pelo som (d^hvani-prakāśite śabde sva-rūpaṃ avad^hāryate), por meio de cognições indescritíveis em si mesmas, mas conducentes à apreensão (pratyayair anupāk^hyeyair grahaṇānugūṇais tat^hā). (1.85)

1.85.1 Conducentes à apreensão da forma dos indivíduos (*vyakta-rūpa-graha[ṇānugu]ṇā hi*), ainda que sua própria forma não se possa descrever (*anupāk^hyeyākārāḥ*), as muitas cognições que participam do processo de apreensão (*bahava upāya-b^hūtāḥ pratyayāḥ*), que vão surgindo à medida que a palavra vai se iluminando pelos sons (*d^hvanib^hiḥ prakāśyamane śabde samutpadyamānāḥ*), tornam-se as causas da determinação da forma da palavra (*śabda-sva-rūpāvagraha-hetavo b^havanti*).

Ad 1.86 Vejamos a sequência da apreensão da forma (*tatra tv ayam ākāra-parigraha-kramah*):

¹⁸⁷ I.e., o *sp^hoṭa*.

A palavra se determina na mente com o último som (antyaena d^hvaninā saha... budd^hau śabdo 'vad^hāryate), quando as sementes que foram depositadas pelos sons amadurecem pela repetição (nādair āhita-bījāyām... āvṛtti-paripākāyām). (1.86)

1.86.1 As sementes do cultivo das impressões cognitivas, que conduzem sucessivamente à determinação cada vez maior da forma manifesta, são depositadas pelos sons que manifestam a entidade da palavra [?] (*nāдай śabdātmanam avadyotayidb^hir yat^hottarotkarṣeṇād^hīyante vyakta-paricchedānugūṇā[ni] saṃskāra-b^hāvanā-bījāni*). Então, o último som específico internaliza na mente, já então amadurecida por compatibilizar-se com os modos de existência das sementes, a forma específica da palavra, ao reuni-las todas elas (*tataś cāntyo d^hvani-viśeṣo, bīja-vṛtti-lāb^ha-prāpta-yogyatā-paripākāyām [-lab^he prā-?] budd^hāv, upagraheṇa, śabda-sva-rūpākāraṃ saṃniveśayati*).

*asataś cāntarāle yac c^habdān astīti manyate
pratipattur aśaktiḥ sā, grahaṇopāya eva sah. (1.87)*

1.87.1 *iha nirb^hāgeṣu apūrvāpareṣu ab^hedyeṣu varṇa-pada-vākyeṣu d^hvanināb^hivyajyamāneṣu, varṇe tāvad varṇāvayava-graḥaṇa-sarūpā b^hāgāb^hini-veśīnya iva budd^haya upajāyante, pade varṇa[-graḥaṇa-sarūpā, vākye pada-]graḥaṇa-sarūpāḥ*. Por meio dessas cognições, os envolvidos no processo de apreensão vêm a crer que são reais as palavras que não o são, porque se particionaram (*tāb^hiś ca budd^hib^hir, upalabd^hāro b^hāga-b^hūtān asataḥ śabdān astitvena ab^himanyante*). Ora, isso é uma deficiência dos ouvintes, pois apreendem os objetos via outros objetos (*sā k^halu para-pradarśita-viśaya-grāhi-ṇām aśaktiḥ pratipattṛṇām*): eles conhecem a linguagem apenas num processo sequencial (*tat^hā-b^hūtopāya-krama-sād^hyam eva hi teṣāṃ śabda-darśanam*). A forma não sequencial do *veda*, porém, é apreendida e se faz apreender de outra maneira (*niṣkramaṃ tu dāśatayam apy upāyāntareṇa pratipadyante pratipādayanti ca*).

O replicar a diferença é a condição sine qua non da cognição, o distorcer as coisas, a da linguagem (b^hedānukāro jñānasya vācaś

copaplavo d^hruvaḥ): *esta é alguma coisa cuja forma é sempre tomada de sequência (kramopasṛṣṭa-rūpā vāk) ; aquela é, por seu turno, sempre dependente do objeto a conhecer (jñānaṃ jñeya-vyapāśrayam).* (1.88)

1.88.1 Ainda que indiferenciada, a cognição, que é uma coisa informe, em virtude de capturar as formas de todos os objetos cognoscíveis, manifesta-se em diferentes formas, como em “cinco árvores”, “vinte vacas” (*ab^hinnam api, jñānam arūpaṃ, sarva-jñeya-rūpopagrāhitatvād, b^heda-rūpatayā pratya-vab^hāsate*: “*pañca vṛkṣāḥ*”, “*viṃśatir gāvaḥ*” *iti*). Ora, essa unidade linguística interior, que em si tem contraídas as sementes de tudo, manifesta-se, quando da sua aparição, com replicar a diferença que pertence à sequência que é própria dos sons que a manifestam (*saṃhṛta-sarva-bījaś cāyam āntaraḥ śabdātmā vyañjaka-d^hvani-b^heda-kramānukāreṇa, āvirb^hāva-kāle, pratya-vab^hāsate*). É por isso que, distorcido no processo de captura de diferentes formas, o princípio linguístico que é uno, que é essa coisa sem divisões chamada “linguagem-mente”, se experiencia numa forma outra que não a sua (*tena ca, anya-b^heda-rūpopagraheṇa upaplutaṃ, śabda-tattva[m eka]m eva, idaṃ vāñ-manasāk^hyam a[pra]vib^hāgam, anyat^hā pratiyata iti*). De fato, disse (*evam hy āha*) [o autor do *Samgraha*?]: “Na ausência do objeto, não se estabelece no processo de comunicação cognição nenhuma; nenhum sentido se veicula numa linguagem sem sequência¹⁸⁸” (1.89) [].

O que se passa com um número de menor ordem, a saber, ser ele um meio para a compreensão de um número de maior ordem (yat^hādyasam^hyā-grahaṇam upāyaḥ pratipattaye/ sam^hyāntarāṇām), é o mesmo que se dá com a audição de formas linguísticas de ordem inferior, ainda que sejam diferentes entre si (b^hede ’pi tat^hā śabdāntara-śrutih). (1.90)

1.90.1 Ora, na tensão de compreender quer o número cem ou o número mil, que servem para distinguir uma base (a que são aplicados) (*yat^hā śata-sam^hyāṃ sahasra-sam^hyāṃ [vā], b^hedikām āśrayasya, pratipitsamānaḥ*),

¹⁸⁸ jñeyena na vinā jñānaṃ vyavahāre ’vatiṣṭ^hate/ nālabd^ha-kramayā vācā kaścid art^ho b^hid^hīyate.

compreendem-se, como partes da centena, do milhar, primeiro as unidades e assim por diante, as quais têm funções próprias, mas funcionam como instrumentos para compreendê-los (*tad-upāya-b^hūtān ekatvādīn b^hinna-kāryān, śatādīnām avayavān [iva], pratipadyate*). Da mesma maneira é a compreensão da forma da frase, em que os sons das unidades linguísticas de ordem inferior, tais como Devadatta, etc., atuam como instrumentos para sua determinação (*tat^hā Devadattādi-śabdāntara-śruti-paricc^hedopāyā vākya-rūpa-pratipattir iti*): a recepção dos sons é aí obrigatória (*nāntarīyakam tāsām upādānam*).

As propriedades daqueles manifestadores que são diferentes quando no fonema, palavra ou frase (pratyekam vyañjakā b^hinnā varṇa-vākya-padeṣu ye), apesar da larga diferença, encontram-se como que sobrepostas (teṣām atyanta-b^hede 'pi saṃkīrṇā iva śaktayah). (1.91)

1.91.1 Os esforços articulatórios são distintos quando no fonema, na palavra ou na frase (*varṇa-pada-vākya-viśayā hi viśiṣṭāḥ prayatnāḥ*). Impelidas por eles, as correntes de ar golpeiam os pontos de articulação (*tat-preritaś ca vāyavaḥ st^hānāny ab^high^hanti*). Os sons, que, por esses golpes, deixam traços (*st^hānāb^high^hāta-prāpta-saṃskāraś ca d^hvanayaḥ*), têm propriedades divergentes entre si (*yady api paraspara-vyāvṛtta-sva-b^hāvāḥ*), mas apesar disso, a diferença entre eles, que é sutil, possui um elemento comum (*tat^hāpi. . . teṣām upavyañjana[-d^hvanī]nām durjñāno b^hedaḥ sāmānya-mātrayā kayācid anugataḥ*), assim como o possuem os manifestadores da espécie do boi ou do touro selvagem (*go-gavaya-jāty-upavyañjanavat*) e a base do universal específico dos movimentos como girar, descer etc (*b^hramaṇa-recanādi-karma-sāmānya-viśeṣasyāśrayavac ca*). A natureza de suas propriedades, as quais possuem diferentes potencialidades, encontra-se baralhada em virtude de algum fim específico (*pravivikta-kāryāṇām [/pravib^hakta-] api śaktīnām ātmā kutaścit kārya-viśeṣāt saṃkareṇa avast^hitaḥ*). Daí que nos fonemas indivisíveis a determinação das partes se dê na forma de constituintes, nas palavras, na forma de fonemas, e nas frases, na forma de palavras (*tataś cāyam niravayaveṣu varṇeṣu mātrā-vib^hāgād^hyavasāyaḥ, padeṣu varṇa-vib^hāgād^hyavasāyo, vākyeṣu*

ca pada-vib^hāgādh^hyavasāya iti).

Assim como, na escuridão ou à distância (yathaiva... dūrāt samtamase 'pi vā), um objeto se vai modificando nos sucessivos olhares (darśanaiḥ... pūrvair/ anyat^hā-kṛtya viṣayam) e termina por determinar-se diferente do que era (anyat^haivādh^hyavasyati), ...
(1.92)

1.92.1 Tal é o que se passa com os sentidos e os objetos no caso dos que possuem não mais que o sentido ordinário da visão, (a saber) (*yat^hā viṣayendriya-d^harma evāyaṃ prākṛta-cakṣuṣām*): quando se capturam, à distância, apenas os contornos gerais duma forma, toma-se uma árvore, *e.g.*, por um elefante (*dūrād ārūpa-mātropalabd^hau, vṛkṣādīn hasty-ādivat pratipadyante*), mas em seguida, aplicando-se, da mesma posição, repetidas vezes (o olhar ao objeto), vai-se gradualmente percebendo a coisa como ela é (*tad-deśāvast^hitā eva, praṇid^hānāb^hyāsāt, krameṇa punar yat^hāvayavam upalab^hante*); também, quando dum lugar bem iluminado se passa de só uma vez a um aposento de iluminação escassa (*vyaktālokāc ca deśāt sahasā manda-saṃni- viṣṭa-prakāśān apavarakādīn praviśya*), pode-se de início confundir uma corda com uma cobra (*rajjvādīn sarpādivat pratipadya*), mas em seguida, quando o olhar, ao aplicar-se repetidas vezes (ao objeto), se estabiliza, percebe-se a coisa como ela é (*tat^haiva, praṇid^hānāb^hyāsāc cakṣuṣi prakṛtist^he, yat^hāvad upalab^hante*).

da mesma maneira, à medida que a frase se vai manifestando por meio de suas causas particulares (vyajyamāne tat^hā vākye vākyaāb^hivyakti-hetub^hiḥ), a cognição procede primeiro apreendendo as partes (b^hāgāvagraha-rūpeṇa pūrvam budd^hiḥ pravartate). (1.93)

1.93.1 (Pois então), ainda que a frase não possua divisões (*vākye 'pi hi [/k-ye 'pīha] nirb^hāge*), os sons, à medida que se vão realizando por meio dos esforços articulatórios específicos pertinentes à manifestação da frase (*tad-ab^hivyakti-viṣayaiḥ prayatna-viśeṣaiḥ samutthāpyamānā d^hvanayah*), mesmo

que sejam diferentes dela (*satya api b^hede*), fazem, em virtude de integrarlhes uma propriedade comum, com que a cognição proceda apreendendo as partes dos reflexos na forma de palavras e fonemas (*sāmānya-śakti-samanvayād, varṇa-pada-pratyavab^hāsa-b^hāgāvagraha-rūpāṃ budd^hiṃ pravartayanti*).

Como a transformação do leite ou dum grão possui uma ordem fixa (yat^hānupūrvī-niyamo vikāre kṣīra-bījayoḥ), da mesma maneira é fixa a sequência (de apreensão da frase) nas mentes dos ouvintes (tat^haiva pratipattīṇāṃ niyato budd^hiṣu kramah).
(1.94)

1.94.1 Seja entre os que defendem a criação ou a manifestação (*utpatti-pakṣe ’b^hivyakti-pakṣe vā*)¹⁸⁹, o leite que se faz transformar em manteiga clarificada, etc. (*yat^hā kṣīram... sārpir-ādi-vikāra-prayuktam*), passando por fases específicas como a de *maṇḍaka*¹⁹⁰, etc., que possuem ordem fixa e poderão ou não ter suporte em nomenclatura específica (*niyata[-krama]-rūpair maṇḍakādib^hir avast^hā-viśeṣair viśiṣṭa-saṃvijñāna-pada-niband^hanair asaṃvijñāna-padais ca yujyamānam*), mantendo, à sua maneira, contato com as propriedades da sua natureza primeira (*yat^hāyat^haṃ prakṛti-d^harma-pratyāsattim āvartamānam*), sem transgredir de nenhuma forma a ordem fixa da transformação (*anyatamānupūrvī-niyamā[na]tikrameṇa [-> -tamam ānupūrvī-niyamam anatikrāmat?]*), revela-lhe a faculdade produtora (*prayojikāṃ vikāra-śaktiṃ pradarśayati*); o grão do arroz com casca que se faz transformar principalmente no grão descascado (*śāly-ādi-bījaṃ ca taṇḍulādi-prad^hāna-vikāra-prayuktam*), passando também por fases específicas e invariáveis, tais como o *nālāṅkura* [?] (*nāntarīyakair nālāṅkurādib^hir avast^hā-viśeṣair yujyamānam*), manifesta-se por meio da propriedade produtora inerente à transformação principal (*prayojakena prad^hāna-vikāra-d^harmeṇa pratyavab^hāsate*). Ora, é assim também no caso dos ouvintes que possuem percepção ordinária (*tat^haishām arvāg-darśanānāṃ pratipattīṇāṃ*), os quais partem primeiro da apreensão do sentido da frase, seguida da apreensão de sua forma

¹⁸⁹ *I.e., asatkārya-vāda, satkārya-vāda.*

¹⁹⁰ Aklujkar [comunicação pessoal] sugere ser o estágio em que se forma uma espécie de nata na manteiga.

(*vākya-sva-rūpa-grahaṇa-pūrvakeṇa vākyaṛt^ha-grahaṇena prad^hānena prayu-ktānām*): a fim de que o sentido, que possui meios fixos, se realize, cada cognição procede numa ordem fixa, centrada nos constituintes dos reflexos na forma das divisões das transformações (*niyatopāye sād^hye tasminn art^he, niyata-krama-pariṇāma-b^hāgākāra-pratyavab^hāsa-mātrā-yuktā budd^ha-yah pravartante*).

Ad 1.95 Se os *sp^hoṭa* (*sp^hoṭeṣu*)

têm partes (b^hāgavatsv api teṣv evam), eles têm formas diferentes em virtude da forma sequencial dos sons (rūpa-b^hedo d^hvaneḥ kramāt); mesmo que não tenham (nirb^hāgeṣv api), há que se imaginar que tenham formas diferentes (upāyo vā b^hāga-b^heda-prakalpanam). (1.95)

1.95.1 Os propositores da diferença de forma pensam que (*ye 'pi b^he-da-vādinah. . . iti manyante*), quando se diz *gauḥ* (vaca), se ouvem nada mais que (os sons) [g], [au] e [ḥ] (“*gaur*” *iti, ga-kāraukāra-visarjanīya-mātram eva pratipannāḥ*), e que não há outra entidade linguística sem partes diferente deles que se apreende com apreender a forma dos fonemas (*nānyas tad-vyati-rikto varṇa-rūpa-grahaṇopāya-grāhyo nirb^hāgaḥ śabdātmā vidyate*), e (ainda assim) aceitam a eternidade da linguagem (*nityatvaṃ ca śabdānām ab^hyu-pagacc^hanti*). Ora, uma vez que se manifestam sequencialmente também as quartas partes dos traços dos fonemas, às quais não se pode referir (*krameṇa avyapadeśya-varṇa-turīyāṃśāb^hivyaktau*), resulta-lhes que o recorte final que determinaria a forma própria do objeto não se determina nem se torna um objeto apreensível (*teṣām. . . sva-rūpānavad^hāraṇa[m a]viśayatvaṃ cāntyasya vyakta-rūpopagrāhīṇaḥ paricc^hedasya prasaṃyate*). Ademais, se se manifestassem, todas as partes, simultaneamente, não haveria como determinar o que se ouve, se *gave* ou *vega*, se *tena* ou *na te* (*yaugapadyena tu sarvāvaya-vāb^hivyaktau śruty-aviśeṣa-prasaṅgo [gave iti ca] vega iti [ca], tena iti ca na te iti ca*).

1.95.2 Dessarte, não há problema algum em haver uma forma linguística a se relacionar com um sentido num outro nível (*tatra, śabdāntare 'rt^hā-ntara-samband^hini naivāyaṃ doṣaḥ*). Ora, mesmo no caso dessa forma, a

compreensão dá-se por meio da diferença, já que se produz na sequência dos sons que a manifestam (*tasminn api tu śabde, vyañjaka-d^hvani-krama-kṛtā b^hedena pratipattiḥ*). Com efeito, pode-se tomar uma corda por uma cobra, quando aquela se manifesta por meio de uma fonte de luz em contato com gordura de rã, e.g. (*dr̥ṣṭo hi maṇḍukādi-pūrva-saṃband^ha-pradīpāb^hivyakteṣu* [$\rightarrow$ -di-vasā-saṃbadd^ha-pra-?] *rajju-ādi[ṣu] sarpādi-pratipatti-b^hedaḥ*).

1.95.3 Ou ainda, mesmo no caso em que os *sp^hoṭa* não tenham partes (*nirb^hāgeṣu vā* [...?]), mostrou-se em versos precedentes¹⁹¹ (*tad anantareṣu ślokeṣu darśitam*) como as cognições individuais se tornam necessárias (para manifestá-lo; *budd^hayo yat^hā upāyatvaṃ pratipadyante*), já que se associaram a propriedades específicas produzidas com imaginar-se uma diferença de forma (*b^hāga-b^heda-prakalpanā-kṛta-śakti-viśeṣa-parigrahā* [$\rightarrow$ -lpanayā kṛ-? -lpana-kṛ-?]).

Chama-se sp^hoṭa ao universal de classe que se manifesta em inúmeros indivíduos (aneka-vyakti-ab^hivyaṅgyā jātiḥ sp^hoṭa iti smṛtā); alguns tomam por sons os indivíduos pertencentes a esse universal (kaiścid vyaktaya evāsyā d^hvanitvena prakalpitāḥ).
(1.96)

1.96.1 Alguns, explicando a eternidade da palavra com base na do universal (*ākṛti-nityatvāc c^habda-nityatvaṃ kecid vyācākṣāṇāḥ*), na esteira de exemplos tais como (*ity-evam-ādiṣu*) “Para ambos os casos, aponta-se apenas o *sp^hoṭa*: o som [r] deriva do som [l]¹⁹²” [MB^hāṣ 1.26, V 11], declaram que é o universal da palavra o que se expressa pelo termo *sp^hoṭa*, diferente do *śabdatva*, já que é onde se formam sequencialmente —por meio de suportes sequenciais, não simultâneos— os traços que servem à percepção (*sp^hoṭa-śabda-vācyāṃ, śabdatvād anyāṃ, krama-janmab^hir ayugapat-kālair āśrayaiḥ krameṇa prakalpitopalabd^hi-nimitta-saṃskārāṃ, śabdākṛtim ācakṣate*). Já as palavras individuais, impermanentes que são, uma vez que sua forma não pode ser referida em sua especificidade, iluminando o *sp^hoṭa* como forma

¹⁹¹ Cf. 1.86 ou 88 em diante [?].

¹⁹² *ub^hayataḥ sp^hoṭa-mātraṃ nirdiśyate, ra-śruter la-śrutir b^havati*. No *B^hāṣya*: *at^havo-b^hayataḥ sp^hoṭa-mātraṃ nirdiśyate, ra-śruter la-śrutir b^havatīti*.

de referência, são referidas, elas mesmas, por meio dos sons (*utpattimatyas tu śabda-vyaktayaḥ, saty avyapadeśya-rūpatve, sp^hoṭam, vyapadeśya-rūpam avadyotayantyo, d^hvani-vyapadeśam lab^hante*).

Os sons, que se produzem por meio de expedientes (próprios a produzi-los; nimittair vikṛto d^hvaniḥ), tornam-se a causa da percepção da forma da linguagem que não é sujeita à transformação (avikārasya śabdasya...upalabd^hau nimittatvam upayāti), assim como se dá com a luz (em relação aos objetos materiais: prakāśavat). (1.97)

1.97.1 Outros, por seu turno, dizem que (*anye tv...ity āhuh*), em virtude das diferentes maneiras de dar-se conta das transações de universais e particulares (*ākṛti-vyakti-vyavahāra-prakriyā-void^harmyāt*), (há) um princípio linguístico uno, eterno e não sujeito a transformação (*ekam eva śabda-tattvam nityam alabd^ha-pariṇāmam*), (o qual), por meio de sons que se produzem por meio de expedientes próprios a produzi-los, sem que venha a aí residir (*sva-nimittab^hyaḥ prāpta-vikārair d^hvanib^hir, anāśritaṁ d^hvaniṣu*), se manifesta como uma forma colorida pelas modificações próprias dos sons que a manifestam, desfazendo a confusão sobre os objetos à maneira, *e.g.*, da luz duma lâmpada (*pradīpādi-prakāśa-nyāyena, asati vastu-saṁpramohe, prāpta-vyañjaka-d^hvani-vikriyānurāga-rūpam ivāb^hivyajyate*).

(Uttara-pakṣa:) *No caso de entidades não eternas, a manifestação não é algo que se encontra invariavelmente (na cānityeṣv ab^hi-vyaktir niyamena vyavast^hitā); aceita-se a manifestação dos universais eternos, mesmo que se dê por meio de suportes (āśrayair api nityānām jātīnām vyaktir iṣyate). (1.98)*

1.98.1 (*Pūrva-pakṣa*:) Aqui, uns¹⁹³ apontam que é justamente esse manifestar-se o que faz com que se entenda a não eternidade (*iha kecid etā[m ab^hi-vyakti]m evānityatva-samad^higama-hetutvena apadiśanti*): a linguagem não é eterna porque é alguma coisa sujeita à manifestação, como um pote, *e.g.* (*anityaḥ śabdo ’b^hivyajyativāt, g^haṭavat*). Tem-se aí em vista a manifestação,

¹⁹³Os *naiyāyika*.

por meio da luz ou outro expediente, de objetos não eternos, como potes, etc. (*ihānityānām g^hatā[dī]nām pradīpādib^hir ab^hivyaktir dr̥ṣṭā*). Ora, dado que se aceita que essa linguagem se manifesta por meio dos sons, ela é portanto não eterna (*śabdaś cāyaṃ d^hvanib^hir ab^hivyajyate ity ab^hyupagamyate, ta-smād anityaḥ*). Se ela não se manifesta, tem-se então que é algo que se cria, caso em que ela também não será eterna (*atha nāb^hivyajyate, prāptam idam utpadyata iti, ato 'py anitya eva*).

1.98.2 Nesse caso, contra os que aceitam que há universais e que são eternos, diz-se que, porque se pode interpretá-lo de ambas as maneiras, isso não é argumento (*tatra, yeṣāṃ jātayaḥ santi, nityāś ca [tāḥ,] tāt praty ucya-te: ub^hayat^hā dr̥ṣṭatvad, ayam anapadeśa iti*).

1.98.3 Os que, enfim, afirmam que de eterno não há nada¹⁹⁴ (*yeṣāṃ tu naiva kiṃcin nityam asti*), quando objetam aos proponentes da eternidade da linguagem por meio da invalidade, estes objetam-lhes antes de mais nada pela mesma invalidade da natureza inconclusiva (do argumento deles) (*teṣv asidd^hatvena pratyavatiṣṭ^hamāneṣv, anaikāntikatvasya nitya-śabda-vā-dinaḥ prat^hamataram asidd^hatvenaiva pratyavatiṣṭ^hante*). De que forma (*ka-tham*)? Quando (o budista) diz ao outro¹⁹⁵ (que a linguagem não é eterna), porque é alguma coisa sujeita à manifestação, isso não é argumento porque é duvidoso (*paraṃ hi praty ab^hivyaṅgyatvād ity, anapadeśaḥ, saṃdigd^hatvāt*); ou, se dissesse que aquilo que resulta daquele argumento pode variar, o raciocínio (da mesma maneira) não se sustentaria (*vikalpa-prasaṅgo nānuṣaṅgiṇām ity anavast^hā syāt tarkasya*).

(Uttara-pakṣa:) *Vê-se que mesmo os corpos materiais estão em relação com o espaço, etc. (deśādib^hiś ca saṃband^ho dr̥ṣṭaḥ kā-yavatām api); mesmo na alternativa de que ocupem espaços diferentes, som e linguagem não diferem (deśa-b^heda-vikalpe 'pi na b^hedo d^hvani-śabdayoḥ). (1.99)*

1.99.1 Aqui se dá uma outra objeção: a linguagem não se manifesta, porque se apresenta em espaços diferentes (*at^hāparaḥ pūrvāḥ pakṣa ihopādī-*

¹⁹⁴ *I.e.*, os budistas.

¹⁹⁵ *I.e.*, o gramático.

yate: deśa-b^hedān, nāb^hivyajyate śabdaḥ) Ora, potes e outros objetos que compartilham um mesmo espaço manifestam-se por meio da luz do sol ou de outra fonte de luz (*samāna-deśast^hā hi g^haṭādayaḥ pradīpādity-ādib^hir ab^hi-vyañjyante*). Já a linguagem, ela se manifesta num lugar diferente de onde se dá o contato e separação dos órgãos articulatórios (*karaṇa-saṃyoga-vib^hā-gāb^hyām tu vyañjakāb^hyām anyatra śabdopalabd^hir iti*).

1.99.2 E isso não é o que se passa no caso dos sons que a manifestam (*sa cāyaṃ d^hvaniṣu vyañjakeṣu aprasaṅgaḥ*).

1.99.3 Relativamente a isso também se questiona: como a linguagem que está num só lugar se manifesta por meio de sons distantes que estão em muitos lugares (*tatrāpi bruvate: kat^ham eka-deśast^haḥ śabda nānā-deśair ativiprakṛṣṭair [→ api vi-?] d^hvanib^hir ab^hivyajyata iti*)? Ao que se dá a seguinte resposta (*tatredaṃ prativid^hīyate*):

1.99.4 A propriedade dos corpos materiais é tal que eles podem estar tanto em um quanto em vários lugares (*deśaikatvaṃ deśa-nānātvam iti kā-yavatām eṣa d^harmaḥ*). O sol e outros desses corpos que têm espaços bem delimitados, ainda que materiais, são percebidos como que ocupando *loci* diversos (*kāyavanto 'pi tāvad ādity-ādayaḥ paricc^hinna-deśā nānād^hikaraṇa-st^hā ivopalab^hyante*). Já no caso do som e da linguagem, que superam o falar em termos de “espaço” e “espacial” (*amūrtayos tu d^hvani-śabdāyor deśa-deśi-vyavahārātikramāt*), mesmo que se de fé à posição de que sejam diferentes no espaço, não há entre eles, de fato, diferença alguma (*saty api deśa-b^hedavikalpāb^himāne, naivāsau tayor b^hedo vidyata iti*).

(Uttara-pakṣa:) *Assim como é estável a compatibilidade específica que há entre o objeto e órgão que o capta (grahaṇa-grāhyayoḥ si-ddhā योग्याता नियता यत्त^hā), é-o da mesma maneira aquela que há entre o som e o sp^hoṭa por meio da relação entre manifestador e manifestado*¹⁹⁶ (*vyaṅgya-vyañjaka-b^hāvena [/ve 'pi] tat^haiva sp^hoṭa-nādayoḥ*). (1.100)

1.100.1 Eis outra objeção: a linguagem não se manifesta, porque os manifestadores são específicos (*at^hāparaḥ pūrvāḥ pakṣaḥ: ab^hivyāñjaka-ni-*

¹⁹⁶Ou mesmo na relação de manifestador e manifestado.

yamān, nāb^hivyajyate śabdāḥ). *ihāb^hivyaktānām [→ -b^hivyaṅgyānām?] apy ab^hāvān [→ ?] nāb^hivyañjaka -2- niyatam apekṣyate*¹⁹⁷. Qualquer objeto, mesmo um pote, etc., pode se manifestar por todos os astros, planetas, plantas, lâmpadas, pedras preciosas [?] (*g^haṭādīnām api maṇi-pradīpausad^hi-graha-nakṣtraiḥ sarvaiḥ sarveṣām ab^hivyaktiḥ kriyate*). Ora, aceita-se que a linguagem se manifesta por meio de sons específicos (*niyata-nādāb^hivyañjakāś cāb^hyupagamyante śabdāḥ*), porque não se manifestam determinados fonemas por meio de sons que são a causa da manifestação de outros fonemas (*varṇāntarāb^hivyakti-hetub^hir nādair varṇāntarā[ṇā]ṃ anab^hivyakteḥ*). Dessarte a linguagem não se manifesta (*tasmān nāb^hivyajyanta iti*).

1.100.2 A isso se responde com o que se disse no verso (*tatra prativid^hīyate “grahaṇa-grāhyayor” iti*). Ilustramos (*tad yat^hā*): Apenas a cor que reside no órgão da visão é a causa da manifestação da cor exterior (*cakṣuḥ-samavetaṃ rūpam eva bāhya-rūpasyāb^hivyaktau nimittam*), não outras qualidades nem mesmo outros sentidos nem, enfim, outras qualidades dos sentidos são responsáveis pela manifestação do objeto exterior (*na guṇāntarāṇi, nāpītarā-ñāndriyāṇi, nendriyantara-guṇās tat^hā bāhyārt^hāb^hivyakti-hetavo b^havanti*).

Ad 1.101 Ao contra-argumento de que não existe tal restrição no caso de objetos captados por um mesmo sentido, dá-se seguinte resposta (*tulyendriya-grāhyeṣv ayaṃ [niyamo] na vidyata iti paryanuyoge prativid^hīyate*):

No caso de substâncias como odores, etc., que são capturadas por um mesmo sentido (sadṛśa-grahaṇānām ca gand^hādīnām), está estabelecida, no século, para cada uma delas, uma causa manifestadora específica (prakāśakam/ nimittam niyatam loke prati-dra-vyam avast^hitam). (1.101)

1.101.1 Mesmo no caso de objetos capturados pelo mesmo sentido, observa-se tal propriedade¹⁹⁸ (*tulyendriya-grāhyeṣv apy eṣa d^harmo dṛśyate*). Ilustramos: no caso de substâncias tais como o betume (das rochas), rios [?], uma outra substância é capaz de, combinada (com uma delas), manifestar-lhe o odor específico (*tad yat^hā: nadī-śaileyādīnām a[pi] dravyāṇām, kiṃcid*

¹⁹⁷ Frase com problemas textuais graves.

¹⁹⁸ *I.e.*, de haver uma causa manifestadora específica para cada substância presente neles.

eva saṃyogi dravyāntaraṃ kasyacid eva dravyasya gand^ha-viśeṣāb^hivyaktau samart^haṃ b^havati).

(Uttara-pakṣa:) *E o objeto que se revela conforma-se às diferenças dos reveladores (prakāśakānāṃ b^hedāṃś ca prakāśyo 'rt^ho 'nuvartate), o que é evidente no caso dum reflexo, que será diferente na água e no óleo, e.g. (tailodakādi-b^hede tat pratyakṣaṃ pratibimbake). (1.102)*

1.102.1 Eis outra objeção: a linguagem não se manifesta, pois, quando os manifestadores mudam de número, aumentam ou diminuem, o que manifestam não se conforma às propriedades das mudanças (*at^hāparaḥ pūrvah pakṣaḥ: nāb^hivyajyate śabdaḥ, vṛdd^hi-hrāsa-saṃk^hyā-b^hedeṣv ab^hivyañjakānām, ab^hivyaṅgyasya tad-d^harmāsamanvayāt*). Ora, quando os manifestadores diminuem ou aumentam, não se percebe um aumento ou diminuição nos objetos que manifestam (*na hy ab^hivyañjakānām vṛdd^hi-hrāsayor ab^hivyaṅgyānām art^hānām vṛdd^hi-hrāsāv upalab^hyete*). Ilustramos: quando a luz aumenta ou diminui, (não se percebe aumento ou diminuição) do pote ou de outros objetos (*tad yat^hā: pradīpasya vṛdd^hi-hrāsayor na g^haṭādīnām*); nem também, quando muda o número de fontes de luz, se observa que potes ou outros objetos, que se associavam com um determinado número de fontes de luz, mudem de número, em virtude de associar-se com mais ou menos fontes de luz (*na k^halv api, pradīpasya saṃk^hyā-b^hede, saṃk^hyāntara-yuktānām g^haṭādīnām pradīpa-saṃk^hyā-b^heda-nimittaḥ saṃk^hyāntara-yogo dṛśyate*). No caso da linguagem, quando muda o esforço articulatório, observa-se uma mudança quer de extensão quer de número (dos itens linguísticos), razão pela qual afirmamos que ela não se manifesta (*śabdasya tv, ab^hig^hāta-b^hede, dṛśyate saṃk^hyā-parimāṇa-b^hedaḥ, tasmād nāb^hivyajyata iti*).

1.102.2 Ao que se responde da seguinte maneira: observa-se, sim, haver conformação do que se manifesta com o que o manifesta (*tatra prativid^hīyate: dṛṣṭam ab^hivyaṅgyānām ab^hivyañjaka-b^hedānuvid^hānam*). Ilustramos: em superfícies refletoras côncavas, como de um espelho, etc., vê-se um reflexo central convexo, em superfícies convexas, um reflexo côncavo (*tad yat^hā: nimneṣv ādarśa-talādiṣu [/ -taleṣu], muk^ha-pratibimbam unnataṃ dṛśyate, u-*

nnateṣu nimnam); numa espada, um reflexo alongado, no óleo de semente de *prayaṅgu*, azulado (*k^hadḡe dīrg^haṃ*, *prayaṅgu-taile śyāmam*); numa adaga chinesa, num vidro persa, etc., o reflexo seguirá os câmbios da medida de cada superfície (*cīna-śastra-yavana-kācādiṣv*, *ādarśa-pramāṇa-b^hedānupāti*), de modo que serão inumeráveis as variações desses câmbios (*ity aparimāṇo b^heda-vikalpaḥ*). Mesmo a mudança de número se pode observar, no caso dos reflexos do sol e outros corpos materiais, quando muda a superfície refletora ou quando se movem as marolas na água (*saṃk^hyā-b^hedo 'py*, *ādarśa-b^hede jala-taraṅga-b^hede ca*, *dṛśyate sūryādi-pratibimbānām*).

Ad 1.103.1 Ao que se poderia treplicar: o reflexo (da lua ou de outro objeto) que se percebe como que residindo no espelho, etc. é uma coisa completamente diferente da lua ela mesma (*tatraitat syāt: pratibimbam ādarśādiṣu candrādib^hyo b^hāvāntaram eva saṃniviṣṭam upalab^hyata iti*).

Ad 1.103.2 E a isso se responde (*tatra prativid^hīyate*):

Não se podem produzir objetos que tenham a mesma dimensão de montanhas, etc. (parvatādi-sarūpāṇām b^hāvānām nāsti saṃb^havaḥ) em superfícies como a de um espelho ou diamante, cujas medidas lhes são incompatíveis (virudd^ha-parimāṇeṣu vajrādarśa-talādiṣu). (1.103)

1.103.1 Em suportes tais como a superfície de um diamante, *e.g.*, não pode haver a produção de objetos que tenham a mesma forma de montanhas, etc., residindo ali dentro com dimensões que lhes são incompatíveis (*na hi, vajra-talādiṣv ād^hāreṣu*, *virudd^ha-parimāṇānām antaḥ-saṃniveśinām parvatādi-sarūpāṇām b^hāvānām utpattiḥ saṃb^havatīti*).

Portanto, no que diz respeito ao fonema, à palavra e à frase, que não possuem em si mesmos distinções temporais (tasmād ab^hinna-kāleṣu varṇa-vākya-padādiṣu), o tempo dos modos (rāpido, etc.) e seu próprio tempo distinguem-se em virtude da diferença nos sons (vṛtti-kālaḥ sva-kālaś ca nāda-b^hedād vib^hajyate). (1.104)

1.104.1 O poder do tempo é um poder auxiliar, não opera na existência de entidades eternas (*nityānām hi st^hitau sahakāriṇyāḥ kāla-śakter vyāpāro na vidyate*). Ainda que a mente, nas transações do século (*i.e.*, no processo de comunicação), lhes vá seguindo a natureza individual de um extremo a outro (*loka-vyavahāreṣu tu budd^hyā pūrvāntāparāntayor anugamyamānātmataṭtvāḥ*), no que concerne sua existência propriamente dita, nenhum dos *sp^hoṭa* —a que se chama fonema, palavra ou frase, cujas formas se acumulam e diminuem—, nenhum dos *sp^hoṭa*, entretanto, se divide (*st^hitiṃ prati, na b^hidyante sarva eva pracitāpacitarūpā varṇa-pada-vākyāk^hyāḥ sp^hoṭāḥ*). Mas, uma vez que se tornam objetos da percepção, acredita-se que os *sp^hoṭa*, que em si mesmos não possuem distinções temporais, têm na percepção existência própria (*upalabd^hi-viśayatāpattau tu, teṣām, ab^hinna-kālānām, upalabd^hi-st^hity-ab^himānaḥ [→?]*).

1.104.2 *Do tempo dos modos e do seu próprio tempo* (*vr̥tti-kālaḥ sva-kālaś ceti*). O som *prākṛta*, cuja forma de existência se sobrepõe ao princípio linguístico, é, em virtude de não se poder capturar a diferença entre eles, a causa da sistematização das distinções entre os tempos breve, longo e prolato no processo de comunicação (*nādo hi prākṛtaḥ, śabdātmani pratyasyamāna-st^hiti-rūpo, b^hedasyāgrahaṇād, d^hrasva-dīrg^ha-pluta-kāla-b^heda-vyavahāra-vyavast^hā-hetuḥ*). O som *vaikṛta*, por seu turno, que é exterior, determina a sistematização dos modos rápido, médio e lento (*vaikṛtas tu nādo, bāhyo, drutādi-vr̥tti-kāla-vyavast^hām [pra]kalpayanti*).

Sp^hoṭa é aquilo que é produzido pelos órgãos articulatórios por meio de contato e separação (yaḥ saṃyoga-vib^hāgāb^hyām karaṇair upajanyate/ sa sp^hoṭaḥ); outros chamam d^hvani (sons) às formas linguísticas que são produzidas do śabda (śabdajāḥ śabdā d^hvanayo 'nyair udāhṛtāḥ). (1.105)

1.105.1 Na teoria da não eternidade da linguagem, chama-se *sp^hoṭa* à forma linguística que é produzida primeiro, responsável pelo contato e separação dos órgãos nos pontos de articulação (*anitya-pakṣe, st^hāna-karaṇa-prāpti-vib^hāga-hetukāḥ, prat^hamāb^hinirvr̥tto yaḥ śabdaḥ sa sp^hoṭa ity ucyate*). Aquilo que é produzido pelo *sp^hoṭa*, que ocupa todas as dimensões do espaço,

que captura os reflexos daquela forma primeira (*taj-jātās tu, sarva-dikkās [→-rvatodi-?], tad-rūpa-pratibimbopagrāhiṇaḥ*), *sarva-dravyāṇāṃ svenātmanā niravayavatvād ākāśasyāpi mukhya-samavāyi-deśavat saṃyogi-dravyāntara-deśa-pratibhāgopacāre sati, deśa-nairantarya-pratyāsattyā kārya-kāraṇa-saṃtānāviccēdena*, aqueles cuja capacidade de capturar os reflexos do precedente vai diminuindo (*yathottaram apacīyamāna-pūrva-pratibimbopagrahaśaktayo*), que são como os contornos gerais das forma que se vê sob luz fraca (*manda-pradīpa-prakāśitārūpa-kalpāḥ*) e, perecendo gradualmente, distinguem a audição¹⁹⁹ dos fonemas (*krameṇa pradhvamṣamānā ye varṇa-śrutim vibhājanti*), a isso se chama *dhvani* (sons; *te dhvanaya ity ucyante*).

1.105.2 Já na teoria da eternidade da linguagem, *spḥoṭa* é aquilo que se manifesta pelos *dhvani* produzidos pelo contato e separação (dos órgãos nos pontos de articulação; *nitya-pakṣe tu, saṃyoga-vibhāga-dhvanī-vyaṅgyaḥ spḥoṭaḥ*). Para uns é o que se manifesta pelos *nāda* que nascem dos *dhvani* produzidos pelo contato e separação (dos órgãos nos pontos de articulação; *ekeṣāṃ saṃyoga-vibhāga-dhvanī-saṃbhūta-nādābhivyāṅgyaḥ*). Os *dhvani* nascidos da primeira articulação, os quais capturam a forma do *spḥoṭa*, sua capacidade de manifestar-se diminuindo passo a passo, são, por seu turno, responsáveis pela sistematização das diferenças dos modos rápido, médio e lento (*spḥoṭa-rūpānugrāhiṇas tu, yathottaram apacīyamānābhivyakti-sāmarthyā, drutādi-vṛtti-bheda-vyavasthā-hetavo [dhvanijā] dhvanayaḥ*).

Seja a forma linguística maior ou menor, o tempo do spḥoṭa não se diferencia (alpe mahati vā śabde, spḥoṭa-kālo na bhidyate): o continuum do som é diferente (do spḥoṭa), é uma coisa que se acumula ou diminui (paras tu śabda-saṃtānaḥ, pracayāpacayātmakaḥ). (1.106)

1.106.1 Diz-se que uma forma linguística é maior ou menor de maneira apenas figurada, pois são ambas concomitantes com o espaço (*deśa-vyāpti-sāmānyād, alpatva-mahatve śabdasyopacaryete*); ou em virtude de uma convenção, pois em toda parte a convenção é a base da sistematização dos objetos (*prasiddher vā, sarvatra [hi] prasiddhir evārtha-vyavasthā-kāraṇam*).

¹⁹⁹ *I.e.*, manifestação auditiva.

Ora, essa sistematização que é pertinente ao mundo exterior não é decerto algo estável, haja visto as correntes filosóficas, que se diferenciam em suas tradições e arrazoados (*anavast^hitaiva hi tarkāgamāb^hyām b^hinneṣu pravādeṣu vastu-gatā vyavast^hā*).

1.106.2 Nesse caso, não há, sem exceção, qualquer diferença entre um item linguístico menor ou maior, em virtude da natureza efêmera das palavras que são efetuadas e das que produzem efeito (*tatra, aviśeṣeṇa, kārya-śabdānām kārāṇa-śabdānām cotpannāpavargitvān, nāsti mahato 'lpasya vā śabdasya sūkṣmo 'pi kaścit kāla-b^hedaḥ*). É como no caso da cognição de um mosquito ou de um elefante (*hasti-maśaka-jñānavat*). A capacidade da linguagem diferencia-se por diferentes causas auxiliares, no momento de produzir um efeito (*nimitta-b^hedāt tu, kāryāramb^he, śabdasya sāmārt^hyām b^hidyate*). Ora, o efeito do som que é produzido quando se bate num tambor alcança grande distância (*kasyacid d^hi b^herī-daṇḍāb^hig^hātajasyeva kārya-paramparā dūram anupatati*). Já quando se bate num vaso de bronze, inicia-se um *continuum* de tempo prolongado, que é capturado nos arredores (*kaścit tu loha-kaṃsāb^hig^hāta [→-taja?] iva pratyāsanna-deśa-grāhyam dīrg^ha-kālam [saṃtānam] avicc^hedenārab^hate*).

Como a luz de uma lamparina, apenas o som é percebido à distância²⁰⁰ (dūrāt, prab^heva dīpasya, d^hvani-mātram tu lakṣyate); essa diferença é clara nos sons de sinos e outros objetos (g^haṇṭā-dīnām ca śabdeṣu vyakto b^hedaḥ sa drśyate). (1.107)

1.107.1 Aqui alguns mestres pensam que o *sp^hoṭa* manifesto está associado a um som inato que, como a luz, permeia o espaço (*iha kecid ācāryā vyaktaṃ sp^hoṭaṃ sahajena d^hvaninā, sarvato dūra-vyāpinā, prakāśa-st^hānīyena... sambadd^haṃ manyante*), da mesma maneira que uma substância se associa ao cheiro apenas no momento de sua manifestação (*gand^hena saṃyuktaṃ dravya-viśeṣam ivāvir-b^hāva-kāla eva*). *yat^haiva pradīpe g^hana-saṃniviṣṭāvayavaṃ pratyupādānaṃ tejo-dravyaṃ, tadāśritaś ca tad-vikriyā-nuparivartī prakāśaḥ, g^haṇṭāyās cāb^hig^hātena [...?] vyaktatarau [...] sp^hoṭa-nādaḥ sarveṣāṃ varṇānām ab^hiniṣpattau d^harma iti*.

²⁰⁰Não o *sp^hoṭa*.

1.107.2 Essa diferença entre o som *prākṛta* e *vaikṛta* foi explicada nos dois últimos dísticos (*sa cāyaṃ śloka-dvayenā[na]ntareṇa prākṛta-vaikṛtayor nādayor viśeṣa ākḥyātaḥ*).

Mesmo os sons longo e prolato tornam-se distintos quando se acumulam em virtude de golpear uma substância²⁰¹ (dravyāb^hi-ghātāt pracitau b^hinnau dīrg^ha-plutāv api); os sons que são produzidos quando a ressonância cessa são diferentes dos modos (rápido, lento e médio; kampe tūparate jātā nādā vṛtter viśeṣa-kāḥ).

(1.108)

1.108.1 Mesmo na tese da não eternidade da linguagem, os sons longo e prolato não se acumulam quando os sons se acumulam (*[a]nitya-pakṣe 'pi naiva śabdānāṃ pracaye dīrg^ha-plutau praciye*). Mas e então, (acumulam-se como)? Apenas por golpear uma substância, pois é a forma própria de ambos que se produz por uma certa quantidade de golpes (*kiṃ tarhi? dravyāb^hi-ghāta-pracayād eva, sva-rūpam eva hi tayos tāvadb^hir ab^hi-ghātair niṣpādayituṃ śakyate*). Portanto, da percepção da própria forma desses dois sons, segue uma ressonância que, em virtude de um golpe específico nos órgãos de articulação, está mutuamente conectada com suas partes, e que segue as vibrações perceptíveis do ar (*tasmād, ā sva-rūpa-lāb^hāt tayoh, karaṇānām ab^hi-ghāta-viśeṣād, itaretarāvavaya-saṃsparśī-vyakta-vāyu-praspandanānugataḥ kampo 'nuvartate*). Quando essa ressonância cessa, os sons produzidos pelos sons tornam-se a causa da sistematização dos modos (rápido, etc.; *kampe tūparate, ye nādaḥ nādās te drutādi-vṛtti-b^heda-vyavat^hā-hetavo b^havanti*).

Mesmo que a ressonância seja instável (anavast^hita-kampe 'pi), outros sons são produzidos no órgão de articulação a partir do sp^hoṭa (karaṇe d^hvanayo 'pare/ sp^hoṭād evopajāyante), como uma chama a partir de outra (jvālā jvālāntarād iva). (1.109)

²⁰¹ I.e., os pontos de articulação.

1.109.1 Mesmo quando a ressonância segue sem interrupção, o som que é produzido no processo articulatório nunca deixa de produzir efeito (*kampeṣv api avic^hedenānuvartamāneṣu, yāvān ab^hig^hātajah śabdo nāsau kadācid apy anārabd^ha-kāryo nivartate*). Nesse caso, os sons que são produzidos naquela ressonância [...] os sons que têm o mesmo tempo formam a unidade chamada *sp^hoṭa* (*tatra, ye kampajāḥ śabdāḥ [...] samāna-kālā d^hvanayaḥ sp^hoṭātmanam ab^hisaṃskurvanti*). Esses atos articulatórios subsequentes, não uniformes, são chamados de *anuṣaṅga* [?] (*tāṃś cāb^himar'sino 'nu-pradānā [→?] nānāntarālān [→?] anuṣaṅgān ity ācakṣate*). Diz-se que, mesmo no caso dos atos supramencionados, enquanto não cesse a ressonância, o processo de produzir um efeito continua, em cada *anuṣaṅga*, a exercer seu papel de promover a apreensão do *sp^hoṭa* (*teṣām api ca, pratyānuṣaṅgaṃ, kārya-paramparā, yāvat kampo na vicc^hidyate, tāvat sp^hoṭānugraha-mātra-yānuvartata ity āhuh*). Essa produção é ilustrada pela propriedade de continuidade da chama que nasce do combustível (*sā ceyam utpattir ind^hana-jvālā-pravṛtti-praband^ha-d^harmeṇāk^hyāyate*): assim como as chamas procedem produzidas continuamente pelas chamas que há no combustível (*tad yat^hend^hanāśritāb^hir jvālāb^hir kārya-saṃtāna [...] samudb^havā jvālāḥ saṃpravartante*), e ajudam os objetos iluminando-os (*tāḥ [...] prakāśanena cār^htānām upakurvanti*), da mesma maneira é o avanço do som (*tat^heyam api nāda-pravṛttir iti*).

Considera-se que o ar, os átomos ou a cognição tornam-se linguagem articulada (vāyor aṇūnām jñānasya śabdatvāpattir iṣyate/kaiścid); nos discursos teóricos, a distinção entre esses pontos de vista não está bem demarcada (darśana-b^hedo hi pravādeṣv anavast^hitaḥ). (1.110)

1.110.1 Pois então, alguns propõem que é o ar que se torna linguagem articulada (*tatra vāyos tāvac c^habda-b^hāvāpattim [...] ācakṣate*):

“O ar, ativado pelo esforço que se conforma com o desejo do falante,
golpeando os pontos de articulação, torna-se então linguagem articulada (1.111);

Em virtude da força dos fatores que acompanham o ar, os corpos,
que têm as propriedades de acumular-se e tomar veloci-
dade,
desintegram-se quando se chocam, mesmo sendo substanciais²⁰²
(1.112)” [].

A tudo isso devemos observar (*ity-evam-ādi sarvam anugantavyam*).

1.110.2 Outros entendem que são os átomos que se tornam linguagem articulada (*aṇūnām śabdatvāpattim apare pratipannāḥ*). Eis o que disseram (*ta evam āhuḥ*):

“Os átomos, já que possuem todas as faculdades, encontram-se
nos estados de combinação e separação,
transformando-se em sombras, escuridão, calor, palavras, etc.
(1.113);

À medida que sua própria faculdade se manifesta, os átomos su-
premos, chamados “palavras”,
postos em movimento pelo esforço (do falante), cumulam-se como
nuvens²⁰³ (1.114)” [].

A isso tudo devemos observar (*ity-ādi sarvam anugantavyam*).

1.110.3 Outros, ainda, explicam que é a cognição que se torna linguagem articulada (*jñānasya kḥalv api śabdatvāpattim apare varṇayanti*):

“Esse conhecedor interno, que se situa na unidade sutil da lin-
guagem,
diversifica-se como linguagem articulada a fim de manifestar sua
própria forma (1.115);

A (unidade sutil) se torna mental e, amadurecida com o auxílio
da energia vital,

²⁰²*labdhā-kriyāḥ prayatnena vaktur iccḥ ānuvartinā/ sthāneṣv abhīhato vāyuh śabdatvam pratipadyate. tasya kāraṇa-sāmārtḥyad vega-pracaya-dḥarmiṇaḥ [/dḥarmaṇaḥ]/ samnipā-tād vibhājyante sāravatyo 'pi mūrtayaḥ.*

²⁰³*aṇavaḥ, sarva-śaktitvād, bhāda-saṃsarga-vṛttayaḥ/ cḥāyātapa-tamaḥ-śabda-bhāvena pariṇāmināḥ; sva-śaktau vyajyamānāyām prayatnena samīritāḥ/ abhīrāṇīva pracīyante śabdākḥyāḥ paramāṇavaḥ.*

entra no alento que é, então, expelido (1.116);
o ar, que se torna então a base onde assenta o órgão interno,
pleno das propriedades dele, diversifica-se com o auxílio da energia vital (1.117);
dividindo seus próprios constituintes em sons diferentes,
o alento, uma vez manifesto nos fonemas, neles se dissipa²⁰⁴
(1.118)” [].

A tudo isso devemos observar (*ity-evam-ādi sarvam anugantavyam*).

1.110.4 Isso é apenas uma indicação (dos pontos de vista existentes; *nidarśana-mātram cedam*). Diferentes opiniões encontram-se entre os autores dos comentários dos tratados de fonética (*bahud^hā śikṣā-b^hāṣyakāra-matāni drśyante*). Ilustramos (*tad yat^hā*):

“O alento, expelido para cima por um esforço interno, reúne, com o auxílio da energia vital, as partes das palavras a partir dos orifícios que as carregam, como uma camada de fumaça. Esse maciço de palavras, à medida que se vai reunindo nos pontos de articulação, captura o reflexo imanifesto da palavra interior por meio de algum lume²⁰⁵” [].

A tudo isso devemos observar (*ity-evam-ādi [] sarvam anugantavyam*).

1.110.5 E ainda (*tat^hā*): “O ar, que é posto em movimento a partir do umbigo pelo esforço articulatório, sobe e golpeia qualquer uma das zonas de articulação do peito em diante. E é daí que surge a linguagem articulada²⁰⁶”

²⁰⁴ *at^hāyam āntaro jñātā sūkṣme vāg-ātmani st^hitah/ vyaktaye svasya rūpasya śabdatvena vivartate; sa mano-b^hāvam āpadya tejasā pākam āgataḥ/ vāyūm āviśati prāṇam at^hāsau samudīryate; antaḥ-karaṇa-tattvasya vāyur āśrayatām gataḥ/ tad-d^harṇeṇa samāviṣṭas te-jaseva [→-seha?] vivartate; vib^hajan svātmano grantrīn śruti-rūpaiḥ pr^{ṭh}ag-vid^haiḥ/ prāṇo varṇān ab^hivyajya varṇeṣv evopalīyate.*

²⁰⁵ *antar-vartinā prayatnenord^hvam udīritaḥ prāṇo vāyus tejasānugr^hītaḥ śabda-vahāb^hyaḥ śuṣib^hyaḥ sūkṣmān śa[bdāvayavān...]* d^hūma-saṃtānavan saṃhanti. *sa st^hāneṣu śabda-g^hanaḥ saṃhanyamānaḥ prakāśa-mātrayā kayācid antaḥ-saṃniveśinaḥ śabdasyāvib^haktaṃ bimbam upagr^hṇāti.*

²⁰⁶ *nāb^hi-pradeśāt prayatna-prerito vāyur urd^hvam ākrāmann urasyādīnām st^hānānām anyatamaṃ st^hānam ab^hihanti. tataḥ śabda-niṣpattir*

[*ĀŚ 8.1]. Tais como esse, devemos observar os desenvolvimentos das diferentes opiniões dos autores dos tratados de fonética (*ity-ādīḥ śikṣākāra[-mata-b^heda]-praband^ho 'nugantavyaḥ*).

1.110.6 Diz ainda o mestre [Pāṇini], entre outras coisas (*ācāryaḥ k^halv api āha... ity-evam-ādi*):

“O si-mesmo, tendo examinado os sentidos com o intelecto, conecta-lhes a mente por meio do desejo de expressar, a qual golpeia o fogo corporal, que então expele o ar²⁰⁷ (1.119)”
[*PŚ 6].

1.110.7 Ainda outro ensina (*tat^hāparaḥ paṭ^hati*):

“O ar torna-se a causa material (do sons) quando no abdome; quando vem a situar-se na garganta, ele se torna bafo ou som²⁰⁸”
[RVP 13.1].

1.110.8 Ainda outro disse (*at^hāpara āha*): “O fogo corporal, golpeado pela mente, expele o ar. Ele, subindo a partir do umbigo, golpeia o véu do palato, em seguida, golpeado por outra corrente de ar, o som se produz, (primeiro) como [k], (depois) como [k^h]²⁰⁹” []. As opiniões tradicionais que se apresentam nos tratados de fonética, e que diferem de acordo com o ramo a que pertençam, devem ser consideradas, todas elas, pormenorizadamente (*ity-evam-ādi prati-śāk^hyaṃ śikṣāsu b^hinnam āgama-darśanaṃ dr̥śyamānaṃ sarvaṃ prapañcena samart^hayitavyam*).

A palavra que nunca para, que não é percebida porque é sutil (ajasra-vṛttir yaḥ śabdaḥ sūkṣmatvān nopalab^hyate), como o abanar do ar, ela se reúne por meio de suas próprias causas (vyajanād vāyur iva, sa sva-nimittāt pracīyate). (1.120)

²⁰⁷ *ātmā budd^hyā samart^hyārthān mano yuikte vivakṣayā/ manaḥ kāyāgnim āhanti sa prerayati mārutam.*

²⁰⁸ *vāyuh koṣṭ^ha-st^hānam anupradānam āpadyate/ sa kaṇṭ^ha-gataḥ śvāsātāṃ nādatām vā.*

²⁰⁹ *manob^hihataḥ kāyāgniḥ prāṇām udīrayati. sa nāb^her udyan mūrd^hny ab^hihato 'nyena punar udyatā marutāb^hihanyamāno d^hvāniḥ sampadyate ka iti vā k^ha iti vā.*

1.120.1 Aqui segue-se outra tradição (*at^hāpara āgamo ’nugamyate*): O som sutil, que é como uma reunião de ares, existe dentro e fora de todos os corpos materiais (*sūkṣmo vāyu-saṃnicaya ivāntar bahiś ca sarva-mūrtinām d^hvanir ihāvast^hitah*).

1.120.2 Esse som sutil é, para alguns, o que se chama *ākāśa* (éter) (*sa caikeṣām ākāśa iti pratipadyate*).

1.120.3 Ele [?] (*sa* [?]), quando da produção dos átomos primordiais (*yat^haiva tu sarvatra paramāṇu-saṃb^have*), o ar, uma vez que não está reunido por golpes de abanador (*asaṃhatatvād vyajanāb^hig^hātena vāyur*), se deixa penetrar pelas ações (dos órgãos de articulação?) à medida que vai se separando do seu lugar de origem (*āśraya-st^hānāt pravib^hajyamānaḥ, kriyāb^hir āviśyate*). Da mesma maneira o som, cuja forma acumulada se manifesta por suas próprias causas, tendo alcançado o ouvido, é apreendido e prepara-o (para a cognição; *tat^haiva, d^hvaniḥ, sva-nimittair ab^hivyakta-pracita-vikriyā-rūpaḥ, śrotra-pradeśaṃ prāpta, upalab^hyate saṃskaroti vā*).

Aquela faculdade da (forma linguística), que se encontra no alento e na mente (tasya prāṇe ca yā śaktir yā ca budd^hau vyavast^hitā), produz a diferença, à medida que se vai diversificando nos pontos de articulação (vivartamānā st^hāneṣu, saiṣā b^hedaṃ prapadyate).
(1.121)

1.121.1 Essas são apenas opiniões diferentes (*darśana-b^hedā evaite*). Nesse verso (em particular), não se trata do som contínuo que tem a propriedade de acumular-se (*nāyam anantaraḥ pracaya-d^harmā d^hvanir iha śloke nirdiśyate*), mas sim da forma linguística que se discutiu anteriormente no contexto de diferentes teorias (*śabdas tu pūrva-prakṛtaḥ pravāda-b^hedair a-nvāk^hyāyate*).

1.121.2 Essa forma linguística é, portanto, algo que tem como suporte o alento e a mente (*śabdaḥ k^halu prāṇād^hiṣṭ^hāno budd^hy-ad^hiṣṭ^hānaś ca*). Manifestada pela combinação das faculdades dos elementos de ambos, é ela que, por seu turno, veicula o sentido (*sa tu, dvāb^hyām prāṇa-budd^hi-mātrā-śaktib^hyām [saṃsr̥ṣṭāb^hyām] pratilabd^hāb^hivyaktir, art^haṃ pratyāyayati*). O que se passa é que o alento se deixa penetrar pelo princípio mental (*tatra*

prāṇo budd^hi-tattvenāntarāviṣṭaḥ) e ele, então, vem subindo e, moldando-se, como uma chama, com o esforço de arraste nos pontos de articulação dos fonemas (*sa cord^hvam ab^hipravṛtto, jvālāvad, varṇa-st^hāneṣv ākṣepaka-prayatnānuvid^hāyī*), assume diferentes formas, em virtude das transformações resultantes da variedade das resistências (dos órgãos de articulação) que capturam a forma eterna da linguagem (*pratig^hāta-vivartena nitya-śabdopagrāhiṇā vivartate*). Essa transformação das faculdades combinadas do alento captura, então, diferenças tais como “terra”, “embrião”, “*nyagrod^ha*²¹⁰”, “grão” (*sa ca saṃsr̥ṣṭa-prāṇa-śakti-vivartaḥ pr^ht^hivī-kalala-nyagrod^ha-d^hānādivad b^hedam upagr^hṇāti*), investindo a unidade primordial chamada ‘linguagem’, em que não há qualquer diferença, de apenas uma coloração de diferença (*b^hedānurāga-mātraṃ ca parasminn ab^hede śabdātmani saṃniveśayati*).

A faculdade que reside na linguagem é o suporte de todo o mundo (śabdeṣv evāśritā śaktir viśvasyāsyā niband^hanī); a entidade chamada pratibhā²¹¹, quando enxerga por meio dessa faculdade, manifesta-se em diferentes formas (yan-netraḥ pratib^hātmāyaṃ b^heda-rūpaḥ prakāśate). (1.122)

1.122.1 Para alguns, os universais têm por suporte a forma sutil da linguagem (*tatra keṣāṃcid ākr̥tayaḥ sūkṣma-śabdād^hiṣṭ^hāna-niband^hanāḥ*), e são eles que, quando se manifestam por meio da transformação do suporte, se estabelecem como significantes e significados (*tāḥ k^halva[py, ā]tmāb^hivyaktim ad^hiṣṭ^hāna-pariṇāmena pratilab^hamānā, vācyā-vācaka-b^hāvena vyavatiṣṭ^hante*).

1.122.2 Para outros, as faculdades dos constituintes dos objetos dissolvem-se incorporando-se aos sentidos (*apareṣām, indriyeṣu viśaya-mātrā-śaktayaḥ pratilayaṃ gacch^hanti*) e, então, as faculdades dos constituintes dos sentidos, à mente (*tat^hendriya-mātrā-śaktayo, budd^hiṣu*), e, enfim, as faculdades dos constituintes da mente, à unidade não sequencial chamada “linguagem” (*budd^hi-mātrā-śaktayaḥ, pratisaṃhr̥ta-krame vāgātmani*).

²¹⁰Nome de árvore.

²¹¹Aklujkar [comunicação pessoal] entende que aqui o termo se refere à personalidade mundana (*wordly personality*).

1.122.3 Ora, esse modo de criação e dissolução, que existe na forma de indivíduos distintos entre si, encontra-se sempre presente na causa maior que é a unidade chamada “linguagem” (*sā ceyaṃ svapna-prabod^ha-vṛttiḥ, pravib^hakta-puruṣānukārā, mahaty api vāk-tattve kārāṇe nityam avast^hitā*).

1.122.4 Há ainda outros que disseram (*at^hāpare 'py ahuh*):

“Só a Linguagem vê o sentido, só ela é quem fala; só ela revela o sentido oculto;
só a ela o mundo de variegadas formas está atado; é ela quem divide esse uno e, então, o experiencia²¹²” [].

Uma vez que a diferença entre formas linguísticas e outros objetos se dá a conhecer via linguagem (śabdādi-b^hedaḥ śabdena vyāk^hyāto rūpyate yataḥ), todos os tipos de objetos se baseiam nos constituintes das formas linguísticas (tasmād, art^ha-vid^hāḥ sarvāḥ śabda-mātrāsu niśritāḥ). (1.123)

1.123.1 Todo objeto que pode ser referido por um termo específico figura na comunicação à medida que se determina por meio da memória, da referência ao significado e ao referente (*saṃvijñāna-pada-niband^hano hi sarvo.art^haḥ, smṛti-nirūpaṇayāb^hijalpa-nirūpaṇayākāra-nirūpaṇayā ca nirūpyamāṇo, vyavahāram avatarati*). [...] A diferença entre as sete notas, a saber, *ṣaḍja, ṛṣab^ha, gānd^hāra, d^haivata, niṣāda, pañcama* e *mad^hyama*, cujos termos de referência não são bem conhecidos nem estáveis, não se determina a não ser que se recorra a outras palavras que auxiliem na determinação ([...] *ṣaḍjarṣab^ha-gānd^hāra-d^haivata-niṣāda-pañcama-mad^hyamānām cānavast^hitāprasidd^ha-saṃvijñāna-padānām viśeṣo, 'vad^haraṇa-niband^hana-pada-pratyayam antareṇa, nāvad^hāryate*). O vaqueiro e o pastor, só depois de fixar os termos de base²¹³, então conversam acerca das características das vacas, etc. (*gopā[lāvipā]lādayo 'pi hi, niband^hana-padāni prakalpya, gavādiṣu viśeṣa-viśayaṃ vyavahāram ārab^hante*). Portanto, o objeto particular em

²¹² *vāg evār^haṃ paśyati, vāg bravīti; vāg evār^haṃ nihitaṃ saṃtanoti;/ vācy eva viśvaṃ bahu-rūpaṃ nibadd^haṃ; tad etad ekaṃ pravib^hajyopab^hunkte.*

²¹³ *I.e., os nomes dos animais.*

que são sobrepostos nomes próprios e gerais, os quais podem ou não ser explicados (*tasmāt, samāk^hye[ye]ṣv asamāk^hye[ye]ṣu ca sāmānya-viśeṣeṣu-śabdeṣu śabdād^hyārūḍ^ho b^hedavān art^haḥ*), manifesta-se por meio da mente, quando ela se combina com as faculdades da palavra, é capturado por ela, quando ela, então, se molda pela palavra, e nela se incorpora, quando ela, enfim, se torna palavra (*śabda-śakti-saṃsṛṣṭayā śabdānuvidd^hayā śabdātmikayā budd^hyā prakāśyata, upagrhyate, svikriyate*).

Os conhecedores das tradições sabiam que este mundo é um resultado da linguagem (śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ); tudo isto diversificou-se, primeiro, a partir do veda (c^ha-ndob^hya eva prat^hamam etad viśvaṃ vyavartata). (1.124)

1.124.1 Assim como alguns, para explicar a relação de causa e efeito (*yat^haivānye, kārya-kāraṇa-b^hāvam ācakṣāṇāḥ*), levando em consideração a continuidade das propriedades da causa nos efeitos (*kāryeṣu kāraṇa-d^harma-samānvayaṃ drṣtvā*), chegam seja a uma coleção de átomos, seja a um elemento principal, seja a um conjunto de faculdades (*aṇu-grāmaṃ, prad^hānaṃ, śakti-samūhaṃ*), todos eles despojados de qualquer diferença, sutis, ininteligíveis (*vyāvṛtta-b^hedaṃ sūkṣmaṃ [a]saṃvedyaṃ*), nos quais desapareceram as faculdades dos indivíduos, mas que têm potencialidade para todas as transformações (*sarva-vikāra-śakty-anugataṃ pratyastamita-vyakti-śakti-rūpaṃ*), [...?], (ou ainda) a uma diversificação que é a causa da ignorância, mas que não tem conexão com as seis transformações do ser²¹⁴ ([...a]vidyā-kāraṇaṃ janma-pariṇāmāsaṃsargaṃ [→?] vivartaṃ vyavast^hāpayanti), da mesma maneira, na tradição védica (*tat^haiva, āmnāye*), o *status* de causa da unidade chamada “linguagem” tem sido transmitido de muitas maneiras. (*saṃhṛta-b^hogyā-b^hoktr-śakter vāg-ātmano bahud^hā kāraṇatvam āmnātam*). Ilustramos (*tad yat^hā*):

“Feito de estrofes (*rk*), fórmulas (*yajus*) e canções (*sāman*) do *veda* é o homem (*puruṣa*) filho de Virāj²¹⁵; o *puruṣa* é o mundo;

²¹⁴*I.e.* nascimento, etc.

²¹⁵*I.e.*, o que se espalha.

o *puruṣa* é o sacrifício; a ele pertencem as três oblações; elas são os tijolos de três marcas; os tijolos são os três mundos²¹⁶ [].

1.124.2 E ainda (*tat^hā*):

“Feito de versos (*chandas*) e canções do *veda*, o primeiro homem, filho de Virāj, foi quem criou o alimento; e dele os animais nasceram; dos animais, as árvores; das árvores, o fogo. Por isso dizem: não ordenheis num copo de madeira, que ele é, de fato, fogo. Por isso não se deve ordenhar num copo de madeira²¹⁷ [].

1.124.3 Há também esta glosa da estrofe (*ṛg-varṇaḥ k^h alv api*):

“De Indra, o *veda* produziu o primeiro alimento. Desse (alimento) provêm esses nomes e formas que a tudo permeiam.

O nome proveio do alento (*prāṇa*), do *veda*, a forma. Um só *veda* brilha de muitas formas²¹⁸ [].

1.124.4 Ela continua (*tat^hā punar āha*):

“Linguagem produziu todos os mundos; de Linguagem vem tudo o que é mortal e imortal.

Linguagem experienciou tudo isso; Linguagem falou de muitas maneiras; não há nada além de Linguagem e nada que ela não tenha dito²¹⁹ [].

1.124.5 Diz ainda um antigo texto (*tat^hā purā-kalpo 'py āha*):

²¹⁶*sa u evaiṣa ṛgmayo yajurmayāḥ sāmamayo vairājaḥ puruṣaḥ; puruṣo vai lokāḥ; puruṣo yajñāḥ. tasyaitā lokam-prṇās tirsā āhutayaḥ. tā eva [try-ālik^hitāḥ]; try-ālik^hitā vai trayo lokāḥ.*

²¹⁷*eṣa vai c^handasyaḥ sāmamayaḥ prat^hamo vairājaḥ puruṣo yo 'nnam asṛjata. tasmāt paśavo 'nvajāyanta, paśub^hyo vanaspatayo, vanaspatib^hyo 'gniḥ. tasmād āhur na dāru-pātreṇā duhyād, agnir vā eṣa [/agnimad vai] dāru-pātram. tasmān na dāru-pātreṇa duhyate.*

²¹⁸*Indrā[c] c^handaḥ prat^hamaṁ prāsyad annaṁ. tasmād ime nāma-rūpe viśūcī;/ nāma prāṇā[c] c^handaso rūpam utpannam [→?]; ekaṁ c^hando bahud^hā cākaśīti.*

²¹⁹*vāg eva viśvā b^huvanā[ni] jajñe; vāca it sarvam amṛtaṁ yac ca martyam./ at^haitad vāg bub^huje; vāg uvāca purutrā vāco na paraṁ yac ca nāha.*

“Tendo se dividido de muitas maneiras, o Prajā-pati em forma
de *veda* de muitas maneiras
reentrou em si mesmo com suas partículas de versos védicos
(1.125);

Naqueles homens em que se fixou a boa, abundante Linguagem,
neles existe em abundância a forma purificadora de Prajā-pati
(1.126);

A grande chama de Prajā-pati está como que coberta por um
vaso:

quando morre o corpo dos que a conhecem, ela se aproxima de
sua própria fonte (1.127);

Este orbe de esplendor, morada de extraordinário gozo,
incorporando-se a sua própria existência, no conhecimento se dis-
solve²²⁰ (1.128)” [].

*Todos os modi operandi seculares têm base na língua (iti-kar-
tavayatā loke sarvā śabda-vyapāśrayā); mesmo uma criança os
compreende, uma vez que ela tem em si implantadas as impressões
deles (yām, pūrvāhita-saṃkāro, bālo 'pi pratipadyate). (1.129)*

1.129.1 Um objeto que não é apreendido pelo uso linguístico, ainda que
exista, é como se não existisse (*sad api vāg-vyavahārenṇānupagr̥hītam art^ha-
rūpam asatā tulyam*). E objetos completamente sem existência, como o chi-
fre da lebre, acabam por estabelecer-se (pelo uso linguístico; *atyantāsac ca
prasidd^ham loke śaśa-viṣāṇādi*). Miragens, etc., que são coisas que vêm e
vão, [e o teatro de sombras...?], à medida que são expressos pela lingua-
gem, aparecem em todos os seus efeitos como se tivessem real existência
(*prāptāvirb^hāva-tirob^hāva ca gand^harva-nagarādi*, [.../bali-kāṃsādayaś ca...
?], *vācā samutt^hāpyamānaṃ*, [→-mānā?], *muk^hya-sattā-yuktam* [→-yuktā?
iva teṣu teṣu kāryeṣu pratyavab^hāsate [→-sante?]).

²²⁰ *vib^hajya bahud^hātmānaṃ sa cc^handasyaḥ Prajā-patiḥ/ c^handamayīb^hir mātṛāb^hir
bahud^haiva viveśa tam; sād^hvī Vāg b^hūyasī yeṣu puruṣeṣu vyavast^hitā/ ad^hikaṃ vartate
teṣu puṇyaṃ rūpaṃ Prajā-pateḥ; prājāpatyaṃ mahat tejas tat pātrair iva saṃvṛtam:/
śarīra-b^hede viduṣāṃ svām yonim upad^hāvati; yad etad maṇḍalaṃ b^hāsvad d^hāma citrasya
rād^hasaḥ/ tad-b^hāvam ab^hisaṃb^hūya, vidyāyām pratilīyate.*

1.129.2 Ademais, as crias de cada espécie (animal) têm uma linguagem inata (*samāviṣṭa-vācāṃ ca sva-jātiṣu bālānām api*): em cada ação que perfazem com vistas a um propósito (*tāsu tāsv art^ha-kriyāsu*), elas demonstram um entendimento que se baseia numa linguagem que não se pode explicar (*anak^hyeya-śabda-niband^hanā pratipattir utpadyate*), e isso porque, nelas, as impressões (das ações) despertam na forma de um cultivo dessa pré-linguagem (*pūrva-śabdāveśa-b^hāvanā-saṃskārād^hānāt [→-saṃskārodbod^ha-nāt?]*).

O primeiro depósito nos órgãos é uma moção do alento que sobe (ādyā-karaṇa-vinyāsaḥ prāṇasyord^hvaṃ samīraṇam), e o golpeamento dos órgãos de articulação não se dá sem o cultivo (inconsciente ou inato) da linguagem (st^hānānām ab^hig^hātaś ca na vinā śabda-b^hāvanām). (1.130)

1.130.1 Esse cultivo da linguagem, que assenta em cada um tomando para si os germes da cognição, ele é sem começo (*anādiś caiṣā śabda-b^hāvanā, prati-pruruṣam avast^hita-jñāna-bīja-parigrahā*); nem pode ser, de maneira alguma, algo de humano²²¹ (*na hy etasyāḥ, kat^haṃcit, pauruṣeyatvaṃ saṃb^havati*).

1.130.2 Destarte, o depósito nos órgãos e as outras ações supracitadas não se realizam por meio de instrução, só são acessíveis, no século, instintivamente (*tat^hā hy, anu[pa]deśa-sād^hyāḥ pratib^hā-gamyā eva karaṇa-vinyāsādayaḥ loke*). A não ser que se aceite que sua natureza é linguagem, quem seria capaz de criar essas faculdades no homem, introduzi-las nele (*ko hy eṣāṃ [→etān?] puruṣa-d^harmān, anyatra śabdatmikatāyāḥ, kartuṃ pratipādayitūṃ vā samart^ha iti*)?

Não há experiência no mundo que seja sem a linguagem (na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād ṛte); tudo o que se apreende apreende-se como que entremeadado de linguagem (anuvidd^ham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena gr̥hyate). (1.131)

²²¹ *I.e.*, criado pelo homem.

1.131.1 [...] Uma vez que esse cultivo da linguagem é algo latente ([...] *yathāśya saṃhṛta-rūpā [śabda-]b^hāvanā*), mesmo se algum tipo de cognição ocorresse, com respeito a objetos a conhecer, ela não serviria a nenhuma função prática se não fosse acompanhada de linguagem (*tathā jñeyeṣv arth^hesūtpannenāpy avikalpakena jñānena kāryaṃ na kriyate*). Ilustramos com o caso da pessoa que vai à pressa (por uma senda nas montanhas; *tad yathā: tvaritaṃ gacch^hatas*): mesmo que haja cognição pelo toque da grama, de torrões de lama (*trṇa-loṣṭādi-saṃsparsāt saty api jñāne*), há esse estado de cognição que nos escapa (*kācid eva sā jñānāvast^hā*), em que as sementes do cultivo da linguagem apresentam sua face (*yasyām ab^himuk^hī-b^hūta-śabda-b^hāvanā-bījāyām*), que é quando vêm à tona as faculdades das palavras que apreendem o sentido —essas palavras se apresentam quer em forma exprimível, quer inexprimível, e aquelas faculdades restringem-se a um objeto específico (*āvirb^hūtāsv arth^hopagrāhiṇām ā[k^hyeya-rūpāṇām anā]k^hyeyarūpāṇām ca śabdānām pratyarth^ha-niyatāsu śaktiṣu*). Daí então a forma unitária do objeto, que vai sendo moldada e capturada pela cognição, que é entremeada pela língua e segue as faculdades dela (*śabdānuvidd^hena śabda-śakty-anupātīnā jñānenākriyamāṇa upagrāhyamāṇo vastvātmā*), daí então ela se dá a conhecer com clareza, junto com a cognição (*jñānānugato vyakta-rūpa-pratyavabhāso jñāyata ity ab^hid^hīyate*). Ora, é quando, por alguma razão, as sementes da audição se manifestam, que então se gera a lembrança (*sa ca, nimittāntarād āvirb^havatsu śruti-bījeṣu, smṛti-hetur b^havati*).

1.131.2 Ademais, na opinião de alguns mestres a expansão do processo de cognição é igual numa pessoa que dorme ou vigia (*tathāikeṣām ācāryāṇām suptasyāpi jāg^hrad-vṛttyā sadṛśo jñāna[-pra]vṛtti-praband^haḥ*). A única coisa é que as impressões do cultivo da linguagem retornam, no sono, ao modo sutil (*kevalaṃ tu śabda-b^hāvanā-bījāni tadā sūkṣmāṃ vṛttiṃ pratilab^hante*). Por isso, eles chamam a esse estado “inconsciente” (*tasmāt tām “asaṃcetitām” avast^hām ahuh*).

1.131.3 Essa consciência, que está sempre em atividade, experiencia a aparição e o desaparecimento na forma da linguagem primeira e de suas transformações (*tad etad [→?] saṃjñānaṃ śabda-prakṛti-vikāra-b^hāvenāvirb^hāva-tirob^hāvāv ajasra-vṛtty anub^havati [/ty apy anu-]*)seu mais antigo co-

mentário.

Se a natureza linguística do entendimento, que é constante, cessasse (vāg-rūpatā ced utkrāmed avabod^hasya śāśvatī), seu lume não brilharia mais, pois é ela que o sustém (na prakāśaḥ prakāśeta; sā hi pratyavamarśinī). (1.132)

1.132.1 Assim como a natureza do fogo é ser um iluminador (*yathā prakāśakatvam agneḥ svarūpaṃ*) ou a do controlador interno é a consciência (*caitanyaṃ vāntaryāmiṇas*), da mesma maneira, todo conhecimento é acompanhado de constituintes de natureza linguística (*tathā, jñānam api sarvaṃ vāg-rūpa-mātrānugatam*). Mesmo no estado inconsciente é recorrente essa presença sutil (*yāpy asaṃcetitāvasthā tasyām api sūkṣmo vāg-rūpānugamo bhāvavartate*). E aquela luz que recai de imediato nos objetos exteriores (*yo 'pi prat^hamopanipātī bāhyeṣu arth^heṣu prakāśaḥ*) manifesta apenas a forma própria da coisa, sem tomar para si as causas (*sa, nimittānām aparigraheṇa, vastu-sva-rūpa-mātram. . . pratyavab^hāsayati*), e isso por meio de um procedimento que não pode ser referido por uma predicação de identidade (*“idaṃ tad” ity avyapadeśyayā vṛttyā*). Mesmo no momento da lembrança (*smṛtikāle 'pi ca*), quando tais impressões das percepções apresentam sua face (*tādṛśānām upalabd^hi-bijānām ābh^himuk^hye*), apenas a associação com a luz é que se torna recorrente na mente, e ela é como que uma forma geral, *e.g.*, dos versos que se quer recordar (*smartavyeṣu ślokādiṣu prakāśānugama-mātram, ārūpaṃ iva, budd^hau viparivartate*), como quando nos perguntamos “Há uma passagem do *veda*, um verso —agora me escapa—, que eu sabia apenas de ouvido” (*“ko 'py asāv anuvākaḥ śloko vā yo mayā śruti-mātreṇa prakrānta” [→?] iti*). Quando não há forma linguística (*vāg-rūpatāyāṃ cāsatyām*), a luz, mesmo que se produza de alguma maneira, até que tome a forma do objeto (*utpanno 'pi prakāśaḥ para-rūpaṃ a[na]ṅgīkurvan*), não se estabiliza na sua função de iluminadora (*prakāśana-kriyā-sād^hana-rūpatāyāṃ na vyavatiṣṭ^hate*).

1.132.2 *bhinna-rūpāṇām cānupakāriṇām [arthānām?] ā[tmāntarā]nā-tmanām itaretarasya vastu-mātrā-jñāne [→?] pratyavab^hāsamāne yad uttara[-kāla]m anusam^hd^hānam pratyavamarśa ekārt^ha-kāritvam avi^hbāgena śakti-*

saṃsarga-yogopagrahas [tad] vād-rūpatāyāṃ pratibadd^ham. sā hy anusam^hda-d^hānā pratyavamarśantī ca sarva-viśeṣaṇa-viśiṣṭe 'py art^ha-kriyā-kāriṇi pratyaye śakty-apodd^hāra-kalpanayā b^heda-saṃsarga-mātrāṃ na vijahāti.

Essa (natureza linguística do entendimento) é a base de todas as subdivisões das artes e ciências (sā sarva-vidyā-śilpānām kalānām copaband^hanī); é com base nela que todas as coisas criadas são analisadas (tad-vaśād ab^hiniṣpannam [→-ṣpattau?] sarvaṃ vastu vib^hajyate). (1.133)

1.133.1 Tanto no caso de objetos laicos como religiosos, a comunicação humana é normalmente dependente das subdivisões das produções artísticas e científicas (*vidyā-śilpa-kalādib^hir laukikeṣu vaidikeṣu cār^heṣu, manuṣyāṇām prāyeṇa vyavahāra[h] pratibadd^haḥ*); as atividades de todos os entes, por sua vez, sejam inertes ou móveis, dependem do ser humano (*manuṣyād^hināś cetarasya [b^hūta-grāmasya] st^hāvāra-jaṅgama[sya] pravṛttayaḥ*); as ciências, etc., elas estão atadas à mente, que é por sua vez de natureza linguística (*vidyādayaś ca vāg-rūpāyāṃ budd^hau nibadd^haḥ*); e objetos como potes, etc., causadores e causados, quando são produzidos, toda instrução ou planejamento que se faz acerca deles ocorre seguindo essa natureza linguística (do entendimento; *g^hatādīnām cā[b^hi]niṣpādena prayojya-prayojakānām upadeśa-samīhādi sarvaṃ vāg-rūpatānusāreṇa [→?] prakalpate*).

Essa natureza linguística (do entendimento), que é o estado consciente de todas criaturas, existe dentro e fora (saiṣā saṃsāriṇām saṃjñā bahir antaś ca vartate); a consciência de todas as espécies não ultrapassa os constituintes dessa natureza (tan-mātrām avyatikrāntam caitanyaṃ sarva-jātiṣu). (1.134)

1.134.1 É quando a consciência se encontra (ou não) acompanhada de linguagem que se diz, no século, que alguém está consciente ou inconsciente (*yo 'pi caitanye vāg-rūpatānugamas tena, loke, "sasamjñō", "visamjñā" iti vyapadeśaḥ kriyate*). [Pois assim se disse] (*[evaṃ hy āha]*): “É a linguagem que move todos os seres vivos à ação; quando não há linguagem, há

inconsciência, como no caso de uma parede ²²² (1.35) [].

1.134.2 Mesmo no caso daqueles que têm a consciência voltada para dentro, o constituinte dos sentimentos da alegria ou da tristeza existe enquanto associados à linguagem (*antaḥ-saṃjñānām* [/saṃjñīnām] *api, sukḥ a-duḥkḥ a-saṃvin-mātrā yāvad vāg-rūpatānuvṛttis tāvad eva bhavati*). No caso dos que têm a consciência voltada para fora, as transações no século, que têm base linguística, na ausência de linguagem, decerto desconcertar-se-iam (*bahiḥ-saṃjñeṣu* [/saṃjñīṣu], *tan-nibandḥ ano loka-vyavahāras tad-abḥāvān niyatam utsīdet*). Pois então, não há ser vivo consciente em que o sentimento de si mesmo e da alteridade não esteja associado à linguagem (*na hi sā caitanyenāviṣṭā jātir asti yasyām* [sa] *sva-para-sambodḥ o yo vācā nānugamyate*). Dessarte, não existe forma ativa da consciência que não tenha assumido as faculdades da linguagem (*tasmāt citi-kriyā-rūpaṃ alabdḥ a-vāk-śakti-parigrahaṃ na vidyate*).

1.134.3 Outros dizem que a forma do princípio linguístico é a mesma forma ativa da consciência (*vāk-tattva-rūpaṃ eva citi-kriyā-rūpaṃ ity anye*). E assim disse (um deles; *tatḥ āha*):

“A linguagem, que se materializou como diversificação com aceitar a diferença,
é transmitida em todas as ciências como origem primordial (1.36);
As divisões da linguagem, vindo por meio dela, baseadas nela,
aparecem de diversas formas, como vacas, etc., sem superar-lhe a
unidade (1.37);
Aqueles que se devotam à linguagem que têm seis portais, seis
suportes,
seis estados de consciência e seis imperecíveis, eles vão além da
morte²²³ (1.38)” [].

²²² *artḥ a-kriyāsu vāk sarvān samīhayati dehināḥ; tad-utkrāntau, viśaṃjñō 'yaṃ drśyate, kāṣṭḥ a-kuḍyavat.*

²²³ *bḥ edodgrāha-vivartena labdhākāra-parigrahā/ āmnātā sarva-vidyāsu vāg eva prakṛtiḥ parā; ekatvam anatīkrāntā vān-netrā vān-nibandḥ anāḥ/ pṛṭḥak pratyavabhāsante vāg-vibḥāgā gavādayaḥ; śaḍ-dvārāṃ śaḍ-adḥ iṣṭḥ ānām śaṭ-prabodḥ āṇ śaḍ-avyayām/ te mṛtyum ativartante ye vai vai vācam upāsate.*

Assim como, na presença da diferença, o agente procede à ação por meio da linguagem (pravib^hāge yat^hā kartā tayā kārye pravartate), da mesma maneira, na ausência dela, a linguagem se impõe como algo a realizar (avib^hāge tat^hā saiva kāryatvenāvatiṣṭ^hate). (1.139)

1.139.1 Quando o *śabda-brahman* se manifesta, dividindo-se na forma do que se vai realizar e dos meios para sua realização (*pravib^hakta-sād^hya-sād^hana-rūpe hi śabda-brahmaṇo [→bda-tattva-bra-?] vivarte*), as formas apreensíveis das divisões da linguagem, então sujeitas às seis transformações do seres (*prāpta-janmādi-vikriyā vāg-vib^hāga-grant^hayaḥ*), agem, quando em estado de vigília, associando-se à natureza linguística (do entendimento) por meio dos modos de realizar executivo, transformativo e aquisitivo (*jāgaraṇa-vṛtti-kāle, vāg-rūpatām anugacc^hanto nirvṛtti-vikriyā-prāptib^hiḥ kāryeṣu pravartante [→pravartante?]*). No estado de não divisão, por seu turno, *i.e.*, durante o sono, etc. (*svapnādy-avib^hāge tu*), a linguagem, então desprovida de diferença, sendo sua forma própria forma exterior [?], torna-se ativa naqueles mesmos três modos (*saiva vāg, aviśayā, bāhya-vastu-sva-rūpā [→?] satī, nirvṛtti-vikriyā-prāptiṣu karma-b^hāvaṃ pratipadyate*). Disse aquele autor (*āha ca*):

“Tendo se dividido por meio de si mesma, produzido variegadas formas, senhora de tudo, forma de tudo, a linguagem age como o fruidor no sono²²⁴ (1.140) [].”

Quer se trate do que constitui ela mesma ou do que constitui outra coisa (sva-mātrā para-mātrā vā), o objeto se torna convencional da maneira que é introduzido pela palavra (śrutyā prakramyate yat^hā/ tat^haiva rūḍ^hatām eti), pois ele é moldado por ela (tayā hy art^ho vid^hīyate). (1.141)

1.141.1 Alguns são da opinião de que todas as transformações (evolutos) são constituintes do *ātman* (*sarvo hi vikāra ātma-mātreṭi keṣāṃcid*

²²⁴*pravib^hajyātmanātmānaṃ sṛṣṭvā b^hāvān pṛt^hag-vid^hān/ sarveśvaraḥ sarvamayaḥ svapne b^hoktā pravartate.*

darśanam). E de que essa transformação reside dentro de cada pessoa e se manifesta como uma projeção exterior (*sa tu prati-puruṣam antaḥ-saṁniviṣṭo bāhya iva pratyavab^hāsate*). Mas é apenas por convenção que se fala em alguma coisa interior ou exterior (*rūḍ^hatvāc ca vyavahāra-mātram* “*idam antar, bahir*” *iti*), pois isso não é possível no caso de uma unidade ou da inexistência de uma forma material (*na hy etad ekatve.amūrtatve vā saṁb^havati*).

1.141.2 A opinião de outros propositores do *sva-mātrā* é de que o mundo, que tem a forma de todos os estados de consciência e de todas as diferenças exteriores, é uma transformação da realidade original da consciência, que é una (*apareṣāṁ sarva-prabod^ha-rūpaḥ sarva-prab^heda-rūpaś caikasya citi-kriyā-tattvasyāyaṁ pariṇāma ity-ādi sva-mātrā-vādināṁ darśanam*).

1.141.3 Alguns dizem que a consciência se divide como fonte dos seres da mesma maneira que se extrai o suco da moagem de sementes de sésamo (*caitanyam b^hūta-yonis tila-kṣoda-rasavat pravib^hajyata ity eke*).

1.141.4 Já outros disseram (*anye tv āhuḥ*): [...] do grande fogo, as faulhas; do vento airoso, as massas de nuvens ([...] *tad yat^hā mahato 'gner visp^hulingāḥ; sūkṣmād vāyor ab^hra-g^hanāḥ*); da pedra da lua, diferentes correntes de água; da terra, as árvores *tāla* e *sāla* (*candra-kāntād vib^hāginyas toya-d^hārāḥ; pṛ^hthivyās tā[la]-sālādayaḥ*); das sementes de *nyagrod^ha*, as árvores *nyagrod^ha*, com seus galhos brotando para o chão (*nyagrod^ha-d^hānāb^hyo vā sāvaroha-prasavā nyagrod^hāḥ*). Tais exemplos representam o ponto de vista dos propositores do *para-mātra* (*ity-evam-ādi para-mātrā-vādināṁ darśanam*).

1.141.5 Ambos os pontos de vista devem ser abordados a partir de seus comentários de ciência (*sva-para-mātrā-vādināṁ darśanam vidyā-b^hāṣyeb^hyaḥ pratipattavyam*).

1.141.6 De que é introduzido pela palavra (*śrutyā prakramyate*). (I.e., o objeto se convencionaliza da maneira que) é introduzido pela palavra —que reside dentro de cada um e que tem a forma das experiências de alegria, tristeza, etc.— de diferentes maneiras em diferentes criaturas (*śabenāntaḥ-saṁniveśinā suk^ha-duḥk^hādi-b^hāvena nānā-prāṇiṣu bahud^hā prakramyate*). *lo-ṣṭa-kṣepa-pātādiṣu ca loka-b^hāvanā-samayena prasidd^hyā* [→-*sidd^hārt^hā?*] *vyavatiṣṭ^hate*.

1.141.7 *De que o objeto é moldado por ela (tayā hy art^ho vid^hīyata iti).* É a palavra que transforma o objeto em conceito, ou prepara-o (para o uso; *saiva hi śrutir art^haṃ vikalpayati saṃskaroti [vā]*).

Ainda que causa e efeito sejam completamente diferentes (atya-ntam atat^hā-b^hūte nimitte), porque há recurso à língua (śruty-upāśrayāt), pode-se observar a demarcação de uma forma no caso de objetos como uma roda de fogo etc. (dr̥śyate 'lāta-cakrādaṃ vastv-ākāra-nirūpaṇā). (1.142)

1.142.1 A língua apenas é capaz de mostrar cada sentido residindo nela mesma como sua própria forma (*śrutir eva hi sarvaṃ śabdārt^haṃ sva-rūpavad ātmani saṃ nivīṣṭaṃ darśayati*). É como se ela criasse cada objeto (*sā [taṃ] tam art^haṃ janayatīva*). Tudo sempre reside na língua como algo a veicular (*sarvaṃ hi tasyāṃ pratyāyyātmanā nityam avast^hitam*), ela não depende de que um objeto tenha ou não existência exterior, nem de que ele mude ou não mude (*sa ca bāhyaṃ vastu-gataṃ [/bāhya-va-] sad-asattvaṃ śrutir apekṣate, nāpi viparyayāvīparyayau*). Assim, mesmo no caso de uma roda de fogo (*tat^hā hy alāta-cakre 'pi*), o movimento da roda, que tem uma forma que preenche uma dimensão do espaço, [...] (*sarva-pradeśa-vyāpi-rūpā ca[kra-kriyā] [...]*) a língua, à medida que vai se estabelecendo, tendo por trás de si o cultivo de formas linguísticas que significam movimento (*kriyādi-śabda-rūpa-b^hāvanānugatā śrutir avatiṣṭ^hamānā*), determina a significação das palavras que fazem parte do uso comum, como “roda de fogo” (*alāta-cakrādi-śabdānāṃ vyāvahārikānāṃ art^havattāṃ prakalpayati*). Quando as sementes da língua se apresentam para a expressão (*tac-c^hruti-bījāb^himuk^hye*), a forma da coisa, que foi imaginada com o auxílio da forma da palavra —ela mesma produzida por outra causa— (*tat^hā 'b^huta-nimittayā śrutyā prakalpito vastv-ākāraḥ*), torna-se parte do conhecimento geral, mesmo nos casos em que predomina a inferência (*saty apy anumāna-balīyastve, rūḍ^hi-b^havati*).

1.142.2 No caso de objetos tais como o chifre duma lebre, que são ao mesmo tempo bem conhecidos e completamente inexistentes (*atyantāsatsu ca [→-sattvena?] nirjñāteṣu śaśa-viṣaṇādiṣu*), é apenas a língua que produz o sentido, ordena-o, fixa-o em si mesma (*śrutir evārt^haṃ janayati, prakalpayati,*

svātmany avaruṇadd^hi). E o mesmo se passa com os objetos da percepção (*tat^haivānyān pratyakṣān art^hān*). Ora, a unidade chamada “sentido”, quer tenha ou não conexão com a realidade exterior, sempre reside nas palavras como seu significado (*nitya-saṃniviṣṭo hi saniband^hanaś cāniband^hanaś ca śabdeṣv ab^hid^heyatvenār^ht^hātmā*). É, portanto, correto afirmar que o entendimento que resulta das palavras tenha, entre as gentes, diferentes formas, segundo se molde às experiências de cada um, à cultura de cada um, quer a coisa em si mesma exista, quer não (*prati-puruṣaṃ tu b^hāvanānuvid^hāyinī, saty asati vār^ht^he, sva-pratyayānukāreṇa b^hinna-rūpā śabdeb^hyaḥ pratipattir upapadyate*).

Aquela entidade linguística una com que se busca conjugação (pratyoktur ātmānam śabdāntar avast^hitam), a qual se encontra dentro do falante (yena sāyujyam iṣyate), não é a ela que chamam “o grande touro” (api... prāhur “mahāntam ṛṣab^ham”)?
(1.143)

1.143.1 Há duas entidades linguísticas, a temporária e a perene (*iha dvau śabdātmanau, nityaḥ kāryaś ca*). A temporária é aquela que figura na comunicação e que captura os reflexos do princípio linguístico, que é o *puruṣa* eterno [?] (*tatra kāryo vyāvahārikaḥ, puruṣasya [... nityasya?] vāg-ātmanah pratibimbopagrāhī*). Já a eterna é aquela que é origem de todas transações seculares (*nityas tu sarva-vyavahāra-yoniḥ*), onde a sequência se reabsorveu (*saṃhr̥ta-kramah*), é aquela que reside dentro de tudo (*sarveṣāṃ antaḥ-saṃniveśī*), que é a fonte de todas as transformações (*prab^havo vikārāṇām*), o suporte de todas as ações (*āśrayaḥ karmaṇām*), onde assentam o prazer e a dor (*ad^hiṣṭ^hānaṃ suk^ha-duḥk^hayoḥ*), é aquela cujo poder nada impede (*sarvatṛapratihata-kārya-śaktiḥ*), que é como uma luz confinada num vaso (*g^haṭādi-nirudd^ha iva prakāśaḥ*), é aquela que aceita limitar-se de acordo com a experiência (*parigrhīta-b^hoga-kṣetrāvad^hiḥ*), que é a origem incomensurável de todas formas (*sarva-mūrtinām aparimāṇā prakṛtiḥ*), é aquela que está sempre a se manifestar em todos os estados de consciência e segmentações (*sarva-prabod^ha-rūpatayā sarva-prab^heda-rūpatayā ca nitya-pravṛtta-pratyavab^hāsa[h]*) e que os reproduz no sono (*svapna-prabod^hānukārī*), é aquela a

quem aderem poderes de geração e dissolução por meio dos modos de vir a existir e deixar de existir, como a chuva, um incêndio na mata (*pravṛtti-nivṛtti-padābhīyāṃ parjanyaavad davāgnivac ca prasavocchēda-śakti-yuktaḥ*), ela é o senhor de tudo, tem todos os poderes, ela é o grande touro-palavra (*sarveśvaraḥ, sarva-śaktir, mahān śabda-vṛṣabhaḥ*). Nela os conhecedores do *yoga* da palavra, tendo ceifado os laços do *ego*, incorporam-se sem nenhum traço de divisão (*tasmin khalu vāg-yogavido, vicchīdyāhaṃkāra-granthīn, a-tyantāvinirbhāgena saṃsṛjyante*). Disse (o vidente; *āha ca*):

“Três cornos, três pés ele tem, duas cabeças, sete mãos ele tem;
atado em três partes, o touro ruge: o grande deus toma posseção
dos mortais²²⁵” [RV 4.5.8.3 i.].

Portanto, a aquisição do ser supremo é essa preparação da linguagem (*tasmād, yaḥ śabda-saṃskāraḥ sā siddhīḥ paramātmānaḥ*); *aquele que conhece a verdadeira natureza do seu emprego experiencia o néctar de brahman* (*tasya pravṛtti-tattvajñas tad brahmāmṛtam āśnute*). (1.144)

1.144.1 A ascensão mundana está associada (*niyato ’bhīyudayaḥ*) à preparação do princípio linguístico numa forma definida pela correção (*vya-vasthīta-sādhu-bhāvena hi rūpeṇa saṃskriyamāṇe śabda-tattve*), e à manifestação de um mérito específico por meio da remoção da contaminação das formas corruptas (*apabhraṃśopaghātāpagamād āvir-bhūte dharma-viśeṣe*). Quando uma pessoa se torna versada no *yoga* da palavra por meio dessas práticas (*tad-abhīyāsac ca śabda-pūrvakaṃ yogam adhīgamyā*), compreende corretamente esse conhecimento —fonte do princípio original, origem das seis transformações do ser, existência que tem si os poderes dos objetos a realizar e dos meios de realização (*pratibhāṃ tattva-prabhāvāṃ bhāva-vikāra-prakṛtiṃ sattaṃ sādhyā-sādhanā-śakti-yuktaṃ samyag avabudhya*)— ela adquire a conservação desse estado (*niyatā kṣema-prāptir iti*). Ele disse (*āha ca*):

“Quando o princípio linguístico supera o modo de respiração,

²²⁵ *catvāri śṛṅgā, trayo asya pādā, dve śṛṅṣe, sapta hastāso asya/ tridhā baddho vṛṣabho roravīti; maho devo martyāṃ āviveśa.*

a pessoa, com obter a reabsorção de sequência, encontra-se, então,
em si mesma (1.145);
ela preparou a linguagem, serenou-a na cognição,
ceifou seus laços, soltando-a deles (1.146);
ela então, a de laços ceifados, se aproxima da luz interior
e, já sem eles, torna-se una com a luz suprema²²⁶ (1.147)” [].

*Nunca ninguém alcança o conhecimento que é sem autor (na
jātv akartṛkaṃ kaścīd āgamaṃ pratipadyate); quando todos os
corpora de conhecimento herdado desaparecem, apenas a tríade
védica permanece como a semente (bījaṃ, sarvāgamāpāye, trayy
evāto vyavasthitā). (1.148)*

1.148.1 Em todas as tradições teóricas, aceita-se a autoria humana dos pronunciamentos que pertencem aos *corpora* de conhecimento herdado (*sarva-pravādeṣv, āgama-vākyānāṃ praṇetr-parigraheṇa pauruṣeyatvam abhyupagamyate*). Já os pronunciamentos do *veda*, assim como a consciência, não têm autoria humana (*veda-vākyāni tu caitanyavad apauruṣeyāni*). Quando os autores daquelas tradições herdadas desaparecem, os pronunciamentos do *veda* permanecem como germes para a composição de novas tradições (*tāny, āgamāntarānāṃ praṇetrṣu vicc'inneṣv, āgamāntarānusandhāne bījavadvat avatiṣṭhante*).

Mesmo quando os pronunciamentos desaparecem ou quando novos autores não se encontram (astam yāteṣu vādeṣu kartṛṣv anyeṣv asatsv api), as pessoas não abandonam o dharma que foi proferido pela revelação e pelas tradições anexas (śruti-smṛtyuditam dharmam loko na vyativartate). (1.149)

1.149.1 Assim como o que se disse acima acerca dos autores, aqui (também) se aceita que haja descontinuidade no que diz respeito aos pronunciamentos das tradições (*iha, praṇetravad, āgamānām api pravādeṣu vicc'edo*

²²⁶*prāṇa-vṛttim atikrānte vācas tattve vyavasthitāḥ/ krama-saṃhāra-yogena saṃhṛtyātmānam ātmani; vācaḥ saṃskāram ādhāya vācam jñāne niveśya ca/ vibhajya bandhānāny asyāḥ kṛtvā tāṃ c'inna-bandhānām; jyotir antaram āsādyā cc'inna-granthi-parigrahaḥ/ pareṇa jyotiṣaikatvaṃ c'ittvā granthīn prapadyate.*

b^hyupagamyate). Quando elas desaparecem (*teṣu pratyastamiteṣu*), enquanto não surgem novos autores que componham novas tradições (*yāvad anye praṇetāro notpadyante, āgamāntarāṇi ca na pratāyante*), mesmo nesse ínterim, os eruditos não transgridem os atos prescritos pela revelação e as regras acerca do que se deve comer, etc., que são baseadas nas tradições anexas (*tatrāpy antarāle, śruti-vihitāni karmāṇi smṛti-niband^hanāṃś ca b^hakṣyāb^hakṣyādi-niyamān nātikrāmanti śiṣṭāḥ*).

Se o conhecimento é natural, então não há função alguma para as disciplinas da tradição (jñāne svāb^hāvike, nār^haḥ śāstraiḥ kaścana vidyate); se o d^harma é a causa do conhecimento, então sua base é o veda (d^harmo jñānasya hetuś cet, tasyāmnāyo niband^hanam). (1.150)

1.150.1 Para quem aceita que se pode obter conhecimento sem instrução (*anupadeśam hi kasyacij jñānam ab^hyupagacc^hatām*), haveria a consequência indesejável de que as disciplinas que servem a esse fim, proibindo o que é mal e ensinando o que é bom, seriam inúteis (*āhita-pratiśed^hār^ht^hānām hita-pratipādanār^ht^hānām copadeśa-śāstrāṇām vaiyart^hyaṃ prasajyate*).

1.150.2 Ora, se numa pessoa, em virtude de algum mérito específico, surge esse conhecimento sem instrução (*yadi hi, d^harma-viśeṣāt, kasyacid eva puruṣasya, upadeśam antareṇa, jñānam utpadyate*), mas há gente que precisa ser ensinada pelos sistemas de instrução (*kecit tu puruṣāḥ śāstreṇa pratipādayitavyāḥ*), então há de haver uma causa certa para o mérito que fez aquela pessoa especial; e outras causas desaparecem (*tadā tasya puruṣa-viśeṣa-hetor d^harmasya vyavast^hitena niband^hanena b^havitavyam; vicc^hidyan^hte cānyāni [ni]band^hanāni*). Portanto, servindo, honrando a esse d^harma que tem por base o *veda*, os autores de diferentes discursos teóricos alcançam realizá-lo de muitas maneiras (*tasmād, āmnāya-niband^hanam d^harmam āsevamānāḥ, pr^hak-pravādānām praṇetāras tāṃ tāṃ bahu-vikalpāṃ sidd^hiṃ lab^hante*).

A razão que não conflita com a ciência védica é o olho dos que não têm visão especial (veda-śāstrāvirod^hi ca tarkaś cakṣur apaśyātām); o sentido da frase não se estabelece apenas em decorrência

de sua forma (rūpa-mātrād d^{hi} vākyārt^hāḥ kevalān nāvatiṣṭ^hate).
(1.151)

1.151.1 A razão promove o estabelecimento das partes dos sentidos das palavras que ocorrem nas sentenças do *veda* (*āgama-vākyānām eva hi śabdā-rtha-praviḥ^hāga-vyavast^hā tarkeṇa kriyate*). Ela serve para ajudar os que têm uma visão inferior (*sa cāyam arvag-darśanānām anugrahe vartate*), dessarte adotam-na os antigos nas disciplinas da hermenêutica, etc., para cumprir essa função (*iti pūrvair nyāya-vidyāsv it^haṃ-b^hūtas tarka āśritāḥ*)²²⁷.

1.151.2 Sendo assim, deve-se seguir a razão na medida em que não se oponha à disciplina em questão (*tatra, yāvān anugamyamānas tarkaḥ sva-śāstraṃ na bād^hate, tāvān anugantavyaḥ*). Em todas elas vê-se mesmo muita coisa que vai além da razão e que segue a fé (*tarkātītam api bahu śradd^hānugamyam sarveṣu śāstreṣu drśyate*).

1.151.3 Pois então, qual o objetivo de afirmar a autoridade da tradição védica seguindo a razão (*at^ha, tarkānugamena yaḥ kevalam āgamaṃ pramaṇīkaroti, tasya kiṃ prayojanam*)? O correto entendimento das sentenças védicas (*āgama-vākyānām samyak-pratipattiḥ prayojanam*). Elas, mesmo que tenham forma idêntica, apresentam diferentes faculdades devido a diferentes fatores auxiliares (*vākyānām hi, tulya-rūpa-tve 'pi sati, nimittāntarāc c^haktir b^hidyate*). Ora, aquele que entende o sentido duma frase apenas por meio de sua forma (*tatra, yo rūpād eva kevalād vākyārt^hāṃ pratipadyate*), sem observar a força do contexto (*prakaraṇādi-sāmarthyaṃ nākṣepate*), confunde-se em relação ao que se quis ou não expressar (*sa vivakṣitāvivakṣitayoḥ saṃmoham āpadyate*).

Não ter a intenção de expressar o que está presente (na frase; sato 'vivakṣā), visar outro sentido (pārārthyaṃ), manifestar o sentido com base numa indicação (vyaktir art^hasya laiṅgikī; etc.), dessa maneira, as várias normas de hermenêutica são classificados pela razão (iti nyāyo bahu-vid^has tarkeṇa pravib^hajyate). (1.152)

²²⁷O termo *nyāya*, ainda que isso pareça confuso, aqui denota a disciplina da *mīmāṃsā*.

1.152.1 “Objeto (*karman*) é o que (s.) o agente (*kartṛ*) deseja primordialmente²²⁸ [A 4.1.12], “A descendência *dele* (m.)²²⁹ ” [A 1.4.32], “Ele limpa o pote (s.) (do *soma*)²³⁰ []. “*Sampradānam* (dativo) é *aquele* (m.) a quem se chega por meio da ação²³¹ [A 1.4.32], “Os que *dependem* (pres.) duma mulher estão como que mortos²³² [], em caso como esses ora há a intenção de expressar tempo, número, gênero, ora não há (*iti līṅga-saṃk^hyā-kālānām avivakṣā kvacic ca vivakṣā*), por isso, a sistematização por meio de regras é dependente da razão (*iti lakṣaṇa-vyavast^hāpanam tarkād^hīnam*).

1.152.2 [...?] Ilustramos ([...?] *tat^hā ca* [/tad yat^hā]): Numa injunção como “Ele deve falar assim que vir a estrela²³³ [MS 3.6.9 i.] a visão da estrela serve apenas para indicar o tempo (*iti kālopalakṣaṇār^htām nakṣatra-darśanam*). Ora, se, quando não se veem as estrelas, o objetivo principal se realizar de outra maneira, contanto que se determine o tempo específico, a visão da estrela não se faz necessária, já que visa outro sentido (*tat, prad^hānasyānyat^hā[pi] sidd^hau, parār^ht^hatvād, [a]dṛśyamāneṣu jyotiḥṣu, kāla-viśeṣa-paricc^hede sati, na kriyate*). Quando se diz algo como “Guarda a coalhada dos corvos!” (“*kākeb^hyo dad^hi* [/keb^hyo ’nnaṃ] rakṣyatām” *iti*), já que a intenção é proteger o alimento de contaminação, se não houver corvos, dever-se-á protegê-la dos cachorros e outros bichos (*upag^hāta-pratiṣed^hasya cikīrṣitatvāt, kākeṣv asatsv api, śvādib^hyo rakṣyate*). Numa ordem como “Lave os pratos!” (“*pātrāṇi saṃmṛjyantām*” *iti*), já que o objetivo é a limpeza dos utensílios usados na refeição, mesmo que não haja pratos, dever-se-á limpar os outros utensílios (*b^huji-kriyāṅgopasaṃhāra-paratvāt, pātrāb^hāve ’py, aṅgāntarāṇy upasaṃhriyante*).

1.152.3 Quanto à manifestação do sentido com base numa indicação (*laiṅgikī k^halv api vyaktiḥ*), (ilustramos): Num passo tal como “Ele ajunta pedrinhas untadas²³⁴ [TB 3.12.5.12], havendo a possibilidade de se utilizar qualquer substância (para untar as pedrinhas; *sarvāñjana-dravya-prasaṅge*),

²²⁸ *kartur īpsitatamaṃ karma.*

²²⁹ *tasyāpatyam.*

²³⁰ *graham saṃmarṣṭi.*

²³¹ *karmaṇā yam ab^hipraiti sa sampradānam.*

²³² *striyam ye copajīvanti prāptās te mṛta-lakṣaṇam.*

²³³ *nakṣatram dṛṣṭvā vācam visṛjet.*

²³⁴ *aktāḥ śarkarā upadad^hāti.*

obtém-se o entendimento específico a partir da indicação (*līṅgād viśeṣa-pratipattiḥ*) “Manteiga clarificada é, de fato, energia²³⁵” [TB 3.12.5.12/MS 2.1.7 i.]. Um princípio hermenêutico como esse, uma vez classificado pela razão, é então estabelecido como regra (*ity-evaṃ-prakāraṃ nyāyaṃ, tarkeṇa praviḥajya, lakṣaṇaṃ vyavasthāpyate*).

A razão que reside no ser humano é não mais que uma faculdade linguística (śabdānām eva sā śaktis tarko yaḥ puruṣāśrayaḥ); no caso dos que não seguem a tradição védica, a disciplina hermenêutica, que é dependente da linguagem, não encontra suporte algum (sa śabdānugato nyāyo, 'nāgameṣv, aniband^hanaḥ). (1.153)

1.153.1 Apenas a linguagem é que instrui (*śabda evopadeṣṭā*). Os falantes, seguindo-lhe as faculdades, agem por meio de sua intenção de expressar, que é, por sua vez, baseada numa palavra apropriada (*tat-sāmart^hyam anugac^hanto vaktāro yogya-śabda-niband^hanayaiva vivakṣayā pravartante*). Uma vez que a pessoa segue a faculdade linguística já especificada por seus objetivos, pelo contexto, pelas indicações e pelas frases (*niyatām tu śabda-śaktim art^ha-prakaraṇa-līṅga-vākyādib^hir anugac^hati puruṣe*), pensa-se que uma faculdade que é dependente apenas da linguagem seja a razão que reside nos seres humanos (*śabdāśritam eva sāmart^hyam puruṣāśrayo 'yam tarka iti manyante*).

1.153.2 Chama-se “raciocínio estéril, sem base” (*aniband^hanaḥ, śuṣka[h] tarka ity ucyate*) ao que não assume a forma das faculdades da linguagem correta (*śabda-śakti-rūpāparigrhītaḥ*), que segue a diferença ou a semelhança apenas superficialmente (*sād^harmya-vaid^harmya-mātrānusāri*), uma vez que se torna causa de dano a todas as tradições de base védica (*sarvāgamopag^hāta-hetutvāt*). (Verifica-se esse tipo de raciocínio) em exemplos como estes (*tad yat^hā*):

“Se beber um montão de jarros bojudos cor de figo

²³⁵tejo vai ghṛtam.

não leva ao céu, por que então bebê-los no sacrifício leva²³⁶?

(1.154)” [];

julgar-se que se deva falar em tamil, quando se diz que se deve falar em linguagem correta (*śabdena vācyam ity ukte, drāmilakena [drāviḍa-kṛtena] b^havati vaktavyam*), (etc.).

Assim como as cores, etc. têm faculdades restritas de acordo com o objeto (rūpādayo yat^hā dr̥ṣṭāḥ praty-art^haṃ yata-śaktayaḥ), da mesma maneira têm-no as palavras, quando se trata da remoção de veneno e outras ações (śabdās tat^haiva dr̥śyante, viṣāpaharaṇādiṣu). (1.155)

1.155.1 Dá-se essa explicação apenas para reforçar a confiança na tradição daqueles que já aceitam, com base nela mesma, que a elevação mundana acontece quando há conhecimento ou emprego (da linguagem correta) precedido do conhecimento da gramática (*jñāne śāstra-pūvake vā prayoge, b^hyodaya ity āgamāt pratipannānām upapatti-mātram āgamasyaivopodbalakam ity ucyate*).

1.155.2 Nessa tradição, aceita-se que toques, cheiros, sabores e cores²³⁷, quer se encontrem reunidos ou individualmente (*iha, eṣāṃ rūpa-rasa-gand^ha-sparśānām, praty-ekaṃ samuditānām ca*), possuem em cada objeto faculdades restritas, cujos efeitos são ora observáveis, ora não observáveis, (*dr̥ṣṭa[-p^halā a]dr̥ṣṭa-p^halās ca praty-art^haṃ yatāḥ śaktayaḥ parigr̥hyante*). Têm efeitos observáveis plantas, venenos, ímãs, árvores, etc. (*dr̥ṣṭa-p^halās tāvad viṣauśad^hy-ayaskānta-vanaspati-prab^hṛtīnām*), não observáveis, o vinho, a água benta²³⁸, etc. (*adr̥ṣṭa-p^halās tu madya-tīrt^hoḍakādīnām*). Quando se enunciam certas palavras, obtém-se também um efeito observável, como a remoção dum veneno (*śabdānām api keṣāṃcid uccāraṇe, viṣāpaharaṇādi*

²³⁶*yad udumbara-varṇānām g^haṭīnām maṇḍalaṃ mahat/ pītaṃ na gamayet svargaṃ, kiṃ tat kratu-gataṃ nayet?*

²³⁷*I.e.*, as diferentes categorias de objetos sensíveis.

²³⁸*I.e.*, com que se lava a imagem da divindade e que depois se distribui à congregação, em certos ritos indianos.

dr̥ṣṭaṃ p^halam upalab^hyate). Já pela repetição de mantras védicos, alcança-se um efeito específico que não se pode observar (*tat^hā sūktādīnām ab^hyāsād, ab^hyupagamyate viśiṣṭam adr̥ṣṭaṃ p^halam*).

Assim como nesses casos têm força as palavras (yat^haiṣāṃ tatra sāmart^hyam), deve-se reconhecer (a força da linguagem correta) no que concerne ao d^harma (d^harme 'py evaṃ pratiyatām/sād^hunām), razão pela qual os que almejam ascensão mundana devem usar a linguagem correta (sād^hub^his tasmād vācyam ab^hyudayārt^hinām). (1.156)

1.156.1 O fato de que cada palavra possui certas faculdades de efeitos não observáveis é uma consideração que decorre apenas a partir da tradição (*santi cehādr̥ṣṭa-p^halāḥ kāścit prati-śabdaṃ śaktaya ity āgamād evāvasīyate*). No contexto da tradição (*saty āgame*), é imperioso considerar a linguagem correta como um meio para a realização do d^harma (*sād^hunām api tat^haivāvasīyatām d^harma-sād^hanatvam*), dessarte, uma vez aceite como inquestionável a revelação que os eruditos reconhecem em suas práticas numa cadeia ininterrupta de transmissão (*anab^hiśaṅkanīyām smṛtim avicc^hinna-śiṣṭa-samācārām parigr̥hya*), os que almejam a ascensão mundana devem empregar nas transações do século apenas a linguagem correta (*ity ato 'hyudayārt^hib^hir... vyavahāre sād^hava eva śabdāḥ prayoktavṛyāḥ*).

É a partir da tradição que se vem a conhecer os casos de efeitos não observáveis (sarvo 'dr̥ṣṭa-p^halān art^hān āgamāt prati-padyate); com relação à tradição, é sempre possível dizer o oposto (viparītaṃ ca sarvatra śakyate vaktum āgame). (1.157)

1.157.1 Com relação a isso, uns questionaram: a força das palavras, se está presente para a remoção de veneno, etc., por que não é reconhecida no que não é relativo ao d^harma (*tatra kecid āhuh: yat^haiṣāṃ viśāpaharaṇādīṣu sāmart^hyam, ad^harme 'py evaṃ kasmān na pratiyate*)? Com base nessa mesma analogia, há de haver a aquisição da força oposta²³⁹ (*etasmād eva*

²³⁹*I.e.*, do efeito oposto ou colateral.

dr̥ṣṭāntād astu śakti-viparyaya-pratipattiḥ)! Quando se levanta uma tal objeção, respondemos (*ity etasmin paryanuyoge [prasakte?], prativid^hīyate*):

1.157.2 Em todos os ensinamentos relativos à aquisição de efeitos não observáveis (*sarveṣv āgameṣv adr̥ṣṭa-p^halāsu pratipattiṣu*), é possível que o resultado (indesejável) seja o efeito oposto (ou colateral; *viparīta-p^hala-prāptiḥ śakyate prasa[n]ktum*). Portanto, quando se aceita a autoridade desta ou daquela tradição (*tasmād, āgamaṃ kaṃcit pramāṇī-kṛtya*), encontrando-se ela bem estabelecida (*vyavast^hite [/... cāvya-] tasmīn*), qualquer justificativa que se dê serve para reforçar a aquisição (de tais efeitos; *yā kācid upapattir ucyamānā pratipattāv upodbalakatvaṃ lab^hate*).

A tradição gramatical objetiva o conhecimento da linguagem correta (sād^hutva-jñāna-viśayā saiṣā vyākaraṇa-smṛtiḥ); a composição e ordenação da tradição têm estado continuamente nas mãos dos eruditos (avicc^hedena śiṣṭānām idaṃ smṛti-niband^hanam). (1.158)

1.158.1 Assim como estão estabelecidas tradições relativas ao que se deve ou não comer, com quem se deve ou não coabitar, o que se deve ou não dizer (*yat^haiva b^hākṣyāb^hākṣya-gamyāgamya-vācyāvacyādi-viśayā vyavast^hitāḥ smṛtayaḥ*), nem os eruditos transgridem a conduta que lhes está subordinada, (*yāsu nibadd^haṃ samācāraṃ śiṣṭā na vyatikrāṃanti*), da mesma maneira está estabelecida a tradição chamada *vyākaraṇa* (gramática), que trata em especial do que se deve ou não dizer²⁴⁰ (*tat^hāyam api vācyāvācyaviśeṣa-viśayā vyākaraṇā^hyā smṛtiḥ*). Ora, esse conteúdo herdado tem sido composto e ordenado continuamente numa tradição ininterrupta (*smṛto hy art^haḥ pāraṃparyāvicc^hedena punaḥ punar nibad^hyate*). No caso de uma tradição de práticas bem conhecidas mas sem base textual, a transmissão dá-se apenas pela prática ininterrupta dos eruditos (*prasidd^ha-samācārāyāṃ ca smṛtāv aśabda-niband^hanāyāṃ, śiṣṭa-samācārāvicc^hedenaiva smaryate*).

A gramática é a estação suprema, maravilhosa (etad adb^hutam... param padam), da linguagem triádica (trayyā vācaḥ), vaik^harī,

²⁴⁰Em termos de gramaticalidade.

mad^hyamā e paśyantī (vaik^haryā mad^hyamāyās ca paśyantyās ca), (linguagem) que assenta sobre inúmeras bases (aneka-tīrt^ha-b^hedāyāḥ). (1.159)

1.159.1 *Vaik^harī* é forma sonora da linguagem, que é sensível aos outros e se fixa como objeto da audição (*paraiḥ saṃvedyaṃ yasyāḥ śrota-viśayatvena pratiniyataṃ śruti-rūpaṃ sā vaik^harī*). É tanto indistinta quanto enunciada por meio de fonemas distintivos; pode tanto ser gramatical quanto agramatical ([sā] *mliṣṭā vyakta-varṇa-samuccāraṇā* [ca]; *prasidd^ha-sād^hu-b^hāvā b^hraṣṭa-saṃskārā ca*). Ela tem inúmeras formas como (*tat^hā. . . ity aparimāṇa-b^hedā*) “A que há no eixo (de uma carruagem), num tambor, numa flauta, numa *vīṇā*²⁴¹” [MS 3.6.7. i.].

1.159.2 *Mad^hyamā* é aquela que reside dentro de cada um e que se apreende apenas mentalmente, como se tivesse assumido forma sequencial (*mad^hyamā tv antaḥ-saṃniveśinī parigrhīta-krameva, budd^hi-mātropādānā*). Ela é acompanhada do modo sutil da respiração (*sā tu sūkṣma-prāṇa-vṛtṭi-anugatā*).

1.159.3 Para alguns, mesmo havendo a reabsorção da sequência, é como se ela tivesse assumido o modo distinto da respiração (*krama-saṃhāra-b^hāve ’pi, vyakta-prāṇa[-vṛtṭi]-parigrahaiva keśāṃcit*).

1.159.4 *Paśyantī* é aquela em que a sequência se reabsorveu completamente, mas que, mesmo na total indiferenciação, ainda a possui em potência (*pratisaṃhṛta-kramā, saty api ab^hede, samāviṣṭa-krama-śaktiḥ paśyanti*). Ela ora é flutuante, ora está em repouso (*sā calācalā pratilabd^ha-samādhānā ca*); ora é contaminada, ora é pura (*āvṛtā viśud^hā ca*); ora residem nela as formas dos objetos cognoscíveis, ora nela essas formas se dissolvem, ora não há nela qualquer forma (*saṃniviṣṭa-jñeyākārā pratilīnākārā nirākārā ca*); ora os reflexos dos objetos se mostram distintamente nela, ora nela coalescem, ora cessam completamente (*paricc^hinnārth^ha-pratyavab^hāsā saṃ-sṛṣṭārt^ha-pratyavab^hāsā praśānta-sarvārth^ha-pratyavab^hāsā ca*). Tais são suas inúmeras formas (*ity aparimāṇa-b^hedā*).

²⁴¹*yākṣe, yā dundub^hau, yā tūṇave, yā vīṇāyām.*

1.159.5 Com relação ao que se disse, uns consideram que a separação das formas corretas das incorretas, em todos os estágios da linguagem que figuram na comunicação, é um meio de aperfeiçoamento do ser humano (*tatra, vyāvahārikīṣu sarvāsu vāg-avast^hāsu, vyavast^hitaḥ sād^hv-asād^hu-pravib^hāgaḥ puruṣa-saṃskāra-hetur ekeṣām*). Porém, a forma última da linguagem *paśyanti* é incorrupta, sem mistura, transcende a comunicação (*paraṃ tu paśyantyā rūpam anapab^hraṃśam, asaṃkīrṇam, loka-vyavahārātītam*). Já outros têm por tradição que se adquire essa forma última com concentrar-se na linguagem [tripartida?] apenas ou por meio do *yoga* da palavra apropriado para conhecer as formas corretas (*[tat] tasyā [→trayyā?] eva vāco vyāka[raṇa... avad^hā]raṇena sād^hutva-jñāna-lab^hyena vā śabda-pūrveṇa yogenād^higamyata ity ekeṣām [→?] āgamaḥ*).

1.159.6 Mesmo nos *Itihāsa* encontram-se indicações (sobre o que foi exposto; *tat^hā Itihāseṣv api nidarśanāny upalab^hyante*):

“A linguagem é como uma vaca, emana como um fluido, supremamente bela;

a divina língua numa forma divina é uma vaca de brilhante sorriso
(1.160);

Olha para dentro onde confluem elas duas:

ali, entre o alento que sobe e o que desce de cada um uma sempre
está (1.161);

A outra, como que sem se mover, existe sem o alento,
dela nasce o alento, que mais tarde insufla a linguagem (1.162);
insuflada de alento, ela torna-se a base da comunicação,
em associação com o alento de cada um. A linguagem nunca fala
sozinha (1.163);

A linguagem, que tem voz, que nasce com voz e que não tem voz,
entra em atividade;

a que não tem voz tem mais peso que as duas que têm voz²⁴²

²⁴²*gaur iva prakṣaraty eṣā rasam uttama-’sālīnī/ divyā divyena rūpeṇa b^hāratī gauḥ śucī-smitā [→-smite?]; etayor antaraṃ paśya sūksmayoḥ syandamānayoḥ/ prāṇāpānāntare nityam ekā sarvasya tiṣṭ^hati; anyā tv apreryamāṇaiva [/-neva] vinā prāṇena var-tate/ jāyate hi tataḥ prāṇo vācam āpyāyayan punaḥ; prāṇenāpyāyitā seyaṃ vyavahāra-*

(1.164)” [**MB^h 14.21.17 *kak^ha*, 18.14-16].

1.159.7 E disse mais (*punaś cāha*):

“Quando o ar se diversifica nos pontos de articulação, a linguagem
vai^hk^harī,

ao assumir a forma dos fonemas, fica dependente da atividade
respiratória dos falantes (1.165);

A linguagem *mad^hyamā*, que reside na mente apenas, imitando a
forma sequencial,

entra em atividade ao transcender o modo (sutil) de respiração
(1.166);

Já *paśyantī* não tem divisão, sua sequência está sempre em estado
de absorção,

ela é uma chama de si mesma, a linguagem sutil que há dentro
(de nós), indelével (1.167);

Ela, mesmo misturando-se a impurezas incidentais,
como a última fase da lua, nunca é completamente encoberta
(1.168);

Quando se contempla sua verdadeira forma, cessa a prerrogativa
(da vida ritualística);

no homem de dezesseis partes, dizem que ela é a parte imortal
(1.169);

Ela, que tem sua forma eclipsada pelas distorções incidentais da
vai^hk^harī,

não se contamina, assim como o *sattva-guṇa* não se contamina
pelo *rajo-guṇa* e pelo *tamo-guṇa*²⁴³ (1.170)” [].

*niband^hanī/ sarvasyoc^hvāsam āsādyā na vāg vadati karhicit; g^hoṣiṇī jāti-nirg^hoṣā ag^hoṣā
ca pravartate/ tayor api ca g^hoṣiṇyor nirg^hoṣaiva garīyasī.*

²⁴³*st^hāneṣu vivṛte vāyau, kṛta-varṇa-parigrahā/ vai^hk^harī vāk prayoktṛṇām prāṇa-
vṛtti-niband^hanā; kevalam budd^hy-upādānā krama-rūpānupātini/ prāṇa-vṛttim atikramya
mad^hyamā vāk pravartate; avib^hāgā tu paśyantī sarvataḥ saṃhr̥ta-kramā/ sva-rūpa-jyotir
evāntaḥ sūkṣmā vāg anapāyini; seyam ākīryamāṇāpi nityam āgantukair malaiḥ/ antyā
kaleva somasya nātyantam ab^hib^hūyate; tasyām dr̥ṣṭa-sva-rūpāyām, ādhikāro nivartate/
puruṣe ṣoḍaśa-kale tām āhur amṛtām kalām; prāptoparāga-rūpā sā viplavair anuṣaṅgib^hiḥ
[/nuṣand^hib^hiḥ]/ vai^hk^haryāḥ, sattva-mātreva guṇair, na vyavakīryate.*

1.159.8 Essa linguagem tripartida, cuja medida não se pode referir — assim como as diversificações das formas de vida sensível (*saiṣā trayī vāk, caitanya-grant^hi-vivartavad, anāk^hyeya-parimāṇā*)— apenas um quarto dela se manifesta entre os homens (*turiyeṇa manuṣyeṣu pratyavab^hāsate*). Apenas uma parte dela é comunicacional, já outra transcende a comunicação geral (*tatrāpi cāsyāḥ kiṃcid eva [rūpaṃ] vyāvahārikam, anyat tu sāmānya-vyāvahārātītam*). Disse, com efeito, (o vidente; *āha k^halv api*):

“A linguagem são quatro estádios delimitados, os brâmanes cultivados os conhecem;
três estão escondidos numa caverna, não se movem; o quarto é o
que o homem fala²⁴⁴” [RV 1.164.45 i.].

1.159.9 Essa forma não misturada da linguagem está em completa dependência do sistema da regras chamado “gramática”, que possui regras gerais e particulares (*tasyāś cāsaṃkīrṇaṃ vāco rūpaṃ kārtsnyena sāmānya-viśeṣavatṛ asmin lakṣaṇe vyākaraṇāk^hye nibadd^ham*). No caso dos homens que não possuem uma visão especial, as faculdades (da linguagem) normalmente se apresentam como possuindo excelências, criando obstáculos ou possuindo defeitos (*arvāg-darśanānāṃ tu puruṣāṇāṃ, prāyeṇa sātīśayāḥ pratiḡātīnyāḥ sāparād^hāḥ śaktayaḥ*), mas o meio seguro para aquisição da linguagem correta —meio esse que tem muitos caminhos— foi indicado (pelos mestres) por meio das regras gramaticais e de suas extensões (*niraparād^has tu lakṣaṇa-prapañcavān [/-pañcāb^hyām] aneka-mārgo ’yaṃ śabdānāṃ pratpatty-upāyo darśitaḥ*).

A gramática é continuamente praticada por meio (das técnicas) de separação e não separação (tad vib^hāgāvib^hāgāb^hyām kriyamāṇam avast^hitam); as faculdades das palavras são observadas pelos que conhecem a natureza das coisas (sva-b^hāvajñais tu b^hāvānāṃ dr̥śyante śabda-śaktayaḥ). (1.171)

²⁴⁴ *catvāri vāk parimitā pādāni. tāni vidur brāhmaṇā ye manīṣiṇaḥ/ guhā trīṇi nihitā neṅgayanti, turiyaṃ vāco manuṣyā vadantīti.*

1.171.1 Chama-se *vib^hāga*²⁴⁵ à divisão de base, afixos, etc. que se postula com vistas à explicação (*vib^hāgo nāma para-pratipādanāya kalpitaḥ prakṛti-pratyayādi-b^hedaḥ*).

1.171.2 Ilustramos (*tad yat^hā*): “Depois da raiz (verbal)²⁴⁶” [A 3.1.91] (anexam-se) “Os sufixos da série *tavya*²⁴⁷” [A 3.1.96]. Diz-se ademais (*tat^hā cokaṭaṃ*): “(Pāṇini) ensina por meio de uma regra geral tanto quanto se pode ensinar²⁴⁸” [MB^hāṣ 1.113]. Já *avib^hāga*²⁴⁹ é quando se enuncia, (numa explanação), a própria forma da palavra (*avib^hāgas tu yatra sva-rūpeṇocāraṇam*). Ilustramos (*tad yat^hā*): “*dād^harti, d^hard^harti*” [A 7.4.6.5] “*dāśvān, sāvān*”²⁵⁰ [A 6.1.12].

1.171.3 Algumas gramáticas, que contêm muitas dessas formas não analisáveis, explicam-nas mostrando (*tatra, kānicid vyākaraṇāni, bahv-avib^hāgāni, bahūn pratyakṣa-pakṣeṇa śabdān pratipādayanti*). Outras, analisando-as, dão explicação para largos conjuntos de formas (*kānicit tu, vib^hajyānvāk^hyāna-pakṣeṇa, bahūnāṃ samudāyānāṃ pratipādanāṃ kurvanti*).

1.171.4 A tradição gramatical se estabelece desta ou daquela maneira de tempos em tempos, de acordo com as faculdades dos homens (*saiṣā smṛtir yat^hā-kālaṃ puruṣa-śakty-apekṣayā tat^hā yat^hā vyavast^hāpyate*). Por outro lado, há eruditos, reconhecíveis pelo emprego da linguagem correta, que possuem uma luz interior que não se restringe aos objetos da percepção (*santi tu sād^hu-prayogānumeyā eva [?] śiṣṭāḥ sarva-jñeṣv apratibadd^hāntaḥ-prakāśāḥ*). A faculdade das palavras que se limita parcialmente pelo tempo, eles veem-na diretamente no seu *status* de instrumento de realização tanto do *d^harma* como do *ad^harma* (*te viśiṣṭa-kālāvad^hi-pravib^hāgāṃ yat^hā-kālaṃ [?] d^harmād^harma-sād^hana-b^hāvena samanvitāṃ śabda-śaktim avyab^hicāreṇa paśyanti*).

Dizem que a relevação é sem começo, contínua, sem autor (a-

²⁴⁵Separação, análise.

²⁴⁶*d^hātoḥ*.

²⁴⁷*tavyad-ādayaḥ*.

²⁴⁸*yat tāvad ayaṃ sāmānyena śaknoty upadeṣṭuṃ tad tāvad upadiśati*.

²⁴⁹Não separação; enumeração.

²⁵⁰O exemplo acima arrola formas verbais irregulares de 3ª p. do s., este, adjetivos de sufiação irregular.

nādim avyavacc^hinnāṃ śrutim āhur akartṛkām); a tradição, por seu turno, é continuamente composta pelos eruditos (śiṣṭair nibad^hyamānā tu na vyavacc^hidyate smṛtiḥ). (1.172)

1.172.1 Os (eruditos) que vão pela autoridade da palavra pensam que todo conhecimento humano fundado nas disciplinas de instrução não tem autoridade com relação às coisas cujos efeitos não se pode observar, uma vez que há aí a possibilidade de questionamento (*ye śabda-pramāṇakā eva kevalaṃ sarvam eva śāstra-pratyayam [...] adṛṣṭa-p^haleṣv art^heṣv, ab^hiśaṅkanīyatvād, apramāṇaṃ puruṣasya darśanam iti manyante*). Para eles, ainda que revelação e tradição não difiram no que concerne a continuidade (*teṣāṃ, śruti-smṛtyor avicc^hedāviśeṣe*), que o conteúdo de ambas seja permanente (*tulye cob^hayor art^hasya nityatve*), é a revelação (*śrutiḥ*) —que não se modifica se a sequência dos fonemas modifica-se (*avyab^hicarita-smara-varṇānupūrvyā*), não se restringe no tempo e no espaço (*adeśa-kāla-niyamā*), não foi em momento algum estabelecida de qualquer outra forma por nenhum autor (*na kenacid kartrā prakārāntareṇāvast^hāpita-pūrvā*)— (é ela que) em todos tempos, lugares e grupos de praticantes se encontra sempre igual (*sarva-kālaṃ, sarveṣu deśeṣu, prati-caraṇam, avib^hāgena vyavast^hāpitā*). Já a tradição, que tem sim conteúdo contínuo (*smṛtis tu, nityam avicc^hidyamānārt^hā*), é, porém, composta por aqueles mesmos eruditos, de tempos em tempos, de diferentes maneiras, em prosa, verso ou em forma de sentenças (*gadya-śloka-vākyaṇādi-b^hedena, pratikālam, anyat^hā śiṣṭair eva nibad^hyate*).

1.172.2 Nesse contexto, pensam alguns mestres que nenhum ato é, por natureza, faltoso ou não faltoso (*tatra kecid ācāryā manyante: na prakṛtyā kiṃcit karma duṣṭam aduṣṭam vā*), que a manifestação do d^harma (mérito) vem de atuar o conteúdo do śāstra, não dele apenas, em isolamento; e o impedimento, de transgredi-lo (*śāstrārt^hānuṣṭ^hānād eva, na tu kevalād, d^harmāb^hivyaktiḥ; śāstrātikramāc ca pratyavāya-yogaḥ*). E.g., acerca de atos tais como matar um brâmane, etc., o śāstra dispõe que, num caso, há queda, noutro, alta ascensão espiritual (*yeṣāṃ eva hi brāhmaṇa-vad^hādīnāṃ, viṣayāntare pātakatvaṃ teṣāṃ eva, viṣayāntare prakṛṣṭāb^hyudaya-hetutvaṃ śāstreṇa vid^hīyata iti*).

1.172.3 Outros pensam que a instrução tradicional apenas dá expressão ao que a coisa num domínio específico já possui (*anye tu manyante: b^hāva-śaktim eva pratiniyata-viṣayāṃ śāstram anuvadati*). O que o *śāstra* ganharia em causar dano ao homem ou favorecê-lo? Estaria ele brincando (com a vida humana; *ko hi śāstrasya, krīdata iva kāraṇasya, puruṣānugrahopag^hātāb^hyām art^hah*)? É mais cabível aceitar que é da própria natureza das substâncias (causar dano ou favorecer) do que da natureza do *śāstra* (*śāstra-sva-b^hāvā-b^hyupagamād dravya-sva-b^hāvāb^hyupagama eva yuktataro dṛśyate*). Ilustramos (*tat^hā hi*): Em tradições como a do tratamento médico, etc., que produz resultados observáveis (*dṛṣṭārt^hāsu cikitsādiṣu smṛtiṣu*), a capacidade de produzir o efeito desejado é algo que se verifica nas substâncias, venenos, ervas, etc. (*viṣauḍad^hādīnām [→-ṣad^hyādī-?] evār^ha-kriyāsu sāmār^hyam upalab^hyate*), não nos tratados de medicina (*na smṛti-śāstrāṇām*). Portanto, da mesma maneira que a opinião supracitada dava proeminência à natureza do *śāstra* (*tasmāc c^hāstra-sva-b^hāva iva pakṣāntare*), aqui é dada proeminência à natureza da substância evidenciada pelo *śāstra* (*dravyādi-sva-b^hāvo 'yam śāstreṇānūdyate [→ayam na śāstreṇa parānūdyā-?]*).

1.172.4 Assim como as causa de dano e favorecimento estão estabelecidas continuamente no século (*yat^haivopag^hāta-nimittāny anugraha-nimittāni ca loke vyavast^hitāni*), da mesma maneira sucede com o estabelecimento dos meios de alcançá-las (*tat^haiva tat-pratipatty-upāyānām apy avicc^hedena vyavast^hā vidyate*).

A visão da revelação naqueles que se diversificaram²⁵¹ a partir do indiviso²⁵² é como (uma visão) no sono (avib^hāgād vivṛttānām ab^hik^hyā svapanavac c^hrutau); então, tendo conhecido a natureza da coisas, estabelecem eles a tradição a partir de indicações (na revelação; b^hāva-tattvaṃ tu vijñāya, līṅgeb^hyo vihitā smṛtiḥ).
(1.173)

1.173.1 No verso anterior afirmou-se o caráter do surgimento da revelação e da tradição na visão daqueles (*teṣāṃ uktaḥ śruti-smṛti-pravṛtti-d^harmaḥ*

²⁵¹I.e., os ṛṣi.

²⁵²I.e., brahman.

purastād anantare śloke) que entendem que o mundo sempre surge como algo dividido (*yeṣāṃ tāvad iyaṃ nityaiva lokasya vibhāgena pravṛttir*), que não há *manvantara*-s ou *yuga*-s (*naiva kācid yuga-manvantara-vyavasthā*), nem uma divisão especial do *brahma* em dias e noites (*nāpi brāhmaṇo 'sādāraṇaḥ kaścid aho-rātra-pravibhāgo vidyata iti darśanaṃ*).

1.173.2 Aqueles que entendem que há uma causa primeira, eterna, que procede assumindo a forma dos indivíduos nos modos de vigília e sono (*yeṣāṃ tu swapna-prabodhā-vṛttiyā nityaṃ vibhaktā-puruṣānukāritayā kāraṇaṃ pravartate*), dão testemunho da seguinte tradição (*teṣāṃ... ity āgamaḥ*): — Alguns ṛṣi se diversificam no estado de *pratibhā* (*ṛṣayaḥ kecit pratibhātmani vivartante*). À medida que vão divisando essa grande entidade caracterizada por existência apenas, que é a fonte do conhecimento, nela se fundem por meio duma iluminação redentora (*te [taṃ] satta-lakṣaṇaṃ mahāntam ātmānam avidyā-yoniṃ paśyantaḥ pratibodhēnābhisaṃbhavanti*). Outros, por seu turno, diversificam-se no estado de conhecimento (*kecit tu vidyāyāṃ vivartante*). Estes fundem-se na entidade já associada à mente, mas que é pura e livre de conceptualizações relativas aos elementos como o éter, etc., quer sejam tomados em conjunto ou em separado (*te mano-granthim ātmānam, ākāśādiṣu bhūteṣu, pratyekaṃ samuditeṣu vā, viśuddhān anibaddhā-parikalpaṃ tatāivābhisaṃbhavanti*). Sua atuação no século ser baseada na ignorância (*avidyā*) é algo incidental e secundário (*teṣāṃ cāgantur avidyā-vyavahāraḥ sarva evaupacārikaḥ*), visto que eles consistem de conhecimento sempre, essencial e primordialmente (*vidyātmakatvaṃ tu nityaṃ anāgantukaṃ mukhyam*). Assim como durante o sono ouvimos sons que não nos chegam pelos ouvidos, eles veem a todas as tradições, tanto as que estão associadas a todas as faculdade de diferenciação, quanto as que não estão, apenas por meio de sua visão interior (*te ca, swapna ivāśotra-gamyāṃ śabdaṃ, prajñayaiva sarvaṃ āmnāyaṃ sarva-bheda-śakti-yuktam abhinna-śakti-yuktaṃ ca paśyanti*). Há outros, enfim, que, depois de identificar a natureza danosa ou favorável ao homem desta ou daquela ação (*kecit tu puruṣānugrahopaghāta-viśayaṃ teṣāṃ teṣāṃ artānāṃ sva-bhāvam upalabhya*), e de observar em passagens dos textos revelados as indicações a elas relativas (*āmnāyeṣu kvacit tad-viśayāṇi [/tat-tad-] līṅgāni drṣtvā ca*), compõem a

tradição de propósitos observáveis e não observáveis (*dr̥ṣṭādr̥ṣṭārt̥hām smṛtim upanibad^hnanti*), tradição essa que (*śrutiṃ tu*), primeiro imanifesta e mais tarde na forma de diferentes escolas (*prat^hamam avib^haktāṃ punaḥ saṃgr̥hīta-caraṇa-vib^hāgāṃ*), eles transmitem, de acordo com seu ponto de vista, sem qualquer desvio na letra do texto (*yat^hā-darśanam, avyab^hicarita-śabdām eva... samāmananti*).

As purificações de quaisquer impurezas que se encontram no corpo, mente e linguagem (kāya-vāg-budd^hi-viśayā ye malāl̥ samavast^hitāḥ) são obtidas com o auxílio das disciplinas da medicina, do ātman e da gramática (cikitsā-lakṣaṇād^hyātma-śāstrais teṣāṃ viśudd^hayaḥ). (1.174)

1.174.1 Quando se observa a tendência à doença no corpo e a capacidade de preveni-la em ervas e mantras (*yat^haiva hi śarīre doṣa-b^haktiṃ mantrauśad^hādiṣu ca doṣa-pratikāra-sāmarth^hyaṃ dr̥ṣṭvā*), empreende-se a disciplina médica (*cikitsā-śāstram ārabd^ham*); quando se compreendem as afecções da mente, a paixão, etc. (*rāgādiṃś ca budd^her upaplavān avagamya*), compõem-se as disciplinas acerca do *ātman*, que são um meio de conhecer as causas delas (*tad-upag^hāta-hetu-jñānopāya-b^hūtāny, ad^hyātma-śāstrāṇi upanibadd^hāni [→?]*). Da mesma maneira, para fazer conhecer as formas corretas, que purificam a linguagem, e remover as formas corruptas, que são danosas, empreende-se a disciplina da gramática (*tat^hedam api, sād^hūnāṃ vācaḥ saṃskārāṇāṃ [→-skāra-kānāṃ?] jñāpanārt^ham, apab^hrāṃsānāṃ copag^hātānāṃ tyāgārt^ham, lakṣaṇam ārabd^ham*).

Ad 1.75 Qual é a natureza disso a que se chama *apab^hraṃśa* (forma corrupta; *kat^hamb^hūtāḥ punar apab^hraṃśāḥ*)?

A forma linguística não-gramatical (śabdaḥ saṃskāra-hīnaḥ) que se quer usar para dizer “gauḥ” (vaca; yo “gaur” iti prayuyukṣitaḥ), chamam-na apab^hraṃśa (tam apab^hraṃśam icc^hanti), quando ela indica um sentido diferente (viśiṣṭārt^ha-niveśinam). (1.175)

1.175.1 Diz o autor do *Samgraha* que o *apab^hraṃśa* se origina a partir da forma correta [] (*śabda-prakṛtir apab^hraṃśa [] iti Samgraha-kāraḥ*).

Ele não é a origem, alguma coisa independente: a forma correta é a origem de todas as corruptas (*nāprakṛtir apab^hraṃśaḥ sva-tantraḥ kaścid vidyate: sarvasyaiva hi sād^hur evāpab^hraṃśasya prakṛtiḥ*). Algumas delas, à medida que se vão tornando bem conhecidas pelo uso, adquirem certo tipo de independência (*prasidd^hes tu rūḍ^hatām [/rūḍ^him] āpadyamānāḥ, svātantryam iva kecid apab^hraṃśā lab^hante*).

1.175.2 O que ocorre é que, seja por incapacidade ou descuido, etc., empregam-se, quando se deveria empregar a palavra *gau*, palavras como *gāvī*, *goṇī*, *gopotalikā*, etc., que se originam dela (*tatra, “gaur” iti prayoktavye, aśaktyā pramādādib^hir vā, gāvy-ādayas tat-prakṛtayo ’pab^hraṃśāḥ prayujyante*). Se elas tomam forma com referência à criatura que tem papada, etc.²⁵³, então perdem sua gramaticalidade (*te ca sāsṇādimaty eva lab^ha-sva-rūpāḥ sād^hutvām vijahati*). Mas se usadas noutro sentido, são consideradas corretas (*art^hāntare tu prayujyamānāḥ sād^hava eva vijñāyante*), pois sua agramaticalidade não depende apenas da forma (*na hy eteṣāṃ rūpa-mātra-pratibadd^ham asād^hutvam*).

Palavras como asva e goṇī serão corretas a depender do contexto (asva-goṇy-ādayaḥ śabdāḥ sād^havo viṣayāntare): a gramaticalidade se estabelece em cada caso na dependência de diferentes fatores (nimitta-b^hedāt sarvatra sād^hutvam ca vyavast^hitam).
(1.176)

1.176.1 Quando *goṇī* é usada no sentido de “jarro” e *asva*, no sentido de “que não tem o seu”, ambas são gramaticais (*āvapane goṇīti sva-viprayogāb^hid^hāne cāsva ity, etayor avast^hitam sād^hutvam*). Quando essas mesmas palavras, que já possuem gramaticalidade noutro contexto, são empregadas, por alguma outra razão, com referência à criatura que tem papada e à que relincha²⁵⁴, são também consideradas gramaticais (*tat^hā sāsṇādimati heṣitādi-linge [→hreṣi-?] ca nimittāntarāt pravṛttāv, etayor anyatra viṣaye lab^ha-samṣkārayor sād^hutvam eva vijñāyate*). E.g., diz-se “essa vaca é como um jarro (*goṇī*)” ou “essa vaca é um jarro (*idem*)”, porque carregar muito

²⁵³I.e. à vaca.

²⁵⁴I.e., à vaca e ao cavalo.

leite é alguma coisa compartilhada por ambos na sua função de recipientes (“*goṇīveyaṃ [gaur]*, “*īyaṃ] gaur goṇī*” *iti bahu-kṣīra-d^hāraṇādy-āvapanatva-sāmānyād ab^hid^hīyate*); *a-sva* significa algo em que o que é “seu” (*sva*) inexistente, daí dizer-se “esse cavalo não tem o que é seu”²⁵⁵ (*tat^hāvidyamānaṃ svam asye[ty, a]svo ’yam asva [→aśva?] iti*). Portanto não há uma coisa definida, dissociada dum fator (específico; *tasmād vastu api aparighṛta-kāraṇaṃ na kiṃcin niyatam asti*), na qual a gramaticalidade ou a agramaticalidade resida de maneira estável (*yatra sād^hutvam asād^hutvam vā vyavatiṣṭ^heta*).

As (formas corruptas) se tornam a causa da cognição das corretas por meio da inferência (te sād^huṣv anumānena pratyayotpattihetavaḥ); tornam-se iluminadores dos sentidos das formas corretas como se tivessem adquirido identidade com elas (tādātmyam upagamyeva śabdārt^hasya prakāśakāḥ). (1.177)

1.177.1 As formas corruptas, quando usadas no contexto das corretas (*apab^hraṃśā hi sād^hūnāṃ śabdānāṃ viṣaye prayujyamānāḥ*) —assim como o piscar dos olhos, etc., elas se tornam conhecidas como se sua própria forma tivesse sido capturada por meio da prática (*yat^haivākṣi-nikocādayaḥ, paricayād upagṛhṛta-sva-rūpā iva prasidd^hās tat^hā*)— (pois então), as formas corruptas veiculam o sentido pelo canal das corretas (*sād^hu-praṇāḍikayārt^haṃ pratyayayanti*).

1.177.2 Este verso foi inserido aqui para afirmar que não há veiculação direta do sentido (*tatra sākṣād ab^hid^hānaṃ neti ślokāntaropanyāsaḥ*).

Ad 1.178.1 Mas então por que palavras como *gāvī*, *goṇī*, *gopotalikā* não são consideradas sinônimos de *gau* (*at^ha kasmād ete go-śabdasya gāvī-ādayaḥ paryāyā na vijñāyante*)? Em casos como esses, que são dependentes da tradição, não há mesmo outra razão além do fato de o termo ser ou não bem conhecido na prática dos eruditos (*na hi śiṣṭa-samācāra-prasidd^her anyad, evaṃ-prakāreṣv smṛti-niband^haneṣv art^heṣu, nimittam ab^hid^hīyate*). Se palavras como *gāvī*, etc. fossem sinônimos de *gau*, os eruditos as estudariam na

²⁵⁵Talvez signifique que não tem qualquer adereço, enfeite; ou mesmo prendas, qualidades.

gramática e as empregariam (*gāvy-ādayaś cet paryāyāḥ syur, ete 'pi śiṣṭair lakṣaṇenānugamyeran, prayujyeraṃś ca*).

Ad 1.178.2 Forma correta é aquela que avança diretamente para os sentidos desejados (*yaś ca pratyakṣa-pakṣeṇa prayojakeṣv ab^hid^heyeṣu pravartate sa sād^huḥ*). Já pelas formas incorretas, a forma desejada do sentido é veiculada de maneira indireta (*[a]sākṣāt tu prayojakaṃ vācyam art^ha-rūpam [a]sād^hub^hiḥ pratyāyyate*).

Ad 1.178.3 Por isso disse (o autor; *tasmād āha*):

Uma vez que as formas corretas não são estudadas pelos eruditos na disciplina gramatical como sinônimos (das incorretas; na śiṣṭair anugamyante paryāyā iva sād^havaḥ/ te yataḥ smṛti-śāstreṇa), (tem-se que) estas não expressam o sentido de maneira direta (tasmāt sākṣād avācakāḥ). (1.178)

1.178.1 Este é o verso cujo teor explicamos acima (*ity ayam uktārt^haḥ ślokaḥ*).

Uma criança que está aprendendo a falar diz “mamãe, mamãe” indistintamente (ambāmbeti yat^hā bālaḥ śikṣamāṇaḥ prab^hāṣate/ avyaktam), e os que conhecem a língua têm, por meio daquela forma, certeza da forma distinta (tadvidāṃ tena vyakte b^havati niścayaḥ); (1.179)

1.179.1 A criança, mesmo se esforçando, emprega uma forma indistinta quando deseja empregar uma correta, em virtude de uma deficiência afeta apenas aos órgãos de fala (*bālo hi, karaṇa-mātra-śakti-vaikalyād, yatnavān api, sād^hu-prayuyukṣāyām avyaktam śrutim prayunkte*). Os usuários da língua então determinam a forma distinta que é a origem daquela (*tadā pratipattāras tat-prakṛtim vyaktam śabdāṃ avad^hārayanti*). Eles consideram que o que criança disse está associado com o sentido, não que seja uma forma corrupta (*tam eva cārt^ha-saṃband^hinaṃ manyante, na bāla-prayuktam apab^hraṃśam*).

Da mesma maneira, a forma corrupta que é usada quando se deve empregar a correta (evam sād^hau prayoktavye yo 'pab^hraṃśaḥ prayujyate) veicula algum sentido com a interferência daquela (tena sād^hu-vyavahitaḥ kaścid art^ho 'b^hid^hīyate). (1.180)

1.180.1 (Outros [?]), quando a linguagem é corrompida, empregam(-se) formas desviadas (*apaśabda*) no lugar das corretas (*anyair api ca [?] saṃkīrṇāyāṃ vāci sād^hu[-śabda]-viśaye apaśabdāḥ prayujyante*). Por meio delas os eruditos, conhecedores da gramática, logram conhecer as formas corretas (*taiḥ śiṣṭāḥ lakṣṇavidāḥ sād^hūn pratipadyante*). Eles enxergam o sentido apenas quando veiculado por meio das formas corretas (*tair eva [ca?] sād^hub^hiś [te tam] tam art^ham ab^hid^hīyamānaṃ paśyanti*). Já, para os outros, é a forma incorreta que serve à inferência (da correta), como se se inferisse, do fogo, a fumaça [?] (*anumānaṃ tu, d^hūma ivāgner, asād^hur itareṣām*).

Uma vez que entre falantes deficientes as formas corruptas, em virtude da transmissão ininterrupta, alcançaram larga difusão (pāraṃparyād apab^hraṃśā viguṇeṣv ab^hid^hātṛṣu/ prasidd^him āgatā yena), para eles, são as formas corretas que não expressam diretamente o sentido (teṣāṃ sād^hur avācakaḥ). (1.181)

1.181.1 À medida que vão sendo repetidamente empregadas por mulheres, *śūdra*-s e *cāṇḍāla*-s (*ihāb^hyāsāt stri-śūdra-cāṇḍālādib^hir apab^hraṃśāḥ prayujyamānāḥ*), as formas corruptas se difundiram tanto entre os falantes descuidados (*tat^hā pramādavatsu [/mādyatsu] vaktr̥ṣu rūḍ^him upāgatā yena*), que a atividade linguística apenas por meio delas é cada vez mais corrente (*tair eva prasidd^hataro vyavahāraḥ*). Hoje em dia, quando o emprego duma forma correta gera dúvida, determina-se o sentido por meio da forma que é a corrupção dela (*sati ca sād^hu-prayogāt saṃśaye, yas tasyāpab^hraṃśās tena saṃprati nirṇayaḥ kriyate*). Eles acham mesmo que a forma incorreta expressa diretamente o sentido, e estabelecem a correta via inferência (*tam eva cāsād^huṃ te vācakaṃ pratyakṣa-pakṣe[ṇa] manyante; sād^huṃ tv anumāna-pakṣe vyavast^hāpayanti*).

—A linguagem divina se torna misturada por causa de falantes deficientes (daivī vāg vyatikīrṇeyam aśaktair ab^hid^hātṛb^hiḥ). Os propositores da não eternidade da linguagem pensam de maneira diametralmente oposta acerca desta afirmação (anitya-darsīnām tv asmin vāde budd^hi-viparyayaḥ). (1.182)

1.182.1 Ora, diz-se que, na época áurea, a linguagem dos homens, que tinham o corpo luminescente, assim como não estava misturada com mentiras, etc., da mesma maneira não estava misturada com nenhuma forma corrupta (*śrūyate hi, purā-kalpe, sva-sārīra-jyotiṣām manuṣyāṇām yat^haivānṛtādib^hir asaṃkīrṇā vāg āsīt, tat^haiva sarvair apab^hraṃśaiḥ*). Tornando-se misturada em virtude de se lhe aderirem as impressões provocadas pela reiteração de faltas pregressas (*sā tu saṃkīryamāṇā pūrva-doṣāb^hyāsa[-saṃskārā]nuṣaṅgāt*), com o tempo ela se tornou a verdadeira natureza desses falantes²⁵⁶ [...] (*kālena prakṛtir eva teṣām prayoktṛṇām [...]*).

1.182.2 Os propositores da não eternidade da linguagem não reconhecem as formas corretas como causa de mérito (*anitya-vādinā tu ye sād^hūnām d^harma-hetutvaṃ na pratipadyante*). Eles consideram que a sistematização de formas corretas e incorretas é semelhante a uma convenção entre lutadores (*malla-samayādi-sadṛśiṃ [ca sād^hv-a]sād^hu-vyavast^hām manyante*), e dizem que o conjunto de formas corretas é o que é por natureza (*te prākṛtaṃ sarvaṃ [/prākṛtyaivam...] sād^hūnām śabdānām samūham ācakṣate*); que sua separação só é estabelecida mais tarde, determinada por gente confusa²⁵⁷, com base em derivação, acento, etc. (*vikāras tu paścād vyavast^hāpito, yaḥ saṃb^hinna-budd^hib^hiḥ puruṣaiḥ svara-saṃskārādib^hir ni[rṇā]yata iti*).

Em virtude da existência contínua de ambos os tipos de palavras²⁵⁸ (ub^hayeṣām avicc^hedāt), se no sentido de X se emprega a palavra Y (anya-śabda-vivakṣayā/ yo 'nyaḥ prayujyate śabdaḥ), ela não expressa o sentido de X (na so 'rt^hasyāb^hid^hāyakaḥ).
(1.183)

²⁵⁶I.e., os deficientes.

²⁵⁷Neste caso, os gramáticos.

²⁵⁸I.e., corretas e incorretas.

1.183.1 Aqueles para quem não houve epoca áurea nem em qualquer tempo linguagem divina sem mistura (*yeṣām api ca naiva purā-kalpo na ca daivī vāg asaṃkīrṇā kadācid āsīt*), mesmo para eles essa sistematização relativa às formas corretas e incorretas é transmitida ininterruptamente pelos eruditos, assim como o é aquela relativa a com quem se deve ou não coabitar, etc. (*teṣām api, gamyāgamyādi-vyavast^hāvad, iyaṃ sād^hv-asād^hu-vyavast^hā nityam avicc^hedena śiṣṭaiḥ smaryate*).

1.183.2 Quando há o desejo de expressar a palavra X, como no caso da fala infantil, tanto uma palavra comum como outra, incomum, mesmo se empregadas no sentido desejado, não expressam o sentido diretamente (*tatra, anya-śabda-vivakṣāyām, bāla-pralāpavad, art^he 'pi prayujyamāno yaḥ śabdo rūḍ^ho yaś ca na rūḍ^haḥ, tāv ub^hāv api art^hasya na vācakaḥ b^havataḥ*). Nesse caso, ou o entendimento do sentido surge por interferência da forma correta (*tatra hi sād^hu-vyavahitā vā b^havaty art^hasya pratipattiḥ*) ou surge apenas um entendimento aproximado pela repetição de falantes descuidados, como (o que se passa) no caso (da comunicação por meio) de piscadelas (*ab^hyāsād vā pramattānām, akṣi-nikocādivat, saṃpratyaya-mātraṃ [→-vād iva saṃ-] jāyate*).

Fim da seção do *brahman* do Vākyapadīya de B^hartr̥hari
(*iti [B^hartr̥hari-kṛte] Vākyapadīye Brahma-kāṇḍaṃ samāptam*).

8 Bibliografia

AKLUJKAR, Ashok Narhar

- 1969 “Two textual studies of Bhartṛhari”, *Journal of the American Oriental Society* (New Haven) n°89: 547-563.
- 1972 “The authorship of the Vākyapadīya-vṛtti”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* (Viena) n°16: 181-198.
- 1974 “The authorship of the Vākya-kāṇḍa-Ṭīkā”. In *Charudeva Shastri Felicitation Volume*, Déli, pp. 165-188.
- 1980/81 “Interpreting Vākyapadīya 2.486 historically (part 1)”, *Adyar Library Bulletin* (Madras) n°44/45 (*Dr. K. Kunjunni Raja Felicitation Volume*): 581-601.
- 1982 “Interpreting Vākyapadīya 2.486 historically (part 2)”. In L. A. Hercus et al. (Eds.), *Indological and Buddhist Studies (Volume in Honour of Professor J. W. de Jong on his Sixtieth Birthday)*. Canberra: Faculty of Asian Studies, pp. 1-10.
- 1991 “Syntactic gleanings from Bhartṛhari’s Trikāṇḍī”. In Hans Heinrich Hoch (Ed.), *Studies in Sanskrit Syntax: A volume in honor of the centennial of Speijer’s Sanskrit Syntax (1886-1986)*. Déli: Motilal Banarsidass, pp. 1-11.
- 1993 “Once again on the authorship of the Trikāṇḍī-Vṛtti”, *Asiatische Studien / Études Asiatiques* n°47.1, *Proceedings of the First International Conference on Bhartṛhari*, Puna, 6-8 de Janeiro de 1992: 45-57. Reimpressão indiana: Saroja Bhate & Johannes Bronkhorst (Eds.), *Bhartṛhari, philosopher and grammarian*. Déli: Motilal Banarsidass, 1994.

BECHARA, Evanildo

- 1983 *Lições de Português pela análise sintática*. Rio de Janeiro: Padrão Livraria Editora LTDA, 12a. ed.

BHĪMĀCĀRYA JHALAKĪKAR

- 1996 *Nyāyakośa or Dictionary of Technical Terms of Indian Philosophy, revised and re-edited by Mahāmahopādhyāya Vāsudev Shāstrī Abhyankar*. Puna: Bhandarkar Oriental Research Institute [1a. ed. 1874].

BIARDEAU, Madeleine

- 1964a *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*. Paris - La Haye: Mouton & Co (École Pratique des Hautes Études - Sorbonne. Sixième Section: Sciences Économiques et Sociales. Le Monde d'Outre-Mer. Passé et Présent. Première Série: études XXIII).
- 1964b *Bharṭṛhari. Vākyapadīya Brahmakāṇḍa. Avec la Vṛtti de Harivṛṣa-bha. Texte reproduit de l'édition de Lahore. Traduction, introduction et notes par Madeleine Biardeau*. Paris: de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Serie in-8o, fascicule 24).

BRONKHORST, Johannes

- 1983 "On the history of Pāṇinian grammar in the early centuries following Patañjali", *Journal of Indian Philosophy* (Dordrecht) n°11: 357-412.
- 1987 *Mahābhāṣyadīpikā, Ahnika I (Fascicule IV), critically edited by Johannes Bronkhorst*. Puna: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-Graduate and Research Department Series n°28).
- 1988 "Études sur Bharṭṛhari, 1: L'auteur et la date de la Vṛtti", *Bulletin d'Études Indiennes* (Paris) n°6: 105-143.
- 1991 "Studies on Bharṭṛhari, 3: Bharṭṛhari on sphoṭa and universals", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* n°45-1: 5-18.
- 1992 Resenha de COWARD, Harold G., and RAJA, K. Kunjunni 1990 (Eds.), *Asiatische Studien / Études Asiatiques* n°46.2: 718-725

- 1994 “Studies on Bhartṛhari, 6: the Author of the Three Centuries”. In *Vacaspatyam (Pt. Vamanshastri Bhagwat Felicitation Volume)*. Puna: Vaidika Samshodhana Mandala, pp. 32-41.

BROUGH, John

- 1952 “Audumbarāyana’s theory of language”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londres) n°14: 73-77.
- 1973 “I-ching on the Sanskrit grammarians”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londres) n°36: 248-260.

CARDONA, George

- 1978 “Still again on the History of the Mahābhāṣya”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Puna) n°LVIII / LIX (Diamond Jubilee Volume): 79-99.
- 1999 *Recent research in Pāṇinian studies*, Déli: Motilal Banarsidass.
- 2009 “Bhartṛhari and Patañjali: Traditions preserved”. In Mithilesh Chaturvedi (Ed.), *Bhartrhari - Language, Thought and Reality*. Déli: Motilal Banarsidass.

COWARD, Harold G., & RAJA, K. Kunjunni (Eds.)

- 1990 *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. V: The Philosophy of the Grammarians*. Déli: Motilal Banarsidass.

DELEANU, Florin

- 1999 Carta pessoal a Ashok Narhar Aklujkar, 14 de junho.

DHADPHALE, M.G.

- 2006 “Vākyapadīya”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* (Puna) n°LXXVII: 259-266.

FILLIOZAT, Jean

- 1954 “A propos de la religion de Bhartṛhari”. In *Zenbunka-Kenkyu-Kay*, *Kyoto Silver Jubilee Volume* (Kyoto University), pp. 116-20.

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain

- 1991 *An introduction to commentaries on Patañjali's Mahābhāṣya*. Professor K. V. Abhyankar Memorial Lectures (Fourth Series), Puna: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-Graduate and Research Department Series n°35).

FRAUWALLNER, Erich

- 1959 “Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung”, *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens* (Viena) n°3: 83-164.

HOUBEN, Jan

- 1997 “Bhartṛhari's Perspectivism (1): The Vṛtti and Bhartṛhari's Perspectivism in the first Kāṇḍa of the Vākyapadīya”. In K. Preisendanz and E. Franco (Eds.), *Beyond Orientalism: the impact of the work of W. Halbfass on Indian and crosscultural studies*. Amsterdā: Rodopi (Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities 59), pp. 317-358.

KIELHORN, Franz

- 1883 “On the grammarian Bhartṛhari”, *Indian Antiquary* (Mumbai) n°12: 226-227. [Também in *Kleine Schriften*: 185-186].
- 2005 *The Vyākaraṇa-mahābhāṣya of Patañjali, edited by Franz Kielhorn, revised and furnished with additional readings, references and select critical notes by K.V. Abhyankar, vol. I* [vol. I e III respectivamente 1997, 1972]. Puna: Bhandarkar Oriental Research Institute (4a. ed; 1a. ed. 1880).

MACDONELL, Arthur Anthony

1958 *A Vedic Grammar for Students*. Oxford: Oxford University Press, 1958
[1a. ed. 1916].

NAKAMURA, Hajime

1955 “Tibetan citations of Bhartṛhari’s verses and the problem of his date”.
In *Studies in Indology and Buddhology presented in Honour of Professor
Susumu Yamaguchi on the Occasion of his Sixtieth Birthday*, Kyoto, pp.
122-136.

PANDEY, K.C.

1963 *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*. Varanasi: Chow-
khamba Sanskrit Series [1a. ed. 1936].

PUJOL RIEMBAU, Óscar

2005 *Diccionari Sànskrit-Català*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana.

MONIER-WILLIAM, Monier

1995 *A Sanskrit-English Dictionary*. Déli: Motilal Banarsidass [1a. ed. Ox-
ford: OUP, 1899]

RAMSEIER, Yves

2004 *A bibliography on Bhartṛhari*. disponível em: [http://hin.osaka-gaidai.
ac.jp/bhartṛhari/BHB.pdf](http://hin.osaka-gaidai.ac.jp/bhartṛhari/BHB.pdf).

RANGASWAMY IYENGAR, H. R.

1951 “Bhartṛhari and Diinnāga”, *Journal of the Bombay Branch of the Royal
Asiatic Society* n°26: 147-149.

RAU, Wilhelm

1977 *Bharṭṛhari's Vākyapadīya. Die mūlakārikas nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pada-Index versehen von Wilhelm Rau.* Wiesbaden: Franz Steiner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XLII, 4).

SARMA, K. Madhava Krishna

1940 “Śabdadadhātusamīkṣā: a lost work of Bharṭṛhari”, *Annals of the Sri Venkateswara Oriental Institute* (Tirupati) n°1.3: 65-70.

SARUP, LAKSHMAN

1998 *The Nighaṇṭu and the Nirukta, the Oldest Indian Treatise on Etymology, Philology and Semantics.* Déli: Motilal Banarsidass [1a. ed. 1920-27].

SHARMA, Peri Sarveswara

1972 *The Kālasamuddeśa of Bharṭṛhari's Vākyapadīya, together with Helārāja's commentary translated from the Sanskrit for the first time.* Déli: Motilal Banarsidass.

1983 “Puṇyarāja's Ṭīkā on the Vākya-kāṇḍa of the Vākyapadīya of Bharṭṛhari”, *Bhāratīya Vidyā* n°42: 1-21.

1985/87 “Some problems raised with regard to the concluding verses of the Vākya-kāṇḍa of Bharṭṛhari's Vākyapadīya”, *Bhāratīya Vidyā* n°45/47: 1-12.

SHASTRI, Charudeva

1930 “Bharṭṛhari: a critical study with special references to the Vākyapadīya and its commentaries”, *Proceedings of the fifth Indian Oriental Conference* (Lahore 1928). Lahore. Vol. 1, pp. 630-655.

SHUKLA, J.M.

1979/80 “On Vyāḍi”, *Journal of the Asiatic Society of Bengal* vol. 44-45: 171-185.

SPEIJER, J.S.

2006 *Sanskrit Syntax*. Déli: Motilal Banarsidass [1a. ed. Leiden: Brill, 1886].

SUBRAMANIA IYER, K.A. (Ed.)

1963 *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, Part I*. Puna (Deccan College Monograph Series 21). [de III.1.1 a III.7]. Reimpressão: 1994.

1966 *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the commentaries Vṛtti and the Paddhati of Vṛṣabhadeva, kāṇḍa I*. Puna (Deccan College Monograph Series 32).

1973 *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Prakīrṇaparakāśa of Helārāja. Kāṇḍa III, Part II*. Puna. [de III.8.1 a III.14].

1983 *Vākyapadīya of Bhartṛhari (An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar). Containing the Ṭikā of Puṇyarāja and the Ancient Vṛtti. With a Foreword by Ashok Aklujkar. Kāṇḍa II*. Déli: Motilal Banarsidass.

SUBRAHMANYAM, Korada

1992 *The Vākyapadīyam of Bhartṛhari, Brahmakāṇḍa. Text and English translation*. Déli: Sri Satguru Publications (Sri Garib Dass Oriental Series n°146).

SWAMINATHAN, V.

1967 “On the date of Helārāja”, *Sri Venkateswara University Oriental Journal* (Tirupati) n°10: 23-35.

TAKAKUSU, J. (Trad.)

1896 *A record of the Buddhist religion as practiced in India and the Malay Archipelago (A.D. 671-695), by I-tsing.* Londres: Oxford.

TUBB, Gary A. & BOOSE, Emery R.

2007 *Scholastic Sanskrit: A Manual for Students.* Nova York: The American Institute of Buddhist Studies and Center for Buddhist Studies and Tibet House US at the Columbia University.