

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

Lincoln Tadeu Zacconi

**O conceito de Dualismo da Mente
dentro do pensamento Nyāya**

(VERSÃO CORRIGIDA)

São Paulo
2022

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

Lincoln Tadeu Zacconi

**O conceito de Dualismo da Mente
dentro do pensamento Nyāya**

(VERSÃO CORRIGIDA)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Osvaldo Frota Pessoa Jr.

São Paulo
2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Z13c Zacconi, Lincoln T.
O conceito de Dualismo da Mente dentro do pensamento Nyaya / Lincoln T. Zacconi ; orientador Osvaldo F. Pessoa Jr.. - São Paulo, 2021.
207 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Filosofia Indiana (Nyaya). 2. Filosofia da Mente. 3. Dualismo. 4. Lógica Indiana. 5. Filosofia Intercultural. I. Pessoa Jr., Osvaldo F., orient. II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)


Nome do (a) aluno (a): Lincoln Tadeu Zacconi

Data da defesa: 06 / 06 / 2022

Nome do Prof. (a) orientador (a): Oswaldo Frota Pessoa Junior

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 07 / 11 / 2022



(Assinatura do (a) orientador (a))

ZACCONI, LINCOLN T. O conceito de Dualismo da Mente dentro do pensamento Nyāya.
Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Prof. Dr. Osvaldo F. Pessoa Jr.
Orientador

Prof. Dr. Giuseppe Ferraro

Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz

Prof. Dr. Lucas Nascimento Machado

Dedico este trabalho a todas as mentes que formaram esses
conceitos e a todas as mentes que irão expandi-los.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer em primeiro lugar a mim mesmo, pelo meu esforço e uma certa “teimosia” que, mesmo contra todas as correntes e adversidades (que não foram poucas) e pela total falta de perspectivas frente a um futuro nebuloso que se apresenta, continuei esse trabalho (e darei continuidade a outros). Outro agradecimento, muito importante, irá para meus pais (Dione Zabeu Zacconi e Yago Edgard Zacconi), pelo silencioso apoio, base, conforto e cuidados dedicados a mim em todas as minhas agruras, angústias, nervosismos e conflitos e também, in memoriam, gostaria de agradecer aos meus avós, Yago Zacconi e Alzira Mattos Zacconi, e à minha tia-avó, Odilla de Mattos, pelo tanto que, quando vivos, me ajudaram, apoiaram e incentivaram minha caminhada. Agradeço aos mestres (positivos e negativos) que tive durante minha graduação e que ajudaram a forjar em mim essa “certa teimosia”. Meu agradecimento também a profa. Sonia Chiodi pela revisão prévia de meus inúmeros rascunhos.

Aquele profundo MUITO OBRIGADO cheio de gratidão, admiração e respeito para meu orientador Prof. Dr. Osvaldo F. Pessoa Jr., que me agraciou com sua confiança, conselhos e coragem. Outro profundo agradecimento a meus outros mestres (e mentores), Profa. Dra. Lilian Cristina Gulmini, Prof. Dr. Marcus Sacrini Ayres Ferraz e ao Prof. Dr. Miguel Attie Filho, que participaram ativamente deste meu processo e pelos constantes incentivos, apoio e conselhos. Também gostaria de agradecer (grazie mille e buoni auguri) ao Prof. Dr. Giuseppe Ferraro que prontamente atendeu meu convite, e ao meu colega Prof. Dr. Lucas Machado.

Agradeço a existência da Universidade de São Paulo, que ainda representa um símbolo e baluarte de conhecimento e cultura em meio à barbárie em que nos encontramos.

Fica aqui meu agradecimento à Capes pela bolsa de estudo que chegou em hora providencial, e espero que a sociedade me forneça condições e oportunidade de transmitir todo conhecimento adquirido por meio desse apoio e retribuí-los com meus possíveis ensinamentos.

Gratidão a todos e a tudo, e para aquilo que para mim ainda é um mistério

नमस्ते

“lasciate ogni speranza, voi ch’entrate” (Dante Alighieri)

Resumo

Este trabalho, por meio de uma abordagem histórica, procura lançar algumas luzes sobre um sistema filosófico fora das tradições eurocentristas. Para tanto foi escolhido uma corrente de pensamento indiano (o *darśana Nyāya*). Além desses elementos esta obra procura, de modo bem básico e reduzido, mostrar sobre que elementos a filosofia indiana tem base, procurando com esse intuito tentar pensar em uma possível metodologia de estudo. Nessa estrutura da filosofia *Nyāya*, procuraram-se os elementos que poderiam formar uma filosofia da mente e de como o problema do dualismo mente-corpo foi trabalhado dentro dessa estrutura. Dentro dessa proposta alguns paralelos e pequenas comparações são feitos, incluindo com o dualismo cartesiano. Assim, esta obra se mostra como uma plataforma para que outros aprofundamentos e estudos possam ser desenvolvidos, procurando mostrar que existe uma certa universalidade do pensamento humano, ou seja, de como povos distantes temporalmente, geograficamente e culturalmente refletem sobre as mesmas questões, desenvolvem métodos e ferramentas mentais diferentes para sua resolução, e podem chegar, algumas vezes, a resultados próximos.

Palavras-chave: Filosofia Indiana; Logica Indiana; *Nyāya*; Filosofia da Mente; Dualismo; Filosofia Intercultural.

Abstract

This work, by means of a historical approach, seeks to shed some light on a philosophical system outside of Eurocentric traditions. To this end, an Indian current of thought was chosen (*darśana Nyāya*). In addition to these elements, this work attempts, in a very basic and reduced way, to show on what elements Indian philosophy is based, trying to think of a possible methodology of study. In this structure of *Nyāya* philosophy, we looked for the elements that could form a philosophy of mind and how the problem of the mind-body dualism was worked within that structure. In this proposal, some parallels and small comparisons are made, including with Cartesian dualism. Therefore, this work does see itself as a platform for further research and studies, seeking to show that there is a certain universality of human thought, that is, of how people that are temporally, geographically and culturally distant pose the same questions, develop different methods and mental tools for their resolution, and can sometimes arrive at similar results.

Keyword: Indian Philosophy; Indian Logic; *Nyāya*; Philosophy of Mind; Dualism; Intercultural Philosophy.

Sumário

Sumário	11
Lista de figuras	13
Lista de tabelas	14
Cap. I. Prolegômenos	15
1. Uma primeira visão tal qual uma breve introdução	16
2. Uma breve base da Interculturalidade	18
3. Conclusão	21
Cap. II. Breve introdução à Filosofia Indiana	22
1. Sobre os sūtras	23
1.1. Sobre os comentários aos sūtras	26
2. Primeiros comentários sobre a Filosofia Indiana	29
2.1. Da possível espiritualização da filosofia	29
2.2. Quanto ao termo “autoridade”	30
2.3. Quanto ao termo “escola”	33
2.4. Conclusão	35
3. Como denominar “filosofia” na Filosofia Indiana	35
3.1. Exame adicional do termo <i>darśana</i>	38
3.2. Uma estrutura de classificação dos <i>darśanas</i>	40
3.2.1. Relação entre o conhecedor, conhecimento, objeto a ser conhecido	41
3.2.2. Idealismo, Realismo e Materialismo	43
Cap. III. Conceituação de Mente e Ātman	47
1. Sobre o Ātman	48
1.1. O Ātman/Self e o darśana Nyāya	50
2. Sobre a Mente	51
2.1. O conceito de Mente nos Vedas	51
2.2. O conceito de Mente nos Upaniṣads	52
2.3. O conceito de Mente no Sāṃkhya	53
2.4. O conceito de Mente no Yoga	55
2.5. O conceito de Mente no Mimāṃsā	56
2.6. O conceito de Mente no Advaita Vedanta	57
2.7. O conceito de Mente no Cārvāka	58
2.8. O conceito de Mente no Budismo	58
2.9. O conceito de Mente no Jainismo	59
2.10. O conceito de Mente no Vaiśeṣika	60
2.11. O conceito de Mente no Nyāya	61
3. Sobre a Lógica	62
3.1. Dos debates	66
3.2. Outros elementos de Lógica	67
3.3. Lógica Nyāya	68
3.4. Elementos epistemológicos da lógica Nyāya	70
3.4.1. Aceitação geral dos exemplos indutivos	70
3.4.2. Princípio da credibilidade da indução	72
3.4.3. Indução	73
3.4.4. Princípio da aceitação geral de exemplo indutivo	74

4. Sobre os darśanas Nyāya e Vaiśeṣika	75
4.1. Estrutura do Vaiśeṣika	79
4.2. Estrutura dos Nyāyasūtras	80
4.3. Sobre as Categorias	83
4.3.1. Categorias no Vaiśeṣika	85
4.3.2. Categorias no Nyāya	87
4.4. Elementos e Substâncias	88
4.5. Matéria e Espírito	89
5. Semelhanças e Diferenças dos Darśanas	92
Cap. IV. O Conhecimento	96
1. Conhecimento, segundo o Nyāya	97
2. Pramāṇa – meios ou instrumentos do conhecimento correto	98
3. Os quatro meios para o conhecimento correto	101
4. Os objetos do conhecimento correto – Prameya	103
5. Teoria das causas	106
6. Outras categorias do Nyāya	107
Cap. V. Outros Elementos do Nyāya	112
1. Comentário histórico sobre o Nyāyasūtra	113
2. Revisão das Substâncias	113
3. Sobre a mente no Nyāya	115
4. Cognição	117
5. O Dualismo Nyāya-Vaiśeṣika	121
6. Princípios ontológicos do Nyāya	126
7. Princípios epistemológicos do Nyāya	128
8. Metafísica Nyāya	130
9. Um Retorno à Ontologia e à Epistemologia Nyāya	135
Cap. VI. O Dualismo	141
1. Argumento contra o fisicalismo	142
2. Argumento contra o não-Eu	144
3. Recapitulação dos princípios ontológicos do Dualismo Nyāya	146
4. Consciência – A teoria objetivista Nyāya-Vaiśeṣika	150
5. Sobre o espaço, o tempo, o físico e estados internos	158
6. Dualismo Nyāya e o Dualismo Cartesiano	159
7. Nyāya e o Materialismo	162
Conclusão	166
Glossário	172
Referências Bibliográficas	183

Lista de figuras

1	<i>Jñātā</i> (conhecedor) distinto de <i>Jñāna</i> (conhecimento)	42
2	<i>Jñāna</i> (conhecimento) distinto de <i>Jñeya</i> (cognoscível)	43
3	Classificação da matéria no <i>Nyāya-Vaiśeṣika</i>	92
4	Comparação entre os sistemas de conhecimento: (a) <i>Nyāya</i> , (b) <i>Vaiśeṣika</i> e (c) <i>Sāṃkhya</i>	100
5	Classificação do conhecimento	111
6	Tipos de Percepção, segundo o <i>Nyāya</i>	147
7	Físico vs. Não-Físico	161
8	Físico para o Não-Físico	162
9	Não-Físico para o Físico	163
10	Concepção Materialista	164

Lista de tabelas

1	Estrutura dos Vedas	51
2	Ponto de vista cartesiano	160
3	Ponto de vista <i>Nyāya</i>	160

Capítulo I

Prolegômenos

I.1. Uma primeira visão tal qual uma breve introdução

Esta seção, com a qual esse trabalho se inicia, apresenta algumas considerações que devem ser usadas para que se possa lançar uma luz sobre certos problemas concernentes à temática escolhida. Dentre esses pontos estão: a linguagem, a definição de Filosofia Indiana¹, que terá uma descrição em capítulo próprio, e considerações sobre o que é a mente, como se organiza o conhecimento e uma breve definição sobre como a matéria é definida. Com isso, pode-se ter então uma compreensão do que pode ser chamado de dualismo mente-corpo.

Para se ter acesso a esse tipo de informação, o melhor é seguir a própria tradição indiana e usar seus filósofos para que possam nos mostrar qual metodologia de análise e pesquisa pode ser usada.

As correntes de pensamento filosófico indianas tiveram seu início por voltado final do século VII e início do século VI AEC. A tradição cultural Indiana gerou obras riquíssimas em quase todos os campos do conhecimento humano, seja na literatura², na música, arquitetura, matemática, religião e filosofia, dentro de uma forma única e característica (BASHAM, 1954, pp. 1-9; DASGUPTA, 2011, pp. 1-9), que é um processo natural de todas as culturas e civilizações. Assim, posto isso, para melhor compreender essas estruturas deve-se esquecer, temporariamente, as formas de análise e interpretação oriundas da filosofia ocidental e procurar esse ferramental dentro dos filósofos Indianos (tanto os antigos e tradicionais como os contemporâneos), que, por estarem imersos e imbuídos dessa tradição, poderão melhor traduzir esses conceitos para os “ocidentais”.³

¹ Foge ao escopo desse trabalho a consideração da existência ou não de uma filosofia indiana, tema esse que pode ser muito melhor apreciado em várias obras e artigos, como Ferraz (2014), Martins (1983), Ganeri (2001b), Sirswal (2012), Halbfass (2013), Krishna (1987), Tola & Dragonetti (2004a), Botelho (2008), Bronkhorst (2001a, 2001b) e Preti (2012).

² Como exemplo pode ser citado o *Mahābhārata* (SCHULBERG, 1979, p. 164); considerado o maior poema épico da humanidade.

³ As aspas são uma leve provocação estilística, invertendo a visualização: o ocidente sempre teve uma forma romantizada de ver o oriente, uma forma criada por um determinado imaginário, não importa se fosse o oriente próximo ou o distante (SAID, 2003, pp. 26-65). Com as aspas tem-se a intenção de inverter essa situação e passar a ver o ocidente segundo um outro imaginário.

Além de se lidar com uma estrutura argumentativa (e conseqüentemente com sistemas lógicos, epistêmicos e metafísicos totalmente diversos dos ocidentais) diferente, a forma de registro desses argumentos e ideias também são diferentes. O que se tem é uma forma de registro escrito em um estilo literário único e diverso do estilo ocidental: em vez de extensos parágrafos tem-se curtas e precisas informações, escritas em uma linguagem altamente técnica (DASGUPTA, 2011, pp. viii-ix e KRISHNA, 2004b, pp. 1-6). Assim, o que pode ser percebido, é o problema da tradução desses textos, que tem que ser com o máximo possível de precisão, para se evitar qualquer tipo de ambigüidade ou modificação daquilo que está sendo tratado.

Este pequeno preâmbulo procura fazer um apanhado geral de algumas dificuldades iniciais (outras que forem surgindo serão tratadas quando de sua aparição ou em futuros trabalhos) e problemas a serem enfrentados ao se pesquisar uma estrutura filosófica oriental.⁴ Dessarte a estrutura desse trabalho (de modo simplificado) será organizada atendendo às seguintes blocos conceituais:

- Uma breve base de interculturalidade.
- Sobre os *sūtras* e seus comentários.
- Como dizer filosofia na filosofia Indiana.
- Comentários gerais sobre a classificação das correntes de pensamento.
- Histórico das correntes filosóficas *Nyāya-Vaiśeṣika*.
- Sobre a organização de seus textos cânones.
- Conceitos básicos, semelhanças e diferenças dos *darśanas*.
- Sobre a lógica.
- Sobre a matéria.
- A mente e o conceito de *Ātman*.
- O dualismo *Nyāya*.

Outro elemento necessário de esclarecimento é que durante a obra os termos seguirão transcritos no original, transliterados segundo o padrão IAST.⁵

⁴ Na verdade, esse é um problema bem contemporâneo, associado às filosofias interculturais, tema esse que será brevemente exposto em outro tópico.

⁵ IAST – *International Alphabet of Sanskrit Transliteration* – Alfabeto Internacional para a Transliteração do Sânscrito.

As definições desses termos consta de um glossário ao final do trabalho (ou dentro do próprio texto, conforme a necessidade).

Um outro aspecto a ser levantando nesse princípio é que, até ser definido o termo a ser usado para designar a filosofia Indiana, serão usadas as expressões “corrente de pensamento” ou “corrente filosófica”.

Cabe aqui uma advertência: devido à importância de alguns elementos dentro do pensamento Nyāya, existirá uma repetição deles ao longo do trabalho, mas sempre colocando algum fator diferente.

Finalizando essa seção gostaríamos de parafrasear a Prof. Dra. Lillian Cristina Gulmini ao comentar sobre o desafio de traduzir os textos de Śaṅkara, mas expandindo o conceito para a dificuldade de traduzir textos extremamente técnicos que formam o conjunto da literatura cãnone dos vários sistemas filosóficos indianos.

Traduzir Śaṅkara [e textos relativos aos sistemas filosóficos indianos], comentá-lo, é sempre um desafio aqui e agora, visto que suas palavras foram dirigidas a homens de outro tempo [e de outras regiões], herdeiros de outras construções culturais, com as quais o pensador dialogou, discutiu, polemizou (GULMINI, 2007, p. 10).

I.2. Uma breve base da interculturalidade

Não analisaremos os motivos pelos quais a Filosofia Indiana⁶ tende a não ser apreciada no Ocidente, mas é útil discutir o conceito de filosofia intercultural, que justifica se pensar em uma nova história da filosofia e uma nova forma de analisá-la. Para tanto serão usados os conceitos de Jonardon Ganeri e de Ram A. Mall (este mais detalhado) sobre a necessidade de que a filosofia seja vista como um fenômeno universal.

Atualmente não existe mais uma razão para que o conceito de filosofia seja centrado em algum local ou em algum processo ideológico. É um processo natural ao ser humano uma “rebeldia” cíclica quanto a determinadas formas de conceber o conhecimento ou a percepção daquilo que está a nossa volta, assim a filosofia e as ciências são quase como um patrimônio mundial, tendo cada

⁶ Não só a Indiana, mas qualquer forma de pensamento que esteja fora do eixo greco-romano é pouco considerado.

civilização, ao seu tempo, ao seu modo e com suas ferramentas, criado seus “rebeldes”. Dentro dos atuais estudos, procuram-se formas de remover os véus que separam, e de certo modo, estigmatizam as diversas formas de pensar. Nas palavras de Ganeri:

O mundo da filosofia acadêmica está entrando agora em uma nova era, uma definida não por necessidade colonial de reconhecimento nem pelo desejo pós-colonial de integração. Os indicadores dessa nova era incluem elevada apreciação dos valores das filosofias mundiais, a internacionalização do corpo estudantil, o pluralismo filosófico onde integração e migração de novos movimentos globais tornam-se salientes, interesses acerca da diversidade dentro de um corpo acadêmico e cânone curricular ainda muito matizados, e a identificação de uma gama de problemas estruturais profundos com a academia filosófica contemporânea em suas práticas discursivas, de citação, de referência, arbitrarias e de ranqueamento. Estamos entrando no que podemos chamar de “a era da reemergência”, um novo período [...] (GANERI, 2018, p. 136).

Mall desenvolve uma outra proposta e levanta alguns pontos sobre a conceituação da filosofia intercultural, que assim podem ser resumidas:⁷

1. A filosofia intercultural passa a ser uma atitude demonstrando que nenhuma filosofia é a filosofia, mas sim uma entre outras e nenhuma cultura é a cultura, ou seja, é uma entre muitas. Com essa visão não existe um absolutismo cultural e filosófico. A interculturalidade da filosofia reside, portanto, em diferentes culturas, mas também transcende seus estreitos limites.
2. A filosofia intercultural é constituída por sua “não-contextualidade contextualizada” (mais literalmente: situação dessituada, *unsituated situatedness*). Em outras palavras, alega justamente diferentes adjetivos como, por exemplo, europeu, indiano, chinês, africano, latino-americano e assim por diante. É “situada” sempre quando e todas as vezes onde ela toma uma forma particular. E “dessituada” pois não é plenamente esgotada em nenhuma tradição filosófica ou escola de filosofia.
3. Necessariamente ela não dá um tratamento privilegiado a qualquer filosofia, cultura ou religião. Ela também rejeita a ideia de uma mera graduação hierárquica de culturas ou filosofias (todas são únicas). Ela toma a ideia da pluralidade cultural com seriedade e a considera como um valor.
4. Qualquer estudo de filosofia a partir de uma perspectiva intercultural se situa além de todo centrismo, não importa de que região ou época.
5. A filosofia em comparação cultural se inscreve em um modelo hermenêutico de reciprocidade, que não toma o outro como somente um eco de si mesmo. É, sem dúvida, verdadeiro que, em nossa tentativa de entender os outros, não podemos evitar completamente o círculo hermenêutico. Por outro lado,

⁷ A relação completa desses pontos foi exposta pelo professor durante o minicurso de filosofia intercultural ministrado no período de 28 à 30 de novembro de 2017 durante o evento da IV Jornada de Filosofia Oriental da FFLCH/USP.

tem que haver o cuidado de não o dogmatizar. Aqueles que tomam o círculo hermenêutico como sendo nosso destino filosófico falham em evitar a repetição do auto-entendimento em nome do entendimento do outro. Por essa razão, a filosofia intercultural rejeita a ideia de uma hermenêutica da identidade, que seja intolerante às diferenças, em nossa tentativa de entender o outro através de sua resistência à nossa tentativa de assimilá-lo completamente. Desse modo a filosofia intercultural introduz a ideia de uma nova historiografiada filosofia, que se despede do caminho eurocêntrico, hegeliano, de escrever livros em história da filosofia. A história da filosofia hoje não é somente a história da Filosofia Ocidental, mas também de todas as tradições filosóficas.

6. A filosofia cultural invoca uma “universalidade mínima” da racionalidade filosófica através de diferenças sedimentadas culturalmente. Em outras palavras, essa universalidade da racionalidade filosófica mostra sua presença em diferentes tradições filosóficas do mundo. Ela, ao mesmo tempo, transcende o limite específico das tradições e as une umas às outras no sentido do prefixo “inter”. Sua presença é a presença de um “intermediário”, parecendo muito com o conceito wittgensteiniano de “semelhança de família”.
7. A filosofia intercultural, fiel a sua orientação sedimentada interculturalmente, luta contra a tendência de certas tradições filosóficas de se colocarem em posição universal, absoluta (MALL, 2017, pp. 6-9).

Sobre a não centralização do conhecimento, pode ser citado o Prof. Ubiratan D’Ambrosio, que tendo por base a etnomatemática, escreve:

De onde se originam os sistemas de fazeres e saberes que hoje fundamentam as várias disciplinas? Atribui-se a origem desse pensamento aos gregos. Mas isso não é privilégio dos gregos. Assim como fizeram as civilizações da Bacia do Mediterrâneo, do Egito e do Egeu, da Mesopotâmia, da Pérsia e de Israel, de Roma e da Europa Central, de Bizâncio, do Islã, além de todas as outras regiões do planeta, da China, da Índia, da África, do Pacífico, das regiões polares e das Américas. De fato, todos os rincões do planeta tiveram suas populações envolvidas com a geração e organização de modos, maneiras, artes e técnicas de explicar e lidar com fatos e fenômenos próprios de seus ambientes. É importante lembrar que nas regiões que beiram o Mediterrâneo, o Golfo Pérsico (Mesopotâmia) e na Índia, estão algumas das primeiras civilizações de que temos registros históricos. A história tem dado a maior atenção ao que chamamos de Eurásia, privilegiando o Mediterrâneo, em especial as civilizações da Grécia e de Roma, chamando-as de berço da Civilização Moderna. Além de razões geopolíticas, essas civilizações desenvolveram um eficiente sistema de registro e o acesso às fontes têm sido mais fáceis (D’AMBROSIO, 2017, p. 22).

Mesmo não sendo o elemento dessa pesquisa, aqui fica, de maneira sucinta e não aprofundada, reforçando e justificando a existência de outras formas de filosofar, um filosofar intercultural.

I.3. Conclusão

Assim o que se pode ser compreendido com este primeiro capítulo é que deve-se estudar todas as formas de pensar que fomentaram a evolução do pensamento humano, isto é, todas as civilizações que floresceram sobre a Terra em algum momento tiveram os mesmos questionamentos, dúvidas, angústias existenciais e problemas tecnocientíficos, mas de acordo com a sua história e vivência, cada uma delas teve uma explicação sobre esses assuntos, e todas elas têm que ser analisadas com a mesma seriedade e profundidade. Além disso, ao entender a linguagem com que esses povos se expressaram, melhor conhecemos nossa própria linguagem, e entendemos como a mente humana, mesmo percorrendo caminhos diferentes, pode chegar a um mesmo resultado (independente de local, época, ideologia e método).

Capítulo II

Breve introdução à Filosofia Indiana

II.1. Sobre os *sūtras*

Sūtra é uma forma tradicional, dentro da cultura Indiana, de como os textos cânones são escritos. A palavra vem da raiz verbal *sīṅ* que significa literalmente costurar. Qual o motivo de um estilo de escrita ter essa origem? Na sequência serão vistos alguns elementos que podem auxiliar a compreender esse fato.

Existem três momentos distintos dentro da história da cultura e da ciência Indiana, tanto no modo de percepção do mundo como no modo de transmissão de conhecimento. O primeiro deles foi o período védico, onde esta forma de literatura estava sendo consolidada, assim como a sua forma de registro. Os *Vedas*⁸ eram compostos de hinos e fórmulas rituais, vindos de uma tradição totalmente oral, e conseqüentemente, eram estruturados para serem recitados.

Como conseqüência, o modo e a forma de ensinar esses elementos seguiu a mesma estrutura e estilo da tradição oral, resultando num registro escrito em uma forma compacta que gera a impressão de mesclar verso e prosa. Na verdade, porém, trata-se de uma falsa impressão, como discutido por diversos autores (MARTINS, 2011, BIANCHINI, 2012b, MOOKERJI, 2011, 162-229).

O segundo momento é durante a criação dos *Upaniṣads*, que perdem o caráter hinário e passam a ser comentários sobre as obras *védicas* existentes, tornando-se textos mais semelhantes ao que denominamos prosa, com textos mais analíticos e reflexivos.

Antes de passar à terceira fase, outros elementos devem ser apresentados. Historicamente a Índia sempre teve um fluxo de pessoas e culturas diversas, com várias origens, sendo uma área de grande miscigenação cultural e linguística, gerando um profundo caráter argumentativo no comportamento do povo, em meio a vários embates culturais, o que influenciou as ciências e a cultura em geral.⁹

Além do exposto anteriormente, existia uma tradição na Índia antiga que eram os debates públicos entre as diversas correntes filosóficas. Para esta

⁸ Denominam-se *Vedas* as quatro obras, compostas em Sânscrito Védico, de onde se originou posteriormente o Sânscrito Clássico. Existem muitas dúvidas sobre a época em que os *Vedas* foram compostos. Até recentemente, aceitava-se que eles teriam sido elaborados por volta de 1500 AEC, mas essa data se baseava apenas em evidências linguísticas e na teoria da invasão ariana.

⁹ Sobre este assunto existe um trabalho que demonstra estas características em várias instâncias do conhecimento e da vida na Índia, a obra *The argumentative Indian* (SEN, 2006).

prática era previamente escolhido um tema e uma comissão mediadora, e as escolas participantes enviavam seus representantes para esse debate público (que podia durar dias). As correntes que, através da avaliação da comissão, não conseguiam dar continuidade a seus argumentos ou chegavam a uma aporia, eram consideradas perdedoras (DASGUPTA, 2011, pp. 406-407, SOLOMON, 1976, pp. 101-134).

A instauração desses debates constituiu o início do terceiro momento da forma de registro do conhecimento. É neste momento que os *Upaniṣads* têm sua praticidade efetivada. A forma de escrever neste período de debates é breve, tal qual um aforismo (mas esta não é a melhor comparação), formando-se um conjunto das ideias principais de uma determinada corrente filosófica. Isso se dava sem comentários, somente as ideias fundamentais, fundantes e lapidares, e assim os mestres podiam ir “costurando” seus argumentos a partir da coleção de ideias fundantes.

Para se ter a compreensão de uma corrente filosófica indiana é interessante, em primeiro lugar, ler em sua extensão os *sūtras*, que formam sua base histórica, e posteriormente estudar os comentários existentes, o que forma assim o *corpus* canônico da corrente filosófica em estudo. Esses comentários, muitas vezes, lembram um diálogo entre mestre e discípulo e, em outros casos, assumem a forma de um debate para esclarecer cada ponto. Assim, sua forma de escrita é totalmente diversificada e diferente, formando textos mais detalhados que os *sūtras*.

A palavra *sūtra*, originalmente, significava “fio”¹⁰, passando a significar “expressões concisas”. Assim, os sutras são expressões extremamente concisas que têm a intenção de fazer uma síntese das doutrinas de uma ciência ou de uma filosofia. Essa sistematização era estruturada em um determinado número de frases, expressões e fórmulas, próprias para a memorização. Uma grande obra contendo um conjunto coeso dessas estruturas também é denominado *sūtra*. A ajuda de comentários passa a ser um item indispensável para a compreensão dos sutras, de maneira que a composição filosófica neste período toma a forma de uma coleção de comentários e sub-comentários. Nas

¹⁰ O termo *sūtra* é um tanto polissêmico, pois pode ser traduzido como corda, cordão, cordão sagrado, aforismo, fórmula condensada, tratado de um ritual, regra (conforme a gramática de Pāṇini), tratado de um ensinamento canônico, formulário.

obras de Pāṇini, considerado como o pai da linguística indiana (c. 520 – c. 460 AEC), o estilo *sūtra* alcançou uma perfeição nunca antes alcançada e apenas aproximada de maneira imperfeita pelos praticantes posteriores.

A literatura nesse estilo dos *sūtras* começou seu desenvolvimento antes do Budismo¹¹, embora os trabalhos de cunho científico e filosófico pareçam ter sido compostos posteriormente. O *sūtra budista* difere marcadamente em estilo, composição e conteúdo do *sūtras* hinduístas. Os *sūtras* budistas são textos extensos, discursos ou sermões bastante didáticos, possivelmente derivando seu nome do sentido em que eles carregam o fio da tradição dos ensinamentos budista (MOOKERJI, 2011, pp. 162-165).

Uma característica dos *sūtras* é o seu estilo e modo próprio de ser. São textos concentrados, breves, opacos, se assemelham (como já citado) a uma ementa na forma de tópicos ou como um tipo de “índice” detalhado que apresenta os tópicos fundantes de uma estrutura, seja ela filosófica ou científica, tornando-os complexos e algumas vezes inteligíveis, reforçando, assim, o mito que eles só podem ser compreendidos pela meditação sobre cada um dos tópicos e pela interpretação dos vários níveis de comentários.

Outro ponto esquecido é o contexto histórico em que esse material é escrito, e a forte tradição da transmissão oral do conhecimento, elementos estes que entram na formação dos estilos literários.

Os *sūtras* não são totalmente incompreensíveis, existem pontos onde são densos e outros onde são mais fluentes, mas um dos pontos que causa mais estranheza é o intenso caráter polêmico do texto, trazendo em seu bojo uma consciência incrivelmente autocrítica de suas próprias formulações e posições.

Em sua leitura, ao se encontrar um ponto onde se optou por uma determinada posição, tem-se a impressão que esta postura está em duas mentes, como se houvesse ocorrido um debate para a chegada a um meio termo conciliatório, e em outras vezes percebe-se uma decisão por razões puramente pragmáticas ou culturais.

À medida que o texto vai se desenvolvendo e se desdobrando, a sua história e contexto vão se tornando mais claros e o meio intelectual, no qual a obra está imersa, vai tomando forma e revelando o brilhantismo do texto.

¹¹ Todos os termos que estiverem ligados à filosofia indiana serão grafados em itálico.

Lentamente ele deixa de ser um texto cujo propósito era o de ser um documento fundante de uma corrente filosófica e passa a ser como um portal para o passado, permitindo o vislumbre dos tempos em que foi escrito.

Ao apresentar essa espécie de história intelectual e filosófica (mesmo que parcial) dentro de seus escritos, tem-se uma dificuldade a mais, envolvendo a percepção desses detalhes, principalmente para aqueles que traduzem esses textos e procuram deixá-los acessíveis para leitores contemporâneos. Isso acarreta um esforço e determinação maior junto àqueles que queiram trabalhar com os sutras.

Aqui cabe uma observação para a compreensão das citações vindouras quando da referência às obras do *Nyāya* e *Vaiśeṣika*: ao nomear um determinado *sūtra*, será usada a denominação normal que usa três números. Por exemplo 1.2.3: o primeiro número indica o “livro”, o segundo indica o “capítulo” e o terceiro o *sūtra*; em outras palavras, 1.2.3 indica o sutra número 3 do capítulo 2 do livro 1.

II.1.1. Sobre os comentários aos sūtras

Segundo Fish:

Foi dito que a interpretação de uma obra literária é valorizada na medida em que mostra que o trabalho em questão possui as qualidades que com o passar do tempo distingue a literatura de outras formas de escrita (FISH, 1980, p. 351).

Tendo como base a afirmação acima, Jonardon Ganeri estabelece que:

Adaptando essa sugestão, poderíamos dizer que um comentário sobre um tratado filosófico é bem-sucedido na medida em que demonstra que o tratado é rico em características que, para a comunidade de leitores a quem o comentário é direcionado, são consideradas características de uma boa filosofia. Em outras palavras, um comentário filosófico bem-sucedido ajuda seu público-alvo a ler filosoficamente o texto que está sendo comentado, e faz a mediação entre o texto e um determinado público leitor (GANERI; MIRI, 2010, p.187).

Assim duas características dos comentários podem ser primordialmente levantadas:

(1) Quanto ao aspecto da forma literária, os textos canônicos (os *sūtras*), que formam o texto-base, são normalmente compactos. Esse estilo é visto como

uma propriedade louvável nos textos fundamentais. Dessa forma, uma função característica dos comentários de um texto filosófico, ou científico, é “descomprimir” o texto que está sendo comentado.

(2) A escrita de comentários é fortemente aninhada; isto é, há, em geral, múltiplos comentários sobre qualquer texto, comentários sobre esses comentários, comentários sobre os sub-comentários e assim por diante. Esse aninhamento dá origem a outra função característica desse tipo de análise: o julgar os comentários rivais em um nível preliminar.

Esses dois aspectos levam a um padrão distinto e canônico na leitura dos comentários. O que comumente é denominado como comentadores e como comentários na verdade é um conjunto de obras que possuem diferentes denominações (e conseqüentemente classificações) e trabalham com diferentes instâncias de pareceres. Assim os níveis de comentários são assim denominados:

Sūtra: O conjunto de asserções curtas semelhantes a fórmulas que formam o texto fundante.

Bhāṣya: Um comentário sobre o sūtra que estende seu enunciado e tece alguns pareceres (aclaramentos, explicações).

Vārtika: Um sub-comentários sobre o *bhāṣya* defendendo uma estrutura determinada em relação a outras alternativas, fazendo revisões e ajustes quando necessário.

Nibhanda: Outros trabalhos de comentários de alto nível, que continuam o processo de refinamento até que um estado de equilíbrio reflexivo seja atingido.

O *corpus* total, formado pelos *sūtras* e as várias instâncias de comentários é tão grande e variado que geram muitas dúvidas sobre as pertinências de cada texto (assim como autoria e data). Além desse conjunto de obras existem os denominados “independentes” que também possuem os mesmos níveis de análises. Estes textos, muitas vezes conflitantes com os principais, só podem ser tratados como subsistemas dentro do sistema principal (GANERI; MIRI, 2010, pp. 187-217).

A tradição filosófica indiana apresenta um desconcertante e quase insolúvel problema para aqueles que tentam compreendê-la nos dias de hoje.

Ela é normalmente apresentada de um modo em que são ignorados tanto o tempo histórico em que foi desenvolvida quanto a maneira em que os problemas filosóficos foram concebidos (como sendo filosóficos), e as metodologias e tentativas de os solucionar. Outro fator, que pode ser levantado como um problema, é como esse conhecimento se desenvolveu historicamente, havendo a tendência de se criar a falsa ilusão de uma continuidade inquebrantável:

[...] uma “repetição sem fim” de uma verdade atemporal proposta em “textos” primordiais que foram compostos por *ṛṣis* e profetas que seriam as “testemunhas da eterna verdade”. Não importando se esses “textos” eram diferentes e conflitantes, ou se esses “profetas” ou “testemunhos” falavam com vozes diferentes (KRISHNA, 2004b, p. 1).

Essa aparente demonstração de uma unidade ilusória foi mantida por meio de dois elementos: 1) A tradição de escrever uma sucessão infindável de comentários no, assim chamado, “texto original”, ou texto fundador. 2) A acomodação da diversidade e dos conflitos dentro de uma mesma unidade abrangente, onde os textos eram relacionados às “necessidades e capacidades” intelectuais e espirituais das pessoas envolvidas.

Outro problema que pode ser levantado é que esses elementos (ou, por assim dizer, estratégias) foram sobrepostos como tradição pela nova elite cultural formada durante o período de domínio britânico na Índia (e também durante a colonização portuguesa).

Antes disso a própria tradição viu a si mesma de um modo diferente, como pode ser visto pesquisando os próprios textos, como por exemplo a leitura do pensador jainista *Haribhadra Suri*, do século VIII EC, que define uma divisão de correntes de pensamento que foi denominada como *prasthāna-bheda* por outro pensador, *Madhusudana Saraswati* (c. 1540-1640), da corrente filosófica *Advaita Vedanta*. Essa expressão era usada para diferenciar os sistemas sectários ou as correntes de pensamento, uma vez que cada uma representava as outras de uma maneira irreconhecível, pois cada um dos ramos queria preservar sua identidade em separado a todo custo, o que gerava equívocos (KRISHNA, 2004b, pp. 1-2).

O conceito de *prasthāna-bheda* refere-se ao elemento que define cada sistema filosófico em suas diferenças e em termos do que precisa ser buscado e preservado, não só dentro da tradição filosófica, mas também da científica.

Esse elemento pode ser identificado ao *sūtra* que, além de todas as definições já dadas, também pode ser entendido como uma espécie de ementa ou a caracterização dos tópicos condizentes da formação de uma estrutura filosófica. Neste caso, o caráter fundacional destes textos se perdeu, e eles passaram a ser considerados como elementos que só podem ser compreendidos por um processo reflexivo e meditativo¹².

II.2. Primeiros comentários sobre a Filosofia Indiana

Para um primeiro contato com determinadas características da filosofia Indiana, tópico necessário para a compreensão de temas futuros, será usado a estrutura analítica e argumentativa desenvolvida pelo filósofo Daya Krishna (1924-2017). A escolha desse autor se deve ao fato de sua leitura ser extremamente crítica com respeito a todos os intrincados princípios encontrados na história e estrutura da filosofia indiana. Ressalta-se também seu conhecimento sobre a filosofia ocidental e de sua capacidade de construir pontes entre as duas tradições e estruturas de filosofias, a ocidental e a indiana. Portanto, faremos de suas palavras as nossas (nesse trabalho) para poderter um esclarecimento mais profundo do tema (KRISHNA, 1991, pp. 3-34).

Quando do primeiro contato com a cultura e filosofia indiana, três conceitos costumam ser levantadas sobre essas correntes de pensamento, relativos à espiritualização, à autoridade e às escolas. Na sequência argumentaremos como essas concepções, típicas da visão da filosofia ocidental, são errôneas.

II.2.1. Da possível espiritualização da filosofia

O primeiro desses três conceitos errôneos é quanto à espiritualidade. É alegado que toda a tradição filosófica indiana é “espiritual”, ao contrário da tradição filosófica ocidental. Esta tese é aparentemente tão evidente que

¹² O sentido meditativo nesse contexto é um processo de reflexão profunda e focada sobre um determinado tema.

geralmente nenhum argumento ou evidência é fornecida.

O que significa afirmar, descrever, toda uma tradição filosófica como sendo “espiritual”? O termo pode ser tomado como que significando que a natureza da realidade última é semelhante à da mente, que nesse caso passaria a ser denominado “espírito”. Neste contexto ontológico, haveria uma oposição entre espírito e matéria, tendo-se a realidade do espírito e a ilusão da matéria.

As correntes de pensamento indiano certamente reconhecem, em alguma instância, uma realidade última do espírito, mas paralelamente também reconhecem, de algum modo, a realidade última da matéria, fato esse notadamente reconhecido por algumas correntes filosóficas indianas. tais como *Jaina* e *Vaiśeṣika*. No caso da corrente materialista da *Cārvāka*, só existe o reconhecimento da matéria, o que por si só refuta a afirmação de que toda filosofia indiana é espiritualizada.

II.2.2. Quanto ao termo “autoridade”

Outro “mito”, quando se trata de filosofia indiana, é o papel da “autoridade” dentro dos sistemas de pensamento indiano. Este termo está associado a uma possível divisão entre os sistemas “ortodoxos” e “não ortodoxos”, que teria como base a aceitação ou não da autoridade dos *Vedas*. Os *Vedas* e os *Vedāntas*¹³ formam uma espécie de proto-sistema argumentativo e filosófico, tendo sido os primeiros registros culturais indianos; deste modo, certamente foram influentes no pensamento filosófico indiano, mas chamar esta influência de “autoridade” não é apropriado.

O argumento, amplamente usado, sugere que, dentro do contexto filosófico indiano, os *Vedas* seriam considerados a verdade filosófica final, e que o parâmetro final para saber sobre a verdade ou autenticidade de uma posição filosófica seria se está ou não em acordo com o que está registrado nos textos *védicos*.

Se o que foi exposto fosse realmente o caso, então as diferenças existentes nas denominadas escolas “ortodoxas” seriam a maneira pela qual elas interpretam o que os *Vedas* realmente significam. Porém, o que acontece na

¹³ *Vedāntas* quer dizer a meta dos *Vedas*, também conhecido como *Upaniṣads*.

realidade é que os textos clássicos das várias correntes filosóficas não são um mero comentário sobre o que está nos *Vedas*. Os únicos sistemas que fazem isso são o *Mimāṃsā* e o *Vedānta*. No caso do *Mimāṃsā*, defende-se explicitamente a autoridade *vedantina*, e no caso do *Vedānta*, defende-se uma interpretação genuína dos *Upaniṣads*.

As várias correntes vedantinas podem ser ditas, tendo como base seus textos, como escolas de interpretação, no sentido técnico do termo. Por outro lado, tanto o *Mimāṃsā* como o *Vedānta* têm suas divergências quanto ao que deve ser considerado como realmente constituindo os *Vedas*.

O ponto principal dessa divergência é como os *vedas* devem ser constituídos, para se estabelecer sua autoridade em relação à filosofia e cultura indiana. A princípio apenas três *Vedas* foram pensados, e mais tarde um quarto passou a ser aceito.

A forma como sua autoridade foi estabelecida não foi de forma homogênea ou sólida, mesmo durante sua composição, que transcorreu durante muito tempo, uma vez que essa obra levou praticamente mil anos para chegar a sua forma atual (DASGUPTA, 2011, pp. 10-16; TILAK, 1983, pp. 1- 9). Durante o período de sua composição, sua autoridade se opôs a novos acréscimos ao corpo da obra. Mesmo os defensores de sua autoridade nunca foram unânimes quanto a que partes dos *Vedas* deveriam ser consideradas autoritativas, e em relação a qual assunto e com que propósito.

O *Mimāṃsā* nega os *Upaniṣads* como pertencente ao corpo da autoridade védica; defendem também que qualquer enunciado dos *Vedas*, que não seja comando ou uma proibição, não pode ser considerado como *védico*. Em outras palavras, de acordo com essa colocação, os *Vedas* não possuem nenhum conteúdo filosófico, sendo injunções puras, nada tendo a ver com especulações epistemológicas, metafísicas ou reflexões éticas. Uma ordem ou uma proibição, por mais caráter moral que possa vir a ter, não é uma reflexão sobre a natureza, ou sobre um problema moral, mas sim uma norma sobre uma conduta a ser tomada. Por conta disso, até a corrente de pensamento *Mimāṃsā* deve ser considerada uma filosofia não *védica*, já que por sua própria definição os *Vedas* não possuem nenhuma filosofia, nem própria nem de qualquer outra espécie. Em termos estritos, a expressão “filosofia *védica*” é uma contradição de termos.

No caso dos *vedantinos*, estes reconhecem a autoridade dos *Upaniṣads*,

e também reconhecem a do *Gīta* e do *Brahmasūtra*, que não pertencem aos *Vedas*. Śaṅkara, em seus comentários a respeito dos *Brahmasūtra*, de modo explícito indica que eles não podem ser levados a sério quando tratam de questões de fatos empíricos.¹⁴

Igualmente, eles dão pouco reconhecimento à autoridade da porção não-*Upaniṣadica* dos *Vedas*. Sua atitude em relação à autoridade *védica* é bastante casual. Eles são considerados autoritários somente quando lidam com assuntos transcendentais. Assim, tanto para o *Vedānta* quanto para o *Mimāṃsā*, o termo *Veda* é restrito não apenas a certas partes da literatura *védica* clássica, mas também a alguns de seus conteúdos ou assuntos. Os *Vedas* assim desfrutam apenas de uma autoridade muito limitada, mesmo para *Mimāṃsā* e *Vedānta*, as únicas correntes filosóficas que parecem levá-los a sério.

Pelo exposto nos parágrafos anteriores, o conceito de uma “autoridade *védica*” não corresponde à situação real, sendo mais um mito do que uma realidade. Assim sendo, essa linha divisória entre as correntes filosóficas deve ser questionada, o que vai de encontro à boa parte dos livros escritos sobre o assunto.

O que se pode fazer é reformular a questão sobre a autoridade na filosofia indiana e torná-la mais ampla. A pergunta a ser feita então é se existe algo diferente que possa cumprir a função de autoridade. Uma resposta natural seria que essa autoridade pode recair sobre os *sūtras* e sobre toda a literatura canônica de cada sistema filosófico. Outro elemento que poderia ser usado como argumento de autoridade seria o *śabda* (testemunho verbal), que é considerado como um meio de conhecimento válido e reconhecido por todos os sistemas filosóficos.

Com essa mudança de perspectiva quanto à autoridade, forma-se um novo olhar sobre o assunto, mostrando-o sob outra perspectiva. Um exemplo disso é o sistema filosófico *Nyāya*: após sua estruturação com os *sūtras* organizadas por *Akṣapāda Gotama*, surgiu a figura de *Gaṅgeśa Upādhyāya* (c. séc. XII EC), que conduziu esse sistema para uma nova direção e patamar, gerando a *Navya-Nyāya*, abrindo caminho para um desenvolvimento contínuo

¹⁴ Um conflito de declarações (em passagens *vedantinas*) em relação ao mundo não importaria muito, já que a criação do mundo, e tópicos similares, não são de forma alguma o que a escritura quer ensinar. As passagens sobre a criação e afins formam apenas partes subordinadas de passagens tratando de *Brahman* (RADHAKRISHNAN; MOORE, 1967, p. 516).

que levou ao surgimento de novos filósofos com grandes contribuições para o sistema, tais como *Visvanatha*, *Gadadhara*, e *Raghunata Siromani*. O que se tem como resultado desse exemplo é que também os *sūtras* não são o elemento de autoridade, mesmo para a própria corrente de pensamento.

Vemos assim que a autoridade é transitória, uma vez que ela está em contínua mudança; dessa maneira, toda vez que um novo pensador surge, é sobre ele que recai a autoridade, e a partir de suas ideias novos caminhos vão se formando. O processo exemplificado com o *Nyāya* é o mesmo para os outros sistemas.

II.2.3. Quanto ao termo “escola”

O terceiro item, destes comentários sobre falsos conceitos, é ainda mais sutil que os precedentes. Esse elemento é o mito das escolas, termo esse sempre usado em toda a literatura sobre o assunto. Na prática, esse é um eixo de classificação que divide as correntes filosóficas indianas em escolas ortodoxas e não ortodoxas. Segundo essa classificação, há a divisão em *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* e *Vedānta*, no primeiro grupo, e *Budismo*, *Jainismo* e *Cārvāka* no segundo grupo. Essa classificação é aceita sem muitos questionamentos. Mesmo sendo essa classificação, entre ortodoxo e não ortodoxo, largamente usada e aceita desde os pensadores clássicos, há uma necessidade saudável de revisá-la.

O que ocorre é que existe uma relação biunívoca entre o conceito de “escola” e o de “autoridade” dentro da filosofia indiana. Uma vez que se supõe que a autoridade dos *Vedas*, dos *Upaniṣads* ou dos *Sūtras* é final, presume-se que aquilo que é proposto neles como filosofia também é final. Isso leva à noção de existência de uma escola fechada de pensamento, uma entidade final e acabada, inflexível.

Ao se fazer uma “história” do pensamento filosófico indiano, presume-se uma apresentação das mudanças ocorridas ao longo de tempo, do desenvolvimento, das diferenças que ocorrem e conseqüentemente das inovações que surgem. Mas isso vai contra a colocação de algum tipo de autoridade, primordial e quase que absoluta, no início do pensamento. E conseqüentemente, nega-se um conceito fixo de “escola”, por não existirem

posições finais fixas e petrificadas que o uso do termo “escola” parece sugerir. As escolas sofrem, em seu ciclo de vida, desenvolvimentos, diferenciações, cismas e renovações; assim, elas nunca são uma entidade fechada ou acabada com relação as suas ideias.

O que de fato ocorre são *estilos* de pensamento e análise, que vão sendo desenvolvidos por sucessivos pensadores e seus discípulos, e não totalmente fixados por nenhum deles. Mesmo esses estilos não devem ser tratados como esgotados por qualquer grupo de pensadores pertencentes a qualquer época histórica particular. Pela definição de Daya Krishna:

A diferença entre uma “escola” e um “estilo” de pensamento não é meramente verbal, como muitos podem pensar. A questão principal centra-se no quesito de como se concebe essas chamadas escolas de filosofia indiana. Elas são algo do mesmo tipo, digamos, que “empirismo”, “realismo” ou “idealismo”? Se assim for, não há problema, pois embora cada uma delas tenha uma identidade própria identificável, elas tiveram e ainda são capazes de desenvolvimentos contínuos em direções novas e variadas. Nenhum pensador ou grupo de pensadores jamais poderia esgotar o que é significado por qualquer uma dessas escolas de filosofia ocidental. O caso das escolas filosóficas indianas seria então semelhante (KRISHNA, 1991, pp. 13-14).

O problema é que, da maneira geral clássica, as escolas de filosofia indiana dificilmente são apresentadas seguindo esse raciocínio. Elas são mostradas e tratadas como sendo fixas, rígidas, estéreis, acabadas e finais. Não é feita uma distinção entre o pensamento de uma escola e o pensamento de um erudito individual. A noção de escola deve ser entendida como uma abstração, ou construção lógica, que se concatena por meio dos escritos de vários pensadores que compartilham de uma certa similaridade de argumentos e de visão sobre problemas semelhantes.

Outro elemento que gera problema é a confusão entre o pensamento gerado por um pensador individual e o estilo de pensamento com que ele trabalha. Ignora-se como o pensador individual contribui de algum modo para seu estilo. Dessa forma, ocorre uma injustiça com todo o processo filosófico indiano, seja com relação à complexidade do pensamento do pensador individual em questão, seja com relação à singularidade do estilo de pensamento no qual estão escrevendo.

Assim, a história da filosofia indiana terá que ser a história dos pensadores individuais, uns em relação aos outros, ou a história de como os estilos de

pensamento cresceram ao longo de um período de tempo. Nisto, não será diferente da história da filosofia ocidental ou de qualquer outra filosofia que possa ser estudada.

II.2.4. Conclusão

Pelo exposto acima, a filosofia indiana não é exclusivamente espiritual, nem tem vínculo com autoridades inquestionáveis, e muito menos está restrita e atada aos moldes restritivos das chamadas “escolas”, que, de maneira errônea, tende a ser considerada como a essência da filosofia indiana. Finalizando com as palavras de *Daya Krishna*:¹⁵

Estes são apenas mitos e, a menos que sejam vistos e reconhecidos como tal, qualquer olhar novo ou fresco na filosofia indiana seria impossível. A imagem morta e mumificada da filosofia indiana só se tornará viva quando for vista como um fluxo vivo de pensadores que lidaram com problemas difíceis que são filosoficamente hoje vivos como eram no passado antigo. A filosofia indiana só se tornara relevante quando for concebida como filosofia propriamente dita. Caso contrário, permanecerá meramente um assunto de interesse e pesquisa de antiquários, que é o que todos os escritores da filosofia indiana fizeram. É hora de essa imagem falsa ser removida e de as preocupações vivas do pensamento antigo sejam trazidas à vida mais uma vez. A destruição desses três mitos será um passo substancial nessa direção. (KRISHNA, 1991, p. 15)

II.3. Como denominar “filosofia” na Filosofia Indiana

Qual é a melhor forma de fazer referência a uma corrente de pensamento filosófica indiana? Esse tema foi discutido na Índia Antiga e o termo *darśana* passou a ocupar um lugar na linguagem técnica, como o correlato, em sânscrito, para o termo ocidental “filosofia”. Mas dentro da história desse termo, tem-se a passagem de um termo comum (com um determinado significado) para um termo técnico (com outro significado).

Conforme Monier-Williams (2011), *darśana* vem de *darśa*, que vem da

¹⁵ O uso desse pensador no desenvolvimento desse trabalho teve como motivação sua argumentação e visão do conjunto da Filosofia Indiana (assim como da Filosofia Ocidental), sua metodologia e análise da filosofia e seu didatismo. Esse conjunto de elementos veio a auxiliar a melhor compreensão desse sistema e fornecer mais subsídios para uma ideia que já se apresentava de modo embrionário em nossa pesquisa.

raiz *driś*, e no sentido coloquial possui o significado de ver, visão, ou observação, que foge do significado buscado. Nem nos Vedas, nem nos textos mais antigos esse termo era usado de modo técnico. Assim, pergunta-se se existia outro termo para designar o campo da filosofia dentro dos textos indianos, até se chegar ao conceito de *darśana*, e como esse adquire esse caráter de termo técnico.

Na obra *Arthaśastra*¹⁶, escrito por *Kauṭilya* por volta do século II AEC, as seguintes áreas de conhecimento são discriminadas:

1. *Trayi* – Os três Vedas.
2. *Vārtā* – Negócio e comércio.
3. *Anviksaki* – O que representa, para o autor, as seguintes correntes filosóficas:

Sāṃkhya
Yoga
Lokāyata

Vātsyāyana, em seus comentários sobre o *Nyāyasūtra*, considera os termos *anviksaki* e *nyāya* como sendo termos sinônimos, além de usar o termo *Yoga* para designar o *Nyāya* e o *Vaiśeṣika*.

O filósofo jainista Haribhadrasūri (séc. VIII EC) foi o primeiro a usar o termo *darśana* com o sentido de “filosofia”. Em sua obra *Ṣaḍ-darśana samuccaya*¹⁷, o autor menciona seis escolas filosóficas, a saber: i) *Bauddha*; ii) *Nyāya*; iii) *Sāṃkhya*; iv) *Jaina*; v) *Vaiśeṣika*; v) filosofia de Jaimini e vi) *Mimāṃsā*. Posteriormente o autor coloca o *Nyāya* e o *Vaiśeṣika* como sendo uma única corrente filosófica e, para completar o grupo de seis linhas de pensamento, foi incluída a corrente *Cārvāka*.

Na obra *Prapañcasāra*, seu autor, Śaṃkarārya (séc. XII), menciona dezoito *vidyās* (disciplinas) e seis *darśanas* (correntes filosóficas). As disciplinas são:

¹⁶ Antigo tratado indiano sobre política, política econômica e estratégia militar.

¹⁷ Que pode ser traduzido como *O Compêndio dos Seis Sistemas*, circa séc. VIII EC.

<i>R̥g Veda</i>	<i>Chandaḥśāstra</i> – ciência métrica
<i>Yajur Veda</i>	<i>Purāna</i> – antiga história tradicional
<i>Sāma Veda</i>	<i>Nyāya</i> – lógica
<i>Atharva Veda</i> ¹⁸	<i>Mīmāṃsā</i> – investigação, discussão
<i>Śikṣā</i> - o tom correto de como recitar os vedas	<i>Dharmaśāstra</i> – compêndio de leis
<i>Kalpa</i> – sobre os rituais	<i>Āyurveda</i> – ciência da vida (medicina)
<i>Vyākaraṇa</i> – análise, explanação	<i>Dhanurveda</i> – tratado de arqueria (armas)
<i>Nirukta</i> – explicação etimológica	<i>Gāndherva</i> – ensino de música
<i>Jyotiḥśāstra</i> – astronomia	<i>Arthaśāstra</i> – teoria econômica

E quanto às seis correntes filosóficas, tem-se:

1. <i>Baudha</i>	4. <i>Saura</i>
2. <i>Saiva</i>	5. <i>Vaiśṇava</i>
3. <i>Brāhma</i>	6. <i>Śakta</i>

Historicamente existem esses dois momentos onde o termo aparece associado a correntes filosóficas, mesmo que estas correntes não sejam exatamente as mesmas. Śaṃkarācārya foi precedido pela obra de Haribhadrasūri por volta de quatrocentos anos. Sendo assim, o erudito *jaina*, efetivamente, foi o primeiro a usar o termo *darśana* para designar “filosofia”. Não há informações, ou referências, sobre se Śaṃkarācārya, em seus comentários sobre o *Brahmasūtra*, tenha sido influenciado pela obra do pensador *jaina*.

A mudança do termo comum para um termo técnico pode ter como ponto de partida os textos védicos, onde existe o preceito triplo para se perceber o *self* (*ātman*), a saber: ouvir, pensar e meditar (*śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*). Esta *darśa* ou “observação” do *self* (*ātman*) ainda não possui o sentido de “filosofia”, pois neste conceito há mais elementos envolvidos. Além disso, esta ligação com o *ātman* é apenas uma suposição, com poucas bases, uma vez que Haribhadrasūri inclui o *cārvāka* em sua lista e Śaṃkarācārya inclui o budismo, e ambas correntes não admitem o *self* (*ātman*). Um outro elemento que pode ser levantado, que era uma prática comum entre as correntes filosóficas na Antiga Índia, era a do registro das afirmações e refutações da posição dos oponentes por meio de um sistema lógico-argumentativo, além de estabelecer suas próprias teorias por meio do mesmo sistema. Desta maneira, o termo *darśana* pode ser

¹⁸ O autor coloca o estudo dos quatro Vedas como uma disciplina.

compreendido como uma teoria suportada pela razão, que seria a característica realmente comum a todas as correntes filosóficas, incluindo as que admitem e as que não admitem *ātman* (BATTACHARYYA, 2010, pp. 4-6).

II.3.1. Exame adicional do termo *darśana*

Como vimos, a palavra *darśana* é derivada da raiz *dr̥śir* (ver, observar), ao juntar-se a ela o afixo *lyuṭ*, que indica a atividade associada ao verbo, de maneira que a palavra passa a ter o significado de ato da percepção. Esse processo pode ser tanto físico quanto intuitivo. Em outras palavras, um sistema de pensamento apenas merece ser chamado de *darśana* se ele fornece um quadro verdadeiro, mesmo que fragmentário, mas fiel, de toda a verdade, através do ato de percepção intuitiva.

Assim, os diferentes *darśanas* no pensamento indiano podem ser vistas como representando as várias fases da verdade, vistas de diferentes pontos de vista. Fica claro, pelo exposto acima, que o uso de palavras ocidentais, como “filosofia”, “sistema”, “escola” etc., como tradução de *darśana*, é bastante enganador, a menos que se tenha em mente a diferença fundamental entre o conceito de *darśana* e aqueles de filosofia, sistema, escola, entre outras.

Agora, pode ser perguntado aqui: Qual é a verdade que um *darśana* nos ajuda a perceber? No contexto da filosofia indiana, a única verdade – o objetivo final do pensamento – é a percepção – a realização direta – do *Ātman*. Desta forma, pode ser dito que o objetivo de todos os *darśanas* é o conhecimento verdadeiro do *Ātman* (*self*), de acordo com a visão de cada sistema. O *Ātman* é assim o elemento a ser percebido: é sobre o *Ātman* que se deve ouvir no *śrutis* (tradição), é sobre o *Ātman* que se deve raciocinar, e sobre o qual se deve meditar.

Mas o ser humano é cercado de dúvidas e noções erradas, que ficam no caminho de sua imediata convicção. Ele então se propõe a recolher argumentos em apoio do que ouviu dos *śrutis*, no que é conhecido como *manana*. Isso é o que a filosofia especulativa na Índia tenta representar.

Porém, como apontado acima, a mera especulação não pode nos levar à verdade. Pois é bem possível que as conclusões a que chegamos através da especulação possam ser derrubadas a qualquer momento por um contra-

raciocínio de natureza mais forte. Exemplos de tal situação abundam nas ciências e na filosofia.

O inquiridor não pode confiar apenas em seu raciocínio. É necessário, portanto, verificar a conclusão racional através de experimentos práticos; assim como na geometria, a demonstração é complementada pela experimentação. Esta verificação prática é alcançada através do *nididhyāsana*, envolvendo a meditação. As conclusões do estágio anterior são então realizadas como verdades inatacáveis. Estes são os passos que são reconhecidos na filosofia indiana e que levam à realização direta da verdade, isto é, o *Ātman*.

Esse relato deixa bem claro que pela filosofia (*darśana*), na Índia, entende-se algo mais que mera especulação. Nesse sentido, é errado até usar o termo “filosofia” para o *darśana*. Mas, por falta de uma palavra mais apropriada, torna-se conveniente manter o termo, mas perde-se a distinção mencionada acima.

Conforme já mencionado, a origem do *darśana* na Índia está praticamente esquecida. Não é conhecido qualquer relato cronológico de quando os grandes *ṛsis* e *yogins* começaram a sonhar e a idealizar um sistema filosófico. Na ausência de tal registro, somente podem ser levantadas hipóteses, sendo ajudado pelo método *anumāna śesvat* (em sânscrito), ou seja, formar um conceito por meio de um raciocínio *post hoc* (inferir a causa pelo efeito). Desta maneira, infere-se que o mais antigo dos pensamentos sistematizados é representado pelos *darśanas* dos diferentes sistemas filosóficos.

Isso por si só pressupõe um estágio em que não houve sistematização desses pensamentos, o que é bastante evidente a partir do estudo da literatura *pré-upanişadica* e dos *Upanişads*. Nestes não é visto nenhum arranjo sistemático das ideias e das visões representadas posteriormente por diferentes sistemas de pensamento. Neste período, pode ser que não houvesse necessidade de uma sistematização do conhecimento. Mas com a percepção de uma possível degeneração intelectual ou algum outro tipo de perda devido a outros tipos de causas (interferência sócio-político-cultural, contato com outras culturas, por exemplo), essas ideias passaram a ser sistematizadas e assimiladas (dentro de certos parâmetros) por diferentes correntes de pensamento, formando os antecedentes das linhas distintas de pensamento em épocas posteriores. Ideias que de início “flutuavam” entre as várias correntes

passaram a desenvolver seu caráter individual dentro dos diferentes sistemas, passando a serem vistas como inseparavelmente associadas a cada um desses sistemas.

O conjunto dessas ideias e os pontos de vista acarretados por elas foram sujeitas a “demonstrações” e assumidas como verdades, de maneira local e temporal dentro de cada corrente. Os embates que surgiram entre os vários intelectuais e eruditos da época, de um modo ou de outro, formavam novas demonstrações de teses assumidas como verdadeiras. O registro escrito desses debates, deliberações e demonstrações permitem traçar as origens da filosofia indiana, até certo ponto.

II.3.2 Uma estrutura de classificação dos darśanas

As correntes filosóficas indianas podem ser agrupadas de várias formas, dependendo de que tipo de abordagem a ser utilizada. A mais tradicional é classificá-las segundo a dicotomia ortodoxia / não ortodoxia. Este tipo de divisão, que já abordamos, tem como orientação o uso ou não dos Vedas como autoridade, e é feita da seguinte maneira. Os *darśanas* ortodoxos seriam *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Sāṃkhya*, *Yoga*, *Mīmāṃsā* e *Vedānta*, e os não ortodoxos são *Jaina*, *Budista*, *Ajivika*, *Ajñāna* e *Cārvāka*. Esta classificação é expressa no seguinte resumo:

Ortodoxas:

Nyāya

Vaiśeṣika

Sāṃkhya

Yoga

Mīmāṃsā

Vedānta

Não Ortodoxas:

Jaina

Budista

Ajivika

Ajñāna

Cārvāka

Não pretendemos dar uma explicação de cada uma dessas escolas, pois foge do escopo desse trabalho, além de ser um assunto extenso e que demanda explicações extremamente minuciosas.

Outra forma de classificar os darśanas é estabelecendo uma relação entre o conhecedor, o conhecimento e aquilo que é cognoscível, como será exposto sucintamente na seção seguinte.

II.3.2.1. Relação entre o conhecedor, o conhecimento e o objeto a ser conhecido

Os pontos de diferença entre os vários sistemas formados pelos darśanas podem ser de vários tipos. Uma das formas é estabelecer essas posições relativas tendo como base as relações entre: (1) o sujeito e o objeto (conhecedor e cognoscível – *jñātā* e *jñeya*); (2) o sujeito e o conhecimento (conhecedor e conhecimento – *jñātā* e *jñāna*); (3) o objeto e o conhecimento (*jñeya* e *jñāna*). Essa relação dos termos pode ser sintetizada da seguinte maneira:

1. *Jñātā* vs. *Jñāna*
 - a. *Jñātā* sendo o mesmo que *Jñāna*
 - b. *Jñātā* sendo distinto de *Jñāna*
2. *Jñāna* vs. *Jñeya*
 - a. *Jñāna* sendo o mesmo que *Jñeya*
 - b. *Jñāna* sendo distinto de *Jñeya*
3. *Jñātā* vs. *Jñeya*
 - a. *Jñātā* sendo o mesmo que *Jñeya*
 - b. *Jñātā* sendo distinto de *Jñeya*

Dessa forma, para entender a posição de um determinado *darśana* tem-se que tomar cada uma das formas vistas anteriormente (itens 1, 2 e 3 da tabela) em separado e verificar como ocorre a influência de cada um sobre o outro. Quando o conhecedor (*Jñātā*) é distinto do conhecimento (*Jñāna*), ambos podem ser reais e inseparavelmente associados. Quando o conhecedor (*Jñātā*) é proeminente, ele pode ser ou eterno ou não-eterno.

O primeiro pode ser novamente concebido como *jaḍa* (animado) ou *ajaḍa* (inerte). A forma inerte do conhecedor pode ser ou óbvio em si (auto-esclarecido – *svapṛakāśa*) ou esclarecido por outros (não-*svapṛakāśa*). O aspecto da forma do tipo esclarecido por outros é representado pelos darśanas *Nyāya* e *Vaiśeṣika*, enquanto que a forma não-eterna é representada pelo darśana materialista *Cārvāka*.

O aspecto *Jaḍa* (inerte) da “forma eterna” de *Jñeya* (o cognoscível) pode ser dividido em dois aspectos: evolutivo ou não-evolutivo. A primeira forma se

refere à corrente *Nimbarka*¹⁹, de acordo com a qual *Jñeya* é eterno e diferente de *Jñāna*, que é a condição (mérito – *dharma*) de *Jñāna*. Adicionalmente, essa corrente de pensamento acreditava na natureza evolutiva do mundo empírico.

O aspecto não-evolutivo pode ser reconhecido através dos meios diretos da cognição correta e da inferência, ou através da percepção direta, inferência, analogia (*upamāna*) e testemunho válido (*Śabda* – palavra), ou através da percepção direta, inferência, analogia, testemunho válido e implicações (*athāpatti*), ou através dos cinco meios do conhecimento correto vistos acima e a não-percepção (*anupalabdhi*), que também é considerado outro meio da cognição correta.

Existem outras formas de classificação, uma vez que as correntes de pensamento filosófico indianas permitem esse tipo de abordagem, devido a sua natureza diversificada. Existe uma proposta de classificação diferente sugerida por Potter (2011b, pp. 92-116), onde são criados novos critérios de análise.

Tendo como base os conceitos de *Jñeya*, *Jñāna* e *Jñātā*, as suas relações podem ser assim esquematizados:

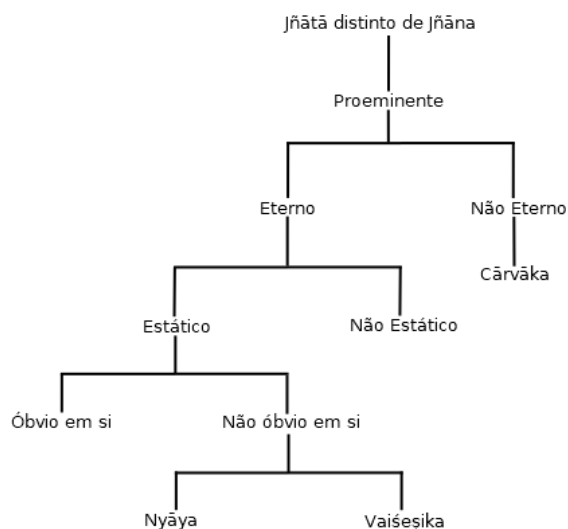


Figura 1 – *Jñātā* (conhecedor) distinto de *Jñāna* (conhecimento).

¹⁹ Filósofo indiano (séc. VII AEC), cuja doutrina propunha um sistema dualista não-dualista simultâneo.

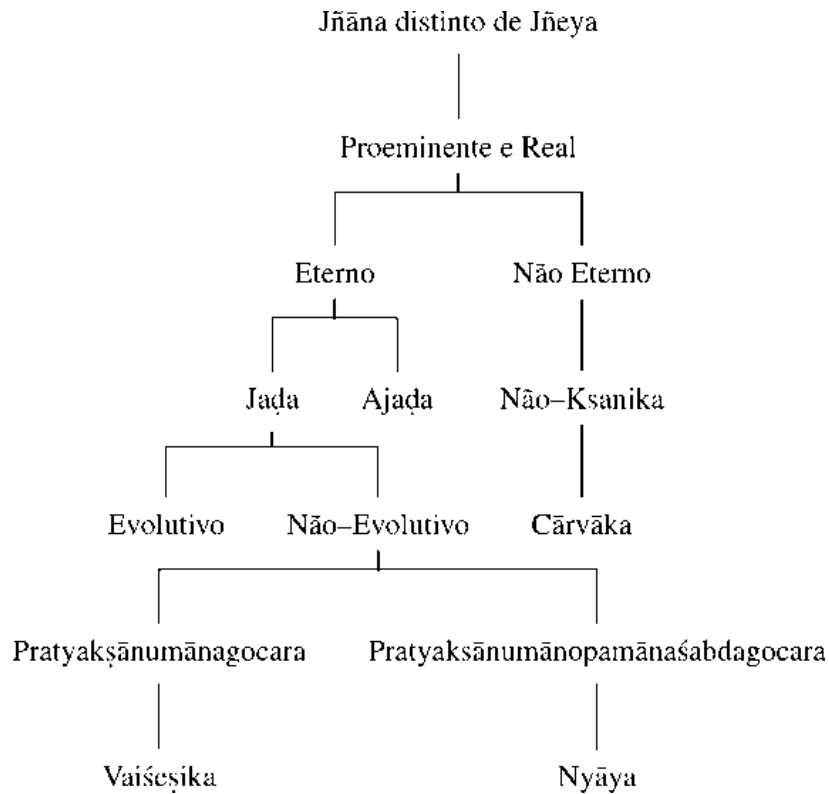


Figura 2 – *Jñāna* (conhecimento) distinto de *Jñeya* (cognoscível).

II.3.2.2. Idealismo, Realismo e Materialismo

As concepções do idealismo, realismo e materialismo podem ser definidas, segundo a tradição da Filosofia Ocidental, da seguinte maneira.

Idealismo é o nome comum a todos os sistemas filosóficos que fazem das ideias o princípio interpretativo do mundo. É também a designação geral dos sistemas éticos que adotam normas ideais como normas de ação.

Materialismo é um sistema que admite que as chamadas condições concretas materiais são suficientes para explicar todos os fenômenos que se apresentam à investigação, inclusive os fenômenos mentais, sociais e históricos.

Realismo, por oposição ao idealismo, responde à questão da natureza ou essência do conhecimento. Sustenta o princípio da transcendência do objeto em relação ao sujeito, para afirmar, deste modo, a completa independência da realidade em relação à consciência. Trata-se, pois, de uma atitude

epistemológica segundo a qual há coisas reais, independentes da consciência.

Na sequência ter-se-á a visão dentro da filosofia indiana desses conceitos e como eles podem ser usados como um outro tipo de classificação dos darśanas, tendo como base a relação entre *Jñeya*, *Jñāna* e *Jñātā*.

A linha de pensamento que indica *jñeya* (cognoscível) idêntica a *jñāna* (conhecimento), e não atribui nenhuma realidade a isso, é denominada como idealismo. De acordo com essa denominação, *jñāna* é tudo em todos. A existência de todo o mundo objetivo é irreal e meramente ilusória. De fato, há apenas uma Realidade que é toda *jñāna* (conhecimento) e que está no fundo dessa aparência ilusória. O que aparece como um objeto externo é sua própria forma.

O realismo pode ser definido como uma linha de pensamento que sustenta que há coisas que têm existência real no mundo objetivo, como objetos de nossa cognição (*jñeya*), e são completamente independentes da *jñāna* (conhecimento) correspondente. Em outras palavras, para os realistas (dentro dos conceitos que estão sendo analisados), o mundo eterno tem um valor extramental objetivo. Tais objetos de nossa cognição existem separados e independentes de seus correspondentes, e são conhecidos pela instrumentalidade dos órgãos sensoriais externos e pelos órgãos sensoriais internos, denominados *antaḥkaraṇas*.

Ambos os objetos, internos e externos, da cognição, sendo diferentes de suas cognições correspondentes, estão igualmente incluídos no mundo sensível que representa o aspecto *jñeya* (cognoscível). Como dito acima, o mundo objetivo é conhecido ou através da ajuda dos órgãos sensoriais externos ou através da ajuda dos *antaḥkaraṇas*. No primeiro caso, os objetos de cognição são naturalmente mais grosseiros, enquanto no segundo caso são mais sutis.

Em outras palavras, no primeiro caso, os objetos externos da cognição são, principalmente, os respectivos atributos específicos dos cinco *Mahābhūtas* (órgãos sensoriais), ou seja, *rūpa* (percepção visual), *sparsā* (percepção tátil), *ghanda* (percepção olfativa), *rasa* (percepção gustativa) e *śabda* (percepção auditiva), que têm afinidade suficiente com seus respectivos órgãos sensoriais, através dos quais sofrem o processo de cognição. Quando os objetos do mundo sensível sofrem o processo de cognição através da instrumentalidade dos órgãos sensoriais internos (*antaḥkaraṇas*), os objetos de cognição são todos

aqueles elementos mais sutis que estão além do alcance dos olhos físicos do observador, que podem ser nomeados como *paramāṇus*, *tanmātrās*, desejo, dor, prazer etc. Isso conduz a entender que o Realismo pressupõe um mundo objetivo, tendo uma existência independente e real, em oposição a uma mera aparência (*abhāsā*), tal qual os idealistas são inclinados a crer. Realismo, como definido acima, inclui os seguintes *darśanas*: *Nyāya*, *Vaiśeṣika*, *Pūrva-Mīmāṃsā-Bhaṭṭa* e *Pūrva-Mīmāṃsā-Prābhākara*, *Sāṃkhya*, *Rāmānuja*, *Mādhva*, o *Śaivaismo* de Kashmir, e até mesmo o *Śaṅkara-Vedānta* no aspecto empírico (*vyāvahārika*) de seu lado ortodoxo; *Cārvāka*, *Jainas* e duas escolas do Budismo, a *Vaibhāśika* e *Sautrāntika*, pelo lado não ortodoxo.

A linha de pensamento que sustenta que a única realidade é *Jñeya* (objeto da cognição), e tudo o mais é seu produto ou sua própria função, é denominado Materialismo. De acordo com isso, os mundos externos e internos são formas de matéria grosseira; de modo que mesmo *Jñāna* (conhecimento, pensamento) é apenas um produto ou subproduto das *bhūtas* (“entes errados”). A realidade consiste, portanto, apenas das formas da matéria (não *cetana* – não consciente). Os proponentes desse pensamento na Índia são normalmente conhecidos como *Lokāyikas* ou *Bāhyas*. Sobre o uso do termo materialismo é interessante citar aqui uma opinião ocidental:

Com frequência emprega-se o termo “materialismo” em um sentido amplo, como sinônimo de ateísmo, ou mesmo como termo pejorativo para designar qualquer filosofia que não se enquadra na ortodoxia predominante. Mas nós o tomamos em seu significado mais estrito: a crença de que matéria morta – em seus pedaços duros, impenetráveis e inflexíveis, partículas sólidas massiças de Newton ou seus equivalentes modernos – representa a única e última realidade do universo, que o pensamento e a consciência são apenas subprodutos da matéria, e que não há nada de real subjacente a ela e nem existente além dela (DAMPIER, 1948, p. 215).

Ambas as visões (Realismo e Materialismo) dão ênfase à existência separada e independente de *jñeya*. A matéria forma um aspecto importante nos dois tipos de pensamento. Assim, para distinguir essas visões, é importante analisar como a matéria é interpretada em cada uma dessas linhas de pensamento. Como visto, no Realismo, *jñeya* (o objeto cognoscível) foi visto como sendo distinto de *jñāna* (conhecimento). O mundo objetivo não é nem identificado com o *jñātā* (o sujeito conhecedor) nem com *jñāna* (o conhecimento).

Essa indiferença do *jñeya* marca o pensamento realista.

De acordo com o realismo, a ênfase é colocada no aspecto material (*acit*) do universo, mas a importância do aspecto não-material (*cit*), como bastante distinta na natureza e tendo uma existência independente, não é negada. Pois, no realismo, sua existência é tão importante e essencial quanto a própria existência da matéria. Sem isso, a própria existência do mundo cósmico do qual o realismo depende seria impossível. Há uma espécie de cooperação harmoniosa entre *jñātā* e *jñeya*, apesar do fato de que o primeiro é consciente e o segundo é inconsciente. Em outras palavras, o realismo atribui importância tanto ao consciente (*cit*) quanto ao inconsciente (*acit*), o que de certa forma assume uma forma dualista.

O materialismo, por outro lado, é uma forma de interpretação completamente diferente. Não acredita na existência separada e independente do aspecto consciente, isto é, o *Ātman*. De acordo com esta interpretação, a matéria é tudo em todos. Tanto os fenômenos mentais quanto os extramentais, se pudermos usar os termos livremente no contexto atual, são explicados em termos de matéria. A consciência, que nos ajuda a estabelecer a existência de *Ātman*, também seria um subproduto da matéria.

Capítulo III

Conceituação de Mente e Ātman

III.1. Sobre o *Ātman*

O conceito de *Ātman* é um dos pontos mais importantes na cultura e na filosofia indiana, e por esse motivo existe a necessidade de um certo detalhamento. Esse termo pode ser traduzido (com muitas reservas) como o “eu interior” (MONIER-WILLIAMS, 2011, p. 135). Devido ao fato de esse termo também estar associado ao conceito de “alma” (e este por sua vez associado a várias outras interpretações), o melhor modo de traduzi-lo, segundo nossa interpretação, mas ainda de maneira insatisfatória, é como *Self*, segundo uma interpretação junguiana²⁰. Por este motivo, doravante, o termo será grafado na forma *ātman/Self*. *Ātman* é um elemento básico, fundacional, uma proposição auto-evidente, o verdadeiro “si mesmo” de um indivíduo, além da identificação com o fenômeno. Por esse motivo, cada *darśana* tem sua interpretação única desse conceito. Em razão disso esse detalhamento será repetido em vários pontos desse trabalho, mesmo que de modo brevíssimo.²¹

O uso mais antigo do termo *Ātman/Self* é encontrado no *R̥g Veda* (RV X.97.11), e conforme os comentários de *Yāska*²² (BAUER, 1988b, p. 42), era usado nos seguintes sentidos: princípio permeável, o organismo nos quais outros elementos estão unidos, princípio senciente final.

O *Ātman/Self* é a ideia principal dos *Upaniṣads*, sendo que seu foco temático seria a versão indiana do postulado socrático “conheça a ti mesmo”, ou seja, “conheça seu *Ātman*” (RAJU, 1985, pp. 35-36). Segundo esses textos, o núcleo de cada pessoa não é o corpo, nem a mente, nem o ego, mas sim o *Ātman/Self*.

O Advaita entende o *Ātman/Self* individual como idêntico a um *Ātman/Self* universal. Essa corrente também acredita que exista um único *Ātman/Self* que existe em todas as instâncias de seres vivos e que conecta a todos (SHARMA,

²⁰ Dentro da psicologia desenvolvida por Carl Jung, o *Self* é um dos arquétipos, significando a unificação da consciência e do inconsciente em uma pessoa e representando a psique como um todo. O *Self*, de acordo com Jung, é realizado como o produto da individuação, que, na opinião do autor, é o processo de integração da personalidade (HENDERSON, 1964, p. 120). Mas o conceito de *Ātman* ultrapassa essa conceituação como será visto, mas por falta de uma melhor definição será mantido essa grafia no presente trabalho, indicando essa complexidade.

²¹ Serão apenas algumas poucas indicações sobre como cada *darśana* percebe esse conceito, somente como uma indicação das várias leituras que esse tema pode apresentar, por ser um ponto comum a todas as correntes, além de ser um ponto fundamental para futuras compreensões.

²² Gramático indiano (séc. VII-V ACE) que precedeu Pāṇini.

2007, pp. 19-40, 53-58 e 79-86).

A unicidade torna todos os seres vivos unos e toda a existência é uma realidade única, segundo o *Advaita Vedānta*. Em contraste, as subcorrentes do *Vedānta*, como o *Dvaita*²³, diferenciam entre o *Ātman* individual nos seres vivos e o *Ātman* (*Paramātmāṇ*) como sendo separado. A filosofia *Advaita Vedānta* considera o *Ātman/Self* como consciência autoexistente, ilimitada e não dual (RAMBACHAN, 2006, pp. 31-46).

O conceito de *Ātman/Self* no *Sāṃkhya* é bastante semelhante ao do *darśana Advaita Vedānta*. Tanto *Sāṃkhya*, assim como o *Advaita Vedānta*, consideram o ego (*asmitā, ahamkarā*), ao invés do *Ātman/Self*, como a causa do prazer e da dor (PARANJPE, 1998, pp. 263-264). Ambos consideram *Ātman/Self* como Eu, alma, sendo a essência mais íntima de qualquer ser individual. Além disso, ambos consideram o autoconhecimento como o meio de libertação. A diferença entre o *Sāṃkhya* e o *Advaita* é que o primeiro afirma que existem tantos *Ātmans/Selfs* quantos seres, com cada realidade distinta em si, e o autoconhecimento sendo um estado de identidade individual. A essência e o espírito de tudo estariam relacionados a cada eu, e cada *Ātman/Self* estaria relacionado à essência e ao espírito de tudo. Tudo é um, *Self* é *Brahman* e *Brahman* é *Self*, sendo que o *Ātman/Self* de cada ser é único e diferente de tudo (PLOTT et al., 2000, pp. 60-62).

O *darśana Vaiśeṣika*, usando suas teorias não-teístas do naturalismo atomístico, postula que o *Ātman/Self* é uma das quatro substâncias não-físicas sem atributos, sendo as outras três: *Kala* (tempo), *Dik* (espaço) e *Manas* (mente).²⁴ O conhecimento de *Ātman/Self* seria outro tipo de conhecimento, sem qualquer tipo de estado de consciência. Mente e órgãos sensoriais seriam instrumentos, enquanto a consciência é o domínio de *Ātman/Self* – alma e ego (RADHAKRISHNAN; MOORE, 1967, pp. 386-423; PLOTT et al., 2000, pp. 60-62).

²³ Escola dualista de filosofia *Vedānta*.

²⁴ Também postula que existem cinco substâncias físicas: terra, água, ar, fogo e *akāśā* (éter).

III.1.1. O *Ātman/Self* e o *darśana Nyāya*

Durante todas as fases do *darśana Nyāya*, seus pensadores fizeram contribuições substanciais para o estudo sistemático do *Ātman*. Eles postulam que, embora *Ātman/Self* esteja intimamente relacionado ao conhecedor, ele ainda pode ser o sujeito de conhecimento. Segundo John Plott, os eruditos do *Nyāya* desenvolveram uma teoria da negação e uma epistemologia extremamente sofisticadas e refinadas para que essa relação de “conhecer o conhecedor” fosse bem definida (PLOTT et al., 2000, p. 62).

Os pensadores *Nyāya* definiram *Ātman/Self* como uma substância imperceptível que é o substrato da consciência humana, manifestando-se com ou sem qualidades como desejos, sentimentos, percepções, conhecimento, compreensão, erros, sofrimentos e outros²⁵ (GAUTAMA, 1913, pp. 4-5; MIRNIG et al., 2013, pp. 56-73).

O *darśana Nyāya* não apenas desenvolveu sua teoria de *Ātman/Self* como também contribuiu para a filosofia indiana de várias maneiras. As contribuições dos estudiosos *Nyāya* sobre esse tema foram de grande importância. Primeiro, eles foram além de considerar o *Ātman/Self* como algo “evidente” e ofereceram provas racionais, coerentes com sua epistemologia. Outro elemento que pode ser citado é que esse *darśana* desenvolveu uma teoria para tentar demonstrar o que *Ātman/Self* é, e o que ele não é (LAINE, 1990, pp. 279-292).

Como exemplo de prova da proposição da existência do *Ātman/Self*, os estudiosos *Nyāya* argumentavam que lembranças pessoais e memórias poderiam indicar a existência de um “eu” que é substancial, contínuo, imutável e existente (presente)²⁶ (GAUTAMA, 1913, pp. 14-15, 63-69; PERRETT, 2000, p. xvii). O *darśana Nyāya* alega que o *Ātman/Self* é um objeto apropriado do conhecimento humano, além de também afirmar que é uma substância real que pode ser inferida a partir de determinados sinais. No livro 1, capítulo 1, sūtras 9 e 10 existe a seguinte afirmação:

Ātman/Self, corpo, sentidos, objetos dos sentidos, intelecto, mente, atividade, erro, *pretyabhava* [estado pós-morte], fruição,

²⁵ *Nyāyasūtra* 1.1.9 e 1.1.10.

²⁶ Conforme *Nyāyasūtra* 1.2.1, 1.2.59, 3.1.1 - 3.1.27.

sofrimento e alegria, são objetos do correto conhecimento. Desejo, aversão, esforço, felicidade, sofrimento e cognição são os sinais do *Ātman/Self*. (GAUTAMA, 1913, pp. 26-28)

III.2. Sobre a Mente

Existem várias visões, conforme cada corrente de pensamento filosófico da Antiga Índia, sobre o conceito de mente. Dentro do escopo do presente trabalho, não se pode explicar cada um desses conjuntos e visões de forma detalhada; sendo assim, o que irá ser apresentado serão tópicos sucintos sobre o tema, a partir da perspectiva de cada *darśana* (CHENNAKESAVAN, 1960, p. vii).

III.2.1. O conceito de Mente nos Vedas

Os *Vedas* não são um texto filosófico, mas sim um conjunto de hinos, narrativas, tradições e comportamentos que passaram da tradição oral para a escrita. Mas mesmo não sendo um texto técnico, existem algumas considerações que podem ser vistas como o preâmbulo para uma futura arguição filosófica. O termo sânscrito *véda* significa conhecimento, sabedoria.

Nome	Significado	Conteúdo
<i>Rgveda</i>	<i>Veda</i> dos hinos	<i>ṛc</i> – hino e <i>veda</i>
<i>Yajurveda</i>	<i>Veda</i> do sacrifício	<i>yajus</i> – (sacrifício) e <i>veda</i> . Foco em liturgia, rituais esacrifício
<i>Samaveda</i>	<i>Veda</i> dos cantos	<i>sāman</i> – (canto ritual) e <i>veda</i>
<i>Atavarveda</i>		<i>atharvān</i> (um tipo de sacerdote) e <i>veda</i>

Tabela 1 – Estrutura dos *Vedas*

Nos *Vedas* não existe uma definição exata sobre a mente, e esta, de uma maneira geral, é usada como sinônimo de consciência. O que ocorre nesses textos é o uso de vários termos para designar a mente, tais como o estado de consciência (*saṃj nāna*), compreensão (*viḥānat*), entendimento (*avagāmana*), discernimento (*dr̥ṣṭi*), resolução (*dhṛti*), reflexão (*manas*), impulso (*jūti*), vontade (*saṃkalpa*), ignorância (*ajñāna*) e sabedoria (*viḥāna*).

Os textos védicos podem ser compreendidos como a primeira forma de organizar (e também registrar) um conjunto de conhecimentos e práticas

oriundos da tradição oral. O conteúdo desses textos é formado por hinos e textos religiosos, comentários sobre práticas e costumes, fatos históricos, narrativas míticas, rituais e tradições. Não existe uma preocupação em entender o conceito de mente, mas sim de relacionar entre si as possíveis atividades mentais (CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 44-47, SIDDHANTALANKAR, 1969, pp. 82-100).

III.2.2. O conceito de Mente nos Upaniṣads

Na sequência dos textos *védicos*, surge uma outra obra, denominada *Upaniṣads*, que apresenta uma nova visão sobre muitos temas apresentados nos textos *védicos*, possuindo uma preocupação protofilosófica. Por ser uma obra posterior à obra *védica*, ela também é denominada como *Vedānta* (literalmente, a parte final dos *Vedas*). Enquanto os *Vedas* procuram descrever os fenômenos do mundo, os *Upaniṣads* têm uma preocupação em trazer uma espécie de explicação ou interpretação desses mesmos fenômenos. Com o advento dos *darśanas*, estes procuram trazer uma explicação lógica e racional sobre esses elementos (CHENNAKESAVAN, 1960, p. VII; DASGUPTA, 2011, pp. 258-273).

Nas interpretações do conceito de mente nos textos dos *Upaniṣads*, os instrumentos do conhecimento são os objetos de uma primeira forma de pesquisa investigativa. Assim ao longo do texto os seguintes conceitos vão sendo usados e associados à mente:

Manas: Literalmente “mente”.

Prajña: Instrução, aquilo que se sabe.

Samkalpa: Vontade, intenção, convicção, resolução.

Citta: Conhecimento, mente, o intelecto, razão, sabedoria.

Os mais antigos textos *vedantinos* não fazem uma categorização em separado das funções mentais, sendo que em uma primeira análise poderia ser considerado que a mente possui duas formas: uma forma considerada mais pura que não é consciente; e uma forma sutil de matéria.

Em um dos vários textos que formam os *Upaniṣads*, especificamente denominado *Pingala Upaniṣad*, mostra-se a existência de uma certa hierarquia das funções mentais, que é assim expressa: os órgãos dos sentidos, os órgãos motores (os órgãos da fala, membros superiores e inferiores, sistema excretor

e sistema reprodutivo), a mente perceptiva (que coordena os órgãos de percepção), o intelecto, e a mente subconsciente que formaria um tipo de depósito de impressões passadas.

O sistema nervoso do corpo provê os canais através dos quais a mente viaja; a direção no qual ela se move é determinada por seu desejo. Quando a mente se torna pura e sem desejos, ela toma o sentido ascendente, e na hora da morte deixaria o corpo. Enquanto a mente se mantém repleta de desejos, seu curso é descendente, em direção aos campos onde estes possam ser satisfeitos. Ainda segundo os conceitos vedantinos, o coração possui 101 nervos, sendo que um deles penetraria dentro da cabeça; ao se tomar o sentido ascendente deste, o indivíduo alcançaria a imortalidade. Os outros 100 nervos levariam a outros diferentes mundos (SARMA, 1975, pp. 1-29; PRADHAN, 2008, pp. 51-68).

III.2.3. O conceito de Mente no Sāṃkhya

O *darśana Sāṃkhya* se utiliza da descrição de um processo evolutivo para determinar o surgimento de várias instâncias de consciência, até a determinação de um elemento denominado mente. Todo esse processo evolutivo, tanto de seres animados como inanimados, tem início com um estado denominado *prakṛiti*, que é considerado como a matéria primordial (física). Em um primeiro momento, *prakṛiti* está em um estado de dormência, em um equilíbrio indefinido e não manifesto. Após sofrer uma singularidade, este estado se altera e passa a ser denominado *mahat*, que leva à criação da próxima categoria, denominada *ahankara*, a primeira manifestação de elementos individuais com identidade distinta. Desse ponto surge o conhecimento e os órgãos para adquirir o conhecimento e realizar ações. Manas vem a partir dessa autoconsciência e se mantém em um estado de equilíbrio; assim, os órgãos de ação e conhecimento, a autoconsciência e manas formam a componente psíquica do ser humano. De acordo com essa corrente filosófica, existe uma sucessão de princípios evolutivos que, em uma ordem cosmogônica de ações, geram os seres vivos e suas capacidades. Essa sucessão poder ser assim resumida:

Prakṛiti: É a raiz de tudo que pertence ao mundo objetivo, ou seja, aos

fenômenos em constante mudança. Seu princípio é caracterizado por estar em um estado de dormência, em equilíbrio, indefinido e não manifesto, com a estabilidade dos três *guṇas*²⁷. Qualquer forma de distúrbio nesse estado de singularidade resulta numa criação, no sentido de um processo evolutivo de uma ordem fora desta.

Mahat: Inteligência cósmica, é a primeira manifestação de *pradhana* (natureza primordial).

Ahamkara: O segundo manifesto que ascende a partir de *Mahat*. Esse processo gera a autoconsciência, com o surgimento do ego.

Tanmātra: Substância, os cinco elementos básicos (fogo, água, terra, ar e *ākāśa*) que se manifestam, surgidos a partir de *Ahamkara*.

Vikrti: Mudança, transformação, degradação a partir do mundo fenomênico.

Destas instâncias surgem as classes de elementos (que também têm a denominação de *guṇas*), que não dão origem à evolução de quaisquer novas ordens do ser. Esses elementos, acima descritos (os instrumentos da ação e conhecimento), evoluem a partir de *Ahaṃkāra*. São eles:

Mahabhutas: Os cinco elementos decorrentes de seus princípios básicos (princípios que caracterizam cada elemento).

Puruṣa: Não é nem causa nem efeito de nada. Princípio estático dentro da ordem cósmica, que é ativado pelo princípio dinâmico da natureza. Sistema pelo qual não existe a capacidade de um corpo existir sem um outro corpo. Existem duas possíveis formas, concomitantes, da existência de *puruṣa* – liberto e não liberto. A primeira forma é uma consciência pura, enquanto a segunda é a consciência ligada ao corpo.

O sistema psicológico do *Sāṃkhya* se divide em duas frentes: instrumentos do conhecimento e funções dos instrumentos do conhecimento. Os instrumentos são: o intelecto (*buddhi*), o ego (*ahaṃkāra*), o sentido interno (*manas*) e os órgãos dos sentidos (órgãos de conhecimento). Os instrumentos de conhecimento, denominados *antaḥkaraṇa*, são constituídos pelo intelecto, ego, o sentido interno, e os sentidos externos (audição, paladar, tato, olfato e visão).

²⁷ São elas: *sattva*, *rajas*, *tamas*.

A função do intelecto (*buddhi*) é a de verificação ou determinação da real natureza de tudo. O ego (*ahaṃkāra*) tem a finalidade de perceber o indivíduo como algo único dentro da natureza. A função de manas é confirmar a natureza das informações recebidas pelos órgãos sensoriais e dos órgãos de ações envolvidos (tais quais as reações do corpo físico como resposta às percepções dos órgãos dos sentidos). Além de perceber o mundo, manas é responsável por duvidar dessas informações. Outra função da mente, segundo esse darśana, é a formação do desejo por algo, sendo esse ato executado pelos órgãos de ação (CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 56-62; RAO, 2002, p. 318).

III.2.4. O conceito de Mente no Yoga

O Yoga pode ser considerado (dentro de determinados limites e compreensão) como uma espécie de filosofia psicológica, sendo a ciência da disciplina mental. A mente recebe o nome de *citta* que pode ser entendido como conhecimento, pensamento, ideia. Dentro deste sistema, *citta* nomeia todo o mecanismo de conhecimento e por sua vez incorpora três outros aspectos desse processo, a saber:

Buddhi: A capacidade para a percepção, determinação e convicção. Fonte da virtude e sabedoria, sendo que manifesta a si mesmo por meio da determinação e resolução em pensamento e ações, formação e retenção de conceitos e generalizações. Enquanto manas registra os objetos de pensamento, é em *buddhi* que ocorre a discriminação e reconhecimento.

Ahaṃkāra: Representa o princípio do ego. Ele arroga para si mesmo a experiência realizada por manas e a passa para o *buddhi* para ser determinada. Ele é o sujeito consciente de toda a experiência psicológica.

Manas: É a força diretiva por trás de todas as ações, sendo que ele possui, dentre outras, a capacidade de atenção, seleção e assim por diante, além de sintetizar as várias sensações. Ele pode perceber, mas não pode transmitir, como faz o *buddhi*.

Estes três elementos constituem *citta* como um todo, formando o que se pode chamar de mente. Praticamente não existem muitas diferenças entre os sistemas Yoga e *Sāṃkhya* quanto à mente: suas diferenças referem-se a como

são fundadas as estruturas ligadas à lógica, epistemologia, ontologia, ética e psicologia (CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 119-125; RAO, 2002, p. 319).

III.2.5. O conceito de Mente no Mimāṃsā

Dentro do pensamento *Mimāṃsā*, o ser humano é constituído do corpo físico, órgãos dos sentidos, mente (*manas*), consciência e *Ātman/Self*. Todos esses elementos possuem funções distintas, que são realizadas por meio da influência de *apūrva* (aquilo que não existia antes), que se apresenta como um tipo de força gerada pelos atos virtuosos e pelos vícios. Desta forma, tem-se que o indivíduo é a interação da mente (*manas*) com o *Ātman/Self*, conforme as seguintes definições:

Manas: É um órgão interno pelo qual é feita a apreensão do que é recebido pelos órgãos dos sentidos, assim como a dor, prazer, cognição e outras qualidades do *Self*. A mente é sutil e imóvel, sendo uma substância intangível que não é nem um efeito nem uma causa de qualquer outra coisa, apesar de ser permeável e limitado pelo corpo. A mente serve como um órgão de percepção interno que funciona junto ao *self*.

Ātman: É não material, eterno e totalmente permeável, sendo distinta do corpo, dos órgãos de percepção e dos processos cognitivos. É o conhecedor, o agente ativo, o desfrutador. A cognição, dor, prazer, desejo e aversão, impressões e volições são modificações de *Ātman*, que não são eternas e não exercem ações durante o sono.

A percepção se dá por meio da seguinte corrente de ações:

mundo real → órgãos dos sentidos → *manas* → *Ātman*

Supervisionado por *manas*, os órgãos dos sentidos produzem as sensações de textura, odor, paladar etc., gerando assim a cognição de prazer, dor, aversão etc. (VERPOORTEN, 1987, pp. 6-21; CHENNAKESAVAN, 1960, p. 107).

III.2.6. O conceito de Mente no Advaita Vedānta

Segundo o *Advaita Vedānta*, a mente é uma substância sutil, não tem dimensão atômica e nem dimensão infinita, mas é considerada neutra e possuidora de possibilidades latentes, sendo capaz de permear todo o corpo do indivíduo ao qual ela pertence; ou seja, cada indivíduo possui uma mente particular e diferente das demais. A mente é considerada um órgão interno, produzida a partir da essência mais pura dos cinco elementos, e pode ser denominada por quatro nomes diferentes, de acordo com sua função:

Manas: Cognição.

Buddhi: Intelecto.

Citta: Armazena experiências na memória.

Ahaṃkāra: O ego.

Dentro do sistema *Advaita Vedānta* tem-se o conceito de *antaḥkaraṇa* (literalmente capacidade de pensamento), que pode ser compreendido como a somatória da cognição, do intelecto, do ego e o armazenamento das experiências. Mas, todo esse processo somando a tudo que existe fora do indivíduo é um produto de *maya* (o mundo das aparências).

Um outro modo de interpretar essa situação seria a percepção de que a mente é apenas a totalidade de estados e processos conscientes. O *Ātman/Self* sozinho é consciente, e a consciência não pode florescer como um fator contingente da relação sujeito–objeto. O *Ātman/Self*, que não é nem mente nem matéria, é a base tanto dos estados mentais quanto dos estados físicos da existência; ou seja, é a base de toda a experiência, seja ela física ou mental (CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 66-71).

III.2.7. O conceito de Mente no Cārvāka

Para esse darśana, que é totalmente materialista, a mente é um subproduto do corpo e a consciência é o resultado final dela. Assim, na morte, tanto corpo como mente e consciência são desintegrados. Os cinco órgãos dos sentidos pertencem ao corpo e todo conhecimento provem somente desses órgãos. A mente não é um órgão de conhecimento, ela apenas regula as

sensações, que, por sua vez, levam a percepção. A continuidade destas percepções levanta a falsa impressão de uma substância permanente denominada mente.

No pensamento *Cārvāka*, a percepção direta é a fonte de conhecimento, não havendo a necessidade de outros elementos, tais como inferência e testemunho. Para essa corrente de pensamento, o universo é uma combinação fortuita de partículas elementares de matéria, de maneira que a vida teria origem pela associação de átomos (*paramāṇu*), sem nenhum propósito, não existindo nenhum desenho ou intenção por trás de sua criação. O mundo é uma dança sem significado de átomos: desta forma, a morte é apenas a dissociação dessa organização de átomos (KAR, 2013, pp. 75-86; RAO, 2002, p. 322).

III.2.8. O conceito de Mente no Budismo

Para o *budismo* nada permanente existe no campo físico ou mental. A personalidade humana passa a ser uma coleção de vários elementos agregados, sendo que a mente é a experiência subjetiva individual de “algo” que está sempre mudando, momento a momento. A personalidade humana é um agregado dos seguintes elementos:

Rupa:	O corpo físico e todos os órgãos.
Vedana:	Compreende três tipos de sentimentos: prazer, dor e sentimentos naturais.
Sajña:	O processo que inclui a percepção dos objetos que possuem nome e todo o conhecimento articulado dos objetos.
Sankhara:	Inclui todos os estados mentais.
Vijñana:	Toda forma de consciência dos objetos e autoconsciência.

No Budismo há, pelo menos, três termos para indicar mente, a saber:

Manas:	Poder mental ou faculdade mental.
Vijñana:	Discernimento ou faculdade de consciência.
Citta:	Mente ou pensamento.

Essas diferentes nomenclaturas são dependentes de suas funções, mas

não importa por qual nome seja referido, sempre será uma referência ao órgão interno de conhecimento. A existência desse órgão interno é necessária para o discernimento do fluxo contínuo de entrada de informações, e para o controle desse fluxo, estabelecendo dualidades, como entre atenção e não-atenção, e entre percepção e não-percepção.

O *budismo* possui uma complexa e contraintuitiva teoria da mente e dos fenômenos mentais. Defende-se que o domínio do mental engloba um conjunto de faculdades e processos inter-relacionados, mas não se associam fenômenos mentais à atividade de um Eu substancial, independente e duradouro, que seja um agente. Em vez disso, as teorias budistas da mente se concentram na doutrina do não-Eu, que postula que os seres humanos são redutíveis aos constituintes físicos e psicológicos, e aos processos que os compõem (DASGUPTA, 2011, pp. 78-166; CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 65, 82, 90, 97-98).

III.2.9. O conceito de Mente no Jainismo

Os *jainistas* consideram que todas as atividades mentais, tais como a cognição, afeição e cognição, pertencem ao *Ātman/Self*. A mente teria uma função limitada e o *Ātman* seria o princípio permanente da consciência. A mente não é material e é diferente da constituição corporal, sendo independente do corpo e do cérebro: seria a agente de todas as atividades mentais e diretamente experimentada pelo Eu, sendo também a fonte de toda atividade mental e consciência.

Como um instrumento de conhecimento, o corpo é formado por cinco sentidos e *manas*. Cada órgão e sentido apreende objetos específicos, enquanto *manas* reconhece todos os objetos de todos os sentidos, e portanto não pode ser considerado como os outros sentidos. Ele é um instrumento interno que auxilia o *Ātman* a fazer a cognição dos objetos percebidos pelos sentidos e os estados internos.

Toda percepção é resultado do contato entre órgãos de sentido e seus objetos. A filosofia jainista não sustenta que a mente se move para fora, para o objeto, na forma de modificações para tomar forma de objetos para conhecê-los.

Pelo contrário, sustentam que os objetos entram em contato com os sentidos, ou seja, a mente entra em contato com os objetos por meio das impressões dos órgãos de sentidos. Além disso, *manas* conhece as atividades internas e modificações (como prazer, amor, aversão etc.) que são realizadas pela própria mente (DASGUPTA, 2011, pp. 169-207; KACHHARA, 2011, pp. 1-14).

III.2.10. O conceito de Mente no Vaiśeṣika

No *darśana Vaiśeṣika*, o ser humano é constituído de corpo, órgãos sensitivos de conhecimento e ação, *manas* e *Ātman/Self*. Tanto a mente como *Ātman/Self* são infinitas em número e eternas em existência. Existiria uma relação unívoca entre *Ātman/Self* e mente, querendo dizer que cada *Ātman* é associado a uma única mente. A conexão entre esses dois elementos é estabelecida em duas etapas: os objetos de conhecimento são percebidos pelos órgãos de sentidos e conhecimento, estas percepções chegam à mente, que transmite para *Ātman/Self* todas essas informações.

Ātman/Self é uma substância com dois tipos de qualidades, as denominadas genéricas (que podem ser compartilhadas com outras substâncias), que são número, magnitude, conjunção, disjunção e distinção, e as qualidades específicas, que são conhecimento, prazer, dor, desejo, aversão, vontade, mérito, demérito e impressões. A consciência não é uma qualidade essencial pertencente a ela.

A mente (*manas*) é tal qual um aparelho para obter o conhecimento do que se passa no *Ātman/Self*. Assim, ela passa a ser como o sentido através do qual a introspecção dos estados mais internos é possível, e por esse motivo é denominado de sentido interno.

A mente também é o meio através do qual as impressões dos sentidos externos alcançam a *Ātman/Self*. Ela é atômica²⁸ em extensão, mas não no mesmo sentido que os átomos físicos, formando um tipo de substância. As características da mente é que ela é imaterial, atômica, inconsciente e capaz de

²⁸ O *darśana Vaiśeṣika* define o conceito de átomo como um elemento cuja dimensão é não observável, que tem uma variedade de elementos finitos, e cuja combinação forma toda a matéria conhecida. Assim, ao se falar em dimensão atômica, implica-se algo não mensurável.

ações e movimentos. Percepção de objetos externos tem lugar com a ajuda da mente. Cognição, prazer, dor, desejo, aversão e vontade são percebidos através da mente. A mente é um órgão interno pelo meio do qual *Ātman/Self* tem dúvidas e sonha (RAO, 2002, p. 319; CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 10-14).

III.2.11. O conceito de Mente no Nyāya

Na visão *Nyāya*²⁹ a constituição do ser humano é a mente (*manas*), *Ātman/Self*, os órgãos dos sentidos (*indriya*) e o corpo (*śarira*).

O corpo é constituído atomicamente em uma estrutura que permite seu crescimento e modificação, e é apto a se desintegrar e ser destruído. O corpo é a base para os órgãos dos sentidos e um meio para *Ātman/Self* ter contato com o meio externo. Os órgãos dos sentidos são elementos destinados para um tipo específico de conhecimento e atividade, e são divididos em dois grupos: os *jñānendriya* e *karmendriya*.

Os *jñānendriya* são os responsáveis pela forma como o corpo recebe o conhecimento do mundo, ou seja, a audição, o tato, a visão, o olfato, o paladar e os sentimentos internos. Assim, a mente também está associada aos órgãos sensoriais. Os *karmendriya* são os órgãos de ação, são aqueles que desempenham algum tipo de atividade, que são movimento em geral, o ato de pegar, o falar, a satisfação e a excreção.

A mente também é responsável por realizar o conhecimento, servindo também como um meio para levar as percepções desde os órgãos dos sentidos até o *Ātman/Self*. A mente também tem a capacidade de apreender os estados internos de prazer, dor etc. É um elemento de tamanho atômico e é único para cada corpo.

Manas também é considerado como um órgão de atenção. Como existe a restrição de que *manas* somente poderia se ocupar de um elemento por vez, a solução para esse problema seria que essa atenção ocorre em rápidas sucessões, o que gera uma corrente de pensamentos ou a sensação de um foco

²⁹ Muitos elementos que constituem a estrutura do conhecimento do darśana Nyāya são provenientes do darśana Vaiśeṣika (teoria atômica e metafísica, principalmente), uma vez que as duas correntes se fundiram (DASGUPTA, 2011, pp. 274-363; MATILAL, 1977).

contínuo ou uma corrente de consciência. *Ātman/Self* é considerado com o real conhecedor, o sensor e o ator por trás do mecanismo da mente, sentidos e corpo. Esses elementos são meros instrumentos de *Ātman/Self*.

Enquanto a mente é atômica em tamanho, o *Ātman/Self* é limitado em espaço e tempo (eterno e invariável). Apesar de *Ātman/Self* ser capaz de saber, sentir e agir, ele nada pode fazer sem a intermediação ou a instrumentação da mente, órgãos dos sentidos e corpo (CHAKRABARTHI, 1999, pp. 103-113; CHENNAKESAVAN, 1960, pp. 69-75).

III.3. Sobre a lógica

Quando se fala em lógica indiana, a tendência é fazer uma correlação com o conceito de lógica ocidental. Nada mais natural essa tentativa de aproximação entre um conhecimento novo e um já estabelecido. Apesar de sua antiguidade, a lógica indiana continua não sendo muito conhecida no Ocidente, e ainda gera compreensões equivocadas devido à diferença de origens e desenvolvimento entre os dois sistemas. No entanto, devemos abdicar dessa prática de aproximação até que tenhamos uma melhor compreensão do que é esse elemento denominado lógica indiana.

Nos comentários de Matilal (1998, p. 1), a lógica pode ser compreendida como o estudo sistemático dos padrões informais de inferência, as regras de um debate, a identificação de inferências racionais por meio de uma argumentação sofisticada, e tópicos similares. Com o avanço da lógica ocidental, quando se analisa o que é a denominada “lógica indiana”, a comparação com uma epistemologia é inevitável, uma vez que nesses primeiros momentos de uma construção existe uma forte preocupação com um ferramental que determine os meios de conhecimento e o modo de se determinar a verdade de um argumento.

Conforme Bochenski (1968, p. 463), a lógica começou na Índia Antiga, de modo independente e contínuo até o começo da era moderna, sem qualquer influência de outras correntes de pensamento que não fossem indianas. Uma outra definição para a lógica pode ser tomada a partir dos comentários encontrados nas obras de Priest (2000, p. 4), quando ele define que a lógica, dentro de seus vários sentidos, é uma teoria que indica as sequências que

podem ser originadas a partir de um determinado ponto exposto.

Continuando dentro dessas primeiras exposições, tem-se que o termo “lógica” não deve ser carregado de todas as implicações e definições contidas dentro de uma perspectiva eurocentrista, principalmente quando usado na expressão “lógica indiana”. O porquê dessa afirmação é que dentro do sânscrito existem os seguintes termos que, indicam uma série de equivalências, a saber:

Anviksi: exame, investigação racional, filosofia, metafísica.

Nyāyadarśana: ponto de vista filosófico da lógica.

Nyāya: lógica, ciência do raciocínio.

Tarkaśāstra: ciência do raciocínio.

Pramanaśāstra: ciência do modo de conhecimento correto.

Todas essas expressões são significativas e apropriadas, principalmente quando associadas ao contexto histórico-cultural da Índia. Desta forma, através deste aporte, podem-se estabelecer caminhos para a compreensão do desenvolvimento da lógica dentro da estrutura indiana de conhecimento. Iniciaremos notando que alguns tópicos epistemológicos estão incluídos na discussão para definir o que pode ser chamado de lógica indiana. O porquê disso se deve a alguns elementos que podem ser assim sintetizados:

1. A lógica indiana é um estudo de padrões de inferências, e do que são as inferências, para se identificar o que é fonte de conhecimento (*pramana*).³⁰
2. Outro ponto extremamente característico é que a discussão das teorias lógicas na Índia parecem ter sido sobrecarregadas de uma terminologia psicológica e intuicionista, o que também geralmente não consta das discussões lógicas ocidentais.
3. Um outro tema que aparenta ser dominante nos estudos indianos é de como um evento mental causa outro evento mental (ou eventos), e como cada um deles é conectado com o outro. Os indianos psicologizaram a lógica, mas sem priorizar esse tipo de análise, o que poderia induzir

³⁰ As questões epistemológicas se tornam independentes do domínio da lógica, na lógica moderna do Ocidente.

a erros. Seria um tipo de lógica psicologizada, sem cometer as falácias de um psicologismo.

4. Outro elemento que é característico do processo de formação da lógica indiana é que, ao invés, de como foi o processo histórico do Ocidente, onde desde a civilização grega o modelo matemático exerceu um papel importante no desenvolvimento do pensamento e da lógica, nos sistemas indianos foi a gramática que teve esse papel. Assim, as teorias lógicas sofreram influência dos estudos gramáticos e linguísticos. Não há um acordo sobre o porquê dessa influência.

5. Um último elemento, que pode ser relevante, é que a distinção entre dedução e indução, existente na tradição ocidental, não é encontrada, com essa mesma forma e intensidade, na tradição indiana. As análises contemporâneas sobre o padrão de argumentação na lógica indiana tendem a analisá-lo como uma forma de raciocínio dedutivo.

O que vimos até aqui não são apenas expressões de uma gramática do pensamento, mas sim sistemas filosóficos que têm como tensão principal uma ciência da argumentação racional que se mostra em dois aspectos, o indutivo e o dedutivo. Atentando-se ao caminho que deu início a esse processo, o que se vê são elementos fatuais que mostram aspectos de metodologias de análise e dedução que vieram a culminar nas várias lógicas existentes.

Um dos primeiros registros de um processo lógico, de acordo com Vidyabhusana (1920, pp. 4-7), está associada a Medhaithi Gautama (circa séc. VI AEC), criador da corrente denominada *anvikski*.³¹ Dasgupta (2011, pp. 227, 302) comenta que as discussões médicas sobre os diagnósticos das várias enfermidades que constam no *Carākāśamhita* eram todas desenvolvidas segundo uma metodologia de inferência lógica. Além deste trabalho de dedução lógico-médica, outro trabalho que seguiu o mesmo tipo de metodologia foi o *Arthaśastra*, obra dedicada à política, economia e estratégia, escrita por *Kautilya*.

Essas formas são praticamente contemporâneas aos sistemas *jainista*, *budista* e *Nyāya*, assim elas mostram exatamente essa independência e

³¹ Este termo também pode ser traduzido por filosofia, meditação, metafísica, filosofia da lógica, lógica, mente argumentativa, exame ou investigação.

multiplicidade de formas de desenvolvimento de sistemas lógicos. Já Solomon (1976, pp. 22-40) postula que os primeiros indícios de um sistema lógico aparecem nas discussões dos sacerdotes *brahmanes* sobre a interpretação dos Vedas e do significado dos rituais. Conforme Staal (1988, pp. 89-92), a lógica indiana nasce acompanhada de um sistema gramático desenvolvido por Pāṇini, sistema este que apresenta uma certa semelhança com a lógica booleana. Segundo Keith (1921, pp. 9-18), foi a hermenêutica usada para a interpretação de alguns hinos de natureza poética/mitológica que forneceram esse início. De acordo com Matilal (1986, pp. 9-16), a lógica indiana vem a partir da tradição do *vādaśāstra*, que era uma disciplina que continha os métodos e modos de desenvolver um debate, não importando o assunto.

Assim podem ser resumidas cinco tendências para o surgimento da denominada lógica indiana (fatos esses muitas vezes concomitantes):

- Debates (argumento de Matilal e também histórico).
- Assembleias médicas (argumento de Dasgupta).
- As práticas religiosas (argumento de Salomon).
- A gramática e a linguística (argumento de Staal).
- A hermenêutica (argumento de Keith).

O que se observa a partir de todas essas diferentes motivações é que em todas existe uma finalidade comum. Cada ramo do saber tinha de prover suas ferramentas para gerar seus critérios de avaliação e de prova das ideias formuladas, avaliação do grau de verdade de uma afirmação, dos modos de se obter o correto conhecimento e um meio de demonstrar o que estava sendo proposto de um modo totalmente racional e metódico. Todos os sistemas indianos, tanto científicos como filosóficos, pensaram na necessidade de discutir os problemas relacionados com o *pramāṇa* (a cognição correta e seus métodos), como os objetos de conhecimento podem ser tratados, e como testar a retidão desses conhecimentos. Dessa forma, o marco mais antigo e que sempre é citado, direta ou indiretamente, é a prática dos debates. Esse elemento é um traço comum da cultura indiana e que sempre esteve presente em toda a sociedade e ramos do conhecimento. Esse fato é comentado por Sen (2006, pp. 3-6), que mostra que a Índia sempre foi um local de intensos debates e de pluralismo intelectual.

III.3.1. Dos debates

Na Índia Antiga existiam dois ramos de estudo denominados *tarkavidyā*: a ciência do raciocínio e a *vādavidyā*, ou ciência da retórica. Estes ramos eram independentes, sendo que posteriormente viriam a estar coordenados juntos com os sistemas lógicos. Esclarecendo melhor esse ponto, a lógica tinha como suporte os estudos sobre o raciocínio e os estudos sobre a retórica e a dialética. A razão de haver esses dois ramos era a importância dos embates dialéticos em prol da construção de um conjunto de conhecimentos e verdades.

Estes debates eram divididos nos seguintes estilos:

Vada, ou “debate honesto”: Os debatedores buscam a verdade dentro dos argumentos que vão sendo expostos para se chegar a um conhecimento correto e preciso. Não há vencedores e vencidos. Essa também é uma forma de ensino.

Jalpa, ou “debate ardiloso”: Os debatedores procuram falhas argumentativas, falácias, aporias ocultas, nos argumentos apresentados, buscando explorar essas falhas. Em um debate entre mestres esse recurso era usado para a busca de um conceito ou conhecimento que se mostrasse superior a todos os outros apresentados. No debate político era usado para confundir ou enganar o oponente. Aqui o importante é obter a vitória (*vijaya*).

Vitanda, ou “debate destrutivo”: Debate de refutação. Forma de debate onde se pretende mostrar as inconstâncias lógicas do argumento sendo defendido pelo oponente. Nesta forma de embate argumentativo, uma das partes estabelecia uma tese a ser defendida e a outra parte era responsável por refutá-la, sem ter que propor nenhuma outra tese ou correção.

III.3.2. Outros elementos de lógica

O processo de inferência é denominado de *anumāna* (formação de conceito) e era considerada como uma forma válida de se obter conhecimento. Era considerado válido e justificável inferir algo a partir de outra coisa, quando

o objeto de inferência não estava acessível a outro meio de conhecimento. O sistema *Vaiśeṣika* postulava que era possível conhecer a causa de um fenômeno reconhecendo alguns de seus efeitos, sem ter que observá-lo diretamente.

Reforçando uma ideia já exposta, tem-se que lembrar do problema envolvendo a linguagem. O sânscrito é uma linguagem extremamente estruturada que passou por duas grandes fases até ser definitivamente delineada. A fase mais antiga é denominada como sânscrito *védico*, cujas bases remontam por volta de dois mil anos atrás. A segunda fase, denominada sânscrito clássico, é formada por dois períodos: uma formada pela literatura épica e outra que é a padronização da linguagem por Pāṇini por volta de 500 AEC, tendo como base de sua obra outros estudos gramáticos mais antigos, cujos registros físicos não sobreviveram. A estrutura desta linguagem nos textos de lógica mostra toda a sua complexidade e dificuldade.

Outro elemento bem peculiar aos sistemas filosóficos indianos é a ocorrência de uma taxonomização constante dos elementos que constam de sua estrutura, para, a partir dessa sistematização, fazerem-se as devidas análises e comentários.

A palavra lógica, dentro da tradição Ocidental, é etimologicamente conectada com a palavra grega “logos”, a qual denota dois sentidos: (i) “pensamento” e (ii) “palavra” ou “discurso”. No Ocidente a palavra “lógica” também estava conectada com “retórica”. A expressão “lógica indiana” tem uma ligação com a retórica, mas “lógica” também pode ter a conotação de uma gramática do pensamento. Além disso, pode estar associada a todo um sistema filosófico onde o raciocínio metódico ou a investigação do conhecimento são conduzidas através da observação ou percepção e do testemunho verbal fidedigno, tendo uma preocupação com o conhecimento válido e suas fontes.

III.3.3. Lógica Nyāya

O termo “*nyāya*” tem por tradução regra, sistema, análise, axioma e, por consequência, argumento. Este é um ramo presente em todos os campos de conhecimento indianos, e sempre com esta função de estudo da argumentação, o que, muitas vezes, em um primeiro contato com o estudo das lógicas da Índia Antiga, pode gerar uma certa confusão com o sistema filosófico de mesmo nome.

Para se entender o processo de formação desse darśana, a análise feita por Matilal será usada como fio condutor. Historicamente o sistema Nyāya passou por três fases, que foram marcantes no pensamento indiano, a saber:

Pracina Nyāya: Período em que não era perceptível uma separação nítida entre o *darśana Vaiśeṣika* e o *darśana Nyāya*.

Nyāya: Período onde se cristalizam seus elementos, além de se destacar sua independência, o uso dos conceitos de *sāmānya* (conjunto de informações que formam um argumento) e de *jāti* (gênero ou espécie – tal qual um subconjunto de *sāmānya*).

Navya–Nyāya: Último período, caracterizado por uma sofisticação em sua terminologia e tratamento de informações, aproximando-se de uma espécie de análise gráfica.

O fundador desse sistema, Akśapada Gotama (séc. II AEC), definiu um método de argumentação filosófica que se tornou um tipo de modelo. Ele foi o padrão para uma disputa filosófica idealmente organizada. Neste modelo, sete categorias são identificadas como sendo constitutivas de uma espécie de estágio prévio da análise argumentativa. Esse processo se inicia com uma dúvida inicial (do tipo p ou $\neg p$)³², e por meio desse processo refinam-se os argumentos até uma decisão única.

As categorias para se formar essa argumentação, incluindo a dúvida, são: propósito, exemplo, princípios básicos, os elementos (“membros”) da argumentação formulada, argumento de suporte (*tarka*) e decisão. Os exemplos são necessários para assegurar que a argumentação não se torne uma retórica vazia.

Para uma argumentação estruturada eram necessários cinco passos, e todos deviam ser linguisticamente articulados. O primeiro passo é a declaração da tese, o segundo é a declaração das razões ou evidências, terceiro é a citação de um exemplo (um caso especial, plenamente reconhecido e aceito por todos os debatedores), o quarto passo é a demonstração de que a tese é um caso especial de um caso mais geral, e o último passo é a declaração da tese, novamente, mas mostrando que está provada (estabelecida) ou totalmente

³² O símbolo lógico \neg denota negação; assim, essa frase é lida como “p ou não p”.

refutada (MATILAL, 1985, pp. 29-42; MATILAL, 1998, pp. 4-5). Assim a forma de análise lógica característica do Nyāya é o que ficou conhecido no Ocidente como silogismo de cinco fases, sendo assim formado:

Pratijñā: O elemento a ser provado, a tese.

Hetu: A razão, causa lógica, item.

Udāhāra: Exemplo, ilustração. Pode ser usado para ilustrar a relação lógica entre os dois primeiros elementos.

Upanaya: O “caminho” para se obter a compreensão; aplicação de uma regra ou do silogismo.

Nigamana: Dedução, conclusão lógica, conclusão do silogismo.

Para concluir pode-se verificar como é usado este método em um exemplo:

Pratijña: Deve haver fogo no morro.

Hetu: Porque existe fumaça lá.

Udahara: Contudo onde há fumaça há fogo; basta observar o fogo na cozinha.

Upanaya: O morro tem fumaça que é gerada pelo fogo.

Nigamana: Portanto há fogo no morro.

Existe uma longa história, exclusivamente dentro do pensamento indiano, sem influência externa, na formação dos quatro tópicos principais dos *Nyāyasūtras*, a saber: arte do debate, meios de conhecimento válido, silogismo e exame das visões opostas. Não há evidência direta para a tese de que o conceito de inferência (*anumāna*) seja de origem indiana e o conceito de silogismo (*avayava*) seja influência grega. Vātsyāyana, um comentarista dos *Nyāyasūtras*, referiu-se a alguns lógicos que tinham uma teoria de silogismo de dez elementos (os gregos tinham três).

O traço característico do silogismo *Nyāya* é sua insistência no uso de uma exemplificação para caracterizar os elementos – o que sugere que o sistema lógico *Nyāya* queria ter certeza não apenas da validade formal, mas também da verdade material. Para caracterizar isso, cinco tipos de “meios” (*hetu*) falaciosos são determinados:

Inconclusivo (*savyabhichāra*): que leva a várias conclusões.

Contraditório (*viruddha*): que se opõe ao que deve ser estabelecido.

Controverso (*prakaraṇasama*): que gera dúvidas sobre o argumento, sem esclarecer.

Contra-questionamento (*sadhyasama*): que não é provado.

Indesejado (*kālātīta*): argumento que está fora do tempo de aplicação.

III.3.4. Elementos epistemológicos da lógica *Nyāya*

Os estudos sobre lógica, existentes no *Nyāya*, formam um conjunto de obras interessantes e avançadas, com desenvolvimentos que devem ser estudados com nova atenção. Esta seção sobre lógica visa lançar uma pequena base de entendimento de como o *Nyāya* lida com os processos argumentativos, explorando alguns elementos epistemológicos do *darśana Nyāya*.

III.3.4.1. Aceitação geral dos exemplos indutivos

De acordo com o princípio de “aceitação geral dos exemplos indutivos”, todos os exemplos utilizados para corroborar, ou criticar, uma generalização empírica têm de ser aceitos por todas as partes envolvidas em uma discussão argumentativa (de qualquer natureza). Esse princípio da indução sempre foi amplamente discutido dentro da lógica indiana, mas foi formulado explicitamente por Gautama. Para entendê-lo, é útil um exemplo para ilustrá-lo:

Todas as coisas coloridas são inconscientes.
 Todos os corpos vivos possuem cor.
 Logo, os corpos vivos são inconscientes.

No caso de a conclusão ser aceitável, isso pode levar a entender que a consciência não pertence ao corpo. Desta forma, por meio de outros argumentos, poderia conduzir a análise para admitir um ser não físico como consciente. Mas para essa conclusão ser aceita, é preciso que a premissa geral, “todas as coisas coloridas são inconscientes”, seja aceitável.

O elemento de análise em tela tem como base que as evidências citadas, como a observação de co-presença ou de co-ausência ou de um contraexemplo, devam ser aceitáveis para ambos os lados de um debate (de qualquer tipo). Isto pode ser chamado de princípio de aceitabilidade geral dos exemplos indutivos.

Este procedimento parece próprio para as ciências empíricas, onde as observações são checadas e verificadas de forma independente antes que quaisquer alegações baseadas nelas sejam aceitas.

No entanto, existe um espaço para desacordo sobre este princípio, pois dentro de uma argumentação filosófica pode existir uma tendência a pensar em um cenário plausível, que mesmo não tendo um amplo apoio, ainda pode ser um contraexemplo.

Não obstante, há razões pelas quais o princípio pode ser útil. O princípio tem a capacidade, por sua estrutura, de evitar a parcialidade e impedir que qualquer das partes obtenha vantagem indevida sobre a outra, bem como a aceitação ou rejeição frívolas de uma indução. Sem este princípio, qualquer das partes poderia estar em posição de fazer afirmações sobre a co-presença ou a coabitação, ou sobre o desvio (o que dá um contraexemplo), que pareceriam à outra parte como sendo completamente absurdas.

Por exemplo, suponha que alguém generalize que “todos os gatos são brancos”, depois de observar muitos cisnes brancos. Qualquer outra pessoa deve ter o direito de rejeitar a generalização como frívola, pois a comparação de espécies totalmente diferentes não pode ser aceita. É claro que a observação de muitos cisnes brancos pode levar à generalização indutiva de que todos os cisnes são brancos, embora isto de fato seja falso e possa ser infirmado pela observação de um único cisne negro. Mas voltando à generalização frívola anterior, a tese de que todos os cisnes são brancos não pode (obviamente) ser falseada pela simples observação de um gato preto. Se um gato preto é oferecido como um contraexemplo, quem afirma que todos os cisnes são brancos tem o direito de descartá-lo como frívolo.

Outro exemplo: generaliza-se que “todos os peixes respiram debaixo d’água”, depois de se observar que muitos peixes o fazem. Se alguém oferecer como contraexemplo que as baleias não respiram debaixo d’água, a generalização não deve ser abandonada. Deve-se permitir que seja explorado se as baleias (que sabemos ser mamíferos) são peixes ou não, e até que as baleias sejam descartadas como pertencentes ao gênero dos peixes, deve-se continuar a afirmar que todos os peixes podem respirar debaixo d’água.

Uma vez que, em particular, um único contraexemplo é suficiente para refutar uma generalização confirmada por numerosos exemplos, o

contraexemplo deve ser bom e forte, ser mais do que meramente logicamente possível ou plausível, e deve ser geralmente aceitável ou aceitável para ambos os lados de uma questão. De qualquer forma, não se deve exigir que um contraexemplo atenda a um padrão inferior ao de um exemplo confirmatório, mas sim o mesmo padrão. Em outras palavras, a carga epistêmica do proponente e do oponente de uma tese deve ser a mesma; não se deve permitir que o fardo se torne diferente meramente trocando de lado alguma questão. Tanto a confirmação como a não confirmação devem prosseguir com base em exemplos que são indiscutíveis por qualquer um dos lados, ou que são geralmente aceitáveis.

O princípio da Falha da Singularidade implica que uma única propriedade de um objeto inferencial (*pakṣa*) é logicamente inadequado para provar que algo é verdadeiro ou falso sobre aquele objeto.

III.3.4.2. Princípio da credibilidade da indução

Uma dada percepção só pode ser descartada pelo advento de novas percepções. Um exemplo disso é uma pessoa confundir uma corda com uma cobra, em um lugar escuro, devido a uma certa semelhança entre os dois elementos: apenas uma percepção mais atenta pode dirimir este erro. Em vista disso, o *darśana Nyāya-Vaiśeṣika* sustenta que é necessário um fundamento perceptivo em todos os casos de inferência sobre questões de fato.

Uma base perceptiva também é necessária nas duas outras formas de conhecimento aceitas pelo *Nyāya-Vaiśeṣika*, a saber, um padrão de comparação (*upamāna*) e o testemunho. Dentro desse *darśana* a percepção pode ser corrigida, mas tem-se que contar com a presença de outra percepção (uma mais precisa) para corrigir a percepção errônea. Deve existir um padrão de credibilidade perceptiva para que as correções aconteçam, padrão esse denominado princípio da credibilidade da percepção.

Outro princípio usado por *Nyāya-Vaiśeṣika* é denominado princípio da credibilidade da indução (*vyaptigraha*). Induções são especialmente úteis quando combinadas com relatos de observações ou outras induções, e podem servir como premissas de uma dedução válida sobre algo não observável.

III.3.4.3. Indução

Em uma indução onde todo *a* é *b*, o anterior é denominado como aquele que pode servir de predicado (*vyapa*) e o segundo é denominado como implicado (*vyapaka*).

Uma indução é crível ou confiável se ela encontra a condição de observação (ou consciência) da co-presença do *vyapa* com o *vyapaka*, ou a observação da co-ausência do *vyapa* com o *vyapaka* (ou ambos), e a falha de qualquer contraexemplo (que é a observação da presença putativa do *vyapa* sem o *vyapaka* que pode ser presumido).

Como exemplo podemos citar o clássico exemplo da fumaça e do fogo. Suponha que fumaça e fogo foram observados como estando co-presentes em uma fogueira, e co-ausentes em um lago, e suponha também não existe nenhum caso conhecido de haver fumaça sem ter ocorrido fogo. Conclui-se indutivamente que onde há fumaça (*vyapa*), há fogo (*vyapaka*). Por outro lado, é falso generalizar que sempre que tenha fogo, haja fumaça, pois em uma chama perfeita (como no bico de Bunsen) não existe fumaça, o que mostra que nem sempre ambos estão juntos.

Nota-se que não é um passo pequeno que uma premissa filosófica que preencha as três condições possa estar disponível como suporte para uma visão sustentada por um sistema filosófico desenvolvido (tal qual *Nyāya-Vaiśeṣika*). Assumindo que nenhuma refutação observacional esteja disponível, o valor epistêmico de tal premissa muito provavelmente seria solicitado a ser neutralizado pela análise cuidadosa dos oponentes filosóficos.

Mas essas tentativas, com certeza, incitarariam respostas do proponente (à medida que esse último tenha um sistema plenamente desenvolvido para lhe dar suporte). Tais análises críticas e respostas prosseguirão indefinidamente: a probabilidade de se alcançar um julgamento imparcial sobre um elemento que sobressaia a todos não é – se a história da filosofia tenha alguma lição – muito alta. Sob essas circunstâncias, se uma premissa indutiva, empiricamente confirmada e empiricamente não refutada, estiver disponível como suporte para um ponto de vista, esta premissa possuirá um peso significativo.

O todo deste sistema filosófico não é formado apenas pelas três condições vistas anteriormente. Além destas, os filósofos *Nyāya-Vaiśeṣika*

requerem que se investigue se a conexão entre um possível *vyapaka* e um possível *vyapya* é dependente de um terceiro fator (*upadhi*).

Desta forma além de um tipo de classificação que se obtém por meio dos três fatores já vistos, existe também o estudo de como a indução pode ser comprometida ou contaminada por esses fatores de maneiras distintas. Também existe a condição onde a razoabilidade de uma indução é impedida por meio de um argumento subjetivo desfavorável (*pratikulatarka*) ou reforçada por meio de um argumento subjetivo favorável (*anukola tarka*).

Além desses elementos, *Nyāya-Vaiśeṣika* explora a possibilidade, no caso de *vyapaka* ou *vyapya* serem não fundamentados (cada um por sua vez) – *aprasiddha*. Neste caso, avalia-se uma indução por consideração de economia argumentativa (*laghava*).

III.3.4.4. Princípio da aceitação geral de exemplo indutivo

Um detalhe a ser observado é que uma evidência citada (ou consciência de algo) de uma co-presença ou uma co-ausência, ou ainda de um contraexemplo, tem de ser aceito por ambos os lados de um debate. Isto é denominado “princípio da aceitação geral de exemplo indutivo” (abreviado por PAGEI). Esse princípio funciona para as ciências empíricas, onde as observações são checadas e recheadas independentemente, antes que qualquer reivindicação seja feita como base nelas.

Esse princípio é útil para evitar uma parcialidade e prevenir que determinado argumento (ou argumentador) tenha uma indevida vantagem (ou ganho) sobreoutros, ou para evitar uma prática de aceitação ou rejeição frívola de argumentos.

No caso de existir um único contraexemplo que seja suficiente para refutar uma generalização formada por vários exemplos, esse contraexemplo deve ser bom o suficiente, tendo que ser mais do que meramente logicamente possível, e tem que ser aceito de modo geral, sem restrições. De qualquer maneira, um contraexemplo nunca pode estar em um padrão menor do que os exemplos de confirmação da generalização; no mínimo, deve estar no mesmo nível.

O peso epistêmico tanto do proponente como do oponente de uma

hipótese (ou tese) tem de ser o mesmo. Isso implica que exemplos que são tratados de maneiras diferentes por diferentes teorias (o mesmo exemplo com diferentes interpretações, frente a várias hipóteses) não podem ser aceitos nem como confirmação e nem como oposição. Ambas, confirmação e não confirmação, somente podem ser processadas sobre bases que sejam indisputáveis pelas partes envolvidas.

III.4. Sobre os darśanas Nyāya e Vaiśeṣika

Todo sistema filosófico indiano tem um lado pragmático e ligado às tradições culturais que foram se cristalizando ao longo da Civilização Indiana, sendo que um desses elementos é o conceito de “salvação individual”, que pode ser traduzido como uma constante melhoria individual (*nihśreyasa*). De modo a cumprir essa tarefa, esses sistemas apresentam uma demonstração analítica do universo, e os meios para se compreender o mundo fenomenológico.

Dentre os vários sistemas filosóficos que floresceram na Índia, os *darśanas Nyāya e Vaiśeṣika* ocupam um lugar único nesse processo. Essas correntes filosóficas, pode ser dito, ocupam a posição de sistemas realistas dentro da história da filosofia indiana. Segundo seus princípios, o mundo externo é real e existe em sua forma material. Os fundadores sistemas (melhor seria dizer os sistematizadores) são *Akṣapāda Gautama* para o *Nyāya (Nyāyasūtra)* e *Kanada* para o *Vaiśeṣika (Vaiśeṣikasūtra)*, um filósofo que floresceu no período coberto pelos sécs. II e IV EC.

Estes dois sistemas são geralmente apresentados juntos, como se fossem uma única corrente filosófica. Na verdade, possuíam independência como darśanas, mas em muitos conceitos, postulados e buscas, eram filosofias aliadas (*samanatantras*).

A filosofia *Vaiśeṣika* é um realismo pluralista o qual enfatiza que a diversidade é a essência do universo. Esse elemento pode ser considerado de grande auxílio para auxiliar o entendimento dos sistemas. O princípio que coordena o desenvolvimento do *Vaiśeṣika* é lidar com categorias, tarefa denominada *prameyasāstra*, a ciência dos objetos de conhecimento. A categoria

é denominada *padartha* e Kanada traz todos objetos do conhecimento válido sob seis *padarthas*. A doutrina do atomismo é um ponto de destaque dentro desses *padarthas*. Pode ser dito que a doutrina Vaiśeṣika é um sistema voltado à física e à metafísica.

O *darśana Nyāya* é um sistema filosófico que dá mais importância ao realismo lógico. O sistema aceita a realidade da existência de um mundo físico, mais do que a existência de um mundo espiritual. O estudo de problemas epistemológicos e lógicos na filosofia indiana, sob a denominação *Nyāya*, visa a discussão do processo de conhecimento e argumentação, processo esse que não deve ser considerado lógico no sentido estrito do termo. O *Nyāya* é o estudo do conhecimento e dos meios de teste da veracidade desses conhecimentos. A tradição de lidar com a questão dos *pramanas* (conhecimento válido) foi o que deu início ao sistema *Nyāya* em filosofia. Assim sendo, o sistema é conhecido como *pramaṇasāstra*, a ciência da lógica e da epistemologia.

O sistema *Nyāya-Vaiśeṣika* foi separado em suas origens e desenvolvimento inicial, mas mais tarde foram amalgamados em um único sistema sincrético, em razão de suas necessidades lógicas e intelectuais.

Durante o desenvolvimento do *darśana Nyāya* esta passou por três fases de desenvolvimento denominados de:

Pracīna-Nyāya: Escola Antiga

Prakarana Paddhati: Escola Sincrética

Navya-Nyāya: Escola Moderna

O sistema *Vaiśeṣika* tinha como escopo de estudo uma observação indutiva e analítica, enquanto o sistema *Nyāya* se preocupava com a formulação e elucidação dos princípios do raciocínio e as bases da argumentação indutiva. Mesmo tendo ocorrido essa espécie de aproximação entre os dois sistemas, havia uma outra diferença, que está no tipo de objetivo almejado.

O *darśana Vaiśeṣika* reivindicava em seus sūtras uma exposição do meio como o mundo teria que ser compreendido, em termos de similaridades e dissimilaridades relevantes e as propriedades que os elementos poderiam dispor, e sugeriam que a compreensão correta da funcionalidade desses elementos poderia levar ao sucesso os empreendimentos humanos nesse mundo e em outros. Já o *Nyāya* reivindicava que a correta compreensão e

aplicação de seus sūtras levariam ao correto conhecimento de qualquer assunto e a realização dos propósitos ou valores neles contidos (KRISHNA, 2004b, p. 5).

O sistema *Nyāya-Vaiśeṣika*, mesmo tendo essas diferenças, originaram uma tendência racionalista que se iniciou por volta do século VI AEC até o ano 200 EC, tendo o *Vaiśeṣika* enfatizado o lado indutivo da argumentação, junto com seu realismo e pluralismo, que serviram de base para o desenvolvimento da teoria *Nyāya* da argumentação dedutiva, através de um esquema bem definido da expressão silogística.

Como mencionado, o *Nyāya-Vaiśeṣika* pode ter surgido por volta do sexto século AEC, período esse que pode ser considerado como sendo o início de um certo declínio do período védico em função do crescimento do *Buddhismo* e do *Jainismo*, e também após as vitórias persas sobre a Índia. A Índia védica desfrutou por um longo período de paz relativa e de prosperidade, antes das invasões persas. A vitória destes provavelmente conduziu a uma busca dentre os pensadores indianos que se contrapunham às correntes *budistas* e *jainistas*, e que pudessem organizar as principais correntes do pensamento hinduísta.

De modo geral pode ser aceito que as correntes filosóficas *Nyāya* e *Vaiśeṣika* sejam aliadas, mesmo tendo propósitos diferentes. Numa primeira abordagem, pode ser vista uma afinidade entre os sistemas lógicos, e alguns pontos de equivalência em suas epistemologias e metafísica, assim como ter pontos em comum ao analisarem a mente.

Pela tradição indiana, o nome *Vaiśeṣika* está associado à doutrina das peculiaridades (*viśa*), sendo considerada como uma categoria distintiva do esquema de categorias. O *darśana Nyāya* toma esse nome de seu significado expandido, que significa o método sintético ou dedutivo da demonstração silogística.

Os nomes *Nyāya* e *Vaiśeṣika* podem estar conectados por dois aspectos da argumentação; o aspecto analítico ou indutivo que se eleva dos particulares (*viśeṣa*) para o geral ou universal (*samānya*), e o aspecto sintético ou dedutivo, que se move do universal para o particular.

Essas noções lógicas esclarecem porque a história do pensamento filosófico indiano reconheceu as bases dos nomes *Nyāya* e *Vaiśeṣika* em vez das doutrinas ontológicas do atomismo e do realismo pluralista. Isso acabaria sendo melhor para o futuro do relacionamento do *Nyāya* e *Vaiśeṣika*. Como

outros sistemas indianos, essas duas formas de disciplinas filosóficas autocontidas, de caráter complexo e com um tema central distinto, correlacionaram-se ao seu objetivo especial. A cessação final de todas as misérias é o objetivo do *Nyāya* e *Vaiśeṣika*. Com o material *Vaiśeṣika* adequadamente modificado em detalhes, o *Nyāya* constrói um sistema completo de epistemologia e lógica combinado em certa medida com psicologia, ética e religião (PRIYA, 2005, pp. 1-21).

Os dois sistemas preconizam que a mente não pode ser equiparada ao *Ātman/Self*, sendo que essa afirmação é acompanhada de uma estrutura argumentativa para definir que a mente é matéria. No caso do *darśana Vaiśeṣika*, esse tem a mente como uma das nove substâncias (*dravyas*). As substâncias são uma das sete categorias admitidas pelo *Vaiśeṣika*. De fato, o *Nyāya-Vaiśeṣika* se apoia sobre um elemento denominado “atenção” para aprovar a existência material da mente. Todas as atividades intelectuais, sejam elas perceptuais ou conceituais, depende da atenção da mente.

Vaiśeṣika estabelece a existência da mente estendendo o argumento de que o *Ātman/Self* não consegue nenhum conhecimento do mundo externo por si só, necessitando da mente, que entra em contato com os objetos a sua volta por meio dos órgãos dos sentidos. Sem esse duplo contato não ocorre o conhecimento. Por si só, o *Ātman/Self* não consegue perceber nenhuma imagem, nenhuma sensação, como odor, gosto etc. O *Ātman/Self* somente toma conhecimento desse universo sensorial no momento em que a mente coloca sua atenção sobre os objetos deste universo.

Essa ideia foi apresentada pelo pensador Sridhara, em sua obra *Nyāyakandali*, mas sugerindo que o ser humano está atento a uma única coisa por vez:

O contato dos objetos, dos órgãos, dos sentidos e do *Ātman/Self* depende de outra causa para provocar o devido efeito, porque, até mesmo quando o contato anterior existe, o efeito necessário não aparece [...] e a instrumentalização sobre a qual se tem a dependência para que ocorra o processo é a mente.³³

No entanto, que o ser humano pode estar atento a várias coisas no mesmo instante, o que invalidaria o argumento acima. O contra-argumento

³³ Um dos tópicos principais de todos sistemas filosóficos indianos é a mente, como vimos na seção III.2. Ver também Padarthadharmsamraha (p.199, seção 10).

Nyāya-Vaiśeṣika para Sridhara (que defendeu a ocorrência de um único fato por vez) é de que o sentimento de simultaneidade percebido é devido à velocidade em que todo o processo ocorre, as transições são muito rápidas.

III.4.1. Estrutura do Vaiśeṣika

Mesmo o *darśana Vaiśeṣika* não sendo o escopo desta pesquisa é necessária uma breve explicação sobre a estrutura de sua literatura canônica uma vez que existiu uma forte influência deste sistema sobre o *Nyāya*, como visto anteriormente.

O *Vaiśeṣikasūtra* é dividido em dez capítulos, cada qual divididos em duas seções denominadas *ahnikas*. O propósito principal da obra é a descrição da natureza do *padartha* (categorias). A primeira parte do primeiro capítulo define e faz referência à substância, qualidade e ação (*dravya, guṇa, karma*). A segunda parte trata da divisão e definição de generalidades (*samanaya*). O segundo e terceiro capítulo tratam das nove substâncias, a primeira parte do quarto capítulo trata do atomismo (*paramanuvada*). A segunda parte do quarto capítulo trata das divisões das substâncias eternas. O quinto capítulo faz referência às ações ou karma. O sexto capítulo lida com a validade dos Vedas e discute os seus méritos e deméritos. O sétimo e oitavo capítulo tratam de qualidades especiais. O nono capítulo lida com *abhava* e *buddhi* (não existência e mente). E, no último capítulo, são tratadas as similaridades e dissimilaridades entre o prazer e a dor (*sukha* e *duhka*).

Sobre a Estrutura do Mundo, o *Vaiśeṣika* defende uma cosmologia atomista (teoria da ordem) e uma ontologia pluralista (teoria do ser). O universo material teria surgido da conjunção de quatro tipos de átomos: o átomo da terra, o átomo da água, o átomo do fogo e o átomo do ar. Há também as substâncias eternas: éter, em que o som é inerente à qualidade; espaço, que explica o sentido humano de direção e distinções entre longe e perto; e o tempo, que explica as noções de simultaneidade e não-simultaneidade e que, como o espaço, é eterno e é a causa geral de tudo o que tem origem.

Sobre o Naturalismo geral do *Vaiśeṣika*, seu grande interesse pela física e seu atomismo são contrabalançados pelo apelo à *adrishta* (uma força supersensível), para explicar o que as outras entidades reconhecidas não podem

explicar. Entre as coisas atribuídas a essa força suprassensível estão os movimentos das agulhas em direção a um ímã, a circulação de água nos corpos das plantas, o movimento ascendente do fogo, o movimento da mente e os movimentos da alma após a morte. Estes limitam o naturalismo do sistema.

Sobre a Epistemologia, para o *Vaiśeṣika*, o conhecimento pertence ao eu; aparece ou desaparece com o contato do eu com os sentidos. A percepção do eu resulta da conjunção do eu com a mente. A percepção de objetos resulta da proximidade do eu, dos sentidos e dos objetos. O erro existe por causa dos defeitos dos sentidos. A inferência é de três tipos: inferência da inexistência de algo a partir da existência de alguma outra coisa, inferência da existência de algo a partir da inexistência de algum outro, e inferência da existência de algo a partir da existência de alguma outra coisa.

Sobre a Ética, *Mokṣa* é um estado em que não há corpo nem renascimento. Isso é alcançado pelo conhecimento. Trabalhos de acordo com a injunção *védica* podem ajudar na sua obtenção.

III.4.2. Estrutura dos Nyāyasūtras

Os *Nyāyasūtras* são divididos em cinco capítulos, cada um com duas seções. O trabalho começa com uma declaração do assunto, o propósito relacionado ao assunto e as condições para a realização desse propósito. O propósito final é a salvação, isto é, a completa liberação da dor. A salvação é alcançada pelo conhecimento das 16 categorias, daí a preocupação com essas categorias, que são: meios de conhecimento válido (*pramana*), objetos de conhecimento válido (*prameya*), dúvida (*samśaya*), propósito (*prayojana*), exemplo (*dṛṣṭanta*), conclusão (*siddhanta*), os constituintes de um silogismo (*avayava*), argumentação (*tarka*), averiguação (*nirnaya*), debate (*vada*), disputa (*jalpa*), crítica destrutiva (*vitanda*), falácia (*hetvabhasa*), argumento de má fé (*chala*), refutação (*jati*) e impossibilidade de argumentação por não concordância (*nigrahasthāna*).

Os *Nyāyasūtras* se dividem em grandes unidades temáticas que podem ser agrupadas como capítulos (mas no caso denominados “livros”), onde cada um deles é formado por duas seções e cada uma delas subdivididas. É interessante observar com detalhes a formação dos três primeiros livros.

O livro 1 possui os seguintes temas:

01. Enunciação dos assuntos, propósitos e conexões do tratado.	23. Exemplo.
02. Importância do <i>śāstra</i> .	24. A base do raciocínio lógico.
03. Definição dos <i>pramanas</i> .	25. Axiomas.
04. Provas ou meios de conhecimento – percepção.	26. Raciocínio lógico.
05. Inferência cognitiva.	27. Preposição.
06. Analogia.	28. Demonstração (ou prova).
07. Texto.	29. Exemplo.
08. Os objetos de cognição.	30. Confirmação.
09. Alma.	31. Conclusão final.
10. Corpo, item órgãos dos sentidos.	32. Fatores suplementares ao raciocínio lógico.
11. Substâncias materiais.	33. Raciocínio Hipotético.
12. Apreensão.	34. Cognição.
13. Mente.	35. Controvérsia.
14. Progressão (ou movimento).	36. Disputa.
15. Vícios.	37. Questionamentos.
16. Transmigração.	38. Falácias.
17. Fruição.	39. Prova inconclusiva.
18. Dor.	40. Prova contraditória.
19. Liberação.	41. Prova neutralizada.
20. Preliminares do raciocínio lógico.	42. Prova não conhecida.
21. Dúvida.	43. Prova feita em momento não apropriado.
22. Motivo.	44. Casuística.

O conteúdo do Livro 2 é:

01. Exame detalhado da dúvida.	08. Linguagem.
02. Dos processos de conhecimento.	09. Da particularidade da palavra.
03. Percepção.	10. O número exato dos modos de conhecimento.
04. Natureza da composição das completudes.	11. Das palavras não serem eternas.
05. Inferência.	12. Modificações do som.
06. Natureza do tempo (principalmente presente).	13. Natureza das palavras e suas potencialidades.
07. Cognição por analogia.	

O conteúdo do livro 3 é:

01. A alma é algo distinto dos órgãos dos sentidos.	08. Exame dos objetos dos órgãos dos sentidos.
02. A alma é distinta do corpo.	09. Caráter transitório da Cognição.
03. A alma é diferente da Mente.	10. Exame da teoria que as coisas do mundo estão passando por destruição a cada momento.
04. A alma é eterna.	11. Cognição é uma qualidade da alma.
05. A exata natureza do corpo (matéria).	12. Cognição não é uma qualidade do corpo.
06. Os órgãos dos sentidos e seu caráter material.	13. A mente.
07. Os órgãos dos sentidos, um ou muitos.	14. O corpo é formado sob a influência de uma força não vista.

Os Livros 4 e 5 apresentam uma série de exames de teorias utilizando os métodos de raciocínio lógico, demonstração de técnicas úteis de tréplicas, as regras para se evitar uma discussão sem valor ou fútil, etc. Sua estrutura se concentra mais em exemplos e práticas. O grande ponto de destaque deste livro é a retomada da teoria atomística da escola *Vaiśeṣika*.

Sobre a Epistemologia, as palavras conhecimento, *buddhi* e consciência são usadas como sinônimos. Os quatro meios de conhecimento válidos admitidos são: percepção, inferência, comparação e testemunho verbal. A percepção é definida como o conhecimento que surge do contato dos sentidos com o objeto. A inferência é definida como o conhecimento que é precedido pela percepção e classificada em três tipos: da percepção de uma causa ao seu efeito; que da percepção do efeito a sua causa; e aquele em que o conhecimento de uma coisa é derivado da percepção de outra com a qual é comumente vista em conjunto. A comparação (analogia) é definida como o conhecimento de uma coisa através de sua semelhança com outra coisa anteriormente bem conhecida.

A validade dos meios de conhecimento é estabelecida contra o ceticismo budista. O argumento principal é que se nenhum meio de conhecimento é válido, a demonstração de sua invalidade não pode reivindicar validade. A percepção é mostrada como irredutível à inferência, a inferência é mostrada para produzir certo conhecimento, e os erros na inferência são vistos como sendo falhas na pessoa, não no método em si. O conhecimento derivado do testemunho verbal é visto como não inferencial.

Sobre a Metafísica e Causação: embora os sūtras não desenvolvam explicitamente uma teoria detalhada da causação, considera-se que nenhum evento é sem causa. Nenhuma entidade positiva poderia surgir da mera ausência – uma tese que é pressionada contra o que parece ser uma visão budista de que, em uma série de eventos momentâneos, todo membro é causado pela destruição do membro precedente. A causa e o efeito devem ser homogêneos por natureza, e ainda assim o efeito é um novo começo que não estava contido na causa. A tese budista de que todas as coisas são negativas na natureza (na medida em que a natureza de uma coisa é constituída por suas diferenças em relação às outras) é rejeitada, assim como a visão de que todas as coisas são eternas ou que todas as coisas não são eternas. Ambas as últimas visões não são verdadeiras para a experiência. Assim, a metafísica resultante admite dois tipos de entidades: eternas e não eternas. O todo é uma nova entidade para além das partes que o constituem. Além disso, a ideia de que Deus é a causa material do universo é rejeitada. Deus é visto como a causa eficiente, e as ações humanas produzem seus resultados sob o controle e cooperação de Deus.

III.4.3. Sobre as Categorias

Organizar as coisas em categorias é uma maneira de mapear a ordem para o mundo, coletando coisas semelhantes em conjuntos e destacando os elementos que os diferenciam. No entanto, além de trazer ordem, a categorização ajuda a elevar o conhecimento para além de itens específicos de conhecimento, como uma abertura para o campo do pensamento abstrato. Essas categorias ajudam a descobrir universais e também levam à indução e à reflexão especulativa.

A categorização é uma técnica que, tanto na Índia quanto o Ocidente, era usada para compreender vários campos de conhecimento, desde as funções do corpo, os blocos de construção da linguagem, os tipos constituintes das artes, as gamas de emoções, os tipos de cognição, as características que constituem mentes ou objetos, e os tipos de elementos que constituem o Universo, dentre alguns tipos de conhecimento. Nestes diversos campos de saber, a categorização ajudou a humanidade a obter uma “compreensão” conceitual

sobre o ambiente.

O conceito de “categoria” ocupa um lugar distinto no campo do pensamento filosófico desde o tempo do *R̥g Veda* (10.129.1 - 7) na tradição filosófica indiana, e do tempo de Aristóteles no pensamento filosófico ocidental. De um modo geral, a ideia de uma categoria pretende significar uma realidade metafísica que é a essência subjacente da existência, como é também a fonte de nosso conhecimento dessa existência. Para ser preciso, “uma categoria é um modo de ser, um tipo ou tipo de ser, uma maneira de existir, uma maneira de ter status ontológico, uma demarcação definitiva da realidade” (WALHOUT, 1962, p. 142).

Os pensadores indianos reconheceram a importância de um processo taxonômico e a utilizaram não só como uma técnica filosófica, mas também nas ciências naturais e sociais, que floresciam na Índia desde os primeiros tempos.

O *Tarka Samgraha*, um manual de lógica influente do período do início da era moderna, afirmou que “o raciocínio é impossível na ausência de um conhecimento das categorias” (*Tarka Samgraha* 10.24). De fato, é em parte por essa razão, que o *Nyāya*, a principal tradição lógica da cultura hindu, era aliada à metodologia metafísica menos conhecida, mas igualmente importante, do *darśana Vaiśeṣika* – de listar a realidade em uma série de tipos básicos abrangentes de coisas existentes. Vaiśeṣika não estava sozinho; em vários outros *darśanas* pode-se ver a mesma metodologia (os níveis de organização dos organismos vivos e não vivos dos *jainas* é um dos muitos exemplos). Assim, os filósofos indianos vão dividindo o mundo em listas cada vez maiores e mais complexas de categorias, subcategorias e seus membros constitutivos.

Este estilo de reflexão visa uma acomodação total de todos os itens relevantes no que Michel Foucault chamaria de um “arquivo intelectual” (MANOFF, 2004, pp. 9-25), uma estrutura indefinidamente expansível que tem a vantagem distintiva de ser capaz de acomodar descobertas sempre novas, seja ao lado de classificações existentes em categorias extras, ou dentro das classificações existentes, nas subcategorias. A própria estrutura dos sistemas categóricos os torna ideais para projetos de grande escala que visam abarcar, de forma abrangente, o conjunto de qualquer campo de conhecimento. Assim, foi aplicado em diferentes *darśanas* como uma maneira de colocar o cosmos, a mente e suas experiências, a linguagem, a teologia ou a própria existência dentro

de caixas gerenciáveis.

III.4.3.1. Categorias no Vaiśeṣika

Aqui propõe-se uma explicação de uma estrutura básica de categorias (*padārthas*), conforme disponível no *darśana Vaiśeṣika* de filosofia indiana. O escopo desta exposição é principalmente restrito às “fontes clássicas” de *Vaiśeṣika*; no entanto, alguns dos textos posteriores de *Nyāya-Vaiśeṣika* também serão mencionados, sempre que relevante.

Deve-se mencionar desde o início que o esquema *Vaiśeṣika* de categorização não apenas implica uma ideia de “pensar dentro da caixa”, mas também implica muitos mais conjuntos de sub-caixas incorporadas na mais ampla. Em outras palavras, os seis *padārthas* do *Vaiśeṣika* incluem vários subgrupos de categorias dentro de si, delineados com base em várias divisões imaginadas de diferentes ângulos.

O *Vaiśeṣika* é geralmente considerado um realismo pluralista no sentido de que ele propõe seis *padārthas* como tipos de realidade e afirma que todas as entidades existentes, conhecíveis e nomeadas podem ser abrangidas por esses seis, a saber: *dravya* (substância), *guṇa* (propriedade ou atributo), *karma* (atividade ou movimento), *sāmānya* (universal), *viśeṣa* (particularidade diferencial ou final) e *samavāya* (inerência). O *Vaiśeṣika* afirma que esses seis *padārthas* são reais finais e não meramente produtos do pensamento; eles não dependem da cognição humana para sua existência, embora todos eles sejam objetos de conhecimento.

As várias definições e divisões de *padārthas* disponíveis na tradição *Vaiśeṣika* visam expor a natureza da realidade e tendem a afirmar que nada é deixado de fora:

- a. O sistema de categorias *Vaiśeṣika* (*padārthas*), com sua reivindicação inerente de enumeração abrangente, está obviamente comprometido com esta resposta. A alegação básica é que todas as entidades podem ser listadas e classificadas sob certos títulos ou categorias fundamentais (HALBFASS, 1993, pp. 54-55, 70).
- b. Como tudo o que quer que seja subjetivo ou objetivo, real ou irreal, existente ou inexistente ou subsistente, determinado ou indeterminado,

concebível ou inconcebível, para entrar na discussão filosófica, deve ser diretamente expressável ou indiretamente sugestionável por palavras, vê-se imediatamente que “*Padārtha*” é o termo mais amplo da Filosofia (DATTA, p. 218).

O curso do desenvolvimento e sistematização da teoria dos *padārthas* no Vaiśeṣika clássico pode ter sido gradual, como sugerido por alguns estudiosos (FRAUWALLNER, 1974, pp. 79-106). Isto também corroborara o fato de que, mesmo depois de uma aceitação geral de seis *padārthas* em Vaiśeṣika, os esforços para incluir muitas outras categorias na lista continuaram dentro e fora da tradição (KUMAR, 2013, pp. 30-35).

Depois de uma inclusão formal de *abhava* (não ser) como *padārthas*, os *Vaiśeṣikas* finalmente aceitaram sete *padārthas* em princípio, mas nenhuma outra inclusão foi aceita. Segue-se do exposto que a doutrina *Vaiśeṣika* de *padārthas* resistiu aos vários testes ao longo dos tempos e finalmente emergiu como uma classificação bem estruturada e abrangente para explicar as diversidades do universo em sete tipos de reais.

Assim, os substratos básicos da realidade são colocados como *dravya*; os atributos e atividades atribuídos a eles são explicados como *guṇa* e *karma*; sua semelhança natural e particularidade última são descritas como *sāmānya* e *viśeṣa*; sua inter-relação mútua foi explicada através de *samavāya*; e o aspecto negativo da realidade foi elucidado como *abhāva*.

Originalmente, Kanada delineou seis categorias como divisões da realidade e afirmava que todas as entidades existentes, conhecíveis e nomeadas podem estar cobertas sob uma delas. Ele postulava que um conhecimento adequado dos seis *padārthas* (categorias) através de um método de semelhanças e não semelhanças (*sadharmya* e *vaidharmya*) entre eles, permitirão atingir o objetivo final que é o conhecimento. As seis categorias originais do Vaiśeṣika, mais a sétima, que permitem uma análise do universo, são:

- substância (*dravya*)
- qualidade (*guṇa*)
- ação (*karma*)
- generalidade (*samānya*)

particularidade (*viśeṣa*)

inerência (*samavaya*)

não ser (*abhava*)

III.4.3.2. Categorias no *Nyāya*

Esta seção examina o entendimento de *Nyāya* das fontes de conhecimento, especialmente a percepção e a inferência, como gerando subcategorias verídicas de cognição que são discerníveis pela introspecção, bem como pelo nosso próprio comportamento e dos outros. Em seguida, aborda como esses recursos tipológicos são usados pelo *darśana* em sua teoria epistemológica. Ao sermos capazes de reconhecer uma cognição como perceptual, inferencial, analógica ou testemunhal em caráter, temos acesso ao nosso conhecimento de tal forma que a dúvida e a controvérsia podem ser resolvidas. A premissa da charneira (elemento que une partes diferentes, que serve à união de dois grupos ou mundos diferentes) é que podemos supor que tal cognição seja verídica. Os *Nyāyikas* veem *pramāna*, ou “fontes validas de conhecimento”, como processos naturais, e seus resultados como caindo em tipos naturais. Resultados inválidos, como imitadores, ilusões, inferências incorretas, falsa compreensão testemunhal e assim por diante, são vistos como algo mais, não o mesmo, embora um tipo de união mais amplo possa ser identificado como “ser uma propriedade psicológica” e assim por diante. Essa faceta da epistemologia *Nyāya* ajuda em uma questão que enfrenta o externalismo confiabilista moderno, que é a posição de que as crenças recebem um status epistêmico positivo padrão em virtude de serem os resultados de processos confiáveis de formação de crenças. A questão é como diferenciar entre esses processos doxásticos de maneira epistemologicamente relevante. *Nyāya* tem uma resposta direta – identificar candidatos pelo mais alto padrão: cem por cento de confiabilidade e marcas correlatas (*jāṭīvyājana*).

O estudo da epistemologia e dos problemas lógicos na filosofia indiana sob a denominação *Nyāya*, visa discutir o processo de conhecimento e argumentação. Assim, no *Nyāyasūtra*, Gautama menciona dezesseis categorias, a saber:

Os meios ou instrumentos do conhecimento correto (*pramana*)

O objeto do conhecimento correto (*prameya*)

A dúvida (*samsaya*)

A finalidade ou propósito (*prayojana*)

Exemplo em apoio do silogismo (*drstanta*)

Princípio estabelecido (*siddhanta*)

Membro de um silogismo (*avayava*)

Disputa (*tarka*)

Averiguação (*nirnaya*)

Discussão (*vada*)

Argumentação (*jalpa*)

Objeção estéril (*vitanda*)

Razão falaciosa (*hetvabhasa*)

Sofisma (*chala*)

Objeção legítima (*jati*)

Deficiência (*nigrahasthana*)

III.4.4. Elementos e Substâncias

Alguns elementos do *darśana Vaiśeṣika* são basilares para a sua estrutura e influenciaram³⁴ o *darśana Nyāya*. Desta forma para se entender a estrutura do *Nyāya*, esses elementos terão de ser comentados.

Vimos as seis ou sete categorias do *darśana Vaiśeṣika*, a partir das quais é desenvolvida uma análise de tudo que é existente no universo, de maneira que é através do conhecimento dessas categorias e de suas similaridades e não similaridades que surge o conhecimento verdadeiro. Essas categorias são: Substância (*dravya*), Qualidade (*guṇa*), Ação (*karma*), Generalidade (*sāmānya*), Particularidade (*viśeṣa*) e Inerência (*samavāya*).

Examinemos a categoria de substância (*dravya*), que é a base das qualidades e ações que são as causas inerentes de um efeito (*Vaiśeṣikasūtra* 1.1.15). Por exemplo uma pedra é uma substância, ela possui cor, extensão,

³⁴ Não somente influenciaram como também foram herdados.

solidez, dimensão e afins, que são suas qualidades. Suas qualidades e ações subsistem nele. “Substância” significa autossubsistência, a natureza das coisas, absoluta e independente, sendo o substrato das qualidades e ações. Sem a substância, não se pode ter qualidades e ações, uma vez que esses elementos não podem ficar soltos no ar, mas devem estar contidos em algum lugar. Uma substância pode ser eterna ou não eterna; a “substância final” é eterna, independente e individual, podendo ser infinita (ou infinitesimal).

As substâncias compostas são aquelas formadas de partes das substâncias finais simples e são necessariamente transitórias e impermanentes, estando sujeitas a criação e destruição. Mas substâncias finais simples, como os átomos da terra, da água, do fogo e do ar, são a causa material das substâncias compostas que são eternas e não estão sujeitas à produção e à destruição. Eles são auto-existentes, independentes e dotados de particularidades. Existem nove tipos de substância, a saber:

Terra (*prthivi*).

Água (*ap*).

Fogo (*tejas*).

Ar (*vāyu*).

Éter³⁵ (*ākāśa*).

Tempo (*kāla*).

Espaço (*dik*).

Espírito (Self) (*ātman*).

Mente (*manas*).

III.4.5. Matéria e Espírito

O universo circundante se apresenta, grosso modo, como algo de uma contradição complexa: unidade e diversidade, passividade e atividade, perfeição e limitação, e assim por diante. Uma das atividades filosóficas é encarar esses princípios contraditórios e fornecer uma possível solução para os problemas do universo.

³⁵ Além do sentido de éter, *ākāśa* também pode ser entendida como a substância formadora do Espaço, substrato para o Som, e o Impulso primordial (propriamente o despertar da Manifestação).

Após uma averiguação sobre esses problemas, pode ser dito que o universo pode apresentar duas facetas, um lado mental e outro extramental, que dentro da filosofia indiana são denominados *Cetana* (mente, pensamento, consciência) e *Jada* (inanimado, apático, inerte, inconsciente). O lado extramental representa principalmente o mundo material, que é produzido a partir da matéria e de seus produtos. O aspecto *Jaḍa* do universo representa o mundo objetivo, e é com isso que o pensamento realista tem principalmente que lidar. Assim, o problema da matéria constitui um dos problemas mais importantes do pensamento realista.

O problema da matéria foi discutido dentro do pensamento filosófico indiano e suas possíveis soluções foram obtidas de acordo com as várias visões dos vários *darśanas*, que começam com a forma mais bruta da matéria e gradualmente, vão até uma forma mais sutil. O sistema comum, que está sendo visto, lida com todas as formas de matéria grosseira da maneira mais natural, de modo a satisfazer o senso comum do homem e estar de acordo com a realidade atual e as convenções do mundo externo (*vyavahāra* e *pratiti*). Mas, ao mesmo tempo, fala de *paramānus* e *dvyanukas* (combinação de dois ou mais átomos), o que também mostra que o sistema lida mesmo com aquelas formas de matéria que estão além do escopo da visão do senso comum.

Como quase todas os outros *darśanas* realistas, o *Nyāya-Vaiśeṣika* atribui muito mais importância à matéria. A única entidade não-material aqui é o *Ātman*, que sozinho é consciente. O resto é *jaḍa* (estático) e representa as várias fases da matéria. Apenas a matéria manifesta a consciência. Assim, pode ser dito que o lugar da matéria no *darśana Nyāya-Vaiśeṣika* é tão importante quanto o de *Ātman*. Mas, ao mesmo tempo, deve ser lembrado que o aspecto consciente e sensível (*cetana*) não é de modo algum menos importante.

Mesmo colocando uma ênfase quase total no aspecto não-consciente, do mundo físico, o pensamento realista não pode negligenciar o aspecto subjetivo dele, a saber, o *Ātman/Self*. Por aspecto não-consciente do mundo, entende-se tudo o que está incluído no aspecto imóvel, inerte (*jaḍa*), que é inteiramente livre de consciência. Assim, a Matéria, como usada no presente trabalho, pode ser definida como aquela que não é substrato de *jñāna* e possui, ou tem a capacidade, de possuir e atribuir. Isso exclui o *Ātman/Self* e inclui todas as outras categorias (*dravyas*) reconhecidos pelo *Nyāya-Vaiśeṣika*.

De acordo com a *Nyāya-Vaiśeṣika*, tanto a matéria quanto o espírito, conforme definidos acima, são igualmente eternos. Nenhum destes dois depende do outro para sua existência. Mas há uma relação peculiar entre os dois, na medida em que a existência de um se manifesta através da ajuda do outro. Assim, é descoberto que existe uma espécie de relação íntima, algo como uma conexão causal, entre os pensamentos e as realidades externas. A existência de pensamentos do mundo externo na mente é provada pelos usos mundanos (*vyavahāra*). Agora, pode-se perguntar qual é o substrato desses pensamentos. As substâncias materiais não podem ser o substrato desejado; então, deve ser algo diferente do material.

Desta forma, o substrato inferido que possui esses pensamentos, é conhecido como Ātman. Assim, é bem-sabido que o organismo físico, pensado constantemente em um estado de fluxo, continua a persistir por um tempo mesmo após a morte, mas sem nenhuma consciência. Se a consciência fosse a função normal do organismo como tal, não haveria razão para que desaparecesse, mesmo quando o organismo, do qual se acredita ser uma qualidade, persiste.

Pois é observado que as qualidades e substâncias continuam juntas como mutuamente relacionadas. Então, novamente, o fato do reconhecimento (*pratyabhijñā*), que implica a coordenação de dois momentos na sequência temporal com base em uma unidade persistente, junto ao fato de que a natureza do organismo está quase mudando, indica que deve haver uma substância eterna, distinta do corpo, na qual a consciência pode ser inerente à sua propriedade inalienável.

A suposição de consciência na matéria levaria a uma posição lógica absurda. Pode ser considerado pertencer aos constituintes finais da matéria (seja separadamente ou de forma coletiva) ou ao produto material. Na primeira alternativa do primeiro caso, haveria tantas consciências quanto partículas em um organismo e isso tornaria a vida impossível, pela simples razão de que as várias consciências não relacionadas ou discordantes não poderiam levar a uma harmonia de efeito.

Na segunda alternativa, não haveria motivo para diferenciar uma partícula de grupo (por exemplo, organismo vivo) de outra (por exemplo, um pedaço de pedra). O último caso, que pressupõe organização, envolveria a preexistência

de consciência e vida nas partículas envolvidas, porque o que está ausente na causa não pode aparecer no efeito. E as dificuldades em consequência dessa posição seriam as mesmas daquelas para as quais já foi feita referência.

De igual modo, a consciência não pode ser o atributo dos órgãos dos sentidos. Da mesma maneira, Manas também não pode ser a sede da consciência, a menos que a consideremos onipresente e pressuponha a existência de um *kāraṇa* (razão, argumento, atitude) eterno, distinto dela; nesse caso, a diferença entre o *Ātman* e o *Manas* será apenas verbal.

Pode-se sistematizar como a matéria é organizada a partir do seguinte esquema:

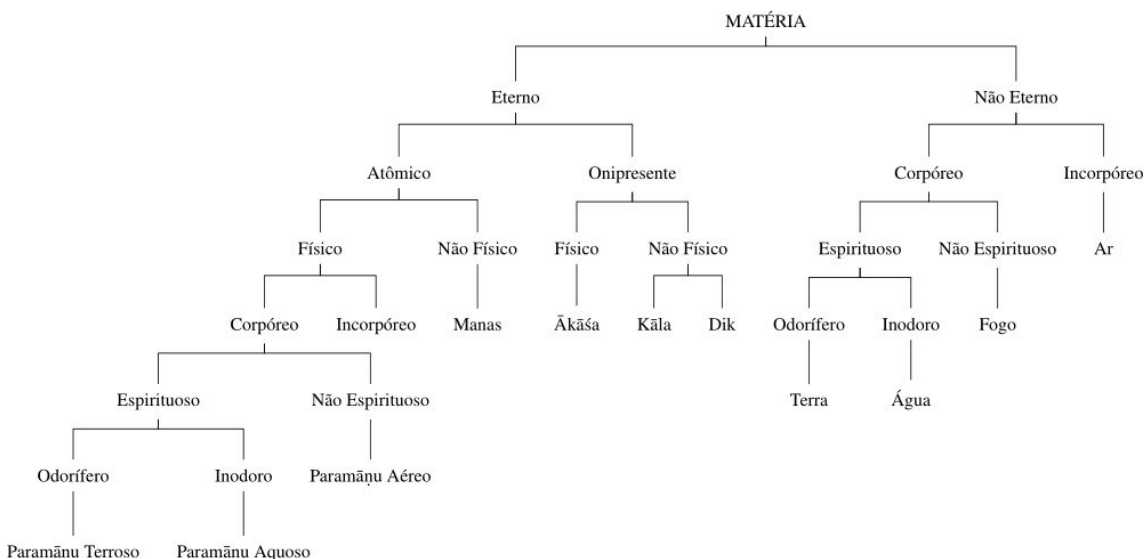


Figura 3 – Classificação da matéria no *Nyāya-Vaiśeṣika*.

III.5. Semelhanças e Diferenças dos Darśanas

Tendo visto a estrutura geral dos darśanas *Nyāya-Vaiśeṣika* e suas considerações históricas, cabe ver suas semelhanças e diferenças.

Uma vez exposto, de maneira sucinta, o sistema realista, de acordo com os elementos *jñātā*, *jñāna* e *jñeya*,³⁶ pode ser feita uma análise da relação entre essas duas correntes, *Nyāya* e *Vaiśeṣika*, que foram sistematizadas, durante o

³⁶ Que são consideradas distintas uma das outras dentro dos sistemas *Nyāya* e *Vaiśeṣika*, como já visto em tópicos anteriores.

curso do tempo, como dois darśanas distintos. Como já vimos, é difícil dizer se os sistemas começaram separados e se aliaram, se ocorreu uma separação em suas linhas de pensamento, ou sempre foram duas correntes aliadas. Mas parece não haver dúvida de que, mesmo na literatura mais antiga das escolas, sabe-se que são reconhecidos pontos de afinidade distintos e inconfundíveis entre os sistemas, não apenas na posição metafísica geral, mas mesmo em vários detalhes menores. As diferenças também são igualmente marcadas. Alguns destes últimos podem ser resumidos aqui para a facilidade de uma apreciação adequada da natureza distinta de cada um.

Como quase todos os sistemas filosóficos indianos, tanto o *Nyāya* quanto o *Vaiśeṣika* possuíam como meta a realização do *mokśa* (liberação da alma), mas eles diferem quanto ao método de alcançá-lo e de como se desenvolvem. *Nyāya* teve início, principalmente, como um sistema lógico, dando ênfase aos meios do correto conhecimento. De acordo com esse sistema, o conhecimento verdadeiro depende do exame crítico de objetos por meio do conhecimento correto. Portanto, toda a importância é colocada nos vários meios de conhecimento correto, e o verdadeiro conhecimento dos objetos não é possível sem os meios do conhecimento correto. Além disso, pode ser acrescentado que a própria ciência do raciocínio (*nyāya*) consiste no verdadeiro conhecimento do *artha* (causa, motivo, intenção), por meio do conhecimento correto. Gautama inicia sua obra (*Nyāyasūtra*) com a enunciação dos meios do conhecimento correto como sendo a mais importante categoria. Os objetos do conhecimento, de acordo com ele, ocupam a segunda posição. As outras quatorze categorias são auxiliares para ajudar a ciência da argumentação.

No caso do *Vaiśeṣika*, é enfatizado o aspecto ontológico da ordem cósmica. De acordo com ele, o exame crítico das seis categorias, nas quais o campo inteiro da existência é dividido, leva à realização do objetivo. O tratamento dos meios de conhecimento correto, é apenas subsidiário.

As filosofias *Nyāya* e *Vaiśeṣika* diferem com respeito aos seguintes itens:

Âmbito – *Nyāya* tem a particularidade de se devotar ao estudo das fontes de conhecimento. No *Vaiśeṣika*, foram discutidos em detalhes os elementos. Na metafísica, os filósofos *Vaiśeṣika* não se restringem ao comum, mas sua visão compreende até mesmo o universo microscópico.

Categorias e Substâncias – Na visão de *Nyāya*, existem dezesseis

categorias e nove substâncias, enquanto que na *Vaiśeṣika* existem sete categorias e nove substâncias, como já delineamos.

Fontes de Conhecimento – Em *Nyāya*, percepção, inferência, comparação (analogia) e testemunho foram aceitos como as quatro fontes de conhecimento válido. O *Vaiśeṣika* aceita apenas dois, percepção e inferência, como fontes de conhecimento. Tanto a comparação quanto o testemunho são incluídos na inferência.

Percepção – De acordo com *Nyāya*, existem cinco tipos de percepção que concordam com os tipos de órgãos dos sentidos - visual, tátil, auditivo, olfativo e gustativo. O *Vaiśeṣika* aceita apenas a percepção visual.

*Samavāya*³⁷ – De acordo com a filosofia *Nyāya*, o conhecimento de *samavāya* pode ser obtido através da percepção. Mas, de acordo com o ponto de vista *Vaiśeṣika*, *samavāya* é conhecido apenas pela inferência.

Hetvābhāsa (falácia) – Segundo *Nyāya*, existem cinco tipos de falácias. O *darśana Vaiśeṣika* aceita apenas três falácias.

Um das diferenças mais interessantes entre esses dois sistemas de pensamento é quanto ao conceito de velocidade, ou melhor, sobre a função da declaração da velocidade.

Nyāya considera que desde o começo do disparo de uma flecha, desde o arco até o bater no alvo, há várias velocidades (*vagas*) e várias ações (*karmans*). Isto é, a primeira “velocidade” produzida na flecha é devida ao movimento, essa velocidade produz outro movimento, que, por sua vez, produz outra velocidade e assim sucessivamente. O sistema *Vaiśeṣika*, por outro lado, sustenta que existe apenas uma velocidade, o primeiro movimento é produzido na flecha pelo impulso (*nodana*) que reduz a velocidade, e essa produz uma série de movimentos, em sequência, até sua chegada ao alvo.

Quanto aos pontos em comum entre as filosofias *Nyāya* e *Vaiśeṣika*, podem ser elencados os seguintes tópicos:

O objetivo de ambos é *mokśa* ou liberação da *jīva* (vida).

A causa raiz da dor é a falta de conhecimento.

Mokśa implica completa liberdade da dor.

³⁷ No *Nyāya*, indica inseparabilidade entre noções. Para o *Vaiśeṣika*, é a categoria das heranças: relação indissociável de convivência entre o sujeito e o predicado, entre o todo e suas partes, entre a qualidade e o qualificado, entre o movente e o movido, entre o indivíduo e o gênero, entre a propriedade e o substância.

Ambos têm concepção idêntica da alma.

Ambos admitem as mesmas maneiras de conhecer a alma.

O delineamento de inteligência, conhecimento, percepção, inferência, dúvida, ilusão etc., é idêntico em ambos os sistemas.

Ambos postularam cinco distinções de ação.

Ambos concordam com a natureza do universo.

Capítulo IV

O Conhecimento

IV.1. Conhecimento, segundo o *Nyāya*

O estudo dos problemas epistemológicos e lógicos na filosofia indiana, que estão sob a denominação *Nyāya*, visa o processo de conhecer e argumentar, vai influenciar a conceituação e o desenvolvimento de uma profilosofia da mente, e por consequência o problema do dualismo. Assim, não pode ser denominada de “lógica” no sentido estrito do termo. Para se ter acesso a essa estrutura faz-se necessário uma nova série de conceituações, que são as dezesseis categorias desenvolvidas Akśapada Gautama, e vistas anteriormente:

1. *Pramana* (meios ou instrumentos do conhecimento correto)
2. *Prameya* (objeto do conhecimento correto)
3. *Samsaya* (dúvida)
4. *Prayojana* (finalidade ou propósito)
5. *Drśtānta* (exemplo em apoio ao silogismo)
6. *Siddhanta* (princípio estabelecido)
7. *Avayava* (membros de um silogismo)
8. *Tarka* (disputa)
9. *Nirnaya* (averiguação)
10. *Vada* (discussão)
11. *Jalpa* (argumentação)
12. *Vitanda* (objeto estéril)
13. *Hetvabhasa* (razão falaciosa)
14. *Chala* (sofisma)
15. *Jati* (objeção legítima)
16. *Nigrahasthana* (deficiência)

Considerando o termo “conhecimento” em sua forma mais ampla, com o significado de ser qualquer forma de cognição válida, tem-se o problema de que nem toda cognição é uma forma de conhecimento válida. Por este motivo, o *Nyāya* desenvolve um sistema para poder prever essa diferenciação e desenvolver um método para se ter o conhecimento válido. Para o binômio *Nyāya-Vaiśeṣika*, cognição (*buddhi*), apreensão (*upalabdhi*), conhecimento (*jñāna*) e compreensão (*pratyaya*) são sinônimos (*Nyāyasūtra* 1.1.15). O elemento a ser apreendido pode ser um objeto, um sentimento, um ato, uma emoção, uma qualidade ou um processo, elementos esses existentes ou não existentes.

IV.2. Pramāṇa – meios ou instrumentos do conhecimento correto

Tomando “conhecimento” no sentido mais abrangente de cognição de objetos, os *nyāyikas* (sábios e seguidores do darśana Nyāya) procedem a distinguir entre suas diferentes formas, de acordo com as diferenças na natureza e na validade das cognições. Em vista disso, o conhecimento é primeiro dividido em *anubhava* ou apresentação, e *smṛti* ou memória. Em *anubhava*, existe um conhecimento de apresentação dos objetos e, portanto, é um sentido que nos é dado. *Smṛti*, por outro lado, não é a apresentação dos objetos, mas uma reprodução de uma experiência anterior. Aqui nosso conhecimento parece ser devido não tanto aos objetos em si quanto às nossas cognições passadas desses objetos. Cada uma dessas formas de conhecimento foi dividida em formas válidas (*yathārtha*) e não-válidas (*ayathārtha*), de acordo com a natureza real de seu objeto.

Memória (*smṛti*) é conhecimento do próprio passado. É uma cognição representativa de experiências passadas, devido exclusivamente às impressões produzidas por elas. É assim diferente do reconhecimento (*pratyabhijñā*) que, de acordo com o *Nyāya*, é uma forma de percepção qualificada que faz referência à apresentação direta de algum objeto, embora envolva um elemento de representação. Na memória, no entanto, há apenas um renascimento de nossas experiências passadas, na forma de ideias e imagens, na mesma forma e ordem em que elas foram realmente experimentadas por nós em um certo ponto do tempo passado.

Sob *anubhava* ou conhecimento presentativo, temos os dois tipos de apresentações: válidas e não válidas. Desses, o primeiro é chamado de *pramā* e inclui todos os casos de conhecimento verdadeiro da apresentação de objetos.

A teoria do conhecimento é o tópico de discussão mais proeminente dentro das várias correntes filosóficas indianas (sendo que o segundo tópico mais discutido é a mente). Cada um dos darśanas possui uma opinião sobre esse item. Os vários processos envolvidos para a aquisição do conhecimento podem ser assim sintetizados:

Cārvāka:	Percepção.
Vaiśeṣika:	Percepção e inferência.
Budismo:	Percepção e inferência.
Sāṃkhya:	Percepção, inferência e testemunho verbal.
Nyāyikas:	Percepção, inferência, testemunho verbal e analogia.
Purva Mīmāṃsa – Prabhakara:	Percepção, inferência, testemunho verbal, analogia e implicação.
Purva Mīmāṃsa – Kumarila Bhatta:	Percepção, inferência, testemunho verbal, analogia, implicação e negação.
Vedanta:	Percepção, inferência, testemunho verbal, analogia, implicação e negação.
Pauranikas:	Percepção, inferência, testemunho verbal, analogia, implicação, negação, tradição histórica e possibilidade.

Em todos os casos, onde há conhecimento deve haver algo que se destaca como objeto de conhecimento, ou seja, o conhecimento consiste na manifestação dos objetos. Assim sendo, os elementos do *pramāṇa* dentro do Nyāya são:

Percepção (*Pratyakṣa*)

Inferência (*Anumāṇa*)

Analogia (*Upamāṇa*)

Testemunho Verbal (*Śabda*)

Cada *darśana* desenvolve sua própria teoria em conformidade com seus princípios metafísicos, sendo que o principal objetivo de cada uma dessas filosofias é ser reconhecido como um conhecimento verdadeiro da realidade da natureza. Assim, a epistemologia fornece um método de questionamento e crítica da metafísica.

No darśana Nyāya, Gautama não fornece nenhuma definição de *pramāṇa*, mas apenas menciona a classificação de diferentes formas que estão sob essa denominação. Vātsyāyana, um dos comentadores do *nyāysūtra*, fornece uma explicação do termo com base em sua etimologia. A palavra *pramāṇa* é feita por derivação ao adicionar o sufixo instrumental “*lyut*” na raiz “*ma*” com o prefixo “*pra*”. O prefixo “*pra*” mais a raiz “*ma*” significa saber corretamente (*prama*), que com a inclusão do sufixo “*lyut*” torna a expressão “saber corretamente” em “a forma de se conhecer corretamente”.

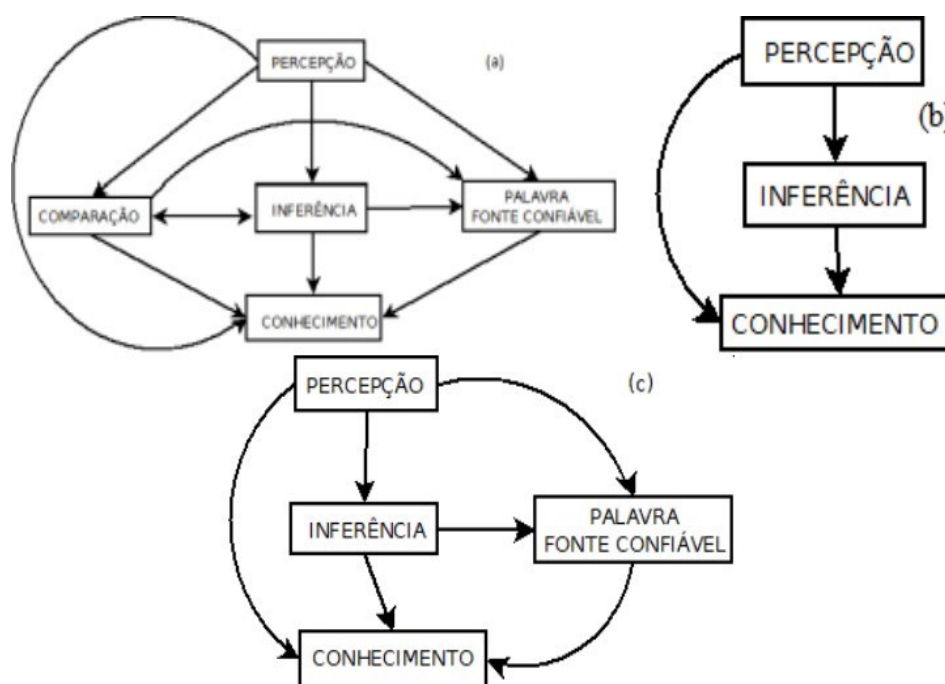


Figura 4 – Comparação entre os sistemas de conhecimento:
(a) *Nyāya*, (b) *Vaiśeṣika* e (c) *Sāṃkhya*.

Vātsyāyana demonstra que não pode haver cognição de uma coisa exceto através de um *pramāṇa*. Primeiro de tudo, o conhecedor apreende algo por meio do *pramāṇa*, então ele “deseja” ou aceitar ou rejeitar esse algo apreendido. Esta ação – apreender ou não – é denominado como *pravṛtti*. Assim, esta ação apresenta dois aspectos, ela pode ser efetiva ou não efetiva. Quando uma pessoa toma uma ação após ter apreendido um objeto por meio de um *pramāṇa*, essa atitude é denominada *samartha* (fecundo, produtivo). No caso de haver uma apreensão por meio de um falso *pramāṇa*, a atitude é denominada *asamartha* (não fecundo, improdutivo) (*Nyāyabhasa*, p. 1). Existem quatro fatores envolvidos em qualquer situação de conhecimento:

1. Aquele que sabe (*prunata*)
2. O objeto do conhecimento (*prameya*)
3. Os meios do conhecimento valido (*pramāṇa*)
4. O resultado do conhecimento valido (*prama*) (*Nyāyabhasa*, p. 3)

IV.3. Os quatro meios para o conhecimento correto

Vimos que os quatro elementos do *pramāṇa* dentro do *Nyāya* são percepção, inferência, analogia e testemunho verbal.

O primeiro elemento é a Percepção (*Pratyakṣa*). Sem a percepção nenhum outro meio de conhecimento válido é possível. A percepção é o fundamento de toda cognição. Ela se torna a mais importante e último teste para a fonte de todo conhecimento verdadeiro e é a mais certa e superior. A definição clássica no *Nyāya* é: percepção é o conhecimento que é produzido a partir do contato com o objeto sentido e que não é devido a palavras, invariavelmente relacionadas ao objeto e bem definida (*Nyāyabhasa*, p. 1).

O comentador Bhasarvajna a define como uma correta experiência permeada por imediatismo e validade. Mas esse imediatismo (*aparoksa*) e validade devem ser obtidos se forem compreendidos diretamente pelos órgãos dos sentidos. O que torna essas definições atrativas é que elas refletem a experiência primária como critério para a verdade.

A percepção é produzida pela comunicação de um objeto presente com os órgãos sensoriais externos pelo qual a mente, conectada como o *Ātman*, é unida. Os órgãos dos sentidos são dirigidos pela mente que é dirigida pelo *Self*. O *Self* e a conjunção da mente com o *Self* são as causas gerais da percepção. O contato dos órgãos sensoriais com seus respectivos objetos é a causa especial da percepção. Assim a percepção é o conhecimento imediato de um objeto presente. Existem dois tipos de percepção: indeterminada (*nirvikalpa*) e determinada (*savikalpaka*).

O antigo sistema *Nyāya* considera a percepção indeterminada como a apreensão de um objeto como qualificado por uma substância, qualidade, ação e gênero, mas desprovida de um nome, e a percepção determinada como a apreensão de um objeto com essas mesmas qualificações, mas associada a um nome.

No caso do *Navya-Nyāya*, considera-se a primeira como apreensão imediata, simples e não-relacional de um objeto, e sua natureza genérica como não explícita, e a segunda como apreensão mediata, relacional e sintética de um objeto, e sua natureza genérica como relacionada a cada uma de suas instâncias. Segundo Gaṅgeśa (fundador do *Navya-Nyāya*), a definição de

percepção é conhecimento imediato que não é derivado por meio de qualquer outro conhecimento.

De acordo como o *Nyāya-Vaiśeṣika*, a percepção depende do intercuro (sannikarsa) dos órgãos de sentidos com seus objetos. *Sannikarsa* é a função dos órgãos dos sentidos por meio dos quais eles entram em uma relação particular com seus objetos apropriados e trazem a percepção desses objetos. A relação entre os órgãos dos sentidos e seus objetos é de seis tipos, até onde nossa percepção ordinária está preocupada, a saber:

1. União (*samyoga*)
2. Inerência unida (*samyuktasamavaya*)
3. Inerência inerente unida (*samyuktasamavetasamavaya*)
4. Inerência (*samavaya*)
5. Inerência inerente (*samavetasamavaya*)
6. A relação de qualificação e qualificado (*visesanavisesyabhava*)

O segundo elemento do *pramāṇa* é a *Inferência (Anumāṇa)*. Este é um conceito central no *darśana Nyāya*, mas tendo destaque ainda maior no *Navya-Nyāya*. O termo *anumāṇa* significa, literalmente, pós-conhecimento, isto é, um conhecimento que é seguido por outro conhecimento. Conhecimento inferencial é um conhecimento resultante da instrumentalização de outro conhecimento (*jnanakaranaka-jnanam*). Inferência é conhecimento precedido pela percepção e é de três tipos: “a priori”, “a posteriori” e “comumente visto” (*Nyāyasūtra*, 1.1.5). Esses tipos aparecem na definição dada por Gautama para inferência, que é a seguinte: “após a percepção vem a Inferência Cognitiva que é levada até a Percepção, que é de três tipos: o *pūrvavat*, o *śeṣavat* e o *smanyatodrista*”. *Purvavat* (a priori) é a inferência na qual o efeito é inferido através da causa. *Śeṣavat* é a inferência pela qual a causa é inferida pelo efeito. *Sāmānyatodṛṣṭa* (senso comum) é uma inferência que é baseada em uma observação geral.

O terceiro elemento para o conhecimento correto é a *Analogia* ou *Comparação (Upamāṇa)*. De acordo com Gautama (*Nyāyasūtra*, 1.1.3):

Analogia é aquela que realiza seu propósito através da similaridade com um objeto conhecido. Dois fatores são envolvidos em uma comparação: primeiro, o conhecimento da similaridade no objeto bem conhecido; segundo, a percepção da similaridade no objeto a ser conhecido.

O quarto e último elemento do *pramāṇa*, dentro do *Nyāya*, é o

Testemunho Verbal (*Śabda*). A comunicação é possível através do meio da linguagem. Ideias podem ser expressas de várias maneiras, e dentro desses modos a linguagem e o discurso são os meios mais eficientes de comunicação, e esses dois elementos são denominados *śabda*.

Esse testemunho verbal ajuda a comunicar os mais complexos e mais sutis pensamentos, conceitos e ideias. Quando um *śabda* apropriado é usado pelo emissor para comunicar ideias, o receptor ouve o som e recebe as ideias. Ao se ouvir o que é emitido por este som, este contém vários elementos significativos que constituem o conhecimento que é produzido ao ser ouvido, e isso é denominado *śabdabodha*.

IV.4. Os objetos do conhecimento correto – Prameya

Ātman, corpo (*śarira*), sentidos (*indriya*), objetos dos sentidos (*artha*), intelecto (*buddhi*), mente (*manas*), atividade (*pravṛtti*), falha/imperfeição (*dosa*), transmigração (*pretyabhava*), resultado (*phala*), propriedade (*duhkha* – termo herdado do *Vaiśeṣika*) e emancipação/realização (*apavarga*) são os objetos do justo conhecimento (*Nyāyasūtra*, 1.1.9).

Ātman é o primeiro objeto de cognição na lista de *prameya* feita por Gautama. Segundo o autor, as marcas características do Ātman são: (a) desejo, (b) aversão, (c) volição, (d) prazer, (e) dor e (f) cognição (*Nyāyasūtra*, 1.1.10). Segundo Vātsyāyana, o Ātman é o visionário, o experimentador, conhecedor e indicador de tudo (*Nyāyasūtra*, 1.1.9).

Esse elemento é considerado o substrato do Conhecimento. Ātman pode ser considerado como um elemento que pode apresentar duas considerações: um Ātman supremo e o Ātman individual. No caso da partição Suprema, o Ātman é onipotente, onisciente e um só. No caso da porção individual, é diferente em cada corpo, é totalmente permeável e eterno (*Tarkasamgraha*, p. 12).

De acordo com Gautama, o Ātman é diferente e dissociado dos órgãos dos sentidos (*Nyāyasūtra*, 3.1.1). Pode se ter a apreensão de um objeto vendo e tocando o mesmo. Tal tipo de cognição seria impossível se o “conhecedor” não fosse diferente do sentido que está sendo usado para a apreensão. Em outras palavras, o conhecedor ou Ātman é distinto dos sentidos.

Ātman é diferente da mente. A mente não pode ser o agente, pois é de

natureza atômica. Um agente atômico não pode realizar tão diversas atividades como a visão, audição, conhecimento, sentimentos etc. Dentro do pensamento *Nyāya*, *Ātman* é uma substância não composta, sem partes, difusa e eterna, e de número infinito.

O Corpo (*Śarira*) é definido no *Nyāya* como sendo o “local dos gestos, sentidos e sentimentos” (*Nyāyasūtra*, 1.1.11). O corpo é a visão de gestos na medida em que se esforça para alcançar o que é desejável e para evitar o que é odioso. É também o local onde os sentimentos se expressam (*Nyāyabhasa*, 1.1.11).

Os órgãos dos Sentidos (*Indryia*) são cinco: nariz, língua, olhos, pele e ouvidos, e estão relacionados com os cinco elementos (terra, água, fogo, ar e *ākāśa*) (*Nyāyasūtra*, 1.1.12).

O quarto item da lista de objetos do conhecimento correto são os Objetos dos Sentidos (*Artha*). Odor, sabor, cor, toque e som são qualidades que estão ligadas aos elementos de tal forma que estimulam os órgãos dos sentidos que estão relacionados com os mesmos elementos (*Nyāyasūtra*, 1.1.14).

O Intelecto (*Buddhi*) é o mesmo que apreensão ou conhecimento. De acordo com o *Sāṃkhya*, o intelecto é eterno porque possui a capacidade de reconhecer objetos. Tal cognição é possível apenas para um objeto eterno. Mas o *darśana Nyāya* rejeita o argumento e afirma que o intelecto não reconhece objetos, mas é a alma que o faz. O conhecimento não pode ser atribuído a um instrumento inconsciente, o intelecto, mas deve ser admitido como sendo uma qualidade de um agente consciente, que é o *Ātman*. Por isso, o intelecto não seria permanente.

Quanto às características associadas à Mente (*Manas*), ela é eterna e atômica em sua natureza, e também inumerável. Cada *Ātman* é associado a uma única mente e é considerada um “órgão interno”. Quando a mente se torna una com os órgãos dos sentidos, ela ganha conhecimento. A mente não tem um tipo de magnitude, de tal forma que ela não pode ter contato com vários sentidos ao mesmo tempo, nem possuir várias cognições simultaneamente. A partir disso, segundo Gautama, conclui-se que a mente é atômica em sua natureza. A marca da mente é que não surgem (no *Ātman*) mais atos de conhecimento do que um de cada vez (*Nyāyasūtra*, 1.1.16).

O sétimo elemento de cognição, elencado por Gautama, é a Atividade

(*Pravrtti*), que ele define como sendo aquilo que faz com que a voz, a mente e o corpo iniciem sua ação (*Nyāyasūtra*, 1.1.17).

Dosa, que pode ser traduzido por Erro ou Defeito, é um elemento de cognição conectado com o anterior, pois os erros são elementos que podem levar a uma atividade ou ação (*Nyāyasūtra*, 1.1.18). Os defeitos são divididos em três grupos, que podem ser denominados afeto, aversão e equívoco:

Afeto: luxúria, ciúme, avareza, avidez e cobiça.

Aversão: raiva, inveja, malícia, ódio e ressentimento.

Equívoco: apreensão errada, suspeita, orgulho e negligência.

(*Nyayabhasa*, IV.1.3)

A Transmigração (*Pretyabhava*) é o que mais apresenta problemas dentro da visão ocidental, uma vez que trata da continuidade da existência de *Ātman* e a capacidade de esse elemento continuar sua existência, eternamente, transmigrando entre os corpos. Esse é um tema extremamente controverso, mas totalmente normal dentro da cultura e do pensamento indiano, ajudando a entender como o processo cognitivo era pensando, dentro do *darśana Nyāya*. Conforme Gautama o estado após a morte significa um renascimento (*Nyāyasūtra*, 1.1.19).

Esse processo de transmigração seria formado por uma série de nascimentos e mortes. O nascimento é a conexão de *Ātman* com um corpo, que é possuidor dos órgãos dos sentidos, mente, intelecto e ser senciente. Morte é a separação de *Ātman* do corpo. Transmigração é uma característica de *Ātman* e não do corpo. A série de nascimentos e mortes somente seria possível se *Ātman* for eterno (*Nyāyasūtra*, 1.1.10).

Dentro da cultura e forma de pensamento indiano, a transmigração é um corolário da lei do *karma*: méritos e deméritos produzem ações corretas e incorretas que determinam o tipo de nascimento na vida posterior. Quanto maior a quantidade de méritos, melhor o tipo de nascimento, até chegar ao propósito final da existência sem a necessidade de um corpo físico.

Resultado (*Phala*) é o que é gerado ou produzido por atividades e imperfeições (*Nyāyasūtra*, 1.1.18 – este elemento foi herdado do *Vaiśeṣika*). É também o resultado produzido pelos sentimentos. Não pode haver dúvidas

quanto a esse elemento cognitivo, que pode aparecer de imediato ou após um intervalo.

O elemento cognitivo da Dor (*Duḥkha*) é uma característica da dificuldade ou angústia. O viver é um processo de dor, e o uso dos sentidos e cognição é um processo para reverter esse processo (*Nyāyasūtra*, 1.1.20).

A Emancipação (*Apavarga*) é definida por Gautama como a libertação absoluta da dor (*Nyāyasūtra*, 1.1.20), *mokṣa* ou emancipação final das amarras terrenas do ser humano (sendo esse um dos propósitos de todos os sistemas filosóficos indianos). O autor também afirma que a libertação é o objetivo final que pode ser obtido a partir do conhecimento verdadeiro (real) das dezesseis categorias do *Nyāyasūtra* (1.1.1).

IV.5. Teoria da Causa

A Teoria da Causa define a causa como um antecedente incondicional e invariável de um efeito, e um efeito é definido como uma consequência incondicional e invariável de uma causa. O efeito não pode existir separadamente de sua causa material, apesar de que a causa pode existir independentemente do seu efeito. Conforme o comentário de Annambhatta, uma causa coexiste com a inexistência previa de seu efeito e, portanto, deve ser seu antecedente (*Tarkasamgraha*, p. 22). O primeiro caráter essencial de uma causa é ser antecedente, isto é, ele deve preceder o efeito (*purvavrtti*). O segundo fator essencial é sua invariabilidade, pois deve invariavelmente preceder o efeito (*niyatapurvavrtti*). O terceiro é a sua incondicionalidade, ou necessidade de que deve preceder incondicionalmente o efeito (*ananyathasiddha*).

Há três tipos de causas: *samavayi* (inerente, intrínseco), *asamavayi* (não inerente, não intrínseco; contingente, acidental) e *nimitta* (causa material, media, razão, causa eficaz) (*Nyāyasiddhanta muktavali karika*, 17). A causa inerente é a substância pela qual o efeito é produzido. A causa não inerente é inerente à causa material e ajuda na produção do efeito. A causa material ou eficiente é o poder que ajuda a causa material a produzir o efeito. A causa eficiente pode ser uma substância, uma qualidade ou uma ação.

IV.6 Outras Categorias do *Nyāya*

Na lista de categorias apresentadas no início deste capítulo, já discorreremos sobre *Pramana* e *Prameya*. Agora veremos mais algumas das categorias usadas pela escola *Nyāya*.

A Dúvida (*Samsaya*) é a terceira categoria na lista de Gautama. Por definição, a dúvida indica um julgamento conflitante sobre o caráter preciso de um elemento, decorrente do reconhecimento de propriedades comuns a muitos objetos, ou de propriedades não comuns a qualquer um dos objetos, de testemunhos conflitantes, e de irregularidades de percepção e não percepção (*Nyāyasūtra*, 1.1.23). A dúvida vem em cinco tipos:

Reconhecimento de propriedades comuns – Por exemplo: vendo no crepúsculo e à distância um objeto alto, e não podendo decidir se é um homem ou um poste, uma vez que a propriedade de altura pertence a ambos.

Reconhecimento de propriedades não comuns – Ouvindo um som, questiona-se se é eterno ou não, pois a propriedade do som não reside nem no homem, nem na besta etc., que não são eternos, nem nos átomos que são eternos.

Testemunho conflitante - Meramente por estudo rápido e superficial não se pode decidir se a alma existe, pois um sistema de filosofia afirma que sim, enquanto outro sistema afirma que não.

Irregularidade da percepção – A percepção da água geralmente se dá em uma poça onde ela realmente existe, mas a água também aparece em uma miragem, onde ela de fato não existe.

Irregularidade da não percepção – Não se percebe a água dentro de uma fruta onde ela realmente existe, nem na terra seca onde ela não existe (*Nyāyasūtra*, 1.1.23).

A categoria da Finalidade ou Propósito (*Prayojana*) é definida por Gautama como aquilo que opera com referência a um objeto (*Nyāyasūtra*, 1.1.24). Essa finalidade ou propósito funcionaria como inspiração para os seres em suas ações na sua busca por conhecimento. É a base de todo sistema *Nyāya*, isto é, a investigação das coisas por meio dos *pramāṇas*.

Por definição, a categoria do Exemplo (*Dṛṣṭanta*) refere-se a um elemento sobre a qual um homem comum e um especialista possuem a mesma opinião. No que diz respeito à proposição geral “onde há fumaça há fogo”, o exemplo é uma cozinha antiga em que fogo e fumaça permanecem juntos, para a satisfação de um homem comum, bem como para um investigador arguto (*Nyāyasūtra*, 1.1.25).

A categoria do Princípio Estabelecido (*Siddhanta*) refere-se a um dogma que se apoia sobre a autoridade de um determinado sistema, hipótese ou implicação (*Nyāyasūtra*, 1.1.26). De acordo com Gautama esse princípio pode ser entendido como sendo de quatro tipos, a saber:

Dogma para todos os sistemas (sarvatantra) – É aquele dogma que não tem oposição de nenhum sistema e é reivindicado por pelo menos um sistema (*Nyāyasūtra*, 1.1.28).

Dogma peculiar para algum sistema (pratitantra) – É o dogma aceito por sistemas similares, mas rejeitado pelos sistemas opostos (*Nyāyasūtra*, 1.1.29).

Dogma hipotético (adhikarana) – É um princípio que, ser for aceito, leva à aceitação de outro princípio (*Nyāyasūtra*, 1.1.30).

Dogma implícito (abhyupagama) – É um princípio que não é explicitamente declarado como tal, mas que decorre da análise de dados que lhe dizem respeito (*Nyāyasūtra*, 1.1.31).

A categoria dos Membros de um Silogismo (*Avayava*) não é definida por Gautama, mas ele fornece uma lista de cinco elementos. São eles:

Proposição – É a declaração daquilo que tem de ser provado (*Nyāyasūtra*, 1.1.33).

Razão – É o meio de estabelecer o elemento que deve ser provado com base na semelhança a um exemplo homogêneo ou heterogêneo (*Nyāyasūtra*, 1.1.35).

Exemplo Homogêneo (ou positivo): é um exemplo familiarizado que é sabido possuir uma propriedade a ser estabelecida e que implica que esta propriedade é invariavelmente contida na razão dada.

Exemplo Heterogêneo (ou negativo): é um exemplo familiarizado que é

sabido ser desprovido da propriedade a ser estabelecida e que implica que a ausência dessa propriedade é invariavelmente rejeitada pela razão dada (*Nyāyasūtra*, 1.1.36 e 37).

Aplicação – É apresentado na forma de um resumo do que está para ser provado com a força do exemplo (*Nyāyasūtra*, 1.1.38): “Isto é assim” ou “Isto não é assim”.

Conclusão – É a reafirmação da proposição com a referência à razão (*Nyāyasūtra*, 1.1.39).

Refutação (tarka) / Confutação – É o elemento que é realizado para averiguar o caráter real de uma coisa que não é reconhecida, por raciocínio, e que revela o caráter absurdo de todos os caracteres contrários (*Nyāyasūtra*, 1.1.40).

No darśana *Nyāya*, o conhecimento é de dois tipos: conhecimento definitivo e conhecimento na forma de dúvida. A dúvida do desvio pode surgir em alguns casos da dúvida de uma condição adventícia (*upadhi*), e às vezes do conhecimento dos atributos comuns (de *hetu* e *saddhya*), como coexistência etc., acompanhado da ausência do conhecimento de características específicas deles. Ou seja, a ausência do conhecimento de característica específica, bem como o conhecimento de atributos comuns (como coexistência etc.) dão origem à dúvida de desvio. Tal dúvida pode ser removida por *Tarka*, que contraria o ponto de vista oposto.

A categoria da Averiguação ou Apuração (*Nirnaya*), conforme a definição de Gautama, “é uma apreensão após uma deliberação sobre uma opinião e uma contra-opinião” (*Nyāyasūtra*, 1.1.41). Vātsyāyana traz a seguinte explicação a esse elemento:

A averiguação opera como referência ao objeto de disputa. Constitui-se conhecimento da verdadeira natureza de uma coisa que é o fruto dos *pramāṇas*; é o ponto culminante de toda discussão que é conduzida com a ajuda de réplica e objeções. O ato da disputa e averiguação são as duas categorias envolvidas na condução de todos os negócios mundanos. E é por essa razão que a compreensão do pensamento está realmente incluída na categoria do objeto de cognição (*prameya*). Gautama deu a ele um status de categoria independente. (*Nyāyasūtra*, 1.1.1)

Já a categoria do Discurso (*Katha*) é formado por outros três elementos,

a saber; Discussão (*vada*), Tréplica (*jalpa*) e Argumentação com Sofismas (*vitanda*):

Discussão: é a adoção de *paksa* (hipótese, termo menor do silogismo) e *pratipksa* (oposição, oposto, adversidade); entre esses o que é adotado é analisado na forma de cinco membros:

Pratijna: O elemento a ser provado, a tese.

Hetu: A razão, causa lógica.

Udahara: Exemplo, ilustração. Pode ser usado para ilustrar a relação lógica entre os dois primeiros elementos.

Upanaya: O “caminho” para se obter a compreensão; aplicação de uma regra ou do silogismo.

Nigamana: Dedução, conclusão lógica, conclusão do silogismo. É defendido por meio do auxílio de qualquer um dos meios do conhecimento correto, enquanto seu oposto é atacado por meio de refutações, sem desvio de princípios estabelecidos.

Tréplica: visa obter a vitória, é a defesa ou ataque de uma proposição da maneira mencionada, por futilidades e outros processos que merecem ser repreendidos (*Nyāyasūtra*, 1.2.2).

Sofisma: uma espécie de réplica, que consiste em meros ataques ao lado oposto (*Nyāyasūtra*, 1.2.3).

As Falácias (*Hetvabhasa*) são razões da faculdade. Isso significa que o termo do meio parece ser uma razão, mas não é uma razão válida. Dentro do Nyāya, cinco tipos de falácias são:

Inconclusiva (savyabhicara).

Falácia do termo médio irregular, que pode ser comum (*sadharana*), não comum (*asadharana*) e não exclusiva (*anupasamhari*):

Comum (*sadharana*) – O termo médio é muito extenso. Está presente nas instâncias *sapaksa* (positiva) e *vipākāsa* (negativa), e viola a regra de que o termo médio não deve estar presente nas instâncias negativas (*vipaksasatva*).

Não comum (*asadharana*) – Aqui o termo do meio é muito estreito. É aquilo que é encontrado apenas no sujeito, embora não esteja

presente em casos semelhantes e contrários.

Não exclusiva (*anupasamhari*) – Aqui o termo do meio é não-exclusivo. É aquilo que não tem instâncias positivas nem negativas, como no argumento: “tudo é não eterno porque é cognoscível”. Aqui, uma vez que tudo é tratado como o assunto, nenhum exemplo está disponível para apoiar a inferência.

Contraditório (viruddha).

Contrabalanceado (prakaranasama).

Não provado (sadhya sama) ou fazer fora de propósito (kalatita).

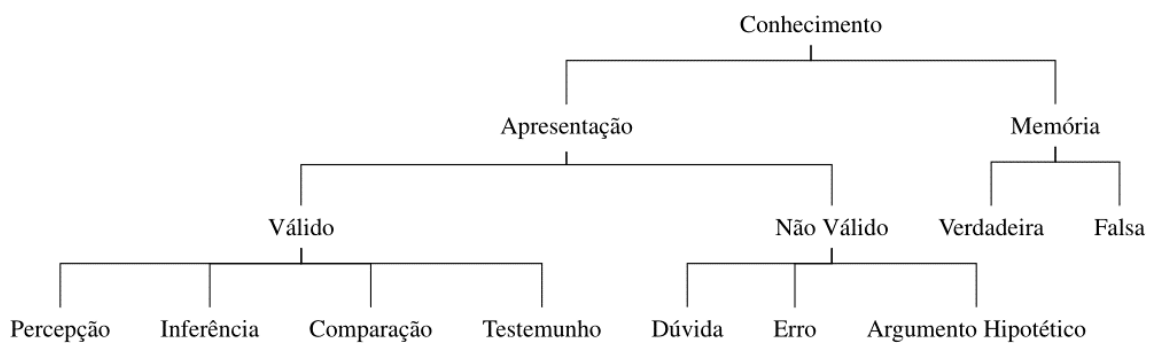


Figura 5 – Classificação do Conhecimento.

Capítulo V

**Outros Elementos
do Nyāya**

V.1. Comentário histórico sobre o Nyāyasūtra

O *Nyāyasūtra* é uma obra filosófica grandiosa, cobrindo uma variedade de tópicos de maneira, precisa, concisa, única (em seu tempo) e rigorosa. Escrito de modo rigoroso e sucinto, o texto se mostra como sendo o complemento da exposição oral feita pelo professor aos alunos. Nela está demonstrada toda a força que a tradição oral ainda tinha em sua época.

A argumentação sobre o *Ātman/Self* ocupa uma posição de destaque no *Nyāyasūtra*. Todo o sistema filosófico indiano tem uma base pragmática, sendo o objetivo maior a transformação do ser humano em um ser liberto da ignorância. Para isso, o *Ātman/Self* sempre será um elemento recorrente em todas elas.

Pode-se pensar que, em muitos *darśanas*, a evolução individual é abordada mais como uma questão soteriológica do que como uma discussão filosófica, o que com o passar do tempo os transforma em correntes religiosas. Mas esse movimento pode ser revertido.

Quando um indivíduo está diretamente consciente de suas experiências e comportamentos, e observa outro indivíduo tendo o mesmo tipo de comportamento, o primeiro pode inferir que o segundo está passando pelo mesmo tipo de experiência, ou pode aprender sobre suas experiências pelo testemunho. O *Nyāya-Vaiśeṣika* aceita o conceito de melhor hipótese possível (*prauojaka- kalpana*), para a explicação de um fenômeno.

V.2. Revisão das Substâncias

Já mencionamos que os cinco tipos de substâncias físicas são: fogo, ar, terra, água e *ākāśa* (éter). Essas são denominadas “físicas” (*bhautika*) no sentido de que cada uma possui um conjunto de *guṇa* (qualidades) que são externamente perceptíveis. Os quatro primeiros são considerados atômicos (*anu*) e o último é não atômico e universal (*vibhu*).

Uma qualidade ou quale específico (*viśeṣa-guṇa*) distingue uma substância de outros tipos de substâncias. Por exemplo, aroma é uma qualidade exclusiva da terra, na visão *Nyāya-Vaiśeṣika*, que a distingue da água (o fato de a água ter odor é devido à presença do elemento terra), ou seja, cada elemento

possui um grupo de qualidades (*guṇas*) que os distinguem dos outros. Uma dada qualidade específica pode ser imperceptível, mas ela pode ainda ser considerada em ser externamente perceptível, se ela for do mesmo tipo de uma qualidade específica que é externamente perceptível. Por exemplo, a cor do órgão de visão (que não é o globo ocular nem a cavidade ocular) é, para *Nyāya-Vaiśeṣika*, imperceptível, ainda que seja do mesmo tipo que a cor, que é externamente perceptível. Consequentemente, o órgão visual é “físico” dentro do senso comum *Nyāya-Vaiśeṣika*. Terra, água, ar e fogo são fundamentalmente atômicos (*anu*) e *ākāśa* é não-atômico e a tudo permeia (*vibhu*).

Lembremos também que no *Nyāya-Vaiśeṣika* postulam-se sete tipos de categorias ou elementos denominados reais: substância (*dravya*), qualidade (*guṇa*), ação (*karma*), universal (*samanya*), individualizador máximo (*viśeṣa*), inerência (*samavaya*) e entidades negativas (*abhava*).

A substância é o substrato (*asraya*) da qualidade e da ação, no sentido de que este elemento não pode estar ausente de algum tipo de ação. Garante-se também que uma substância não eterna, que seja destruída no momento de sua origem, é uma impossibilidade (*atyantabhava*) (sūtra 31 do *Tarkasamgraha*, de Annambhatta). Ou seja, a substância tem uma existência contínua e é diferente de suas qualidades e ações: ela pode se manter apesar das modificações das qualidades e das ações. Uma fruta manga será sempre uma manga, mesmo com as alterações em sua cor, mesmo que ela caia de uma árvore, ou seja mordida. Dado que qualidades e ações são sempre perceptíveis, então a substância à qual eles pertencem também será perceptível.

Mas esta regra possui exceções, por exemplo, o *self* (*Ātman*) é uma substância imperceptível, apesar de ele possuir qualidades e ações perceptíveis (cognição, desejo). O *self* (*Ātman*) é considerado uma substância, mas não material, não física, sendo radicalmente diferente de todas as outras. Sozinho é o substrato da consciência e carece de qualquer característica externa. Ele recebe a denominação de *cetana* (consciência, sensibilidade), sendo um elemento sem começo e sem fim. Enquanto uma qualidade é dependente da substância, o inverso não é verdadeiro. Segundo esse pressuposto, supondo um estado de consciência envolvendo um quale, é necessário um suporte para ele, que seria o *self* (*Ātman*); em contrapartida, o *self* (*Ātman*) pode existir sem o quale.

V.3. Sobre a mente no Nyāya

De uma forma simplificada, o dualismo cartesiano é a expressão de que a mente e corpo são duas substâncias distintas. Porém, Descartes postulou que essas duas realidades absolutamente diferentes podem interagir, com cada uma agindo sobre a outra. O entendimento da existência de uma distinção real entre mente e corpo não é exclusivo ao cartesianismo, e aqui desenvolveremos a concepção dualista do *Nyāya-Vaiśeṣika*.

Em outras palavras, o dualismo psicofísico é uma teoria que indica que mente e corpo (matéria) são ontologicamente diferentes e não são redutíveis um ao outro, sendo que cada um desses elementos (o material e as entidades mentais) estão presentes o tempo todo. Porém, o *Nyāya-Vaiśeṣika* sustenta a ideia de que um corpo vivo é a condição necessária para a origem de um estado de consciência, não tendo como haver consciência se não existe um corpo vivo. Outra característica do modo de construção de conceitos e ideias dentro do *Nyāya-Vaiśeṣika* é o fato de se mencionarem vastas extensões de tempo para estimar os períodos de criação (*śrṣṭi*) (*Sūtras*, 117-125), sendo que nestes ciclos existem os estados de dissolução (*pralaya*), períodos estes onde só existe água e outros tipos de matéria, mas nenhum tipo de entidade viva (não havendo, conseqüentemente, nenhum estado de consciência).

Manas (mente) é também um tipo especial de matéria, uma que não apresenta nenhuma qualidade específica que seja externamente perceptível (apesar que Raghunatha Siromanim colocar *manas* como sendo uma substância física, conforme o *sūtra* 9 do *Padarthatattvanirupana*). Tempo, espaço e *manas* não são físicos, eles pertencem a uma classe totalmente diferente de elementos, que permeiam o “mundo” físico-material, lembrando que o *self* (*Ātman*) ocupa uma posição totalmente diferente deste tipo de classificação.

Por esse motivo seria interessante, somente por razões metodológicas, nomear esses elementos com uma denominação genérica (ou um neologismo) que pudesse agregar estas características particulares e ao mesmo tempo pudesse gerar um “dual” com o termo “físico”, e transcendesse ao conceito de

hipostasé.³⁸ O termo pretendido seria “infísico” (ou melhor afísico), pois trabalha com elementos acima descritos que transitam no ambiente físico, mas não são físicos.

Há ocasiões em que várias percepções são recebidas ao mesmo tempo, nesse caso o *manas* entra em ação coordenando o fluxo de informações, ocupando-se de um elemento por vez, mas em rápidas sucessões, o que gera a sensação de um foco contínuo, ou ainda, uma corrente de consciência.

As qualidades (*guṇas*) são características que geralmente não se repetem, e podem ser chamadas de *qualia*, sem a implicação de que esses elementos são mentais. Ações (*karma*) são características de uma substância que primariamente gera movimento. Tanto os *qualia* quanto as ações são particulares às substâncias às quais pertencem. Isso é, uma ação é causalmente dependente e inerente à substância específica à qual pertence e, portanto, não pode pertencer a outra substância. Todas as substâncias, *qualia* e ações são particulares, mas possuem propriedades recorrentes que são compartilhadas por outras substâncias, *qualia* e ações. Estas propriedades recorrentes compartilhadas por vários particulares são os chamados “universais”.

Os universais são considerados objetivos (reais), independentes dos particulares que os compartilham, sendo imutáveis e eternos. Em certo sentido eles são exemplares transcendentais, que só podem ser entendidos pela razão, ao passo que os particulares são apenas uma aproximação dos universais.

Quanto aos particulares, algumas vezes dois particulares não podem ser determinados como diferentes em relação a nenhum meio de reconhecimento, apesar de serem aceitos como diferentes em bases substanciais. Este pode ser o caso em que dois átomos podem ser indiscerníveis em todos os aspectos, mas são reconhecidos por serem diferentes na mais profunda base que prova sua existência. Nestes casos, é inferido o “individuador final” (*viśeṣa*), para se manter distintas as substâncias eternas em questão. A argumentação envolve uma aplicação da lei da identidade dos indiscerníveis de Leibniz.³⁹

³⁸ *Hipostasé* é um termo grego que pode se referir à natureza de algo, ou a uma instância em particular daquela natureza, mas não possui as mesmas características.

³⁹ Princípio da identidade dos indiscerníveis é uma das leis de Leibniz, que afirma que se x e y compartilham todas suas propriedades, x e y são idênticos.

V.4. Cognição

Uma cognição é verdadeira se, e somente se, a cognição do qualificador e do qualificado forem verdadeiras. No exemplo da manga, não se poderia estar ciente de ela ser vermelha a não ser que se estivesse ciente do que é a cor vermelha. A consciência prévia do qualificador tem que ser, por si mesma, a consciência de algo qualificado por outro qualificador, o que gera um processo interminável, uma vez que toda consciência de um qualificador tem de ser proveniente da consciência de outro qualificador. De algum modo tem que existir algum tipo de consciência de um qualificador em que nada pode ser destacado como tal. Tal tipo de consciência é “indeterminada”, ou aquilo que não julga (*nirvikalpaka*).

Se uma cognição é isenta de qualquer qualificador, ela não pode ser falsa ou duvidosa. Isso abre a possibilidade de que existam outros tipos de cognição que também não sejam falsas ou duvidosas.

Um ceticismo que a tudo envolva, segundo o ponto de vista *Nyāya-Vaiśeṣika*, se autorrefuta. Se nenhuma cognição é confiável, sobre o que se baseia essa negação? Esta negação ou é confiável, ou não. No caso de ser confiável, é falso dizer que nenhuma cognição é verdadeira (confiável). Mas no caso de ela não ser confiável, deve existir alguma outra cognição que o seja.

Segundo o *Nyāya-Vaiśeṣika*, a percepção, interna ou externa, é confiável, a não ser que seja revogada por outra percepção ou alguma outra evidência.

A relação entre um particular e um universal é natural (*svabhavika*), e a primeira não pode existir sem a segunda. A universalidade está presente em qualquer particular, desde seu surgimento até seu desaparecimento. Esta relação é denominada *samavaya*. Entidades negativas são contrapartes objetivas de juízos negativos verdadeiros. Estes juízos, segundo *Nyāya-Vaiśeṣika*, não são afirmações dissimuladas e requerem a admissão de uma entidade negativa. Estes elementos sempre possuem um *locus* (*anuyoyin*) e um *negatum* (*pratiyoyin*).

Como exemplo, pode ser dito que o juízo negativo verdadeiro seja algo do

tipo “não há livro na mesa”, onde a entidade negativa é a ausência do livro na mesa, o *locus* é a mesa e o *negatum* é o livro.

A não concordância sobre a condição de um estado interno, como a cognição, ser físico ou não físico, é um exemplo de uma disputa. Alguns dualistas poderão afirmar que o indivíduo está tão diretamente habituado com seu estado interno, que torna-se óbvio a característica de ser um processo não físico. Por outro lado, um materialista poderia colocar como contraexemplo que tudo é material, não concordando com o exemplo dos dualistas. Como poderia se obter um juízo imparcial? Conforme Chakrabarthy:

Em um debate na tradição sânscrita, existiam um ou mais mediadores (*madhyastha*) cujas decisões seriam obrigatórias para todos os elementos do debate. Esse tipo de mediador pode ser muito difícil de ser encontrado nos tempos contemporâneos, uma vez que as forças culturais são diferentes. Se um tipo de mediador como esse fosse procurado, como sugestão, deveriam ser incluídos aqueles que fossem especialistas tanto na tradição filosófica ocidental, como na oriental, além de ser bem versado na tradição oral sânscrita. Isto é especialmente útil em se havendo alguns conflitos entre as tradições lógicas do Ocidente (incluindo as contemporâneas) e o sânscrito. Não se pode pensar que existam conflitos que não se possam resolver, mas existem alguns problemas que necessitam ser muito mais detalhadas e exploradas. Se isto é necessário, ser feito de um modo significativo, a opinião de alguém versado na tradição oral será especialmente relevante. [...] A tradição sânscrita parece para nós estar muito à frente em algumas áreas da lógica formal, e estudos mais profundos tornarão esse fato mais evidente (CHAKRABARTHI, 1999, p. 279).

Conseqüentemente, ambos os lados em um debate filosófico (ou científico) devem possuir direitos iguais para aceitar, ou rejeitar, o relato de uma observação sobre presença, co-ausência, ou desvio, e exemplos que são tratados de modos diferentes por teorias diferentes deveriam ser deixadas em suspensão. Isto traz como consequência que uma indução baseada na observação de co-presença ou coexistência (ou ambos), que seja aceita por ambas as partes do debate, mas desafiada por um contraexemplo que seja aceito apenas uma das partes dos debatedores (e por outra não), continua confiável. Toda indução pode ser corrigida, fortalecida ou descartada, não havendo elementos fixos ou imutáveis.

Gotama dizia que um exemplo de apoio (*dr̥ṣṭānta*) é bom quando este consegue ser aceito, ao mesmo tempo, tanto a pessoa comum como ao sábio

(*Sūtra* 1.2.15). Com esta regra, Gotama coloca a condição de aceitação também pelo senso comum. Esse é um comprometimento epistêmico interessante, que cria uma certa continuidade entre a compreensão comum e a compreensão erudita, entre a linguagem comum e a linguagem técnica (erudita).

Mas isto não significa que o senso comum seja seguro e um marco intocável; o que ele gera é um tipo de compromisso onde o filósofo ou o cientista não descarta imediatamente esse tipo de exemplo, principalmente se esse tipo de exemplo possa gerar uma ponte entre a erudição e ciência de um lado e o senso comum do outro (de modo que o lado erudito possa trazer a correção ao senso comum).

Esse critério é mais epistêmico do que dialético. No caso de Gotama ter estabelecido que os exemplos só poderiam ser aceitos ou pelos acadêmicos ou pelas pessoas comuns (de maneira excludente), aí sim ter-se-ia um critério retórico (dialético). O que se pretendia com a ampla aceitação de um exemplo é que este apresentasse uma base ampla e imparcial.]

Há uma razão pelo qual *Gotama* tenha estabelecido esse critério, e para isso alguns pontos serão analisados. Os pesquisadores podem estar em uma posição privilegiada para conduzir uma investigação sistemática e minuciosa. Ao mesmo tempo que existe essa condição que os separa das pessoas em geral, podem existir motivações, por demais mundanas, que poderiam tirar a imparcialidade da pesquisa, tais como ganhos sociais ou financeiros, desprezo pelo conhecimento vindo do senso comum, vaidade e assim por diante. Desta forma, *Gotama* achou prudente incluir a aceitação dos exemplos por não especialistas.

Outro possível ponto é que *Gotama* não compartilhava o entusiasmo racionalista de se ter descobertas por meio da “luz natural da razão”, em que a essência das coisas pode ficar oculta pelas aparências dos sentidos. Para *Gotama*, a percepção é a principal fonte do conhecimento, uma vez que tanto os pesquisadores como o povo em geral podem contar com a percepção. Muitas vezes a visão de um não especialista carece do rigor necessário para ser apresentado, sendo gerado em termos muito simplistas e com certa deturpação, elementos esses que podem ser depurados e corrigidos pelos especialistas, equalizando a visão de ambos (ou mostrando o porquê teria que ser descartada).

Sem sombra de dúvidas, os pesquisadores podem conduzir suas

pesquisas em um ambiente sobre o qual eles têm um grande controle. Enquanto esse controle é um valor que pode ser acrescido de um preço, possivelmente Gotama não estava convencido de que a possibilidade de ter de pagar esse preço poderia ser descartada.

O caráter epistêmico dos critérios também pode ser obtido pelos conceitos de *sapksa* (o que contém o termo principal do argumento) e *vipaksa* (argumento provando o contrário). O primeiro termo é uma instância particular diferente do sujeito inferencial (*paksa*), onde *vyapaka* (o implicado) certamente é presente (*niscita*), enquanto o segundo é uma instância onde *vyapaka* é, com certeza, ausente. A certeza pode ser, algumas vezes, derivada da percepção ou de uma aceitação comum. Mas a exigência de uma certeza desqualifica alguma coisa duvidosa, discutível ou questionável que venha de outra parte, passando a ser um exemplo que confirma ou não. Isso é evidente ao se descartar o sujeito inferencial (*paksa*). Como esse último faz parte de um ponto de disputa, ele não pode ser ofertado como um exemplo de confirmação ou não confirmação (*Tarkasamgraha*, de Annambhata, sūtra 142).

Além da indução, percepção e dedução, *Nyāya-Vaiśeṣika* advoga a credibilidade do testemunho (*śabda*), que pode ser considerada como uma cognição indireta (*peroksa-jñāna*). Mas mesmo tendo essa credibilidade, o testemunho possui critérios de aceitação: o primeiro é ser aceito por todos, exceto quando houver uma consideração primordial em contrário. Outro modo é pela credibilidade e conhecimento daquele que profere o testemunho (ao menos se for uma contra-evidência).

Em termos gerais, se a fonte de informação é crível e segura, as informações vindas dela, por derivação, também o serão, a não ser que exista uma razão para duvidar ou rejeitá-las.

Assim, *Nyāya-Vaiśeṣika* dedicou uma atenção toda especial para sempre ter disponível o melhor método para verificar a precisão e a veracidade das informações, testes e inferências. Esses critérios se tornam interessantes quando são usados dentro da filosofia da mente, uma vez que permite gerar uma base crível de informações a partir de várias fontes, mesmo sob o ponto de vista dualista.

O dualismo *Nyāya* defende que os estados internos são particulares. Assim ninguém pode, diretamente (e objetivamente), saber como uma pessoa

se sente ou o que ela está pensando. Em existindo contra-evidências, a percepção de que uma pessoa pode ter experiências similares a outra pode ser confirmada e creditada, por meio de observação, testemunho e inferência.

No *Nyāya-Vaiśeṣika*, a declaração de um fenômeno requer uma explicação, ou seja, um *explanandum* (sentença que descreve o fenômeno que deverá ser explicado) deve ter uma dedução válida a partir do *explanans* (as sentenças citadas como explicação do fenômeno). Isso inclui a declaração de uma lei geral (*vyapti*) e a declaração, ou conjunto de declarações, que descrevem as circunstâncias relevantes, aplicáveis aquilo que será explicado (conforme o sūtra 552 do *Bhasapariccheda*, de Visvanatha).

Além da hipótese ser a melhor, ela deverá ser econômica (com poucos elementos) e simples (*laghu*). O critério da economia (“lâmina de Dasgupta”) também se aplica a outras características associadas: economia, quantidade sucinta e clara na constituição (no corpo da hipótese); econômica em sua apresentação; e econômica com respeito às ligações e relacionamentos possíveis entre outros elementos (CHAKRABARTHI, 1995, pp. 39-45).

V.5. O dualismo *Nyāya-Vaiśeṣika*

Os filósofos do sistema *Nyāya-Vaiśeṣika* sustentam a existência de substâncias físicas, mas definir claramente essa “fisicalidade” não é uma tarefa tão simples. Uma definição seria que tudo aquilo que é físico tem uma influência causal em outro elemento físico. Esta visão corrobora bem com as leis físicas conhecidas, como a lei da conservação da energia e dos momentos linear e angular. No contexto do debate sobre um dualismo psicofísico, tal conceito de “ser físico” está implícita, então se algo mental interage de modo causal com algo físico, o primeiro também é físico.

Continuando no modo de pensar *Nyāya*, outra possível interpretação é que ser físico implica necessariamente ter extensão ou estar no espaço. Não há dúvida de que objetos físicos como tijolos ou pedras estão no espaço. Tijolos ou pedras ocupam uma região limitada do espaço (*mūrta*) e oferecem resistência a outras substâncias físicas de magnitude limitada que ocupam esse mesmo espaço. Tudo o que está no espaço nesse sentido é físico na visão *Nyāya*.

Mas nem tudo o que é físico está no espaço conforme o ponto de vista

Nyāya. Ākāśa, o substrato do som, é extenso e está no espaço, mas não ocupa nenhuma região limitada do espaço e não impede que outras substâncias físicas (ou não físicas) ocupem esse mesmo espaço. Assim, uma distinção deve ser feita entre dois sentidos diferentes de ser extenso ou estar no espaço.

O primeiro sentido de ocupar uma determinada região do espaço e impedir que outras substâncias físicas mensuráveis fiquem nesse espaço – ou ser sólido – é um sinal seguro de ser físico, de acordo com o *Nyāya*, e verdadeiro de inúmeras substâncias físicas. O segundo sentido é o de estar em contato com uma substância (*samyogitva*). Algo em contato com uma substância mensurável (ou imensurável) não precisa impedir que outras substâncias mensuráveis (ou imensuráveis) entrem em contato com a mesma coisa. Todas as substâncias físicas, na visão *Nyāya*, estão no espaço no primeiro ou no segundo sentido. Mas estes são dois sentidos diferentes e embora primeiro implique o segundo, o segundo não implica o primeiro.

De acordo com o *Nyāya*, nem tudo o que é extenso no primeiro ou no segundo sentido, tem ser físico. Ser extenso no sentido de estar em contato com outra substância pode ser verdadeiro para todas as substâncias, físicas ou não físicas, incluindo o Self. Assim, o Self acaba por ser uma substância imaterial extensa na visão *Nyāya* (virtualmente uma contradição do ponto de vista cartesiano). Portanto, fica claro que a extensão (*parimāṇa*) não é uma propriedade definidora do ser físico do ponto de vista de *Nyāya*. O que então seria a propriedade definidora? Como observado anteriormente, é o de ter uma qualidade específica (*viśeṣa-guṇa*) que é percebida externamente (*vahirindriyagrāha*). Ou seja, todas as substâncias físicas têm um qualidade (ou quale) específico que é externamente perceptível, e tudo o que tem uma qualidade específica que é observável externamente é físico. Por exemplo, objetos físicos como tijolos ou pedras possuem qualia externamente perceptíveis, como cor, cheiro ou textura.

Esta definição não deve ser pensada como uma verdade necessária ou a priori. Em vez disso, é uma generalização empírica amplamente confirmada por inúmeros relatos de observação e não contestada por qualquer exemplo acima mencionado. É concebível que um objeto físico não tenha nenhum quale específico que possa ser percebido externamente. Também é possível preparar experimentos mentais nos quais a generalização acima não se sustenta. Mas

nenhuma delas diminuiria a credibilidade de uma generalização empírica e confiável.

Essa visão da matéria pode parecer conflitar com a de Locke. Este distinguia entre qualidades primárias como extensão e movimento, por um lado, e qualidades secundárias, como cor e cheiro, por outro. Pode-se interpretar isso como significando que, embora as qualidades primárias realmente pertençam aos objetos físicos e sejam objetivas, as qualidades secundárias não pertencem aos objetos propriamente ditos, e são subjetivas.

A visão *Nyāya* não implica que um objeto físico deva ter uma qualidade externamente percebida como cor. Quando se diz que uma substância física tem um quale específico que é percebido externamente, o que o *Nyāya* reivindica é que uma substância física é o substrato causal (*samavāyi-karāṇa*) de qualia externamente perceptíveis, como cores. Um substrato causal é diferente e independente dos efeitos suportados por ele. Assim, na visão *Nyāya*, a matéria sem o apoio de qualia externamente perceptíveis, por exemplo como a cor, não poderia existir. Isso não exclui que uma substância física possa existir sem qualquer qualificação percebida externamente.

A visão *Nyāya* também não é incompatível com a visão de alguns de que a ciência física atribui posição e movimento no espaço apenas à matéria. Mesmo se esta última for uma interpretação correta da teoria física, ela não descarta que a matéria pode ter outros papéis causais. É verdade que um tipo de substância física reconhecida pelo *Nyāya*, a saber, *ākāśa*, é imóvel (por ser onipresente). Mas ainda é uma condição causal necessária para o movimento de animais, objetos voadores, corpos em queda, e assim por diante.

Esse problema não pode ser resolvido de maneira rápida e curta. Independentemente do que pode ser o julgamento final sobre isso, o relato de uma substância física como sendo o substrato causal de um determinado qualia específico, perceptível externamente, é não circular e oferece uma perspectiva viável para um estudo filosófico do problema mente-corpo.

O que é tradicionalmente chamado de problema mente-corpo, na Filosofia Ocidental, é mais apropriadamente descrito como o problema do eu-corpo, no contexto dessa discussão. No entanto, nenhum dano resultaria se o *self* (*Ātman*) for chamado de mente, desde que o *self* seja cuidadosamente distinguido do senso interno (*manas*).

Nessa visão, todas as coisas não-eternas existem em um espaço particular e perduram por um período de tempo específico. Isso vale também para estados internos, como o prazer. Em outras palavras, pode ser dito que é verdade que o estado de sentir prazer surja dentro dos limites (*avaccheda*) do corpo, assim como outros estados internos. Isso entra em conflito com a visão de alguns dualistas ocidentais tradicionais, para quem os estados mentais, como o prazer, existiriam apenas no tempo, e não no espaço. Isso não é aceito pelo *Nyāya-Vaiśeṣika*. O caráter quase impositivo da última visão depende do entendimento que tanto o espaço quanto o tempo são um, infinitos e contínuos, e que as divisões espaciais e temporais dependem da existência de coisas não eternas. Em suma, para *Nyāya-Vaiśeṣika*, o contato com o corpo, e portanto o espaço, é uma condição causal necessária do estado interno.

Ainda do ponto de vista do *Nyāya-Vaiśeṣika*, o contato entre o eu e o corpo não apenas prejudica a característica espacial de um estado interno, mas também sua característica temporal. O tempo, como o espaço, é infinito e contínuo. Sua divisão em períodos temporais específicos depende da existência de coisas não eternas, como o corpo. Assim, o contato entre o eu e o corpo também fornece (em parte) a base ontológica da verdade da afirmação de que o prazer existe neste momento particular.

Se essa visão do *Nyāya-Vaiśeṣika*, do espaço e do tempo, é aceitável, a visão de que os estados internos têm predicados tanto temporais quanto espaciais também é razoável e defensável. Também parece impossível dar sentido a expressões como “do meu prazer”, “minha percepção”, e assim por diante, sem referência à existência de um corpo.

Vemos, pelo exposto acima, que existem algumas diferenças notáveis entre o dualismo *Nyāya-Vaiśeṣika* e o dualismo cartesiano. Para os cartesianos, os estados internos, como cognição e prazer, não têm extensão e não pertencem ao corpo; já para a visão *Nyāya-Vaiśeṣika*, esses estados internos estão no corpo. Além disso, de acordo com o dualismo cartesiano, existem apenas dois tipos de substância: mente e matéria (além de Deus). O primeiro é espiritual e não tem extensão, o segundo tem extensão. Assim, Descartes determina que, embora o pensamento seja a essência do Eu ou da mente, a extensão é a essência do corpo. A matéria não pode ser consciente; a mente não pode ter extensão. Essa visão é bastante fundacional na metafísica cartesiana, mas o

Nyāya-Vaiśeṣika não a defende (como já indicado) e não formula a questão básica da mesma maneira.

A questão crucial para o *Nyāya-Vaiśeṣika* é a seguinte: é necessário admitir a existência de um tipo separado de substância que, por si só, é o substrato da consciência e que não possui qualquer qualidade específica extremamente perceptível? O sistema *Nyāya-Vaiśeṣika* responde afirmativamente a essa questão, mas rejeita a visão cartesiana de que tal substância não deve possuir extensão. De fato, o *Nyāya-Vaiśeṣika* sustenta que o eu, como observado anteriormente, tem extensão (*parimāṇa*).

O *Nyāya* também rejeita a suposição de que a dicotomia físico-mental é exaustiva, e reconhece vários tipos de substância que, como explicado, não são nem físicos nem mentais. Finalmente, o *Self* é distinto do sentido interior (*Manas*), e estes dois são considerados tipos diferentes de substância. Nenhuma tal distinção é considerada na filosofia ocidental tradicional, e as funções do sentido interno são geralmente atribuídas ao *Self*.

Como foi observado acima, o darśana *Nyāya* vê o *Self* imaterial como tendo extensão. Para determinar as evidências dessa afirmação, pode ser salientado que outras substâncias conhecidas têm extensão. Por exemplo, tijolos e pedras são substâncias e têm extensão (e isso é aceitável para os dualistas *Nyāya*, dualistas cartesianos e fisicalistas). Um cartesiano afirmaria que o eu imaterial é uma substância não extensa e pode oferecer isso como um contraexemplo. Mas isso é discutível e é rejeitado pelo *Nyāya*, pois não há evidências não-circulares para mostrar que o que é imaterial não deve ser extenso.

Essa generalização também pode ser suportada por um argumento subjuntivo (*tarka*). Suponha que nem todas as substâncias sejam estendidas. Então há, pelo menos, uma substância não estendida. Mas tal substância não extensa não pode entrar em contato com outra substância, pois o contato pressupõe extensão (explicado adiante). Consequentemente, ele não pode cumprir os papéis típicos de uma substância, como a de prover suporte para outra substância (como quando a mesa suporta o livro) ou de ser o substrato causal de outra substância (como quando o tecido é criado a partir dos fios), pois para todos esses exemplos requer-se contato. Admitir tal substância não-extensa não seria, então, útil.

V.6. Princípios ontológicos do Nyāya

Para o *Nyāya-Vaiśeṣika*, o estado de consciência envolve um *qualia* e necessita do *Ātman/Self* como um suporte. Assim o *Ātman/Self* pode ter existência própria. As substâncias físicas não possuem consciência, mas o *Ātman/Self* sim. Além das substâncias já vistas (os elementos terra, água, fogo, ar e *ākāśa*), o *Nyāya-Vaiśeṣika* admite três outros tipos de substância, a saber:

Espaço (*dik*)

Tempo (*kalam*)

Manas

O espaço e o tempo não possuem nenhum *quale* específico que seja percebido, assim não são considerados físicos. Eles são únicos, infinitos, contínuos e imperceptíveis. Contudo eles são inferidos como sendo as duas condições causais comuns (*sadharana*), sem a qual nenhum não-eterno possa ter existência.

Nenhum não-eterno pode vir a ser sem Deus.⁴⁰ Mas neste caso, Deus também é uma substância, sendo uma condição material. O último tipo de substância, *manas*, é o sentido mais profundo. Ele é imperceptível, mas é inferido como sendo o elemento racional responsável pelo estado direto da percepção dos estados internos, por exemplo prazer.

Outra função a ele atribuída é de controlar o fluxo de percepções, para que não ocorra uma sobreposição destas percepções (*karana*). Espaço, tempo e *manas* não são nem física nem não-físicas; nelas, uma absoluta ausência de consciência é uma característica. *Qualia* são propriedades das substâncias que, não primariamente, geram movimento e são tão particulares quanto as substâncias às quais pertencem.

Na visão *Nyāya* pode-se dar como exemplo que uma cor vermelha em particular, que pertence a uma manga em particular, têm uma dependência causal e é inerente àquela manga, não podendo pertencer a outra manga qualquer, mas somente àquela. Assim, a cor vermelha que uma certa manga

⁴⁰ Deus, nesse caso, pode ser considerado uma instância superior, uma instância sem uma definição, um elemento ainda não estudado e não conceituado, e diante dessa condição de estranheza e não definição utiliza-se essa denominação.

apresenta, em particular, é uma instância do universal vermelhidão que é a propriedade comum de todas as cores vermelhas particulares. A vermelhidão universal é ontologicamente diferente de cada cor vermelha particular, que também são ontologicamente diferentes entre si, e que também são ontologicamente diferentes das substâncias. *Guṇas* são elementos não repetitivos e sempre mentais, formando “qualidades” particulares e não universais.

O *Ātman/Self* tem seus *guṇas* próprios, tais como cognição, desejo e assim por diante. Ações são elementos da substância que primariamente geram movimento (resultado em conjunção ou disjunção a partir de outras substâncias). Elas são particulares às substâncias as quais pertencem.

Uma ação é dependente causal e faz parte de uma substância em particular. Assim, uma ação pertence a uma substância e não pode pertencer a outra. Apesar de todas as substâncias, *guṇas* e ações serem particulares, elas possuem propriedades recorrentes que são compartilhadas por outras substâncias. Estas propriedades recorrentes compartilhadas pelos particulares são os universais, não são apenas conceitos ou nomes. Eles são impessoais, independentes dos particulares que os compartilham, sendo imutáveis e eternos. No *Nyāya-Vaiśeṣika* existe uma relação que pode ser determinada como biunívoca entre particular e universal, uma vez que uma está relacionada a outra em algum grau de pertinência.

Algumas vezes dois particulares não podem ser diferenciados de nenhum modo, mesmo que já tenham sido aceitos como diferentes em uma base substancial. Este pode ser o caso em que dois átomos que podem ser indiscerníveis em todos seus aspectos, mas são sabidos serem diferentes nas bases das últimas instâncias que provam sua existência. Neste caso, o individualizador máximo (*viśeṣa*) é inferido para manter as eternas substâncias envolvidas distintas.

A relação entre um universal e um particular é natural (*svabhāvika*), de maneira que um particular não poderia existir sem um universal. Dentro do jargão *Nyāya*, a “essência” de uma manga (sua “mangueza”) está presente nela desde sua semente até ela apodrecer. Esta relação íntima entre universal e particular (um não existir sem o outro) é denominada *samavāya*, que pode ser traduzida, de maneira incompleta, como “inerência”. Inerência também é a relação entre

uma qualidade ou uma ação com a substância, entre um todo substancial (*avayavin*) e suas partes, assim como entre uma substância eterna e seu individualizador.

Entidades negativas são as contrapartidas objetivas (e lógicas) de um juízo verdadeiro negativo, por exemplo como na afirmação: não tem um livro sobre a mesa (ou seja, uma entidade negativa é a negação da existência de um elemento em um determinado local). Segundo a visão *Nyāya*, este juízo não é uma afirmação oculta, e requer a admissão de uma entidade negativa tal como a ausência do livro sobre a mesa. As entidades negativas sempre possuem um *locus* (*anuyogin*) – a mesa seria o *locus* no exemplo dado – e um *negatum* (*pratiyogin*) – no exemplo é o livro.

O ponto crucial na ontologia *Nyāya-Vaiśeṣika* vem a seguir. O *Ātman/Self* é um tipo de substância diferente dos estados internos, tais como cognição, desejo, paixão etc. Esses são qualidades que pertencem somente ao *self* e não a qualquer substância física. Desta forma, pode ser dito que o dualismo *Nyāya* é formado por duas perspectivas: um dualismo de qualidades e um dualismo de substância. Ele sustenta que existem qualidades no *Ātman/Self* que não podem ser reduzidos às qualidades de qualquer outra substância, assim como também é sustentada a ideia de que o *Ātman/Self* é um tipo diferente de substância, que está por sobre e além das outras substâncias.

V.6. Princípios epistemológicos do *Nyāya*

Uma vez exposto os princípios ontológicos *Nyāya*, seguem os princípios metodológicos que governam as “disputas” filosóficas que são empregadas em sua argumentação. Assim serão vistas algumas regras básicas dessa epistemologia.

O objetivo de uma disputa não é mostrar que algumas cognições são seguras, mas mostrar que algumas cognições não podem ser falsas (ou duvidosas). Uma cognição, no *darśana Nyāya*, é falsa se aquilo que é moldado como o qualificador (*prakara*) é ausente no qualificando (*viśeṣya*). Por exemplo: a cognição de uma flor sendo vermelha é falsa se o qualificador, no caso a cor vermelha, é faltante na flor, o qualificando. O que se segue é que apenas a cognição na qual algo pode ser personificado como sendo um qualificador pode

vir a ser falsa. A cognição de algo sendo qualificado por algo deve ser precedida pela cognição do qualificador. No exemplo da flor, exposto acima, um indivíduo não pode ser cômico de a cor ser vermelha a não ser que já tenha a consciência (conhecimento) da cor vermelha.

A prioridade do estado de estar cômico, do qualificador, pode ser, por si mesmo, o estado de estar consciente de algo que já tenha sido qualificado por outro qualificador. Este procedimento abre as portas para um retorno infinito vicioso de análises, que já corta pela raiz qualquer possibilidade de qualificar ou julgar efetivamente o estado de conhecimento.

O que pode resumir todo esse processo é a dúvida. Ao se questionar sempre sobre a veracidade de um procedimento, o que se busca é qual aquele em que não recai nenhuma dúvida ou desconfiança, um procedimento em que se possa crer confiável.

Deve existir um estado de atenção de algum tipo de um qualificador, de modo que ele não seja moldado como tal. Este tipo de estado é indeterminado ou sem uma capacidade de juízo (*nirvikalpaka*). Uma vez que este elemento é desprovido de qualquer tipo de qualificador, ele não pode ser falso (ou duvidoso – novamente o conceito da *dúvida*). Isto abre a possibilidade de existirem outros tipos de cognições que não sejam falsas ou dúbias (um tipo de autorrefutação). O *sūtra* 13 do primeiro capítulo do segundo livro do *Nyāysūtra* começa a esboçar o problema da dúvida geral, e os comentários expandem a visão de que nem todos os elementos de análise podem ser confiáveis.

Dentro da estrutura *Nyāya*, uma percepção, externa ou interna, é válida até que ocorra uma contraposta por outra percepção ou outra evidência, mesmo que, inevitavelmente, ainda se tenha alguma dependência da percepção. Existe a possibilidade de a percepção ir sendo corrigida por meio de inferências, ou por outros modos de ajuste.

Uma dada percepção não pode ser rapidamente descartada sem que se dê crédito para outra forma de percepção. Uma dependência da percepção é inevitável em algumas formas de cognição, tal como inferir que existe fogo por se ver fumaça. Sem que, de maneira confiável, um indivíduo veja a fumaça, esse não pode inferir a possibilidade da existência de fogo.

Assim, o *Nyāya* sustenta que um fundamento de percepção é necessário sobre o trivial. Uma base perceptiva também é necessária em duas outras

formas de cognição aceitas pelo *Nyāya*: *upamana* e o testemunho. Para não cair em discussões céticas que possam levar a um círculo infinito não conclusivo, o *Nyāya-Vaiśeṣika* procura estabelecer um princípio de credibilidade de percepção.

Quanto às induções, elas são especialmente úteis quando combinadas com observações reportadas ou outras induções, e elas podem servir como premissas de uma dedução válida sobre algo que não pode ser observado. Em uma indução em que todo *a* é *b*, o primeiro elemento é denominado “impregnado” (no sentido de ter sido influenciado profundamente) e o segundo é denominado “impregnador” (no sentido de influenciar profundamente):

Impregnado → *vyapya*

Impregnador → *vyapaka*

V.8. Metafísica *Nyāya*

O *Nyāya* defende uma metafísica realista e pluralista de categorias (*padārthas*, literalmente “coisas denotadas por palavras”), amplamente adaptada, com algumas modificações, do *darśana Vaiśeṣika*. Como já vimos, as categorias são: substância, qualidade, ação, universal, individuação, inerência e ausência.

Substâncias são a base da metafísica *Nyāya-Vaiśeṣika*, já que outras categorias geralmente são inerentes às substâncias ou aninhadas dentro de propriedades que são inerentes às substâncias. As substâncias paradigmáticas incluem os átomos indestrutíveis de terra, de água, de ar e de fogo; substâncias compostas como vasos e árvores; “eus” internos (*Ātman* – que podem ser interpretadas como as almas) eternos e reencarnantes; e Deus, um *Ātman* único.

Os *naiyāyikas* fornecem vários argumentos em apoio a um “eu” não material. Um argumento padrão é o seguinte: coisas como desejo, cognição, experiências de prazer e dor, e volição são qualidades. Todas as qualidades são inerentes às substâncias. Portanto, há uma substância à qual o desejo e o resto pertencem. Essa conclusão é então seguida por um argumento de eliminação. Nenhum dos elementos materiais como terra ou água são portadores do desejo (e tudo que está envolvido com isso). Portanto, deve haver uma

substância especial, material, a saber, um “eu” (conforme os vários comentários sobre o *Nyāyasūtra* 1.1.10). Esse argumento é reforçado por outros destinados a ilustrar que o corpo físico, como um produto de elementos materiais, não pode ser o *locus* fundamental dos estados conscientes.

Alguns dos debates mais ricos da Índia Clássica aconteceram entre os *naiyāyikas* e os budistas sobre a realidade das substâncias. A preocupação central de tais debates é, frequentemente, o status de “eus” individuais – uma substância importante, para dizer o mínimo. O *budismo* declara que a realidade é “carente de si” (*ānatman*), e seus pensadores desenvolvem uma série de argumentos que pretendem ilustrar isso de duas maneiras. (i) Diacronicamente: a cada momento, as coisas são destruídas e novas coisas surgem, de modo que nenhuma substância (incluindo os “eus”) perdura por mais de um momento. (ii) Sincronicamente: em um único momento, o que é considerado como sendo “totalidades” (incluindo “eus”) nada mais são do que conjuntos de micro propriedades. A posição budista é que, embora não existe tal coisa como um eu duradouro, a necessidade de continuidade moral e outros desideratos podem ser satisfeitos meramente pelas conexões causais entre eventos, em uma única corrente causal, a qual nos referimos como uma “pessoa”.

A resposta do *darśana Nyāya* é defender a existência de substâncias em geral e “eus” em particular. Em defesa das substâncias, argumenta que substâncias compostas têm capacidades além da mera coleção de suas partes (*Nyāyasūtra* 2.1.35). Além disso, o *darśana Nyāya* argumenta que a redução *budista*, se realizada consistentemente, levaria a um absurdo. Podem ser vistas substâncias compostas, mas não podem ser vistas entidades como átomos, que existem abaixo do nosso limiar perceptivo. Mas se substâncias não são nada além de pilhas de micro-objetos, propriedades que podem ser reduzidas, e assim por diante, então não deveríamos ser capazes de perceber substâncias de forma alguma. Assim, deve haver uma identidade unificada para substâncias individuais que reforce sua disponibilidade para a experiência perceptiva (*Nyāyasūtra* 2.1.36).

Em defesa da existência diacrônica de “eus” individuais, o *Nyāya* argumenta que nossa experiência de recordação (“esse é o mesmo homem que vi há uma semana”, por exemplo) requer um *locus* de memória que abrange o tempo entre a experiência inicial e a re-experiência de um objeto (*Nyāyasūtra*

1.1.10, e comentários subsequentes). Neste espírito, *Uddyotakara*, seguindo *Vātsyāyana*, argumenta que se eu sou agora um eu diferente do “eu” de ontem, eu não deveria ser capaz de lembrar coisas que esse “eu” experimentou, já que um “eu” seria incapaz de recordar o conteúdo da experiência do outro. Em defesa da identidade sincrônica de “eus” (questionado pelo aforismo “toda vez que se entra no rio, esse não é mais o mesmo”), o *darśana Nyāya* argumenta que o reconhecimento através de modalidades sensoriais (“aquela coisa que eu vejo é a mesma coisa que estou tocando”) requer um único experimentador com a habilidade de sintetizar dados de vários sentidos (*Nyāyasūtra* 3.1.1-3). Os primeiros argumentos de *Nyāya* para o ego encontram seu ápice na obra de *Udayana*.⁴¹

Qualidades (*guṇa*) são tropos de propriedade que qualificam substâncias. Ao contrário dos universais, eles não são repetíveis. A cor vermelha de um determinado hidrante é uma qualidade. Como outros exemplos da cor vermelha, ela é inerente à vermelhidão universal, mas é tão particular quanto o hidrante que ela qualifica. As qualidades incluem cor, número (que é pensado como inerente aos objetos), localização espacial, contato, disjunção e assim por diante, junto a qualidades que são únicas para os “eus”, como desejo, cognição e mérito cármico.

Como qualidades, as ações (*karma*) são inerentes às substâncias e são tropos não repetíveis. Mas eles têm capacidades causais que faltam às qualidades, particularmente a capacidade de gerar conjunção e disjunção entre as substâncias.

Universais (*sāmānya* ou *jāti*) são inerentes a substâncias, qualidades ou movimentos. Os *naiyāyikas* argumentam que os universais são obrigados a explicar experiências comuns de um caráter recorrente, para o funcionamento da linguagem e para suportar regularidades causais na natureza (que são tidas como relações entre universais). Do modo como a teoria dos universais é desenvolvida no *darśana Nyāya*, são reconhecidas entidades que são como universais, mas, por razões teóricas, são excluídas de suas fileiras (*upādhi* – peculiaridades). *Udayana* notoriamente traçaria as razões para tal exclusão, que

⁴¹ Lógico hindu do século X EC, que tentou reconciliar as visões das duas principais escolas de lógica, *Nyāya* e *Vaiśeṣika*. Isso se tornou a raiz da escola *Navya-Nyāya*.

são as seguintes. (i) Um verdadeiro universal deve ser capaz de mais de uma instância. A espacialidade não seria um verdadeiro universal, pois só pode ter uma instância. (ii) Dois universais que têm as mesmas instâncias exatas são de fato o mesmo universal, simplesmente sob duas designações. (iii) Se dois universais aparentes compartilham uma instância, enquanto um não é inteiramente subsumido dentro do outro, ambos são meros *upādhis*. Este critério, o mais controverso dos “bloqueadores universais”, sugere que a noção operativa de universal aqui é algo semelhante aos tipos naturais. (iv) Qualquer suposto universal que, se aceito, levaria a uma regressão infinita (por exemplo, universalidade), não é aceito. (v) Não existe universal para os individuadores, pois sua função ôntica é introduzir diferenciação primitiva. (vi) Não há universal para a inerência, pois isso geraria uma regressão infinita viciosa: a inerência exigiria uma maior herança entre ela e sua “inerência” universal, e assim por diante.

A inerência é uma relação que é central para a ontologia de *Nyāya*, pela qual qualidades, ações, universais e individuadores se relacionam com substâncias, pelas quais os universais se relacionam com qualidades e ações, e pelo qual o todo se relaciona com suas partes. No primeiro caso, a cor marrom de uma vaca é inerente à vaca. No segundo, caso, o castanho universal é inerente à qualidade do tropo marrom. No terceiro, uma substância é uma entidade única, que é inerente às suas várias partes. Por exemplo se tomar a expressão “meu carro”, tocar apenas uma parte do carro é o suficiente para justificar a reclamação “você tocou no meu carro”. O *Nyāya* afirma que a inerência é uma propriedade de auto-ligação. Não se baseia em outras instâncias de inerência para “colá-lo” aos dois elementos que ele relaciona.

Os indivíduos são as causas mais refinadas da distinção ontológica. Eles são os meios pelos quais átomos individuais dentro dos tipos básicos (“terra”, “água”, e assim por diante) e os “eus” individuais são, em última análise, particularizados. Os individuadores da ontologia de *Nyāya* podem ser concebidos como mais ou menos análogos às hecceidades⁴² do discurso filosófico ocidental.

⁴² Hecceidade (do latim *haecceitas*) é um termo da filosofia escolástica medieval, primeiramente cunhada por Duns Scotus, que denota as características, propriedades ou qualidades distintas de uma coisa, que a torna uma coisa particular. A hecceidade é a “qualidade de ser isso” de um objeto ou pessoa, a diferença individualizante entre o conceito de “um homem” e o conceito “Sócrates” (uma pessoa específica).

Sobre a categoria da ausência, a sua realidade ontológica é aceita por *Nyāya*, embora de forma atenuada, a fim de explicar tanto a prática linguística envolvendo estados de negação quanto estados cognitivos que determinam corretamente a não-existência de algum tipo. *Vātsyāyana* argumenta que o conhecimento positivo (aquilo que é apreendido imediatamente) produzido por uma fonte de conhecimento surge imediatamente. O conhecimento de uma ausência pode ser entendido como, se algo não foi manifestado no momento da cognição inicial (e desde que a coisa em questão seja ordinariamente cognoscível), ela estaria ausente. Já *Uddyotakara* sustenta que a negação é frequentemente perceptível; por exemplo: olhando para a minha mesa, vejo a ausência de uma caneca de café, e essa ausência está “localizada” na superfície da minha mesa. Neste espírito, a ausência é geralmente considerada como um qualificador (*viśeṣana*) de algum objeto ou propriedade, que é o qualificando (*viśeḍya*). Os quatro tipos básicos de ausências aceitos pelo *Nyāya* são: ausência prévia (de algo antes de ser criado), ausência por destruição (de um objeto após ser destruído), ausência absoluta (de algo para algum *locus* onde nunca poderia existir) e ausência mútua (entre dois objetos existentes separadamente).

Sobre a causação, os *naiyāyikas* falam de uma causa ou condição causal como algo que é necessariamente antecedente de um tipo específico de efeito, sem ser “causalmente irrelevante”. Tais causas são triplas: (i) a causa inerente, semelhante a uma causa material, é o substrato do qual (ou dentro do qual) se produz um efeito (os fios que juntos formam um tecido); (ii) a causa não inerente inclui propriedades da causa inerente que influenciam as propriedades do efeito (a propriedade de contato que é inerente aos fios que compõem um tecido); (iii) finalmente, a causa instrumental, que é uma espécie de aglutinador, que inclui tudo, além do substrato e suas propriedades. Central nesta categoria são agentes, suas atividades e instrumentos usados até então para produzir efeitos. Fora do nexos de condições causais que se juntam na produção de um efeito, os *naiyāyikas* tendem a falar de um fator mais importante como causa desencadeante (por exemplo, a colisão de uma pedra contra uma superfície áspera que produz uma espécie de fagulha).

A fim de eliminar fatores desnecessários ou sem importância do nexos causal que produz um efeito, o *darśana Nyāya* inclui a advertência de que uma

causa apropriada não deve ser “causalmente irrelevante”. A irrelevância causal ocorre de várias maneiras. Por exemplo, algo *x* que universalmente precede um certo efeito *y*, mas cuja relação com o efeito é mediada por algum outro fator sobre o qual subsiste, é casualmente irrelevante.

V.9. Um retorno à Ontologia e à Epistemologia *Nyāya*

A contribuição mais importante feita pela escola *Nyāya* ao pensamento moderno hindu é sua metodologia para provar a existência de Deus. Esta metodologia é baseada em um sistema de lógica que, posteriormente, foi adotado pela maioria das outras escolas indianas, ortodoxas ou não. Isso é comparável ao modo como se pode dizer que a ciência e a filosofia ocidentais baseiam-se amplamente na lógica aristotélica. No entanto, *Nyāya* difere da lógica aristotélica, na medida em que é mais do que lógica em si mesma. Seus seguidores acreditavam que obter conhecimento válido era a única maneira de obter libertação do sofrimento. Por isso, eles se esforçaram muito para identificar fontes válidas de conhecimento e para distingui-las de meras opiniões falsas. O *Nyāya* é, portanto, uma forma de lógica-epistemologia, um conceito que não é somente lógica, mas também não é totalmente epistemologia. Segundo o *darśana Nyāya*, existem exatamente quatro fontes de conhecimento (*pramānas*): percepção, inferência, comparação e testemunho. O conhecimento obtido através de cada um deles pode, obviamente, ser válido ou inválido. Como resultado, os eruditos de *Nyāya* voltaram a fazer grandes esforços para identificar, em cada caso, o que era necessário para tornar o conhecimento válido, criando, no processo, vários esquemas explicativos. Nesse sentido, *Nyāya* é provavelmente o equivalente indiano mais próximo da filosofia analítica contemporânea.

A epistemologia *Nyāya* considera conhecimento (*jñāna*) ou cognição (*buddhi*) como apreensão (*upalabdhi*) ou consciência (*anubhava*). O conhecimento pode ser válido ou inválido. Como já vimos, os *naiyāyikas* aceitam quatro meios válidos (*pramāna*) de obter conhecimento válido (*prama*) – percepção (*pratyakśa*), inferência (*anumāna*), comparação (*upamāna*) e testemunho verbal (*śabda*). Conhecimento inválido inclui memória (*smṛiti*), dúvida (*saṃśaya*), erro (*viparyāya*) e raciocínio hipotético (*tarka*) (SHARMA,

2009, pp. 192-196).

Na seção IV.1, vimos que a metafísica *Nyāya* reconhece dezesseis *padārthas* ou categorias, e inclui todas as seis (ou sete) categorias do *Vaiśeṣika* no segundo, chamado *prameya* (SHARMA, 2009, p. 192). Estas dezesseis categorias são *pramana* (meios válidos de conhecimento), *prameya* (objetos de conhecimento válido), *sanśaya* (dúvida), *prayojana* (objetivo), *drishānta* (exemplo), *siddhānta* (conclusão), *avayava* (membros do silogismo), *tarka* (raciocínio hipotético), *nirṇaya* (liquidação), *vāda* (discussão), *jalpa* (disputas), *vitandā* (objeção estéril), *hetvābhāsa* (falácia), *chala* (argumento de má fé), *jāti* (refutação sofisticada) e *nigrahasthāna* (fonte de derrota) (HIRIYANNA, 1993, p. 245; CHATTOPADHYAYA, 1986, p. 163).

Pratyakāśa (percepção) ocupa a posição mais importante na epistemologia *Nyāya*. A percepção é definida por *Akṣapada Gautama* no *Nyāyasūtra* (1.1.4) como uma “cognição não errônea que é produzida pela relação dos órgãos de sentidos com os objetos, que não está associada a um nome e está bem definida” (SHARMA, 2009, pp. 192). A percepção pode ser de dois tipos: ordinária e extraordinária.

A percepção ordinária ou comum (*Laukika* ou *Sadharana*) é de seis tipos: visual, olfativo, auditivo, tátil, gustativa e mental. A percepção extraordinária (*Alaukika* ou *Asadharana*) é de três tipos; *Samanyalakshana* (percebendo generalidade de um objeto particular), *Jñanalaksana* (quando um órgão dos sentidos também pode perceber qualidades não atribuíveis a ele, como ao ver um pimentão, saber que o mesmo poderia ser suave ou ardido) e *Yogaja* (quando certos seres humanos, com grande prática de Yoga, podem perceber o passado, o presente e o futuro, possuindo habilidades além do natural).

Os *Naiyāyikas* mantêm dois modos ou estágios na percepção. O primeiro é chamado *nirvikalpa* (indeterminado), quando se percebe apenas um objeto sem poder conhecer suas características, e o segundo *savikalpa* (determinado), quando se pode conhecer claramente um objeto. Todos os *laukika* e *alaukika pratyakshas* são *savikalpa*, são necessariamente precedidos por um estágio anterior quando este é indeterminado. Vatsyayana diz que, se um objeto é percebido com seu nome, temos uma percepção determinada, mas, se for percebida sem um nome, temos uma percepção indeterminada. *Jayanta Bhatta* diz que a percepção indeterminada apreende substância, qualidades, ações e

universais como algo separado e indistinto, e também não tem nenhuma associação com o nome, enquanto a percepção determinada aprende tudo isso junto com um nome (SHARMA, 2009, p. 192-196). Há ainda outro estágio denominado *Pratyabhijna*, quando se é capaz de reconhecer algo com base na memória.

O conceito de *inferência* (assim como a matéria) é um elemento chave nas argumentações do Nyaya, por esse motivo esses conceitos apresentam várias abordagens (e conseqüentemente várias apresentações). *Anumāna* (inferência) pode ser de dois tipos: inferência para si mesmo (*Svarthanumana*, onde não é necessário nenhum procedimento formal, e no máximo os últimos três dos cinco passos, e inferência; ver nossa seção III.3.3) e inferência para os outros (*Parathanumana*, que requer uma metodologia sistemática de cinco etapas). A inferência também pode ser classificada em três tipos:

Purvavat: Inferindo um efeito não percebido de uma causa percebida.

Sheshavat: Inferindo uma causa não percebida de um efeito percebido.

Samanyatodrishta: Quando a inferência não é baseada na causação, mas na uniformidade da coexistência.

A metodologia de inferência envolve uma combinação de indução e dedução, passando de particular para particular via generalidade. Ele tem cinco passos, como no exemplo já mostrado:

Há fogo na colina (chamado *Pratijñā*, requerido para ser provado).

Porque há fumaça lá (chamado *Hetu*, razão).

Onde quer que haja fumaça, há fogo, por ex. em uma cozinha antiga (chamada *Udāharaṇa*, exemplo de *vyāpti*).

A colina tem fumaça que é permeada por fogo (chamado *Upanāya*, reafirmação ou aplicação).

Então há fogo na colina (chamado *Nigamana*, conclusão).

Na terminologia *Nyāya* para este exemplo, a colina seria chamada de *pakṣa* (termo menor), o fogo é chamado de *sādhya* (termo principal), a fumaça é chamada de *hetue*, a relação entre a fumaça e o fogo é chamada de *vyāpti* (termo do meio). *Hetu* ainda possui cinco características:

1. Deve estar presente no *Pakṣa*.

2. Deve estar presente em todos os casos positivos.
3. Deve estar ausente em todos os casos negativos.
4. Não deve ser incompatível com o termo menor ou *Paksa*.
5. Todas as outras contradições por outros meios de conhecimento devem estarausentes.

Uma análise detalhada do erro também é fornecida, explicando quando *anumāna* pode ser falsa. As falácias de *Anumāna (hetvābhāsa)* podem ocorrer devido ao seguinte:

Asiddha: É o *hetu* não provado que resulta nessa falácia.

Ashravasiddha: Se *Paksha* (termo menor) em si é irreal, então não pode haver *locus* do *hetu*. Por exempl: o lótus-céu é perfumado, porque é um lótus como qualquer outro lótus.

Svarupasiddha: *Hetu* não pode existir em *paksa* em tudo. Por exemplo: o som é uma qualidade, porque é visível.

Vyapyatvasiddha: *Hetu* condicional. “Onde quer que haja fogo, há fumaça”. A presença de fumaça é devido ao combustível.

Savyabhichara: Esta é a falácia do *hetu* irregular.

Sadharana: O *hetu* é muito extenso. Está presente em ambos *sapaksa* e *vipaksa*. “A colina tem fogo porque é cognoscível”.

Asadharana: O *hetu* é muito estreito. Está presente apenas no *Paksha*, não está presente no *Sapaksa* e no *Vipaksha*. “O som é eterno porque é audível”.

Anupasamhari: Aqui o *hetu* não é exclusivo. O *hetu* é todo-inclusivo e não deixa nada por *sapaksha* ou *vipaksha*. Por exemplo: “Todas as coisas são não-ternais, porque são cognoscíveis”.

Satpratipaksa: Aqui o *hetu* é contradito por outro *hetu*. Se ambos tiverem força igual, então nada segue. “O som é eterno, porque é audível” e “O som não é eterno, porque é produzido”. Aqui, “audível” é contrabalançado por “produzido”, e ambos são de igual força.

Badhita: Quando outra prova (como por percepção) definitivamente contradiz e refuta o termo do meio (*hetu*): “O fogo é frio porque é uma substância”.

Upamāna, que pode ser traduzido grosseiramente como comparação, é o

conhecimento da relação entre uma palavra e o objeto denotado pela palavra. É produzido pelo conhecimento de semelhança ou semelhança, dada alguma pré-descrição do novo objeto dado de antemão.

Śabda (testemunho verbal) é definido como a declaração de uma pessoa confiável (*āptavākya*) e consiste em entender seu significado. Pode ser de dois tipos. *Vaidika* (*Védica*): que são as palavras dos quatro Vedas, considerados como revelação divina. Ou *Laukika*: palavras e escritos de seres humanos confiáveis, que devem, por sua vez, ser questionados, e conforme o caso anulados por um conhecimento mais confiável.

Retornando à teoria da causalidade: uma causa é definida como um antecedente incondicional e invariável de um efeito, e um efeito como consequência incondicional e invariável de uma causa. A mesma causa produz o mesmo efeito; e o mesmo efeito é produzido pela mesma causa. A causa não está presente em nenhuma forma oculta em seu efeito. A causa deve possuir as seguintes características; anterioridade (*Pūrvavṛtti*), invariabilidade (*Niyatapūrvavṛtti*) e incondicionalidade (*Ananyathasiddha*).

Nyāya reconhece cinco tipos de antecedentes acidentais (*Anyathāsiddha*):

1. Mero antecedente acidental. Por exemplo, a cor da roupa do oleiro.
2. Causa remota não é uma causa porque não é incondicional. Por exemplo, o pai do oleiro.
3. Os co-efeitos de uma causa não estão causalmente relacionados.
4. Substâncias eternas ou condições eternas não são antecedentes incondicionais.
5. Coisas não necessárias, por exemplo o burro que o oleiro possui.

Nyāya reconhece três tipos de causa (*kāraṇa*):

Samavayi: Inerente, invariavelmente concomitante, causa material, por exemplo: o fio de um pano.

Asamavayi: Não inerente, por exemplo; a cor do fio que dá a cor do tecido.

Nimitta: Causa eficiente, por exemplo; o tecelão que faz o tecido.

A teoria do erro *Nyāya* é similar à do *Viparīta-khyāti* de Kumārila,

do *Mīmāṃsā*. Os *Naiyāyikas* também acreditam, como Kumārila, que o erro é devido a uma síntese errada dos objetos apresentados e representados. O objeto representado é confundido com o objeto apresentado. A palavra “*anyathā*” pode ter como significado “de outro modo” ou “em outro caso”, e ambos os significados são induzidos em erro. O objeto apresentado é percebido de outra maneira e o objeto representado existe em outro lugar. Eles ainda sustentam que o conhecimento não é intrinsecamente válido, mas se torna assim por conta de outras condições (*paratah* pramāṇa; durante a validade e a invalidez).

Capítulo VI

O Dualismo

VI.1. Argumento contra o fisicalismo

As categorias de substância eram fundamentais para a metafísica do *Nyāya*. Uma substância é o substrato concreto no qual as qualidades são inerentes. Uma maçã, por exemplo, é uma substância e a “vermelhidão” de sua cor é uma qualidade inerente a uma maçã vermelha. As substâncias podem ser complexas e compostas de partes (como em uma maçã) ou simples e indivisíveis (como um átomo).

Nyāya sustentou que, além das substâncias físicas, existem substâncias não físicas. A alma individual – isto é, o que identifica o Ser de cada um – seria uma substância não física. Como os átomos, as almas individuais são simples, indivisíveis e eternas (já que destruir um objeto é o mesmo que fragmentá-lo em suas partes constituintes, e substâncias simples não têm partes constituintes). Consciência e estados conscientes diferentes, como desejos e memórias, são qualidades inerentes ao Eu substancial.

Os principais adversários filosóficos do *Nyāya* pertenciam a dois sistemas diferentes. O primeiro foi o *Cārvāka*, que afirmava que só existem substâncias físicas, que a mente não existe separada do corpo, e que o Eu é redutível à totalidade do corpo e a todas as suas funções. O outro sistema era o *Budismo*, que rejeita o fisicalismo, mas nega a existência de um Eu substancial. O *budismo* substitui a ideia do Eu por um fluxo de estados mentais momentaneamente conectados.

O *Nyāya* apresentou vários argumentos contra o fisicalismo. A seguir apresentamos um que tem semelhanças interessantes com os argumentos encontrados nos debates contemporâneos na filosofia da mente. O silogismo é o seguinte (conforme a argumentação de Chakrabarthy, 1999, p. 130-138):

- (P1) Todas as qualidades corporais são externamente perceptíveis ou imperceptíveis.
- (P2) Nenhuma qualidade fenomênica é externamente perceptível ou imperceptível.
- (C) Portanto, nenhuma qualidade fenomênica é uma qualidade corporal.

O argumento é dedutivamente válido, portanto vamos examinar suas premissas. Como o termo sugere, qualidades corporais externamente

perceptíveis são características do corpo que podem ser percebidas diretamente por agentes externos. A cor é um exemplo de uma qualidade externamente perceptível. Todos que podem me ver podem ver que a cor do meu corpo é marrom. Uma qualidade imperceptível é uma característica do corpo que não pode ser percebida diretamente, mas pode ser inferida através de observação e análise. O peso foi um exemplo comum usado nos textos de *Nyāya*. Um exemplo disso pode ser resumido da seguinte forma: “Você não pode perceber diretamente meu peso, mas se eu estiver em uma balança, você pode saber o meu peso olhando para o número exibido pela balança”. P1 afirma que todas as qualidades físicas estão esgotadas por essas duas categorias.

Analisemos agora P2. As qualidades fenomênicas são as características da experiência consciente: a subjetividade, a experiência de cor, prazer, dor, desejo e memória são exemplos de qualidades fenomênicas. P2 baseia-se na intuição de que as qualidades fenomênicas são essencialmente privadas.

Dizer que as qualidades fenomênicas não são externamente perceptíveis é dizer que não se pode saber imediatamente como é para alguém ter uma experiência. Uma pessoa tem acesso direto às qualidades externamente perceptíveis do corpo de outrem, como cor, mas não tem acesso direto às qualidades fenomênicas da pessoa. Uma pessoa pode ser capaz de inferir com base em seu comportamento que outra pessoa está com dor, mas não sentir sua dor da maneira imediata. O filósofo Thomas Nagel fez um ponto semelhante em seu clássico artigo “Como é ser um morcego?”. Pode-se observar como os morcegos se comportam e como funcionam os órgãos, o cérebro e o sistema nervoso, mas não se sabe como é, por dentro, ser um morcego. Apenas um morcego sabe como é ser um morcego (NAGEL, 2016).

Se as qualidades fenomênicas não são perceptíveis externamente, talvez sejam qualidades imperceptíveis, como o peso. Mas isso é extremamente implausível. As qualidades fenomênicas não são perceptíveis externamente, mas são claramente perceptíveis internamente. O ponto principal é que eu tenho acesso direto e perceptivo a qualidades fenomênicas minhas, pois minhas experiências conscientes são dadas a mim de uma maneira básica e imediata. Mesmo que eu não saiba que minhas experiências são verdadeiras, sempre sei quais são as características da minha própria experiência. Assim, as qualidades fenomênicas não são imperceptíveis.

Como as qualidades fenomênicas não são nem perceptíveis externamente nem imperceptíveis, elas não são qualidades físicas. Se o fisicalismo é a tese de que apenas substâncias físicas e suas qualidades existem, e o argumento acima é sólido, devemos concluir que o fisicalismo é falso.

VI.2. Argumento contra o não-Eu

O argumento exposto, por si só, não conduz ao tipo de dualismo de substância que é favorecido pelo *Nyāya*. *Budistas*, por exemplo, são antifisicalistas, mas eles também não acreditam que o *Self* seja uma substância contínua (duradoura) que perdura através do tempo. Ao invés disso, os *budistas* enxergam o indivíduo tal qual uma conexão de sequências, causalmente conectadas, de estados mentais. Hume (2009, pp. 93, 672) (séc. XVIII EC) e mais recentemente Parfit (1971, pp. 3-27) (séc. XX EC) chegaram, aproximadamente, à mesma conclusão dos budistas.

Um dos argumentos, dentre muitos, do cânone *Nyāya* é que o *Self* (*Ātman*) é necessário para explicar o sentido da experiência em primeira pessoa, para a recordação (memória) e reconhecimento. Um exemplo pode esclarecer esse argumento. Uma pessoa, ao observar uma determinada árvore, a reconhece como sendo a mesma árvore vista alguns dias antes, assim o mesmo sujeito foi protagonista tanto da primeira como da segunda experiência.

Tomando como base este exemplo da árvore, um outro exemplo pode ser citado. Considere uma pessoa que tem vontade de comer um determinado alimento em um determinado instante (t_2) porque ela lembrou da satisfação desfrutada com esse alimento em uma experiência anterior (instante t_1). Essa sensação “perdura” desde o instante t_1 até t_2 . Sem o *Ātman/Self* – a substância que perdura entre esses dois instantes – a experiência da memória, segundo o *Nyāya*, seria um mistério.

A resposta dada pelos *budistas* é que conexões causais entre estados mentais momentâneos poderiam explicar o processo da memória. Se o estado mental em t_1 está causalmente conectado ao estado mental t_2 , isso é tudo que é necessário para que o estado mental em t_2 recorde a experiência em t_1 .

Para isso *Nyāya* responde que as conexões causais não são suficientes

para explicar como um evento mental pode ser experimentado como uma memória. Quando se reconhece uma árvore vista a um determinado tempo, não é tão somente uma imagem que vem à mente, ao contrário, é toda uma série de experiências e sensações que são lembradas, evocando uma experiência de que todas aquelas informações fazem parte do indivíduo que as teve. Uma pessoa não pode experimentar a memória de outra pessoa com esse nível de detalhes, assim como um estado mental não pode se lembrar de outro estado mental. Assim uma única entidade persistente no tempo deve existir.

Um outro argumento para a existência do *Ātman/Self* pressupõe o que poderíamos chamar de unidade da percepção. A percepção humana não é um pacote desconexo e caótico, apesar do fato de que surgem através de diferentes órgãos dos sentidos. Existe uma certa unidade e coerência para eles. Em particular, os filósofos *Nyāya* chamaram a atenção para eventos mentais que são caracterizados pelo reconhecimento de modos inter-relacionados. Têm-se experiências que surgem através de diferentes canais (os órgãos dos sentidos), mas deve haver algo que una essas experiências e as sintetize, para dar origem a um evento cognitivo unificado. Em outras palavras, a teoria budista do não-*Self* pode ser capaz de explicar as experiências independentes da visão e do tato, mas não a integração das experiências para dar origem à percepção unificada do objeto. Mais uma vez, parece que deve ser admitido a existência do *Self*.

Todos esses argumentos, vale lembrar, eram (e continuam sendo) controversos. Os debates entre os *budistas* e os filósofos *Nyāya* foram se tornando extremamente complexos com o passar do tempo. Eles envolviam um detalhamento, particularização e análise da fenomenologia da memória/cognição que, usando uma figura de linguagem, chegam ao detalhamento de filigranas. Além disso, esses embates filosóficos também apresentavam um alto grau técnico de discussão sobre a metafísica da causalidade (KUZNETSOVA et al., 2012, pp. 22-26, 62-73, 103-114).

VI.3. Recapitulação dos princípios ontológicos do Dualismo Nyāya

Já vimos que os dualistas *Nyāya* acreditam que um corpo vivo é a condição necessária para a origem de um estado de consciência

(CHAKRABARTHI, 2010, pp. 2- 3). Para lidar com esse ponto de vista, os dualistas *Nyāya* sustentam que existem sete categoriais essenciais no mundo, como já vimos: substância (*dravya*), qualidades (*guṇa*), ação (*karma*), universais (*samanya*), individualizador último (*viśeṣa*), inerência (*samavaya*) e negação como ausência (*abhava*).

A substância é o substrato das qualidades e ações, no sentido de que nada existe na ausência desses elementos. As propriedades são meramente pertencentes a uma substância, e não têm uma existência independente da substância na qual elas são inerentes. Desse modo a substância é “um contínuo e diferente de suas qualidades e ações: ela tem que permanecer a mesma, mesmo que suas qualidades e ações mudem” (CHAKRABARTHI, 2010, p. 17).

Um exemplo para esclarecer a afirmação acima é o de uma maçã, que sempre será uma maçã, mesmo que sua cor mude, mesmo que caia da árvore, ou seja fatiada. Além disso, toda substância existe no espaço.

No dualismo *Nyāya*, qualidades e ações são normalmente perceptíveis, tal qual como é a substância que a subjaz. Contudo, pode ser o caso de que ambas as qualidades e as ações são perceptíveis, mas a substância subjacente a elas seja imperceptível: por exemplo, o *Ātman/Self* seria uma substância não perceptível, apesar de ser possuidor de qualidades perceptíveis, como cognição ou desejo (CHAKRABARTHI, 2010, p. 2). Assim a substância pode ser tanto perceptível e não perceptível dentro do pensamento *Nyāya*, contudo as qualidades e ações emergentes da substância são sempre perceptíveis.

A percepção, segundo a escola *Nyāya*, é dividida em dois tipos. A primeira é a percepção externa e perceptível (a capacidade dos outros de perceber certas coisas no mundo real). A segunda é a percepção interna, ou a habilidade do *Self/Ātman* em perceber as qualidades, ações e outros elementos que o caracteriza. A percepção externa é subdividida em duas categorias: a construída (*savikalpa*) e não-construída (*nirviklpa pratyaksa*). Por exemplo: simplesmente olhar uma árvore é uma percepção não-construída, mas perceber uma árvore, como sendo uma árvore, é uma percepção construída.

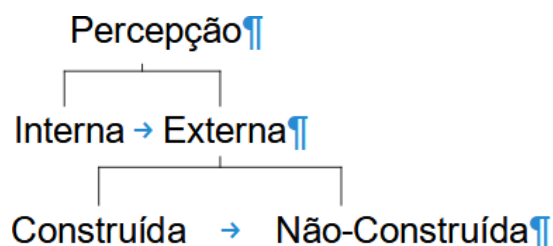


Figura 6 – Tipos de percepção, segundo o *Nyāya*.

No pensamento *Nyāya*, cinco tipos de substâncias físicas são admitidas e a maioria dessas substâncias possuem qualidades externas perceptíveis e ações. O aspecto da substância física é mais uma observação empírica do que uma verdade a priori (uma vez que a tendência é uma observação regular de que algumas substâncias possuem algum tipo de qualidade e/ou ação). O pensamento *Nyāya* deixa aberta a possibilidade da existência de substâncias físicas que não apresentam qualidades e/ou ações externas perceptíveis. Matéria (isto é, a substância física), do ponto de vista *Nyāya*, é simplesmente aquilo sem o qual as qualidades e ações externamente perceptíveis não poderiam existir. A matéria é, portanto, o substrato causal das qualidades externamente perceptíveis.

O *self* (*Ātman*) é um tipo de substância não física (espiritual, dentro do conceito da filosofia indiana), radicalmente diferente de qualquer outro tipo de substância. O *self* (*Ātman*) é considerado o substrato da consciência. O *self* (*Ātman*), contudo, não possui qualidades ou ações externas perceptíveis. Como uma substância, o *self* (*Ātman*) deve apresentar algum tipo de qualidade ou ação, ainda que esses elementos sejam apenas internamente perceptíveis.

Os pensadores *Nyāya* também sustentam que existem três substâncias adicionais além do *self* (*Ātman*) e das cinco substâncias (água, terra, ar, fogo e *ākāśa*). Os dois primeiros elementos adicionais são o tempo e o espaço, sendo ambos infinitos e contínuos. O terceiro elemento é o sentido interno (*manas*). Conforme Chakrabarti:

o sentido interior é imperceptível, mas é inferido como responsável pela percepção direta de estados internos como o prazer. Também se infere que isso explica o fato de que há ocasiões em que, embora duas ou mais percepções possam surgir ao mesmo tempo, apenas uma ocorre. (CHAKRABARTHI, 1999, p. 17)

Dessa forma, o sentido interior é o regulador (como o olho), garantindo que a percepção (ou ondas de luz) cheguem até o observador de uma maneira organizada. Espaço, tempo e o sentido interior não são nem substâncias físicas (já que carecem de qualidades externamente perceptíveis), nem são substâncias espirituais (tal como *self Ātman*), uma vez que carecem de consciência.

Qualidades são características de uma substância que não gera movimento (tal como cor, odor etc). As qualidades, conforme o pensamento *Nyāya*, são vistas como sendo exclusivamente ligadas às substâncias as quais caracterizam, e aqui novamente pode ser usado o exemplo da cor de uma fruta para poder explicar esse conceito. Assim, uma cor vermelha particular de uma manga é causalmente inerente e dependente para aquela manga e não pode pertencer a qualquer outra coisa. Contudo qualidades podem instanciar universais, por exemplo, uma cor particularmente vermelha de uma manga em particular é uma instância da “vermelhidão” universal, que é uma propriedade comum de toda cor vermelha particular. A universalidade da “vermelhidão” é ontologicamente distinta da cor vermelha particular, que são distintas das substâncias. Assim, as qualidades são qualidades particulares e não são universais.

Ações são características de uma substância que primariamente gera movimento (resultando em conjunção ou disjunção com relação a outras substâncias). Esses elementos, como as qualidades, também são particulares às substâncias pela mesma razão, isto é, ações são causalmente dependentes e inerentes à substância.

Como mencionado anteriormente, os particulares, no pensamento *Nyāya*, são específicos para cada uma e toda incidência daquele particular. Todas as substâncias, ações e qualidades são consideradas como sendo particulares. Contudo, todos possuem propriedades recorrentes que são comuns a outras substâncias, qualidades e ações. Por exemplo, a cor verde de uma samambaia e de uma folha de eucalipto podem ser as mesmas, mas a cor da samambaia é somente dela e a mesma coisa com respeito à folha de eucalipto; o que as folhas têm em comum é o verdor que existe em cada uma. Essa propriedade recorrente do verdor é o universal (isto é, o fato de se perceber que todos esses elementos têm uma instância do verde é a característica da universalidade do verdor). Os

universais não são apenas categorias ou nomes, em verdade esses elementos são objetivos, independentes do particular que os compartilha, e são imutáveis e eternos. Os universais são perceptíveis nos particulares.

Há certas ocasiões em que dois ou mais particulares não podem ser considerados diferentes por meio de qualquer modo reconhecível, embora sejam distintos em termos substanciais. Por exemplo, imagine dois átomos que são indiscerníveis em todos os sentidos; o que pode ser pensado é que eles podem ser reconhecidos como diferentes em virtude do fato de que eles são dois objetos distintos no mundo real. Nesses casos, o pensamento *Nyāya* invoca o conceito de individualizador final, que é considerado uma última característica remanescente para distinguir dois elementos. Isso é, para garantir que a identidade dos indiscerníveis não agrupe acidentalmente dois particulares como um (por exemplo, se todas as propriedades/particulares que caracterizam o átomo A são as mesmas que categorizam o átomo B, a identidade dos indiscerníveis concluiria que A e B são o mesmo átomo; no entanto, o fato de que esses dois átomos são distintos pode ser inferido se eles forem realmente distintos). Assim, do fato de se ter observado dois átomos (mesmo que não se possa distinguir qualquer propriedade distinta de A que falta em B, ou vice-versa), é o último individuador que permite concluir que são dois átomos distintos.

No pensamento *Nyāya*, o universal e o particular são causalmente interdependentes. Por exemplo, uma manga, em particular, não pode deixar de ser uma manga por nem um instante, uma vez que a “manguisse” (a característica de ser manga) está presente nela desde a semente até ela deixar de existir. Essa interdependência é chamada de *samavāya*, ou inerência. A inerência é também a relação entre qualidades/ações e substâncias (ou seja, as qualidades e ações que caracterizam uma substância não podem existir sem a substância e vice-versa). Assim, a inerência é a relação natural e íntima entre duas categorias, em que pelo menos uma delas não pode existir sem a outra.

Por fim, juízos verdadeiramente negativos, no pensamento *Nyāya*, têm contrapartes objetivas, denominadas entidades negativas. Por exemplo, a declaração de que não há livro na mesa implica a ausência de um livro em uma mesa. Entidades negativas sempre têm um *locus* (a mesa no exemplo acima) e um *negatum* (um livro).

IV.4. Consciência – A teoria objetivista *Nyāya-Vaiśeṣika*

As teorias empíricas da consciência, das quais os darśanas *Nyāya-Vaiśeṣika* e *Mīmāṃsā*⁴³ são exemplos principais, podem ser consideradas teorias objetivistas. Parece apropriado classificá-las dessa maneira porque a consciência nessas teorias é em si mesma um objeto, tanto quanto qualquer outro objeto.⁴⁴

Certamente a consciência tem alguns traços distintivos, sendo o mais importante o fato de só ela poder tornar os objetos conhecidos ou manifestados (*arthaprakāśobuddhi*; *buddhi* é o mesmo que “consciência” em *Nyāya-Vaiśeṣika*). Mas apesar dessa característica especial, a própria consciência ainda é um objeto. Como outros objetos, tem suas próprias condições causais, seu próprio surgimento e saída do ser, e é manifestado por outra consciência. Tudo no mundo, então, é um objeto – assim também é a consciência. Como um tipo especial de objeto, a consciência é definível por sua intencionalidade, isto é, sua referência intrínseca a um objeto. Na linguagem técnica de *Nyāya*, é *savisayaka*. Não há mera consciência, não há consciência sem objeto, não há consciência que não pertença a alguém, ou não seja inerente⁴⁵ a algum eu.

As principais características da teoria *Nyāya* da consciência podem ser

⁴³ *Mīmāṃsā* significa literalmente “investigação”, ou investigação dos textos das escrituras. Ele interpreta as regras da Escritura como um corpo de injunções, em vez de declarações religiosas sobre Deus, a alma e o mundo. Como um *darśana* da filosofia indiana, o *Mīmāṃsā* empreende um estudo sistemático dos *Brāhmaṇās* (diretrizes para a realização de sacrifícios) e subordina as outras partes dos Vedas (relativas a hinos em louvor das várias divindades e interpretações filosóficas) a eles. O *Vedānta*, geralmente chamada de *Uttara Mīmāṃsā*, concentra sua atenção na última seção (*uttara*) dos Vedas, isto é, os *Upaniṣads*, que fornecem a interpretação filosófica. Uma distinção é geralmente feita entre duas correntes do *Mīmāṃsā*; *Prābhākara* e *Bhaṭṭa Mīmāṃsā*. Os dois expoentes dessas escolas são Pābhākara e Kumārila, respectivamente. Os escritos desses dois pensadores são as fontes primárias de nosso conhecimento das filosofias dessas duas escolas.

⁴⁴ Gautama toma o termo “objeto” para significar três tipos de objetos no *Nyāyasūtra*: os objetos físicos (por exemplo, mesa, cadeira, tijolo), objetos específicos (que seriam características dos objetos, por exemplo, colorido, duro, suave) e objetos internos (por exemplo, prazer e dor).

⁴⁵ Na ontologia pluralística *Vaiśeṣika*, a inerência (*samavāya*) é a cola ontológica que une entidades pertencentes a diferentes categorias, criando assim um mundo unificado. Etimologicamente, o termo *samavāya* significa “unir-se de perto” e, portanto, denota uma “união íntima” entre duas coisas, tornando-as inseparáveis, de tal maneira que elas não podem ser separadas sem que sejam destruídas. *Annambhatta* define *samavāya* como “uma conexão permanente existente entre duas coisas que são inseparáveis”. A relação de inerência (*samavāya*) unifica duas coisas diferentes tais como substância e atributos, substância e karma, substância e universal, um todo (substância) e as partes que o constituem, e um indivíduo final (*viśeṣa*) com a última indivisível entidade à qual pertence. *Samavāya*, argumenta o *Nyāya-Vaiśeṣika*, é uma relação eterna que torna as várias categorias um todo inseparável (*ayutasiddha*), apesar das diferenças que existem entre elas.

assim elencadas:

- Consciência é uma qualidade do eu.
- Somente a consciência tem a qualidade irreduzível de se referir a um objeto (*svābhāvika viśayapraṇatvam*). Em outras palavras, é intencional. A este respeito, é diferente de outras qualidades como prazer e dor.
- Surge quando certas condições apropriadas estão presentes.
- Não é eterna, é produzida e destruída.
- É *nirākāra*, isto é, sem forma.
- Manifesta-se por outra consciência, não é auto-manifestada (é *paraprakāśa*, não *svayaṃprakāśa*).

Os *Upaniṣads* tomam *cit* ou consciência como sendo o mesmo que *Ātman*. Isso, no entanto, não é o caso do *Nyāya-Vaiśeṣika*. *Ātman*, para este *darśana*, inclui tanto os “eus” individuais finitos quanto a alma infinita. *Gotama* fornece aos seus leitores uma lista de *prameyas*, ou objetos de conhecimento verdadeiro, e esta lista começa com o *Ātman*. *Vātsyāyana* afirma:

O eu onisciente é o vidente, o desfrutador e o experimentador de todas as coisas, o corpo é o lugar de seu desfrute e sofrimento, e os órgãos dos sentidos são os instrumentos de prazer e sofrimento. Prazer e sofrimento são cognições (de prazer e dor). O sentido interior ou *manas* é aquilo que pode conhecer todos os objetos. Ação (*pravṛtti*) causa todo prazer e dor; o mesmo acontece com os *doṣas* (defeitos), ou seja, paixão, inveja e apego. O eu tinha corpos anteriores a este, e ocuparia outros corpos após este, até a conquista de “*mokśa*”. Esta sucessão sem começo de nascimento e morte é chamada de “*pretyabhāva*”. Experiências de prazer e dor, juntamente com seus instrumentos, ou seja, corpo, órgãos sensoriais, etc., são o “fruto” (*phala*). A “dor” está inextricavelmente ligada ao “prazer”. Para alcançar *mokśa* ou *apavarga*, deve-se perceber que toda a felicidade é dor – o que resulta em desapego e, a longo prazo, em liberdade. (*Vātsyāyana, Nyāyasūtra* 1.1.9)

Após essa lista de entidades, o próximo *sūtra* prossegue para informar como o *Self* (*Ātman*) é conhecido. O *Self* é muito “sutil” e não pode ser percebido por nenhum dos sentidos. Tais julgamentos como “estou feliz”, “estou triste”, não fornecem nenhum conhecimento da verdadeira natureza do *Self*. Daí a pergunta óbvia: como o *Self* é conhecido? Dizem que o eu pode ser inferido de uma série de marcas, como prazer, dor, desejo, ódio, esforço e consciência. Esses seis são qualidades específicas do eu, na medida em que pertencem apenas ao eu. Destes seis, três, a saber, desejo, esforço e consciência, são comuns tanto aos

“eus” finitos quanto ao eu infinito, isto é, Deus. Ódio e dor são encontrados apenas no eu finito; e o sexto, a felicidade, pertence tanto aos indivíduos quanto a Deus, embora a felicidade de Deus seja eterna, enquanto a felicidade dos indivíduos finitos não é eterna.

De acordo com o que foi acima exposto, o que se mostra é que o *darśana Nyāya-Vaiśeṣika* considera a consciência como um tipo específico de *guṇa* (qualidade).⁴⁶ Em seu esquema ontológico, se um particular não é uma substância, pode ser um *guṇa* ou um *karma* (ação). Consciência, sendo sem parte e perecível, não pode ser uma substância.⁴⁷ Ações, por outro lado, envolvem movimento; a consciência, no entanto, não tem movimento espacial. Como não pode ser uma substância nem uma ação, só pode ser uma qualidade.

Um argumento para sustentar a tese de que a consciência é uma qualidade pode ser assim exposto: a consciência é uma qualidade, pois embora não eterna, ela pode ser apreendida apenas por um sentido (isto é, pelo *manas*, ou seja, o sentido interno). Os *Naiyāyikas* argumentam ainda que nenhuma qualidade pode ter uma existência independente, além daquela da qual é uma qualidade. Assim, dado que a consciência é uma qualidade, ela não pode ter existência própria independente: deve existir e pertencer a alguma substância. Surge a pergunta: de quem é a qualidade?

A essa questão, os *Naiyāyikas* respondam que poderia ser uma qualidade do eu, ou do corpo⁴⁸ que o “eu” ocupa, ou dos sentidos, ou da mente (*manas*). Os *Naiyāyikas* fazem um grande esforço para demonstrar que não é uma qualidade do corpo, nem dos órgãos dos sentidos, nem de uma ação; é antes

⁴⁶ Uma *guṇa* significa aquilo que é não-independente e não-primário (*apradhana*). Assim, uma *guṇa* só pode residir em uma substância, e não por si só. Universais só podem existir em uma substância, então um universal é como uma *guṇa*. No entanto, uma *guṇa* é um particular, que pode exemplificar um universal. Assim, a cor preta dessa “camisa preta” é uma qualidade particular, mas exemplifica a “negritude” universal. Além disso, *Vaiśeṣikas* argumentam que uma *guṇa* não pode possuir outra *guṇa*, com uma exceção, a saber, o número, que pode ser atribuído a um conjunto de qualidades (por exemplo, ‘preto’ e ‘vermelho’ são duas cores).

⁴⁷ A *dravya*, isto é, uma “coisa” ou uma “substância”, é definida como o *locus* de qualidades (*guṇas*) e ações (*karmas*), bem como a causa material (“causa inerente”) dos efeitos. É aquele em que o efeito é inerente. Somente um *dravya* pode servir como o *samavāyi kāraṇa*, ou uma causa material.

⁴⁸ O *Nyāyasūtra* 1.1.11 define o corpo como o *locus* de três coisas: atividade (*ceṣṭā*), órgãos dos sentidos (*indriya*) e objeto (*artha*). Essa definição precisa de alguma explicação. *Vātsyāyana* explica “*ceṣṭā*” como qualquer atividade que se destine a alcançar o que é bom e a evitar aquilo que é prejudicial. Atividade não pertence a objetos não vivos, por exemplo um jarro, só pode pertencer ao corpo de uma alma finita (*jīva*). Da mesma forma, os órgãos dos sentidos pertencem apenas a um corpo. Finalmente, o sutra afirma que o corpo é o *locus* do objeto (*artha*) dos sentidos. Aqui o termo “*artha*” não se refere aos objetos em si, mas aos prazeres e dores que os sentidos provocam. Estes prazeres e dores pertencem ao corpo.

uma qualidade do “eu”.

Os *Cārvākas*⁴⁹ argumentam que a consciência é inerente e pertence ao corpo. Os *Naiyāyikas* criticam veementemente esta concepção. Eles concordam com os *Cārvākas*, na medida em que estes afirmam que uma qualidade não pode ter uma existência independente própria, mas argumentam que a consciência não pode ser uma qualidade do corpo.

Consciência não pode ser uma qualidade do corpo, porque não é encontrada em cadáveres. Um corpo continua a existir (mesmo em mutação) mesmo na ausência de consciência. Se fosse uma propriedade do corpo, também existiria nas diferentes partes do corpo e também nos ingredientes últimos, isto é, nos *bhutas*, dos quais um corpo é composto. Nesse caso, a consciência existiria nas diferentes partes do corpo quando o corpo é separado e dividido em diferentes partes. Contudo, não há consciência nas partes e nos constituintes do corpo; portanto, a consciência não pode ser uma propriedade do corpo. Argumentam ainda que é absurdo sustentar que a consciência é uma qualidade dos elementos materiais ou de uma combinação dos constituintes desses elementos pelas seguintes razões:

- A atividade e a ausência de atividade são os únicos indicadores de desejo, aversão e assim por diante, que não são encontrados nos elementos materiais.
- A visão de *Cārvāka* equivale a argumentar que existem vários “cognizadores” dentro de um único corpo, o que é ridículo.
- O corpo, o sentido etc. são guiados e controlados por outro princípio, isto é, a alma.

Os constituintes materiais são inertes como objetos externos. Nossa incapacidade de experimentar a consciência separada do corpo não prova que seja uma propriedade do corpo. A coexistência de duas coisas, tal como *A* e *B*, não prova que uma é propriedade da outra. Se este fosse o caso, alguém poderia argumentar que a percepção visual é uma propriedade da luz, porque a

⁴⁹ O período do sexto século ou anterior viu o desenvolvimento do idealismo filosófico, do fatalismo lógico e das ideias antirreligiosas, geralmente conhecidas como materialismo ou *Cārvāka*, cujas origens podem ser encontradas desde o *Ṛg Veda*.

percepção não pode ocorrer na ausência de luz. A luz é apenas um auxiliar para a percepção visual. Da mesma forma, o corpo é um mero auxiliar para a consciência. Pode-se argumentar, como fazem os *Cārvākas*, que a qualidade inebriante do vinho se origina quando certos ingredientes são combinados em uma proporção fixa; da mesma forma, a consciência se originaria quando os elementos materiais são combinados em uma proporção definida. Em resposta, os *Naiyāyikas* apontam que a qualidade inebriante do vinho é encontrada na menor quantidade de vinho, no entanto, a consciência nunca é encontrada quando o corpo material é dividido e separado em partes, digamos, em um braço do corpo ou em uma perna do corpo. Em outras palavras, o corpo material não pode ser o *locus* da consciência; só pode pertencer a um eu (*Nyāyasūtra* 3.2.35-36).

Os *Naiyāyikas* sustentam que a consciência também não pode ser uma propriedade dos sentidos. O “eu” é o experimentador, no sentido do termo. Em nossa vida cotidiana, experimentamos coisas como “mesa” e “bloco de gelo”, mas podemos usar diferentes sentidos, o que implica a existência de um coordenador diferente dos sentidos da visão e do toque, por exemplo. Os sentidos têm uma função instrumental: eles servem para o uso de um agente, e esse agente é o eu.

A consciência não pode ser uma propriedade da mente, pois nossos pensamentos, ideias e sentimentos mudam continuamente, de maneira muito parecida com as mudanças que se veem em nosso corpo. A consciência não pode ser uma qualidade mental (*Nyāyasūtra* 3.2.19), porque somente o “eu” é um conhecedor. Os órgãos dos sentidos, o externo e o interno, não podem ser os conhecedores, porque possuem uma existência dependente, enquanto o “eu” é independente. Além disso, qualidades como desejo, aversão, atividade, prazer e dor devem pertencer ao mesmo *locus* da consciência, porque a mesma entidade que reconhece uma coisa também deseja adquiri-la ou se afastar dela; também age para possuí-la ou descartá-la, e ao atingir o objetivo desejado, experimenta prazer.

Uma vez que a consciência não pertence nem ao corpo, nem aos sentidos, e nem à mente, deve pertencer ao “eu”. Assim, os *Naiyāyikas* concluem que a consciência é um atributo do “eu”, e este existe independentemente e é diferente do corpo, dos sentidos, da mente e da consciência. O “eu”, em sua

teoria, é eterno; não pode ser produzido ou destruído. Embora a consciência seja uma qualidade do “eu”, não é uma qualidade essencial do “eu”.

Isso explica por que o “eu” não possui consciência em sono profundo ou coma. O *Self* pode existir sem consciência, mas é, no entanto, capaz de ter consciência quando as condições causais apropriadas estão presentes, isto é, quando o *Self* entra em contato com a mente, a mente com os sentidos e os sentidos com objetos externos (esses contatos são necessários no caso de todos os tipos de cognições, incluindo testemunho e inferência).

A concepção *Nyāya-Vaiśeṣika* difere substancialmente dos outros darśanas. Para os *Naiyāyikas*, os termos *buddhi*, *upalabdhi* e *jñāna* são sinônimos (*Nyāyasūtra* 1.1.15). Os *Naiyāyikas* entendem que não há consciência per se; existe de fato uma “consciência” universal que é instanciada em todo estado cognitivo individual. “Consciência”, em suma, significa todos os estados cognitivos particulares. Tais estados – como perceber, inferir, ignorar, reconhecer, lembrar etc. – são denominados *buddhi*, *jñāna* ou *upalabdhi*. Esses estados cognitivos surgem em um self quando as condições causais apropriadas estão presentes. Já salientamos que o *Self*, embora seja uma substância “consciente”, nem sempre possui, em todas as circunstâncias, consciência (como vimos, não é consciente quando está em sono profundo ou em coma). Isso significa apenas que o *Self* pode ter consciência, que a *capacidade* de ter consciência pertence essencialmente a um *Self*.

Uma outra questão que é extremamente complexa e extensa é o caso de a consciência ter ou não uma forma (*sākāra* ou *nirākāra*) ou ser de um objeto ou sem objeto (*saviśaya* ou *nirviśaya*). Para entender se a consciência é *sākāra* ou *nirākāra*, se faz necessário compreender o que se entende por *ākāra* neste contexto. *Ākāra* se refere ao arranjo específico das partes de uma coisa. Nesse sentido, diz-se que os objetos externos possuem um *ākāra*, porque eles têm uma configuração e uma forma. *Nyāya-Vaiśeṣika*, os *darśanas* realistas da filosofia indiana, que defendem a existência de objetos externos, negam qualquer forma à consciência.

Os *budistas Yogācāra*, por outro lado, opõem-se à concepção realista, e dado que eles negam objetos externos, argumentam que a forma pertence à consciência. Os *budistas* argumentam que o conhecimento perceptivo, exemplificado na frase “isto é uma manga”, tem a forma de manga, enquanto o

Nyāya-Vaiśeṣika afirma que esse conhecimento perceptivo em si mesmo é sem forma. A posição dos *budistas* está de acordo com a sua postura idealista de que a forma aparente do objeto é realmente uma forma de consciência, e quando necessário, eles usam seu idealismo para substanciar sua tese de que a consciência tem uma forma.

A tese *Nyāya-Vaiśeṣika* se conforma ao seu realismo, porque a forma que aparece na consciência ou cognição não pertence e não pode pertencer àquela cognição, que em si mesma é sem forma e, portanto, deve pertencer a um objeto fora do conhecimento. É importante enfatizar que a questão – se a consciência é sem forma ou tem uma forma – está no discurso filosófico indiano ligado ao debate entre idealismo e realismo.

As teorias dos *Nyāya*, que consideram a consciência como não tendo forma, têm que ser realistas, e o objeto da consciência nesses relatos deve cair fora da consciência. Por outro lado, uma teoria como a dos *budistas*, que considera que as cognições têm forma, pode muito bem argumentar que os objetos que parecem estar fora são, na verdade, formas de consciência.

É interessante notar que, embora o *Nyāya-Vaiśeṣika* tenha como significado para “consciência” apenas estados cognitivos específicos – por exemplo, vendo um objeto físico, ouvindo sons –, esses estados cognitivos específicos são descritos como sem forma ou *nirākāra*. A consciência de uma árvore, por exemplo, não poderia ter o *ākāra* de uma árvore; só poderia ter a imagem da árvore.

A imagem mental de um elefante é como um elefante, mas a cognição de um elefante não é como um elefante. A cognição, portanto, não é uma imagem mental. A cognição de um elefante e a cognição de um cavalo diferem não em relação ao seu conteúdo interno ou *ākāra*, ou imagens, mas apenas na medida em que um objeto é um cavalo e o outro objeto é um elefante. Em si mesmos, à parte de seus objetos e à parte das almas em que eles se inserem, não há nada para distinguir uma cognição da outra. A consciência de um elefante não contém algo como um elefante dentro dela. Assim, uma possível tradução de *ākāra* é o conteúdo cognitivo, o “conteúdo” como distinto do objeto.⁵⁰

⁵⁰ Para fazer isso, precisamos dizer algo como o seguinte: uma cognição tem uma estrutura, forma ou conteúdo intencional, mas nenhuma estrutura real. J. N. Mohanty, em seu trabalho *Razão e tradição*, tenta preservar a integridade das posições do realista e do idealista, sem ter que decidir entre suas posições metafísicas, ou seja, realismo e idealismo. Em vez da palavra *ākāra*, que foi justamente suspeitada pelo

Em termos ocidentais, a cognição de um elefante e a cognição de um cavalo, independentemente dos dois objetos que estão no mundo, diferem também na estrutura interna de suas cognições, isto é, no seu conteúdo. Ou seja, nesta teoria a cognição de um elefante tem um “conteúdo de elefante” e a cognição de um cavalo o “conteúdo de cavalo”. As teorias epistemológicas ocidentais insistem na distinção entre o objeto e o conteúdo, principalmente porque, em alguns casos – por exemplo, nos casos de cognição não-verídica – o objeto pode não estar lá, embora algo apareça na consciência. Nesses casos, o que aparece só pode ser o conteúdo e não o objeto real.

O *Nyāya-Vaiśeṣika* não acolhe essa possibilidade. Para os *Naiyāyikas*, o contato sensível com o objeto é a condição primária e indispensável de todo conhecimento. Eles ainda sustentam que os sentidos podem estar em contato não apenas com seus objetos, qualidades e universais, mas também com sua ausência. Todo conhecimento perceptual pode ser expresso na forma de um juízo, um assunto com algo predicado a partir dele.

Um percepto, como “uma vaca”, realmente representa um juízo. “Uma vaca”, por exemplo, significa um objeto que possui a característica de “vaqueza”. Nos casos de ilusões perceptivas, o sentido entra em contato com o objeto real; no entanto, devido à presença de certos fatores externos e internos, ele fica associado a características erradas e o objeto é mal compreendido. Em outras palavras, o objeto que está em outro lugar (*anyathā*) aparece agora diante do observador. Conseqüentemente, para o *Nyāya-Vaiśeṣika*, não há nada dentro da consciência que apareça na consciência. Tudo o que aparece na consciência está realmente fora dela. De fato, pode-se até querer dizer que, nessa teoria, a consciência não tem interior. O realismo Nyāya é baseado nisso.

realista como significando uma forma real, usaremos a palavra *prakara* (qualificador), pegando sugestões dos escritos posteriores de *Nyāya*. Devemos dizer que a consciência é *saprakara*, isto é, sempre tem um qualificador, ou seja, uma estrutura intencional e lógica, apesar de ser sem forma (*nirakara*) no sentido padrão. Isto explicaria porque o *Nyāya*, enquanto insistia no caráter sem conteúdo ou sem forma de um estado de consciência, no entanto, prossegue dando uma análise lógica elaborada dele (e não meramente da frase que o expressa) (MOHANTY, 1992, p. 40).

IV.5. Sobre o espaço, o tempo, o físico e estados internos

Na visão de *Nyāya*, o conceito do físico não é tão cortado e seco como é na visão convencional. Os objetos físicos estão no reino do espaço e do tempo (a maioria dos objetos físicos ocupa um certo espaço e tempo). No entanto, todos os objetos físicos não ocupam o espaço e o tempo da mesma maneira. Por exemplo, tijolos, pedras, gatos, cachorros, etc. todos ocupam um certo espaço a qualquer momento. A presença de um tijolo em um espaço particular em um determinado momento exclui a possibilidade de qualquer outro objeto físico estar no mesmo espaço ao mesmo tempo. No entanto, no pensamento de *Nyāya*, existem substâncias físicas que podem estar no espaço, mas não impedem que outras substâncias estejam no mesmo espaço. Por exemplo, *ākāśa*, o substrato do som, é físico e no espaço, não ocupa nenhuma região limitada do espaço. Isto é porque *ākāśa* tem extensão,⁵¹ pensamento não limitado a qualquer *locus* no espaço.

Por esse motivo o *Nyāya* fornece uma distinção entre dois diferentes sentidos de “estar no espaço”. O primeiro é ocupar uma região particular no espaço e evitar que outras substâncias físicas mensuráveis estejam nesse mesmo espaço. O segundo é ter extensão e estar em contato com uma substância; em outros termos, alguma coisa em contato com uma substância mensurável (ou imensurável) não precisa evitar que outra substância mensurável (ou imensurável) esteja em contato com essa mesma substância. O pensamento *Nyāya* implica que todas as substâncias físicas estão no espaço em ambas as situações.

No entanto, todas as substâncias extensas não são necessariamente físicas no pensamento *Nyāya*. Assim sendo, físico implica necessariamente ser extenso, embora não o contrário. “Ser extenso, no sentido de estar em contato com outra substância, é uma verdade para todas as substâncias, físicas ou não físicas, incluindo o *Self/Ātman*”. Assim, o *Self/Ātman* acaba por ser uma substância espiritual extensa na visão *Nyāya*.

Estados internos são as qualidades internamente perceptíveis e as ações do *Self/Ātman* (a única substância espiritual, para o pensamento *Nyāya*). Os

⁵¹ Extensão é a propriedade de “estar no espaço”, na terminologia *Nyāya*.

estados internos surgem dentro dos limites do corpo, mas não pertencem ao corpo. Eles pertencem apenas ao *Self/Ātman*. Em muitos aspectos os estados internos têm uma certa semelhança com os estados mentais do dualismo cartesiano, sendo que a notável diferença entre os dois é que o *Nyāya* estabelece que os estados internos, de algum modo, estão no espaço, isto é, têm extensão.

O *Self/Ātman* é um tipo de substância diferente dos estados internos, tais como cognição, desejo, prazer, dor, cognição (todos esses são qualidades que pertencem ao *Self/Ātman*, embora não a quaisquer substâncias físicas). Assim, o *Nyāya* está comprometido com um dualismo de substância (já que o *Self* é uma substância distinta de outras substâncias) e um dualismo de qualidades (há qualidades do *Self* que não são redutíveis a qualidades de qualquer outra substância).

VI.6. Dualismo Nyāya e o Dualismo Cartesiano

É inevitável em um trabalho como esse, fazer uma comparação entre o sistema dual aqui descrito e o sistema cartesiano. Para tanto, obviamente, algumas comparações serão feitas. Nos itens anteriores foi estabelecido, por não ser o foco dessa pesquisa, mas ser necessário para a compreensão de todo o sistema, uma breve estrutura da ontologia *Nyāya*, assim essa breve comparação pode ser efetuada.

O elemento-chave que diferencia o dualismo *Nyāya* do cartesiano é que o *Self(Ātman)*, considerado por ambos como não-físico, é para o *Nyāya* uma substância espiritual no espaço, em contradição com o ponto de vista cartesiano. O dualismo proposto por Descartes sustenta que existem duas substâncias: mente e matéria. A mente é não-física e não está no espaço (ou seja, é sem extensão), ao passo que a matéria é física e possui extensão. O *darśana Nyāya* sustenta que o *Self(Ātman)* (sinônimo da mente no pensamento cartesiano) possui extensão mas não é física. Estas características podem ser resumidas nos quadros que seguem abaixo:

	<i>Extenso (no espaço)</i>	<i>Não extenso (não no espaço)</i>
Físico	Matéria (Substância física)	-----
Não Físico	-----	Mente (o Self/Ātman)

Tabela 2 – Ponto de vista cartesiano.

	<i>Extenso (no espaço)</i>	<i>Não extenso (não no espaço)</i>
Físico	Matéria	-----
Não Físico	Mente (o Self/Ātman) Sentido interno	-----

Tabela 3 – Ponto de vista Nyāya.

O *darśana Nyāya* propõe uma abordagem diferente do sistema cartesiano, ao estabelecer uma relação causal entre mente e matéria, uma vez que ambas fazem parte de um substrato causal que é o espaço. O dualismo cartesiano defende que aquilo que é não físico também é não espacial, mas para o *Nyāya* isso é considerado um erro categorial. A visão cartesiana é um modelo que, em vários graus, influenciou o pensamento sobre as teorias mentais ocidentais, ou seja, a suposição de que estar no espaço exige a fisicalidade.

Assim, ou algo é físico e no espaço, ou não físico e “não no espaço”. O *Nyāya* vê o espaço mais como uma dimensão na qual tudo é disperso, em vez de limitar o espaço ao universo material externamente observável (como fazem os cartesianos e, na verdade, muitas teorias ocidentais da mente). Por meio desses pressupostos, o espaço pode ser considerado como um plano no qual tudo opera, contendo tudo que é físico e não-físico (de maneira irônica, o mais fácil é visualizar essa condição por meio de um gráfico cartesiano).

Os gráficos que serão utilizados foram tomados da concepção feita por Anirudh Seth, devido à clareza e à simplificação na visualização das informações por eles fornecida, mas o tratamento por ele feito fica sujeito a algumas críticas, que podem ser desenvolvidas em trabalhos futuros.

Aqui um exemplo matemático é interessante, sobre como foram montados os gráficos. Os dois eixos representam os campos físico e o não-físico, e a intersecção desses eixos geram um campo de ação onde a ação de um sobre o outro pode ser visualizada. Essa representação pode ser comparada com a dos números imaginários através do plano de Argand-Gauss, onde o eixo das abcissas representa os números reais e o eixo das ordenadas representa os números imaginários, e os vetores inscritos no espaço criado são os números complexos.

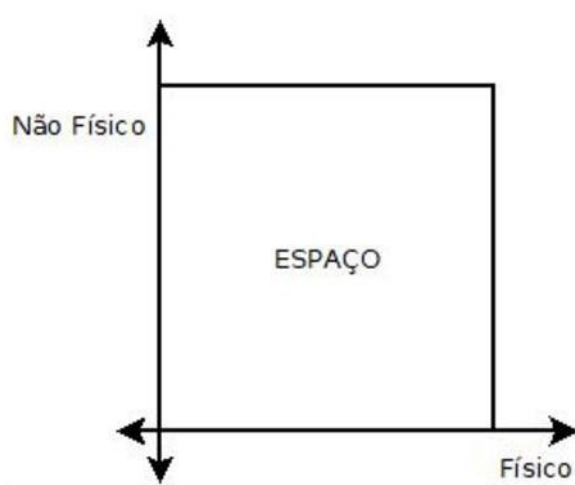


Figura 7 – Físico vs. Não-Físico.

Um atributo do Dualismo Cartesiano é que os estados mentais têm características temporais, mas não possuem uma característica espacial. Deste modo, os sentimentos, pensamentos, ideias e consciência (estados mentais ou produtos mentais) existem por um determinado período de tempo, mas não existe referência de estarem no espaço. A visão *Nyāya* dos estados mentais é que são qualidades internas perceptíveis do *Self(Ātman)*, sendo todas não físicas, mas estão no espaço. A interação causal entre os estados mentais (internos) e o mundo físico é por meio do espaço (onde o mental e o físico se sobrepõem).

O que ocorre é que esses estados ocorrem dentro dos limites do corpo de quem os está experimentando: assim, o corpo é o recipiente necessário para o *Self(Ātman)*. Não obstante, o fato de esses processos ocorrerem, o fato de que o indivíduo os pode perceber, e o fato de que eles possuem um poder causal

sobre o mundo material, podem ser explicados pelo fato de que todos estão, de fato, no espaço (o mesmo espaço compartilhado tanto pelo físico como pelo não-físico), e não em outra dimensão mental (que seria o caso cartesiano). Dessa forma, poder-se-ia postular um processo algébrico que relacionaria o físico (“x”) e o não-físico (“y”).

Outro elemento que poderia ser inferido, por meio do exposto acima, é que a relação causal pode operar de várias maneiras; assim, eventos mentais teriam, como consequência, um evento físico, e vice-versa. Além disso, eventos físicos múltiplos ou únicos podem levar a eventos mentais múltiplos ou únicos.

Como exemplo: se uma pessoa colocar a mão no fogo (evento físico), irá sentir dor (evento mental) que irá gerar ações físicas (gritar, tirar a mão), sendo que a dor é um estado interno do *Self*(*Ātman*). Usando a representação gráfica, esses dois tipos de ação poderiam ser assim esquematizados:

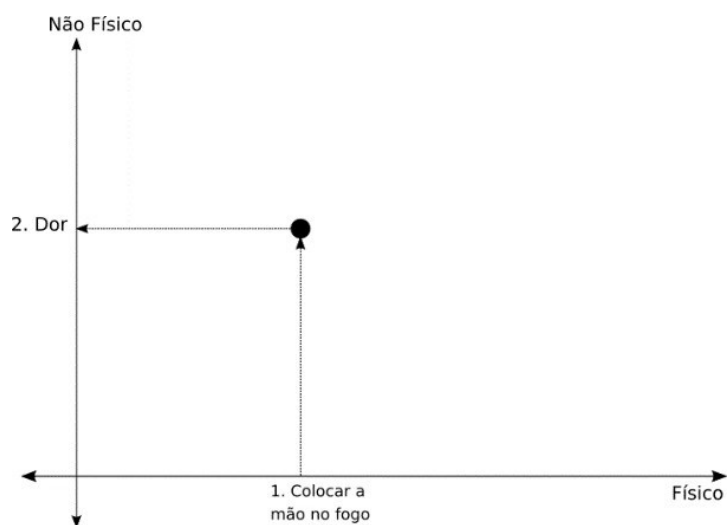


Figura 8 – Físico para o Não-Físico.

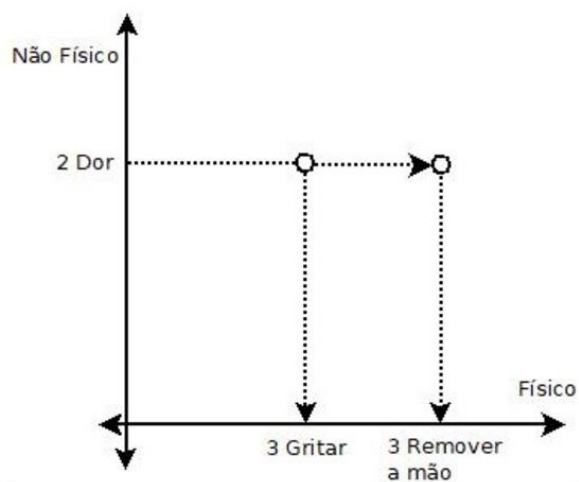


Figura 9 – Não-Físico para o Físico.

Uma limitação da apresentação gráfica precedente (inspirada em SETH, 2007) é a falta de um terceiro eixo que mostrasse o comportamento ao longo do tempo.

VI.7. Nyāya e o Materialismo

Os materialistas formularam algumas objeções ao pensamento *Nyāya* (e aos outros darśanas também). Primeiro, rejeitaram totalmente o conceito da existência de um ente “afísico”⁵² (como a mente fora de um domínio do físico). Assim, toda a dimensão afísica do dualismo *Nyāya* seria rejeitada, de maneira que os materialistas poderiam dizer que os *Naiyāyikas* tornaram um assunto “simples” por demais complicado e confuso.

Um fenômeno físico comum, ou seja, os estados e eventos não-físicos do *Nyāya*, seriam simplesmente uma série de disparos neurais no cérebro. Assim, mesmo que os materialistas aceitem a estrutura a partir da qual os pensadores *Nyāya* estabelecem uma relação entre o afísico e o físico (ou seja, o plano do espaço), os materialistas veriam o cenário mencionado da seguinte maneira: ao se colocar a mão no fogão, esse ato, provoca disparos neurais no cérebro, que

⁵² Esse conceito inclui as definições de não-físico do *Nyāya*, mas exclui a condição da negação total do físico.

é o estado cerebral da dor. Esse estado cerebral então causa outro conjunto de disparos neurais associados (o estado cerebral da pessoa reagir de algum modo e remover a mão do fogão).

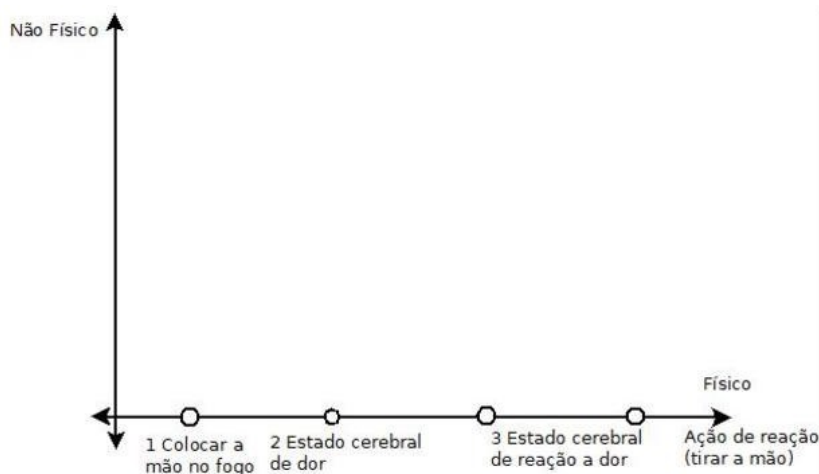


Figura 10 – Concepção materialista.

Diante desse argumento, os *Naiyāyikas* responderiam que os materialistas não teriam como explicar como eventos não físicos (tal qual a reação e comportamento frente à dor) variam de pessoa para pessoa de modos totalmente diferentes. Pelo apresentado, pode ser dito que a estrutura *Nyāya* serve para explicar porque, entre os humanos, existem formas de percepção e sentimentos diferentes para um mesmo evento, que pode ser um outro argumento *Nyāya* contra os materialistas.

Outra argumentação contra o materialismo é que esses não podem explicar como os estados cerebrais ocorrem sem ser invocado por algum evento no mundo real e, portanto, os materialistas ignorariam a verdadeira natureza da mente, que inclui fenômenos não físicos no reino físico. Além disso, os materialistas têm dificuldade em explicar fenômenos como a consciência, que são qualidades perceptíveis internamente do *Self/Ātman*, de acordo com o *darśana Nyāya*.

Na década de 1980, John R. Searle propôs uma teoria monista da mente denominada Naturalismo Biológico (SEARLE, 2008, pp. 152-160; CORCORAN, 2001, pp 307-324). O autor afirma (exposto aqui de modo extremamente resumido e muito simplificado) que os processos e fatos mentais são parte da história natural biológica, tanto quanto os processos naturais (meiose, mitose,

processos digestivos e secreções, por exemplo). Assim, os fenômenos mentais são causados por processos neurofisiológicos no cérebro, e são, eles próprios, características do cérebro (SEARLE, 2006, p. 7; LYRA et al., 2016, pp. 7-15).

Searle, ao analisar as várias teorias sobre a relação mente e cérebro (desde o materialismo eliminativista mais extremo ao dualismo epifenomenalista), rompe com elas e propõe que a análise tenha início com o que se tem na realidade, isto é, os neurônios. Estes formam uma rede e podem manter uma comunicação entre si; a partir disso, deriva-se o aspecto subjetivo, que responde pelo nome de mente, consciência. O que ocorre é a existência de uma propriedade emergente do cérebro, que tem como característica ser subjetiva e consciente.

Os dualistas *Nyāya* responderiam argumentando que a concepção da mente de Searle não é completa o suficiente para explicar a natureza complexa do relacionamento entre a mente e o mundo material. Em outras palavras, os dualistas de *Nyāya*, como muitas teorias contemporâneas da mente, alegariam que o naturalismo biológico de Searle contém uma “lacuna explicativa” e não captura a plenitude do eu. Não é que eles rejeitem Searle como incapaz de reconhecer consciência, crenças, etc. (já que ele é um realista mental), mas sim que o naturalismo biológico falha em reconhecer a verdadeira natureza do Eu (no caso *Nyāya*, o *Self/Ātman*) e as outras substâncias não-físicas. Ambos concordam, porém, que há uma variedade de situações diferentes e complexas que afetam nossa compreensão da mente.

Conclusão

Um longo caminho de informações, definições e elementos (muitas vezes expostos várias vezes) teve de ser feito até esta conclusão. Com isso buscamos entender alguns aspectos e sutilezas do tipo de pensamento analisado, como ele foi formado ao longo de sua história, e como se estruturaram suas bases, formalismos, regras e construções, que deram forma aos seus argumentos, hipóteses, demonstrações e constatações.

O dualismo, conforme o *darśana Nyāya*, apresenta elementos interessantes para a discussão em filosofia da mente. Em torno do século VI AEC, o *darśana Nyāya* já apresentava uma configuração próxima ao dualismo cartesiano, apresentando elementos que até poderiam contribuir para o pensamento cartesiano, formulado no século XVII EC.

Contudo, mesmo que a abordagem dos dualistas *Nyāya* tenha feito contribuições relevantes, como a explicação das interações físicas com as *afísicas*⁵³, ainda não se mostra como uma proposta que contemple os vários aspectos da discussão contemporânea do problema mente-corpo. Mesmo fornecendo toda uma argumentação interessante em suas explicações, ainda existem elementos pendentes.

Uma primeira objeção que pode ser feita aos argumentos é o da inexistência de um campo afísico (uma objeção natural ao dualismo substancial). Esse campo é por demais subjetivo, não existem evidências objetivas e observáveis para poder demonstrar e estabelecer sua existência e presença, e com isso o significado da existência desse campo específico fica em suspensão (e suspeita). Esse elemento passa a ter uma conotação ardilosa para a argumentação *Nyāya*, pois o fato de que o campo afísico não pode ser observado de modo objetivo é a característica principal desse campo. Assim, esta primeira crítica dirige-se a um princípio metafísico que faz parte de um compromisso ontológico fundamental da escola *Nyāya*, princípio este que pode ser defendido sem se cair em contradição.

Outro ponto de crítica é que cada *Self/Ātman* não teria a capacidade de conhecer outro *Self/Ātman*, dada a natureza *afísica* do *Self/Ātman*. Se o *Self* fosse físico, todos poderiam observar e entender claramente sua natureza, mas

⁵³ Conforme o termo que foi por nós cunhado para designar um campo muito mais extenso do que o referido pela denominação "não-físico".

neste caso todo o propósito de qualquer investigação sobre a mente desapareceria. O motivo pelo qual esses elementos, que formam os “problemas da mente”, ainda se apresentam como não resolvidos (ou seja, a razão pela qual temos tantas perguntas pendentes sobre a natureza da mente), seria porque a mente é uma entidade afísica.

Um dos grandes problemas dentro da filosofia da mente é o da causalção mental.⁵⁴ Para os *Nyāya*, esta questão já não é vista como um problema, tal como ocorre dentro do pensamento cartesiano. Por quê? Um fator que gera confusão envolve um erro de tradução, uma vez que os termos “mente”, “*Ātman*”, e “o Eu”⁵⁵ não necessariamente têm a mesma conotação. Outro possível fator para os problemas contemporâneos não terem impacto no *Nyāya* é que a identidade pessoal não era vista como uma preocupação ou um estudo particular, dentro da literatura canônica do darśana *Nyāya*. É estabelecido claramente, desde o início, quem a pessoa é: a pessoa é seu *Ātman*, é seu Eu. O corpo é visto apenas como uma “concha” para o Eu.

No entanto, ao elaborar sua obra, Descartes defendia que sua mente poderia existir independentemente de seu corpo e, nesse caso, procurou estabelecer o que fazia com que seu corpo e sua mente interagissem. Por outro lado, para os pensadores de *Nyāya*, uma vez que a identidade pessoal não estava em questão, o problema da causalção mental não era realmente um problema.

Uma última objeção que pode ser feita, e curiosamente vai ao encontro da própria natureza *Nyāya*, é que por sua estrutura lógica uma proposição e sua negação são mutuamente excludentes. Ora, como o *afísico* é considerado algo que não é físico, isso seria um exemplo dessa exclusão, e assim o plano causal do espaço onde físico e o afísico poderiam interagir deveria ser logicamente vazio.

Mesmo essa aparente contradição lógica teria uma resposta dentro da

⁵⁴ A causalção mental consiste na investigação das relações que possam ocorrer entre os estados físicos e os estados mentais, ou seja, como sentimentos afetam o corpo, como dores e posturas afetam o pensamento, etc. Esta preocupação (e problema) tem início com Descartes e tem grande importância até os dias de hoje.

⁵⁵ Reforço aqui o problema da transposição de uma cultura para outra por meio de uma tradução direta dos textos. Existe uma necessidade de perceber culturalmente as linguagens de partida e chegada para construir com a maior precisão possível (apesar de essa precisão ser uma “fúgida dama”) uma ponte entre os mundos envolvidos.

argumentação do *darśana*. Um lógico dualista *Nyāya* teria respondido que o argumento coloca mal a natureza complexa do substrato causal do espaço. Não é que o espaço seja uma construção do físico e do afísico (isto é, o espaço não é estritamente definido como a sobreposição entre o físico e o *afísico*), mas uma dimensão comum na qual eles interagem e existem. Assim, não é contraditório dizer que o físico e o afísico interagem no plano do espaço.

Neste trabalho tentamos trazer alguma luz para como uma corrente da filosofia indiana, o *darśana Nyāya*, trata o dualismo mente-corpo. O intuito não foi o de esgotar o assunto, mas sim de instigar outros pesquisadores a se debruçarem profundamente sobre esta vertente filosófica, evitando qualquer forma de preconceito ou ideologia, percebendo que certas ideias e conceitos são praticamente universais e atemporais, e que muitas das diferenças mais marcantes são as linguagens, as formas de se expressarem, por estarem envoltas em culturas próprias. Outra preocupação que norteou este trabalho foi a de tentar lançar uma luz (e alguma esperança de uma futura continuidade) sobre uma visão em paralelo de duas formas de pensar, a Oriental e a Ocidental.

Além disso, tentamos apresentar o dualismo de *Nyāya*, com a finalidade de uma primeira avaliação e para explorar uma outra vertente teórica na Filosofia da Mente. É claro que existiriam inúmeros meios e caminhos para uma investigação muita mais aprofundada, especialmente ao se trabalhar com outras teorias da mente indianas e as objeções que elas possam projetar sobre as ideias *Nyāya*. Podemos aqui postular a necessidade da criação de uma metodologia própria para lidar com a filosofia indiana.

Outros pontos de interesse seriam: (a) uma melhor investigação sobre as nuances da relação causal; (b) uma análise mais profunda sobre as interações entre físico e afísico, ao invés da brevidade de nossa análise; (c) um aprofundamento, tal qual uma espécie de álgebra, para melhorar a demonstração gráfica sobre as interações dos campos físico e afísico; e (d) uma tradução para o português dos *Nyāyasūtras*, com uma possível análise comparativa com outros sistemas filosóficos.

Outro aspecto que tem que ser reconsiderado é o conceito de *Ātman*, que é muito mais extenso que o conceito de *Self* visto no Ocidente. Em um primeiro momento, a tendência é uma aproximação entre esse conceito e o *Self*, mas as traduções e as diversas conceituações que estão associadas a ele fazem com

que se perca essa sua concepção. Uma sugestão que pode ser feita aqui é a não tradução (ou aproximação) do termo *Ātman* pelo termo *Self* (como inclusive foi feito ao longo desta dissertação), mas realmente haver um estudo em paralelo sobre suas atribuições e extensões.

Mesmo com todos esses aspectos, ainda achamos fascinantes as semelhanças e diferenças entre o dualismo *Nyāya* e o cartesiano, o que nos remete (tema recorrente) ao pensamento de que determinados conceitos são universais e atemporais, e geram métodos de estudos muito próximos, mesmo em diferentes tradições, e que para um estudo não só da filosofia da mente, mas também da filosofia da ciência, essas tradições têm que ser melhor exploradas e estudadas.

Outro aspecto deste trabalho foi uma preocupação, um pouco mais pronunciada, sobre a história da filosofia envolvida, com uma primeira visão de uma possível metodologia para trazer um pouco de luz aos vários aspectos que formam um estilo totalmente diferente de pensar (e registrar esses pensamentos). Existe uma lacuna significativa, nos estudos acadêmicos brasileiros, sobre filosofias de outras origens. Mesmo a filosofia árabe, que poderia ser considerada como mais próxima da ocidental, é muito pouco estudada. Há um esforço maior de trazer edições (traduzidas ou bilíngues) sobre os principais representantes da Filosofia, especialmente pelas mãos do Prof. Miguel Attie Filho, mas sobre as outras vertentes, o Sufi e o Kalam, praticamente nada existe. Quando se trata de filosofia indiana (com exceção do budismo), a situação é semelhante, havendo pouquíssimas obras sobre o assunto, como o livro *Filosofias da Índia*, de autoria de Heinrich Zimmer, e as traduções de obras clássicas feitas pelo Prof. Adriano Aprigliano e pela Profa. Lilian Cristina Gulmini.

Já o estudo do budismo possui uma produção de trabalhos de excelente nível no Brasil, com os trabalhos do Prof. Giuseppe Ferraro, Profa. Ana Paula Martins Gouveia, Prof. Dilip Loundo, Prof. Leonardo Alves Vieira e do Prof. Joaquim Monteiro. Existem muitos trabalhos sobre Yoga, mas sobre os outros *darśanas* há pouquíssimos trabalhos. Sobre a filosofia da mente *Nyāya* poucas obras existem, e mesmo na Índia foram encontrados raríssimos trabalhos acadêmicos (teses ou dissertações) durante o tempo de pesquisa desta obra,

para uma possível consulta.⁵⁶

Desta forma, este trabalho tenta contribuir com uma breve e talvez ingênua introdução ao assunto, tentando trazer algumas luzes sobre a história e sobre certos detalhes desse riquíssimo campo de estudo, e que, humildemente (assim espero), possa servir de base e incentivo a outros pesquisadores

⁵⁶ A base consultada foi o site *Shodh-ganga: a reservoir of Indian theses*: <https://shodhganga.inflibnet.ac.in>

Glossário

Para a confecção desse glossário foram utilizadas as seguintes fontes: Monier-Williams (2011), Roth e Böhtlingk (1855) e Bopp (1847); e os sites *Dictionnaire Heritagé du Sanscrit*, *Sanskrit Dictionary of Spoken Sanskrit*, *Nighantu*, e *Sanskrit and Tamil Dictionaries*.

A

Abhāva: não existência.

Acit: ignorante; tolo; estúpido.

Ahaṁkāra: autoconsciência, pensamento de si mesmo, o conceito ou concepção de individualidade, egoísmo, individualização, orgulho, altivez, fazer de si mesmo.

Ajaḍa: animado, sensível; acordado, reativo.

Ajñāna: ignorância.

Antaḥkaraṇa: instrumento de percepção interno, capacidade de pensamento.

Anubhava: percepção, experiência, impressão, cognição, compreensão, experiência direta do Absoluto, resposta a um estímulo.

Anukūla Tarka: argumentação pelo favorável (propícia).

Anumāna: formação conceitual; inferência; conclusão. Como conceito filosófico Nyāya: inferência, um meio de conhecimento legítimo.

Anupalabdhi: sem apreensão; sem compreensão.

Aprasiddha: não estabelecido, não conhecido, sem existência real.

Apūrva: sem antecessor, sem precedentes; novamente; original; inovador; incomparável; extraordinário. Como termo filosófico Mīmāṃsā: “o que não existia antes”; força iniciada pelo rito efetivo; benefício de uma ação ritual; sua influência no karman individual; causalidade (ligando o rito ao seu fruto).

Arthāpadi: silogismo hipotético disjuntivo; inferência das circunstâncias.

Arthakriyā: ação em direção a um objetivo.

Asādhāraṇa: incomum, especial, particular, o que caracteriza a percepção.

Asmitā: autoconsciência; sensação de ego, egoísmo; no yôga; auto-experiência pura.

Avaccheda: parte, separação, delimitação; discriminação. Como termo filosófico Nyāya: predicado característico; delimitador.

Avagāmana: tornar conhecido, compreensão, proclamação, devoção, ligação.

Avayava: membro, servindo. Como termo filosófico Nyāya: elemento de um silogismo.

Ayathārtha: não autêntico.

Ā

Ābhāsa: esplendor; aparência, emanção, manifestação; fantasma; ilusão, aparência enganosa; fingindo; como termo filosófico: sofisma, paradoxo; como termo da estética: semblante ou pretensão de uma emoção.

Āhnika: realizado ou ocorrendo no dia a dia (no período diurno).

Ākāśa: espaço, ar, céu; éter ou substância do Espaço, uma das nove substâncias do Vaiśeṣika; substrato do som no Nyāya.

Ānviksiki: mente argumentativa, lógica, filosofia da lógica.

Āśraya: suporte; assento; abrigo; proteção; autoridade (da qual dependemos); prática, hábito, vício, contiguidade, vizinhança; conexão, relação; assunto.

Ātman: Princípio da vida, alma, mente, inteligência, auto-essência, caráter.

B

Brahman: hino sagrado; o sagrado, suas manifestações; fala, a palavra; ciência sagrada, texto sagrado, teologia; poder espiritual; devoção; sacerdócio, vida santa, condição ou casta dos brâmanes. Como termo filosófico: o Absoluto, Ser ou Princípio Supremo indiferenciado e indizível; Deus como a Essência ou o substrato do Todo. Na mitologia: o demiurgo; Brahma, o Ser Supremo, o Criador, deus personificando, o sagrado, o conhecimento e a verdade; o Veda é a palavra dele.

Bh

Bhāṭṭa: relativo à escola Mīmāṃsaka.

Bhautika: derivado de elementos naturais; material; seres concernentes.

Bheda: contraste, divisão, diferença.

Bhūta: bem-estar, próprio, presente, um dos cinco elementos.

Buddhi: mente, inteligência, reflexão; faculdades de percepção, compreensão.

C

Cetana: consciente, sensível, inteligente.

Cit: observar, perceber; pensar, entender; conhecer; pensamento, intelecto, consciência, conhecimento.

Citta: pensamento, entendimento; conhecimento, mente, inteligência, razão, sabedoria.

Dh

Dharma: lei, condição, natureza própria; lei física, ordem natural; dever; legislação; bom, virtude, retidão, justiça, mérito, mérito adquirido por um ato de acordo com a palavra revelada, marca, recurso, propriedade, predicado; qualidade humana.

Dhṛti: firmeza, constância, resolução; coragem.

D

Dik (ou *Diś*): direção, sentido, ponto cardeal; região, distrito do céu; lugar; céu, espaço. Uma das nove substâncias do Vaiśeṣika.

Dravya: substância, objeto, matéria, coisa, substância material, objeto adequado, útil ou valioso, propriedade, riqueza; fortuna; o assunto sacrificial do sacrifício. No contexto filosófico Vaiśeṣika: categoria.

Dṛṣṭānta: exemplo de apoio a um silogismo.

Dṛṣṭi: visão, olhar; conceito, ponto de vista; compreensão, inteligência, conhecimento.

Duḥka: doloroso, desagradável, difícil.

Dvāpara: incerteza, dúvida, terceira das quatro idades.

G

Ghanda: sensação de odor, qualidade do odor, percepção do odor.

Guṇa: qualidade, propriedade, atributo constituinte; subdivisão, tipo, categoria, espécie, mérito, alta qualidade, excelência.

H

Hetu: pulso, agente, causa, médio, condição. Como termo filosófico Nyāya: causa lógica, razão para o silogismo.

I

Indriya: força física, poder, significado, faculdade de percepção, órgão dos sentidos.

J

Jaḍa: dormente, inerte, imóvel, insensível, estático, atordoado, desnordeado, estúpido, tolo.

Jāti: família, casta; gênero, espécie, nascimento, raça, nobreza, ranque, classe; espécies animais ou vegetais. No sentido filosófico: generalidade, característica comum. No caso do Nyāya: caráter genérico.

Jñāna: conhecimento, ciência, sabedoria, visão, inteligência, pensamento; sensibilização, gnosés, cognição.

Jñānendriya: um dos cinco sentidos ou órgãos da percepção.

Jñāta: conhecido, aprendido, percebido, entendido, tomado como, entendido como, intencional.

Jñeya: o que deve saber, cognoscível, investigar, aprender.

Juti: fluindo sem interrupção, instigação, indo ou dirigindo, rapidez, impulso, velocidade, incitação, velocidade, energia, inclinação.

K

Kala: tempo, momento, hora, dia, estação, oportunidade, circunstância, uma das nove substâncias do Vaiśeṣika.

Kālātīta: tornar-se fora de época.

Kali: quarta idade do mundo.

Karma: ação.

Karmendriya: uma das cinco faculdades de ação (faculdade da fala, faculdade de apreensão, faculdade de caminhar, faculdade de reprodução e faculdade de excreção).

Kṛta: feito, realizado, bem feito, perfeito; lado do dado marcado pelo número 4; primeira idade do mundo.

L

Lāghava: destreza, rapidez, agilidade, leveza.

Laghu: leve, pequeno, sem entraves.

Lajhanavakya: asserção da definição.

Lakṣaṇa: signo, marca.

Laukika: humanidade, o povo em geral.

Linga: marca, sinal.

Loka prasiddha: comum a todas pessoas, senso comum a todos, não necessita de um argumento de justificação.

M

Madhyama: no meio, central, intermediário, mediano; meia idade; moderado, imparcial, neutro; comum.

Madhyastha: indiferente, neutro, imparcial.

Mahābhūtas: sentidos sensoriais, elemento grosseiro.

Mahat: grande (no espaço, no tempo, em quantidade); alto, vasto, proeminente, importante. No Sāṃkhya: a essência [*tattva*] do intelecto [*buddhi*], ou o poder da discriminação; este é o primeiro estágio da evolução do *prakṛti*.

Mahāyuga: era, período cumulativo das 4 eras do mundo [*yuga*], valendo 12.000 anos divinos, e portanto cerca de 4,32 milhões de anos humanos.

Manana: pensativo, cuidadoso; reflexão, meditação, pensamento, compreensão.

Manas: pensamento, espírito, faculdade de atenção, intelecto mental, instinto, opinião, intenção; o pensamento e o sujeito desejante; reflexão.

Maya: aparição, malabarismo, truques enganosos, irrealidade, fraude, fantasma, ilusão, não realidade.

Mokṣa: liberação, abandono. Como termo filosófico: liberação, objetivo final da doutrina ortodoxa.

N

Nididhyāsana: técnica de meditação intensa (profunda e repetitiva).

Nigamana: dedução, conclusão lógica. Como termo filosófico Nyāya: conclusão do silogismo.

Niḥśreyasa: emancipação, realização pessoal.

Nirvilkapaka: conhecimento que não depende ou não é derivado dos sentidos; conhecimento não baseado na percepção; conhecimento não discriminado, evidente ou indiscutível.

Niśeṭa: decidido, que se chegou a uma conclusão; formação de uma opinião.

Nyāyadarśana: filosofia do sistema Nyāya, filosofia da argumentação.

Nyāyavistara: extensão da regra, detalhamento das leis.

P

Padārtha: categoria.

Pakṣa: hipótese, termo menor de um silogismo.

Parādānua: supremacia, preeminência.

Paramānū: partícula infinita; átomo (no sistema Vaiśeṣika).

Paramāṇuvāda: teoria dos infinitesimais dos átomos.

Paramātmāṇa: Ātman absoluto, ou self supremo, em várias filosofias como os darśanas Vedanta e Yoga e na teologia Hindu, bem como outras religiões indianas como o Sikhismo. O “Eu Primordial” ou o “Eu Além”, que é espiritualmente praticamente idêntico ao Absoluto, idêntico ao Brahman. O altruísmo é o atributo de Paramātmāṇa, onde toda a personalidade/individualidade desaparece.

Parīkṣā: exame, inspeção, investigação, verificação, julgamento por prova, teste.

Parīkṣaka: especialista, ser capaz de.

Parimāna: medição quantitativa (comprimento, peso, capacidade etc.).

Parokṣa Jñāna: conhecimento além do campo de visão.

Pathiprajñā: quem conhece bem o caminho.

Pauranika: Versado nas tradições, mitologias e história.

Prābhākara: filósofo mīmāṃsaka do século VII, aluno de Kumārila; ele professou que não há erro de percepção, apenas imprecisões; ao contrário de Kumārila, ele negou o princípio da inexistência por ausência.

Pradhāna: principal, preeminente, parte principal ou essencial, personagem principal, líder. Segundo o Sāṃkhya: a Natureza Primordial.

Prajñā: educado, aquele que aprende, sábio, quem sabe, conhecedor.

Prakaranasama: afirmação de dois oponentes de algum argumento que tem a mesma força argumentativa, tanto a favor como contra.

Prakṛiti: natureza; ordem natural; forma primitiva; fundação, origem, causa; elemento constituinte, estado natural, temperamento; estado de saúde. Natureza original, combinando as potencialidades da energia e da matéria.

Pramāṇa: meios de conhecimento legítimo, instrumento de conhecimento correto, medida, regra, autoridade, prova, evidencia, padrão, modelo. O darśana Nyāya reconhece quatro, de acordo com seu instrumento de conhecimento: a observação direta pela percepção (a visão dos materialistas); a inferência dos lógicos, baseada na argumentação lógica; identificação por analogia; e o conhecimento induzido da palavra, quando esta é revelada ou transmitida por um falante digno de fé.

Pramaṇasāstra: tratado da razão.

Prameyasāstra: a ciência dos objetos do conhecimento, a ciência da lógica e epistemologia.

Prasthāna: ponto inicial, sistema dentro de um darśana, origem.

Prasthānabhada: som; palavra, fala, linguagem; nome, título, denominação, tradição oral.

Prasthānabheda: divisões dentro de um sistema filosófico.

Pratijñā: admitir; promessa, compromisso; afirmação; palavra, juramento, voto; aprovação. Como termo filosófico Nyāya: para demonstrar um silogismo.

Pratikūla tarka: argumentação pelo oposto.

Pratyabhijñā: reconhecer.

Pratyaksa: diante dos olhos; visível, perceptível; manifesto; claro, direto, imediato; real. Como termo filosófico Nyāya: observação, um dos quatro meios de conhecimento legítimo. Como conceito filosófico: percepção, encontrar, experiência direta.

Prayojaka kalpana: efeito de cortar, limitar hipóteses.

Pretyabhava: existência após a morte.

Pūreviva: em relação ao anterior; que diz respeito a um antecedente; conclusão de uma causa anterior, raciocínio para inferir a causa de um efeito.

Puruṣa: homem, pessoa, herói, oficial, servo, humanidade. Como conceito filosófico: o Ser, o espírito divino, o macrocosmo. Para o Sāṃkhya: espírito ou ordem cósmica, princípio masculino estático ativado pelo princípio feminino dinâmico da Natureza.

R

Rajas: atmosfera, nuvens, poeira, impurezas, pólen; paixão, instinto, desejo. Segundo o Sāṃkhya: paixão, segunda qualidade (*guṇa*) da natureza, essência ativa de poder e desejo; sua eficiência (*arthakriyā*) é a atividade (*pravṛtti*).

Rasa: percepção gustativa.

Rasavat: cheio de suco, suculento, saboroso; gracioso, agradável, charmoso, elegante, de bom gosto; espiritual; apaixonado, molhado, bem regado, irrigado.

Rṣis: entoador ou autor dos hinos védicos (que ele “espalha”); poeta; vidente.

Rūpa: a propriedade (*guṇa*) da forma ou aspecto.

Rūpin: corpo; quem tem tal forma, linda, bonita; que tem a forma de, caracterizada por.

Ś

Śabda: fala, linguagem; nome, tradição oral; um meio de conhecimento; autoridade da palavra sagrada, um meio de conhecimento.

Śarira: corpo humano, pessoa; vida.

Śastra: lei, ordem, regra, instrução, conhecimento, ciência.

Śravina: preservado; raciocínio post hoc.

S

Sadhyasama: afirmação idêntica ao ponto a ser provado.

Sagandha: inodoro, falta de aroma, sem cheiro.

Sajjñā: pensamento, notado, entendido, conhecimento, mente, inteligência, razão, sabedoria, essência.

Samānatantras: proceder em uma mesma linha da ação.

Sāmānya: semelhante; comum a muitos ou todos; comum, usual; identidade, semelhança; característica comum; tipo. Conforme o Vaiśeṣika: categoria.

Samavāya: perpétua co-inerência, relação interna, união constante, concomitância inseparável. Aquilo que expressa a relação que existe entre a substância e suas qualidades ou entre o todo e as partes.

Samjñāna: estado consciente; estado de percepção correto, boa concepção.

Samkalpa: decisão de agir, intenção, declaração de propósito, vontade personificada, persuasão, convicção, volição, ideia ou expectativa de qualquer vantagem, desejo, concepção ou noção formada na mente ou coração, voto solene ou determinação de realizar qualquer ritual de observância, desejo.

Sampradāya: sistema sectário, tradição, doutrina transmitida de um mestre para outro.

Samyogitva: conexão próxima.

Sapakṣa: sobre como validar o predicado, o que contém o termo principal do argumento.

Sattva: ser, criatura, feto; existência, realidade, natureza, essência, força, energia, coragem, espírito, respiração vital, princípio vital; inteligência, consciência, verdade; pureza, vontade, sentimento, intenção definida, determinação, decisão ou desejo de propósito.

Savikalpa: diferenciado; a identificação com o objeto é feita mantendo-se consciente de sua identidade.

Savyabhichāra: argumento amplo ou incompatível com a conclusão retirada da mesma. Conforme o Sāṃkhya: a essência boa ou pura do ser, primeira qualidade da natureza, quintessência de pureza e verdade; sua eficiência.

Smṛti: memória, apelo a memória.

Sparśa: toque, contato, sensação tátil, percepção, tangibilidade.

Sukha: alegria, felicidade, prazer, conforto, prosperidade.

Svapraśāsa: o óbvio em si.

Svarūpa kathna: narração conforme sua própria forma.

T

Tamas: escuridão, obscuridade, trevas, torpor. Segundo o Sāṃkhya: escuridão, terceira qualidade (*guṇa*) da natureza, essência passiva de ignorância e inércia, sua eficiência (*arthakriyā*), restrição.

Tanmatra: substância (*tattva*) de percepção, um dos cinco elementos sutis percebidos pelos cinco sentidos; quantidade pequena.

Tarka: assunto de reflexão, discussão; conceito tópico e fundamentado; suposição, conjectura, especulação, revisão, avaliação, discussão, deliberação, razão, raciocínio, argumentação, reflexão. Como termo filosófico: lógico, dialético, raciocínio pelo absurdo, refutação.

Tarkaśāstra: tratado filosófico, lógica.

Tattva: realidade, verdade; essência, princípio essencial; elemento ou substância primária no Sāṃkhya.

Tretā: tríade; lado do dado marcado pelo três; os três fogos sagrados, a segunda idade do mundo.

U

Udāhāra: exemplo, ilustração.

Uddeśa: explicação, exemplificação, prescrição, enunciação.

Upādhi: substituto, substituição, condição, postulado, atributo, nome, título, aparência, disfarce, decepção. Como termo filosófico Nyāya: condição contingente de ser, propriedade imposta ou adquirida, condição limitante, qualificação especial.

Upalabdhi: obtenção, aquisição, ganho; sucesso; observação, percepção; consciência; compreensão, conhecimento; ser perceptível.

Upamāna: padrão de comparação, sujeito de uma comparação. Para o Nyāya: identificação, um dos quatro meios de conhecimento legítimo.

Upanaya: para adquirir, alcançar. Como termo filosófico Nyāya: a aplicação do silogismo.

V

Vahirindriyagrāha: capacidade de percepção dos objetos externos por meio dos órgãos sensoriais externos.

Vākovākya: diálogo.

Vākya: asserção, parte da sentença, período.

Vedana: quem anuncia, quem proclama, quem age; percepção, conhecimento, proclamação, encontrado, descoberto.

Vibhu: que permeia tudo, que penetra em todos os lugares, onipresente, poderoso, eficaz.

Vikrti: mudança, transformação; degradação, decadência, incongruência; mudança de humor, emoção; perturbação, alienação, hostilidade, deserção; espectro, fantasma; variações de recitação de um verso védico, usando redundância para evitar erros.

Vijānat: erudição, erudito.

Vijñāna: conhecimento, discernimento, compreensão, intelecto; ciência. Como termo filosófico: conhecimento sagrado, ciência infundada, conhecimento discriminante.

Vipakṣa: contraexemplo que invalida o predicado, contraposição, argumento provando o contrário.

Viruddha: oposto, obstruído, impedido, bloqueada, proibido, excluído, incerto, perigoso, duvidoso, inconsistente, incompatível, de outro modo, hostil, inimigo, desagradável, nojento, detestável, odioso.

Viśeṣa: discriminação, diferença; distinção, vantagem; especificação, característica, espécie, categoria, tipo.

Vyāpaka: que permite difusão, permeável; concomitante, inerente, inevitável, implicado; inclusivo de todos os argumentos de um processo.

Vyapti: universalidade, extensão de um conceito, validação de inferência entre a hipótese e a conclusão.

Vyāptigraha: apreensão de uma proposição geral ou uma concomitância universal; concomitante. Apreensão da validade de uma inferência entre uma hipótese dada e uma conclusão, mostrando que a conclusão é inerente à natureza da hipótese. Distinção entre o positivo e a inferência por contradição, correção inevitável.

Vyāpya: capaz de ser atendido por uma característica inerente. Aquele que pode ser o local de uma impregnação universal ou de uma causa concomitante invariável ou característica. Símbolo do termo médio de uma inferência. Prova, razão, causa; que pode servir de predicado; substrato de uma hipótese.

Vyāvahāra: ação, atividade, negócios, uso; procedimentos, prática; profissão, tráfego, comércio, contrato, ato legal, ações judiciais, processos judiciais, direito civil, linguagem cotidiana.

Vyāvahārika: contingente de assuntos humanos, mundanos; pragmático, empírico, atual.

Y

Yuga: idade do mundo; divisão de um *mahayuga*. Existem quatro eras: *kṛta* (ou *satya*), *tretā*, *dvāpara* e *kali*.

Referências Bibliográficas

- AGRAWALL, M. M. *Six systems of Indian philosophy*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 2014.
- ALSPO, S. (org.). *Beyond Cartesian dualism*. Netherlands: Springer, 2005.
- ANGOT, M. *L'art de conduire le pensée en Inde ancienne*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.
- ARENA, L. V. *Il Nyāya sūtra di Gautama*. Roma: Asram Vidya, 1994.
- ARISTOTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.
- ARMSTRONG, D. M. *The mind-body problem*. Boulder: Westview Books, 1999.
- ARNAU, J. *Cosmologías de India*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BALCEROWICZ, P. *Logic and belief in Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010.
- _____. *Early Asceticism in India: Ājīvikism and Jainism*. London: Routledge, 2016.
- BALLANTYNE, J. R. *A synopsis of science: from the standpoint of the Nyāya philosophy*. Oxford: Cambridge University Press, 1852. v. 1, 2, 3.
- BANARJEE, S. Theory of Nyāya: some observations. *Indian Philosophical Quarterly*, Poona, v. 30, n. 1, 2003.
- BARLINGAY, S. S. *A modern introduction to Indian logic*. Delhi: National Publishing House, 1965.
- BARTLEY, C. *An introduction to Indian philosophy*. London: Continuum, 2011.
- BASHAM, A. L. *History and doctrines of the Ājīvikas*. London: Luzac, 1951.
- _____. *The wonder that was India*. New York: Grove Press, 1954.
- _____. *A cultural history of India*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- BATTACHARYYA, S. *Development of Nyāya Philosophy and its social context*. New Delhi: Centre for Studies in Civilizations, 2010.
- BAUER, B. *Kalātattvakośa*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. Vols. I, II, III, IV.
- BHUSHAN, N.; GARFIELD, J. L.; RAVEH, D. (orgs.). *Contrary thinking: selected essays of Daya Krishna*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

BIANCHINI, F. A origem da civilização indiana no vale do indo; Saraswati: teorias sobre a invasão ariana e suas críticas recentes. In: GNERRE, M. L. A.; POSSEBON, F. (orgs.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. João Pessoa: Editora UFPB, 2012. v. 1, p. 57-108.

_____. Brahman é Ānanda. In: GNERRE, M. L. A.; POSSEBON, F. (org.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. João Pessoa: Editora UFPB, 2012. v. 2, p. 101-125.

BIARDEAU, M. *El hinduismo*. Barcelona: Kairós, 2012.

BIDERMAN, S.; SCHARFSTEIN, B. (orgs.). *Rationality in question: on Eastern and Western views of rationality*. Leiden: Brill, 1989.

BOCHENSKI, J. M. *História de la lógica formal*. Madrid: Grados, 1968.

_____. Logic and ontology. *Philosophy East and West*, Honolulu, v. 24, n. 3, p. 275-292, 1974.

BOPP, F. *Glossarium Sanscritum*. Berlin: Dummler, 1847.

BOSE, D. M.; SEN, S. N.; SUBBARAYAPPA, B. V. (orgs.). *A concise history of science in India*. New Delhi: Indian National Science Academy, 1971.

BOTELHO, O. C. A história do reconhecimento da filosofia indiana no ocidente. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 13, n. 26, p. 173-194, 2008.

BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. (orgs.). *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BRONKHORST, J. Pourquoi la philosophie exist-t-elle en Inde? *Études de Lettres*, v. 3, p. 7-48, 2001a.

_____. Pour comprendre la philosophie indienne. *Études de Lettres*, v. 3, p. 195-221, 2001b.

CARR, B.; MAHALINGAM, I. (orgs.). *Companion encyclopedia of Asian philosophy*. London: Routledge, 1997.

CHAKRABARTI, K. K. *Definition and induction: a historical and comparative study*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

_____. *Classical Indian philosophy of mind*. Albany: SUNY, 1999.

_____. *Classical Indian philosophy of induction: the Nyāya viewpoint*. Lexington: Lexington Books, 2010.

- CHAKRAVARTI, A. The Nyāya proofs for the existence of the soul. *Journal of Indian Philosophy*, v. 10, n. 3, p. 211-238, 1982.
- CHATTERJEE, S.; DATTA, D. *An introduction to Indian philosophy*. 11. ed. New Delhi: Rupa Publications, 2007.
- CHATTOPADHYAYA, D. *Indian philosophy: a popular introduction*. New Delhi: People's Publishing House, 1986.
- _____. *What is living and what is dead in Indian philosophy*. 3. ed. New Delhi: People's Publishing House, 1993.
- CHENNAKESAVAN, S. *The concept of mind in Indian philosophy*. London: Asia Publishing House, 1960.
- CIOTTI, G.; GORNALL, A.; VISIGALLI, P. *Puspika: Tracing Ancient India through texts and traditions*. Oxford: Oxbow Books, 2012.
- COLEBROOKE, H. T. *Miscellaneous essays*. London: W. H. Allen and Co., 1837.
- CORCORAN, K. The trouble with searle's biological naturalism. *Erkenntnis*, v. 55, n. 12, 2001.
- D'AMBROSIO, U. Prefácio. In: ALMEIDA, M. C. (org.). *A Matemática na Idade da Pedra*. São Paulo: Livraria da Física, 2017.
- DAMPIER, W. C. *A history of science and its relations with philosophy and religion*. 4. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
- DAMASIO, A. R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DASGUPTA, S. A. *A history of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2011. v. 5.
- DASH, K. C. *Logic of knowledge base*. Delhi: Sri Sat Guru Publications, 1992.
- DATTA, D. M. The interpretation of Vaiśeṣika categories. *The Philosophical Quarterly*, Oxford, v. 48, n. 4, p. 217-225.
- DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996.
- DEUSSEN, P.; GEDEN, A. S. *The philosophy of the Upanisads*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906.
- DOAN, B. Soul searching: a brief history of the mind/body debate in the neurosciences. *Neurosurgery Focus*, v. 23, n. 1, artigo E2, 2007.

- ELIADE, M. *Yoga: imortalidade e liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 2012.
- FERRAZ, M. S. A. Sobre o estudo da filosofia indiana. *Revista Discurso*, n. 43, p. 229-252, 2014.
- FIGUEROA, O. *Pensamiento y experiencia mística en la India*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- FILLIOZAT, J. *Les philosophies de l'Inde*. Paris: PUF, 1970.
- FISH, S. *Is there a text in this class? The authority of interpretative communities*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980.
- FORAN, L. (org.). *Translation and philosophy*. Bern: Peter Lang, 2012.
- FRAUWALLNER, E. *History of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1973. Vol. I.
- _____. *History of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974. Vol. II
- FRAZIER, J. *Categorization in Indian philosophy: thinking inside the box*. Surrey: Ashgate Publishing Ltda., 2014.
- FRIEDMAN, D. Aspects of Indian epistemology, logic and ontology. *Philosophia Reformata*, v. 20, p. 49-58, 1955.
- GANERI, J. *Semantic powers: Meaning and the means of knowing classical Indian philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. *Indian logic: a reader*. London: Curzon Press, 2001.
- _____. *Philosophy in classical India: an introduction and analysis*. London: Routledge, 2001.
- _____. Indian logic. In: GABBAY, D. M. (org.). *Handbook of the history of logic*. Amsterdam: Elsevier, 2004. v. 1.
- _____. *The concealed art of soul: theories of the Self and practices of truth in Indian ethics and epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- _____. Contextualism in the study of Indian intellectual cultures. *Journal of Indian Philosophy*, v. 36, p. 551-562, 2008.
- _____. *Artha: meaning*. New Delhi: Oxford University Press, 2011.
- _____. Well-ordered science and Indian epistemic cultures: toward a polycentered History of Science. *Isis*, n. 104, p. 348-359, 2013.

- _____. Blueprint: an institute for cosmopolitan philosophy in a culturally polycentric world. 2015. Draft only. Disponível em: www.academia.edu/8434737/i. Acesso em: 02 mar. 2018.
- _____. A manifesto for re:emergence philosophy. *Confluence: Oline Journal of World Philosophy*, 2018. Acessado em 24 de abril de 2018. Disponível em: <https://scholarworks.iu.edu/iupjournals/index.php/confluence/issue/view/28/10i>.
- GANERI, J.; MIRI, M. Sanskrit philosophical commentary. *Journal of the Indian Council*, v. 27, p. 187-207, 2010.
- GANGADHARM, M. M.; TAILANGA, S. *Nyāyasūtra*. 2. ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1984.
- GANGULY, K. C. *A bibliography of Nyāya philosophy*. Calcutta: The National Library, 1993.
- GAUTAMA, A. *Nyāyasūtra*. Alahabad: India Press, 1913.
- GAUTAMA, S. *Digha Nikaya*. Sommerville: Wisdom Publication, 1995.
- GHANDI, V. R. *The systems of Indian philosophy*. Bombay: Shri Mahavira Jaina Vidyalaya, 1970.
- GOODMAN, N. *The structure of appearance*. Cambridge: Harvard University Press, 1951.
- GOSLING, D. L. *Science and Indian tradition: when Einstein met Tagore*. London: Routledge, 2007.
- GOUVEIA, A. P. M. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus Editora, 2016.
- GRADINAROV, P. Anthropic web of the universe: Atom and Ātman. *Philosophy East and West*, v. 39, n. 1, p. 27-45, 1989.
- GRIMES, J. *A concise dictionary of Indian philosophy*. Albany: SUNY Press, 1996.
- GULMINI, L.C. *Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-Vedānta*. Tese de Doutorado em Linguística. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.
- GUPTA, B. *Cit: consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- _____. *An introduction to Indian philosophy: perspectives on reality, knowledge and freedom*. New York: Routledge, 2012.

HALBFASS, W. *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. Albany: SUNY Press, 1991.

_____. *Being and what there is: Classical Vaiśeṣika and the history of Indian ontology*. Albany: Sri Satguru Publications, 1993.

_____. *India y Europa: ejercicio de entendimiento filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

HAMILTON, S. *Indian philosophy: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.

HARI, S. Consciousness, mind and matter in Indian Philosophy. *Journal of Consciousness Exploration & Research*, v. 1, n. 6, p. 640-650, 2010.

HELLMAN, G.; THOMPSON, F. Physicalism: ontology, determination and reduction. *Journal of Philosophy*, v. 72, p. 551-564, 1975.

HENDERSON, J. L. Ancient myths and modern man. In: JUNG, C. G. (org.). *Man and his symbols*. New York: Anchor Press, 1964.

HIRIYANNA, M. *Essentials of Indian philosophy*. London: Unwin Paperbacks, 1978.

_____. *Outlines of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1993.

HOUBEN, J. *The emergency of semantics in four linguistics traditions: Hebrew, Sanskrit, Greek, Arabic*. Amsterdam: John Benjamins, 1997.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

JHA, U. *A primer of Navya-Nyāya: language and methodology*. [S.I.]: The Asiatic Society, 2010.

JHA, V. N. *The philosophy of injunctions*. [S.I.]: Pratibha Prakasahan, 1987.

_____. *Human mind and machine*. Delhi: Sri Satguru Publications, 2003.

KACHHARA, N. L. Philosophy of mind: a jain perspective. *U.S.-China Education Review*, v. 8, n. 3, p. 1-14, 2011.

KAR, B. *The philosophy of Lokāyata*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2013.

KEITH, A. B. *Indian logic and atomism: an exposition of the Nyāya and Vaiśeṣika systems*. Oxford: Oxford University Press, 1921.

- KING, R. *Early Advaita Vedanta and Buddhism: The Mahayana context of the Gaudapadiya-karica, Gaudapada*. Albany: SUNY Press, 1995.
- _____. *Indian philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
- KRISHNA, D. *India's intellectual traditions: attempts at conceptual reconstructions*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1987.
- _____. *Indian philosophy: a counter perspective*. Delhi: Oxford University Press, 1991.
- _____. *Discussion and debate in Indian philosophy: issues in Vedanta, Mimāṃsā and Nyaya*. New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 2004.
- _____. *The Nyāyasūtras: A new comentary to an old text*. [S.l.]: Sri Satguru Publications, 2004.
- KUMAR, S. *Classical Vaiśeṣika in Indian philosophy: on knowing and what to be know*. New York: Routledge, 2013.
- KUZNETSOVA, I.; GANERI, J.; RAM-PRASAD, C. *Hindu and Buddhist ideas in dialogue: self and no-self*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2012.
- LAINE, J. E. *The concept of self (Ātman) in Nyāya-Vaiśeṣika philosophy*. Tese (Doutorado), The Open University, 1990.
- LAVAZZA, A.; ROBINSON, H. (orgs.). *Contemporary dualism: a defense*. London: Routledge, 2014.
- LEACH, R.; PONS, J. *Puspika: tracing ancient India through texts and traditions*. Oxford: Oxbow Books, 2015.
- LLOYD, K. Rethinking rhetoric from an Indian perspetive: implications in the Nyāyasūtra. *Rhetoric Review*, v. 26, n. 4, p. 365-384, 2007.
- _____. A rhetorical tradition lost in translation: implications for rhetoric in the Ancient Indian Nyāya Sūtras. *Advances in the History of Rhetoric*, v.10, n. 1, p. 19-42, 2007.
- LOCHTEFELD, J. G. *The illustrated encyclopedia of Hinduism*. New York: The Rosen Publishing Group, Inc., 2002. I and II.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. 2. ed. São Paulo: Abril, 1979. (Coleção Os Pensadores, v. 19).
- LUPI, J. *Milindapanha ou As perguntas do rei Menandro*. Florianópolis: Editora Insular, 2010.

- LYRA, C. E. de S.; MOGRABI, G. J. C.; EL-HANI, C. N. O naturalismo biológico de Searle e a relação mente-cérebro. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 32, pp. 7-15, 03 2016.
- MAHADEVAN, T. M. *Invitación a la filosofía de India*. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- MALL, R. A. *Intercultural philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- _____. *Minicurso de filosofia intercultural*. Notas de aula do minicurso realizado de 28 a 30 de novembro de 2017, na IV Jornada de Filosofia Oriental FFLCH/USP, São Paulo, 2017.
- MALVANIA, D.; SONI, J. *Jain philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.
- MANOFF, M. Theories of the archive from across the disciplines. *Libraries and the Academy*, v. 4, n. 1, p. 9-25, 2004.
- MARTINS, R. de A. A crítica de Hegel à filosofia da Índia. *Textos SEAF*, n. 5, pp. 58-116, 1983.
- _____. As dificuldades de estudo do pensamento dos vedas. In: FERREIRA, M.; GNERRE, M. L. A.; POSSEBON, F. (orgs.). *Antologia Védica: Edição bilíngue sânscrito e português*. João Pessoa: Editora UFPB, p. 113-183, 2011.
- _____. O indizível no pensamento indiano: a sabedoria que ultrapassa os conceitos. In: SANTOS, J.M.L. (org.). *Religião, a herança das crenças e as diversidades de crer*. Campina Grande: Editora UFCG, 2013. pp. 85-102.
- _____. *Mundaka-Upaniṣad: o conhecimento de Brahman e Ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2018.
- MASIH, Y. *A critical history of Western philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.
- MATILAL, B. K. *A history of Indian literature: Nyāya Vaiśeṣika*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1977. Vol. VI.
- _____. *Logic, language and reality: an introduction to Indian philosophical studies*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1985.
- _____. *Perception: an essay on classical Indian theories of knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- _____. *The character of logic in India*. Albany: SUNY Press, 1998.

- _____. *Epistemology, logic and grammar in Indian philosophical analysis*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- MATILAL, B. K.; GANERI, J. *Mind, language and world: the collected essays of Bimal Krishna Matilal*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- MIRNIG, N.; SZÁNTÓ, P.; WILLIAMS, M. *Puspika: Tracing ancient India through texts and traditions*. Oxford: Oxbow Books, 2013. v. 1.
- MOHANTY, J. N. *Reason and tradition in Indian thought*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- _____. *Classical Indian philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- MONIER-WILLIAMS, M. A. *A Sanskrit-English dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.
- MOOKERJI, R. K. *Ancient Indian education*. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2011.
- MOORE, C. A. *The Indian mind*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1967.
- MUELLER, F. M. *The six systems of Indian philosophy*. London: Longmans, Greenand Co., 1899.
- NAGARJUNA. *Versos fundamentais do caminho do meio*. Campinas: Editora Phi, 2016. Tradução de Giuseppe Ferraro.
- NAGEL, T. Como é ser um morcego? *Revista da Abordagem Gestalt*, v. 19, n. 1, p. 109-115, 2016.
- NICHOLSON, A. J. Reconciling dualism and non-dualism: three arguments in Vijnanabhiksu's Bhedabheda Vedanta. *Journal of Indian Philosophy*, v. 35, n. 4, p. 371-403, 2007.
- NIGHANTU. Disponível em: _____ em:
<http://www.andhrabharati.com/dictionary/sanskrit/index.php>.
- NYANATILOKA; NYANAPONIKA. *Buddhist dictionary: Manual of Buddhist terms and doctrines*. 4th ed. Kandy: Buddhist Publication Society, 1980.
- OLIVELLE, P. *Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *The early Upaniṣads*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- OLSON, C. *Indian philosophers and postmodern thinkers*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- PANDEY, J.; SINGH, M. A study on congruence between classical Nyaya sutras and modern theories of knowledge. *Journal of Human Values*, v. 21, n. 2, 2015.
- PANIKER, A. *El jainismo*. Barcelona: Editorial Kairos, 2001.
- PANIKKAR, R. *La experiencia filosofica de la India*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- PARANJPE, A. C. *Self and identity in modern psychology and Indian thought*. New York: Kluwer Academic Press, 1998.
- PARFIT, D. Personal identity. *The Philosophical Review*, v. 80, n. 1, p. 3-27, 1971.
- _____. *On what matters*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- PARIS, J. B.; VENCOVSKA, A. Ancient logic and analogy. In: S. GHOSH & S. PRASAD (orgs.), *Logic and its applications*, Lecture Notes in Computer Science 10119, p. 198-210.
- PAZ, O. *Traducción: literatura y literalidad*. Barcelona: Tisquets Editores, 1990.
- PERRETT, R. W. *Metaphysics*. New York: Routledge, 2000.
- _____. *Logic and Language*. New York: Routledge, 2013a.
- _____. *Epistemology*. New York: Routledge, 2013b.
- _____. *Philosophy of Religion*. New York: Routledge, 2013c.
- _____. *Theory of Value*. New York: Routledge, 2013d.
- _____. *An introduction to Indian philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- PHILLIPS, S. *Yoga, karma and rebirth: a brief history and philosophy*. New York: Columbia University Press, 2009.
- PLOTT, J. C.; DOLIN, J. M.; HATTON, R. E. *Global history of philosophy: the axial age*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000.
- POLLOCK, S. *The language of the Gods in the word of men*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- _____. *Forms of knowledge in Early Modern Asia*. Durham: Duke University Press, 2011.

- POTTER, K. H. (org.). *Encyclopedia of Indian philosophies: Indian metaphysics and epistemology: the tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gangesa*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2011. v. 2.
- _____. A fresh classification of India's philosophical system. *The Journal of Asian Studies*, v. 21, n. 1, p. 25-32, 2011.
- POTTER, K. H.; BHATTACHARYYA, S. (orgs.). *Enciclopedia of Indian philosophies: Indian philosophical analysis – Nyaya-Vaisesika from Gangesa to Raghumatha Siromani*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1993. Vol. VII.
- _____. *Encyclopedia of Indian philosophies: Nyāya-Vaiśeṣika from 1515 to 1660 AD*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2010. Vol. XIII.
- PRADHAN, R. C. Language and mind in the Upanisads. In: PRASAD, K. S. (org.). *Language and mind: the classical Indian perspectives*. New Delhi: Decent Books, 2008.
- PRETI, A. Reviwed work: reason and experience in Indian philosophy. *Philosophy East and West*, v. 62, n. 2, pp. 273-278, 2012.
- PRIEST, G. *Beyond the limits of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- _____. *Logic*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PRIYA, K. M. P. *A study of 'tarkasamgraha' as a compromise between the Nyāya and Vaiśeṣika schools of philosophy*. Tese (doutorado em filosofia), Mahatma Ghandi Uniersity, Kottayam, 2005.
- RADHAKRISHNAN, S. *History of philosophy Eastern and Western*. London: George Allen & Unwin, 1952. Vol. I.
- _____. *History of philosophy Eastern and Western*. London: George Allen & Unwin, 1953. Vol. II.
- RADHAKRISHNAN, S.; MOORE, C. *A sourcebook in Indian philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- RAJU, P. T. *Structural depths of Indian thought*. Albany: SUNY Press, 1985.
- RAMBACHAN, A. *The Advaita worldview: God, world and humanity*. Albany: SUNNY Press, 2006.
- RANDLE, H. N. A note in on the Indian syllogism. *Mind*, v. 33, n. 132, p. 398-414, 1924.

- RAO, A. V. Mind in Indian philosophy. *Indian Journal of Psychiatry*, v. 44, n. 4, p. 315-325, 2002.
- RAO, K. R.; PARANJPE, A. C. *Psychology in the Indian tradition*. New Delhi: Springer India, 2016.
- RENOU, L. *Histoire de la langue*. Lyon: Editions IAC, 1956.
- ROTH, R.; BÖHTLINGK, O. *Sanskrit Wörterbuch*. St. Petersburg: Eggers & Co., 1855. v. 1-7.
- SAID, E. W. *Orientalismo: O oriente como invenção do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANSKRIT and Tamil Dictionaries. Disponível em: <https://www.sanskrit-lexicon.uni-koeln.de/scans/MWScan/tamil/index.html>.
- SANSKRIT. *Dictionary of Spoken Sanskrit*. Disponível em: <http://spokensanskrit.org/i>.
- SANSKRIT HERITAGE. *Dictionnaire Heritagé du Sanscrit*. Disponível em: <https://sanskrit.inria.fr/DICO/i>.
- SARMA, D. S. *The Upaniṣads: an anthology*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1975.
- SARUKKAI, S. *Indian philosophy and philosophy of science*. Delhi: Centre of Studies in Civilization, 2008. v. 15.
- SASTRI, S. K. *A primer of Indian logic: according to Annambhattas's Tarkasamgraha*. Madras: Kuppuswami Sastri Research Institute, 1951.
- SCHULBERG, L. *Índia histórica*. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1979.
- SEARLE, J. R. *Intentionality, an essay in the philosophy of mind: an essay in the philosophy of mind*. Digital print. Cambridge: Cambridge University Press and New York: Cambridge University Press, 1983.
- _____. *The rediscovery of the mind*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- _____. The problem of consciousness. *Consciousness and Cognition*, v. 2, n. 4, p. 310-319, 1993.
- _____. *Mind: A brief introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- _____. *A redescoberta da mente*. 2. ed. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- _____. *Philosophy in a new century: selected essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- SEN, A. *The argumentative Indian: Writings on Indian history, culture and identity*. London: Picador, 2006.
- SETH, A. The Nyāya dualist tradition: A comparative analysis. *Macalester Journal of Philosophy*, v. 16, n. 1, 2007.
- SHARFSHTAIN, B.-A. *A comparative history of world philosophy: from the Upanishads to Kant*. Albany: SUNY Press, 1998.
- SHARMA, A. *Advaita Vedanta: an introduction*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2007.
- SHARMA, C. A. *A critical survey of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2009.
- SIDDHANTALANKAR, S. *Heritage of Vedic culture*. Bombay: D. B. Taraporewata, 1969.
- SIMONSON, S. The categories of proof in Indian logic. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 6, n. 3, p. 400-409, 1946.
- SIRSWAL, D. R. (org.). *Reconsidering classical Indian thoughts*. Pehowa: Centre for Positive Philosophy and Interdisciplinary Studies (CPPIS), 2012.
- SOLOMON, E. *Indian dialectics: method of philosophical discussion*. Ahmedabad: B. J. Institute of Learning and Research, 1976. v. 1.
- _____. *Indian dialectics: method of philosophical discussion*. Ahmedabad: B.J. Institute of Learning and Research, 1978. v. 2.
- STAAL, F. *Universals: studies in Indian logic and linguistics*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- STCHERBATSKY, T. *Buddhist logic*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2008. v. 1, 2.
- THAPAR, R. *Aśoka and the decline of the Muryas*. Oxford: Oxford University Press, 1961.
- _____. *A history of India*. London: Penguin Books, 1990.
- _____. *The past as present: forging contemporary identities through history*. New Delhi: Aleph Books, 2014.
- _____. *Indian cultures as heritage: contemporary pasts*. New Delhi: Aleph

Books, 2018.

TILAK, B. G. *The Orion, or researches into the antiquity of the Vedas*. Bombay: MRS Radhabai Atmaram Sagoon, 1983.

TOLA, F.; DRAGONETTI, C. *On the myth of the opposition between Indian thought and Western philosophy*. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2004.

_____. *Vaidalyaprakarana: Nagarjuna's refutation of logic*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 2004.

_____. *La filosofía Yoga*. Barcelona: Editorial Kairós, 2006.

_____. *Filosofía de la India*. Barcelona: Editorial Kairós, 2014.

TUCCI, G. *Storia della filosofia indiana*. Roma: Editore Laterza, 2012.

VALLE, G. *Filosofia indiana*. São Paulo: Loyola, 1997.

VERPOORTEN, J. M. *A history of Indian literature: Mimāṃsā literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag, 1987.

VIDYABHUSANA, S. C. *A history of Indian logic: Ancient, Medieval and Modern*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1920.

VRAJAPRANA, P. *Vedanta: uma simples introdução*. São Paulo: Editora Vedanta, 2000.

WALHOUT, D. Categories. *Philosophy Today*, v. 6, n. 1, p. 60-70, 1962.

WARDER, A. K. *A course in Indian philosophy*. 2. ed. New Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

WOODROFFE, J. (org.). *The world as power*. Madras: Ganesh & Co., 1922.

ZACCONI, L. T. O conceito de mente na filosofia indiana: breves tópicos introdutórios. In: LEAL-TOLEDO, G.; ALVES, M. A. S.; GOUVEA, R. (orgs.). *Perspectivas em filosofia da mente: Atas do IX Colóquio Internacional de Filosofia da Mente*. Porto Alegre: Simplíssimo Livros, 2018.

ZILLES, U. *Teoria do conhecimento e teoria da ciência*. São Paulo: Paulus, 2005.

ZIMMER, H. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989.

_____. *Filosofias da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1991.