



OS UPANIŞADS E O PROJETO SOTERIOLOGICO DA ESCOLA VEDĀNTA

THE UPANIŞADS AND THE SOTERIOLOGICAL PROJECT OF VEDĀNTA

*Prof. Dr. Dilip Loundo**

RESUMO

Os Upaniṣads são parte integrante fundamental dos textos sagrados hindus, conhecidos como Vedas. De acordo com a tradição, os Vedas comportam uma divisão dupla em termos de funcionalidade, operacionalidade e teleologia: *karmakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa à ação”; *jñānakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa ao conhecimento”. Esta última, concebida como aprofundamento radical da primeira, compreende fundamentalmente os textos dos Upaniṣads que lançam mão, no contexto da escola filosófica do Vedānta, de uma articulação argumentativa que visa a um duplo propósito: (i) mostrar que a experiência da multiplicidade, enquanto desdobramento reificado da dualidade primária sujeito-objeto, está necessariamente fundada numa ignorância (*avidyā*) que é ela mesma existencialmente constitutiva da problemática do sofrimento; (ii) e promover a eliminação dessa ignorância e a consequente realização da unicidade/união fundamental que subjaz a essa dualidade, enquanto condição ontológica que promove a experiência definitiva de felicidade e bem-aventurança. Essa proposta soteriológica que considera o conhecimento do Real como antídoto do sofrimento será apresentada em seus desdobramentos argumentativos por meio de uma hermenêutica dos textos sagrados e seus desdobramentos comentariais.

Palavras-chave: Upaniṣads; Vedānta; Soteriologia.

ABSTRACT

* Ph.D., University of Mumbai, Índia. Coordenador do Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq.) Professor do Departamento de Ciência da Religião.



The Upaniṣads are an essential component of the sacred Hindu texts known as Vedas. According to tradition, the Vedas have a double division in terms of functionality, operationality and teleology: *karmakhāṇḍa*, “the section relating to action”; and *jñānakhāṇḍa*, “the section relating to knowledge”. The latter section, understood a radical development of the former, fundamentally comprises the texts of the Upaniṣads which resort, within the hermeneutic framework of Vedānta philosophical school, to an argumentative discourse that targets a double goal: (i) to show that the experience of multiplicity, as a reified unfoldment of subject-object duality, hangs necessarily on ignorance (*avidyā*) which is itself constitutive of one’s existential suffering; (ii) and promote the elimination of this ignorance and the consequent realization of the fundamental oneness/union that underlies this duality, as an ontological condition that enables the ultimate experience of happiness and bliss. This soteriological project that considers the knowledge of Reality as an antidote to suffering, will be presented in its argumentative aspects, through a hermeneutics of the sacred texts and their commentarial developments.

Key-words: Upaniṣads; Vedānta; Soteriology.

1 INTRODUÇÃO

Os textos fundamentais da tradição filosófico-soteriológica indiana são os Upaniṣads. Em torno deles se desenvolveu, ao longo dos séculos, uma pluralidade de correntes, discursos e disciplinas de caráter elucidativo e transformacional (*darśanas*). Os Upaniṣads foram originalmente escritos em sânscrito, que constitui a língua por excelência do conhecimento na Índia e a língua mais antiga do tronco indo-europeu. A datação dos Upaniṣads varia enormemente. Os mais antigos – e.g., o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Chāndogya Upaniṣad* – remontam a cerca de 800 a.C., ao passo que os mais recentes datam dos primeiros séculos da era cristã. A questão de sua historicidade deve ser, no entanto, relativizada. Com efeito, os Upaniṣads são expressão fundamental de uma tradição oral, transmitida de mestre a discípulo (*guruśiṣyaparamparā*), e caracterizada por uma dinâmica hermenêutica estampada nas diversas correntes e linhas de interpretação surgidas ao longo do tempo. A continuidade dessa tradição até os dias de hoje dá testemunho do fato de que os Upaniṣads, mais do que textos de uma “filosofia antiga”, consagram-se como linguagem catalisadora de eventos contemporâneos de encaminhamento de questões fundamentais e sempre recorrentes da existência humana. Tratam, portanto, de uma tradição viva que reitera, modernamente, a recorrência à utilização linguística do sânscrito. Daí que os Upaniṣads sejam primordialmente referidos como conhecimento (*jñāna*) e só secundariamente como uma coletânea de textos. A etimologia da palavra

aponta, inequivocamente, para esse sentido ao denotar o processo de transmissão oral que lhe é peculiar. A palavra *upaniṣad* possui três componentes: o prefixo *upa* que significa “junto a”; o prefixo *ni* que significa “abaixo” e a raiz verbal *sad* que significa “sentar” ou “reclinar”. Juntando-se os diversos componentes, teríamos então: “sentar-se junto (a um mestre como o objetivo de receber instrução)”.

De acordo com a classificação tradicional, o cânon dos Upaniṣads inclui 108 composições originalmente escritas em sânscrito. Destes, um total de doze são considerados principais (*mukhya*) por sua antiguidade (800a.C.-100 a.C) e pelo fato de terem sido objeto preferencial dos comentários das principais subescolas do Vedānta. Os comentários de Śaṅkarācārya, principal representante da escola *Kevalādvaita*, são reconhecidos como os mais antigos. Os doze Principais Upaniṣads (*mukhya*) são os seguintes: (i) *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*; (ii) *Chāndogya Upaniṣad*; (iii) *Taittirīya Upaniṣad*; (iv) *Aitareya Upaniṣad*; (v) *Kena Upaniṣad*; (vi) *Kaṭha Upaniṣad*; (vii) *Īśa Upaniṣad*; (viii) *Māndūkya Upaniṣad*; (ix) *Praśna Upaniṣad*; (x) *Muṇḍaka Upaniṣad*; (xi) *Kausitakī Upaniṣad*; (xii) and *Śvetāśvatara Upaniṣad*. É importante notar que, diferentemente da tradição ocidental cristã e sua canonicidade bíblica, a tradição védica e, em particular, as textualidades dos Upaniṣads, constituem o que poderíamos designar por “cânon aberto”. Com efeito, tradições eminentemente orais - como é o caso dos Vedas – acham-se continuamente abertos à supressão e incorporação de textualidades escritas. Daí que a nominação de suas coleções canônicas aponte, primariamente, para categorias de sentido – e.g., a prática ritual e a reflexão filosófico-soteriológica – ao invés de conteúdos específicos.¹

É objetivo deste artigo esmiuçar o conteúdo da proposta soteriológica dos Upaniṣads, que aponta singularmente para a necessidade imperativa de um empreendimento cognitivo do Real como condição *sine qua non* para a superação definitiva do problema do sofrimento existencial. Para tanto, apresentaremos criticamente os argumentos centrais e os encaminhamentos processuais de tal proposta, através de uma hermenêutica dos textos dos Upaniṣads e seus desdobramentos comentariais, em especial aqueles atinentes à escola filosófica conhecida como Vedānta.

¹ Ver, em especial, o ensaio de David Carpenter intitulado “The Mastery of Speech” (CARPENTER, 1994, p. 19-34).

2 UPANIŞADS E VEDĀNTA: TEXTOS E CONTEXTOS

Os Upaniṣads são parte integrante fundamental dos textos sagrados hindus², conhecidos como Vedas. De acordo com a tradição, os Vedas comportam uma divisão dupla em termos de funcionalidade, operacionalidade e teleologia: *karmakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa à ação”; *jñānakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa ao conhecimento”.³ A primeira seção, onde se incluem as coletâneas dos Brāhmaṇas (manuais) e dos Saṃhitās ou Mantras (hinários), é dedicada à prática do ritual (*yajña*) e de outros deveres morais correlatos (*dharma*) que objetivam a obtenção de uma condição existencial superior neste ou noutro mundo. É importante lembrar que a tradição hindu, em sintonia com a doutrina da transmigração ou metempsicose (*samsāra*), concebe fenomenologicamente a morte como uma transição para uma outra forma de existência (*jīva*). A transição para uma condição de aperfeiçoamento configura, simbolicamente, a obtenção de um “paraíso” (*svarga*), ao passo que a transição para uma condição de degeneração confira, simbolicamente, a obtenção de um “inferno” (*pātāla*).⁴ Esta seção dos Vedas dedicada ao ritual e seus deveres correlatos é denominada de *karmakhāṇḍa*, i.e., “a seção relativa à ação[ritual/moral]”. Em outras palavras, o *karmakhāṇḍa* é fonte pedagógica de instrução de métodos de ação correta, coletivamente designados de *dharma*.

A segunda seção compreende fundamentalmente os textos dos Upaniṣads, e também a coletânea subsidiária intitulada Āraṇyakas⁵. Em estilo dialógico, eles empreendem a reflexão crítica sobre a experiência religiosa de caráter ritual e, por tabela, sobre a totalidade da experiência humana. Ao apontar para o caráter contingente, precário e dependente de toda e qualquer condição existencial de fruição objetificada, independentemente do nível de aperfeiçoamento ou bem-aventurança alcançados - aí se incluindo as experiências dos paraísos divinos -, os Upaniṣads propõem uma

2 A palavra “hindu” – e suas derivações - refere-se, fundamentalmente, à grande pluralidade de tradições religiosas prevalentes na Índia contemporânea. Dentre elas, destacam-se as vertentes do Vaiṣṇavismo, Śaivismo, Śaktismo e Smārtismo, que têm nos Vedas, nos Tantras e nos Purāṇas algumas de suas principais matrizes literárias, de caráter escrito e oral.

3 Ver, em especial, a obra de Hajime Nakamura sobre as origens do Vedānta (NAKAMURA, 1990, p. 409-13).

4 Os termos “paraíso” e “inferno” referem-se, aqui, a condições existenciais de atenuação e intensificação do sofrimento, respectivamente. Diferentemente do cristianismo, eles não designam condições ou geografias definitivas, mas experiências frutivas de caráter temporário.

5 Lit., “textos da Floresta”.

reflexão radical sobre os fundamentos de toda a ação humana (*karma*) e, mais especificamente, sobre a dualidade que lhe é inerente marcada por uma pretensa substancialidade e/ou existência independente do sujeito (*vişayin*) com relação ao objeto, e vice-versa. Para tanto, os Upaniṣads lançam mão de uma articulação discursiva e argumentativa que faz recurso a noções e conceitos de caráter indicativo como forma de sugerir (i) que a experiência da multiplicidade enquanto desdobramento da dualidade primária reificada está necessariamente fundada numa ignorância (*avidyā*) que é ela mesma existencialmente constitutiva da experiência; e (ii) que a eliminação dessa ignorância promove a realização da unicidade/união fundamental que subjaz a essa dualidade, enquanto condição de possibilidade de toda e qualquer experiência humana. Tal realização, decorrente de um processo sistemático de negação da substancialidade e/ou existência independente do princípio da subjetividade (*ātman*) com relação ao princípio da totalidade (Brahman), promove a eliminação definitiva do sofrimento e é designada de *mokṣa* (Libertação) ou *preman* (União Mística).⁶ Esta seção dos Vedas dedicada ao conhecimento ontológico é denominada de *jñāna-khāṇḍa*, i.e., “a seção relativa ao conhecimento”.

A sequencialidade entre as duas seções dos Vedas funda-se numa necessidade epistemológica. A condição de possibilidade de uma reflexão filosófica sobre a experiência religiosa (ritual) – e, conseqüentemente, sobre toda a experiência humana – exige um nível de esgotamento radical das experiências e das expectativas objetificadas desta última, aí se incluindo as fruições/ambições paradisíacas. Esse esgotamento manifesta-se, existencialmente, na forma de um sofrimento igualmente radical, uma angústia, que absolve os objetos percebidos de responsabilidade e que faz nascer no sujeito uma suspeita e, ao mesmo tempo, uma convicção sobre a existência de uma ignorância fundamental sobre a natureza última de ambos (sujeito e objeto). É esta pré-disposição inquebrantável que funciona como pré-requisito e condição de possibilidade da eficácia e da utilidade dos Upaniṣads enquanto seção dos Vedas exclusivamente dedicada ao conhecimento, o *jñānakhāṇḍa*. Seu caráter de exclusividade cognitiva em tanto que proponente de um *conhecimento puro*, i.e.,

6 A distinção prevalente entre os termos *mokṣa* e *preman* corresponde a outras tantas vertentes de compreensão da condição última de realização da unidade ontológica que subjaz à multiplicidade: *mokṣa* aponta mais especificamente para a realização da unidade enquanto unicidade radical que promove a diluição das individualidades; e *preman* aponta mais especificamente para a realização da unidade enquanto plataforma de re-união que preserva relativamente as individualidades.

liberto dos impulsos à aquisição subsequente de objetos, reflete uma instrumentalização peculiar e essencialmente pedagógica da linguagem. Sua eficácia na eliminação da ignorância e na realização da unicidade/união fundamental entre o Absoluto Brahman e o si-mesmo (*ātman*), requer um processo de esvaziamento de toda e qualquer dimensão de dualidade reificada caracterizada pela ação interessada na aquisição privatizadora de objetos. Por conseguinte, a realização da unicidade/união fundamental, ao invés de se consubstanciar numa experiência de um mundo transcendente - que necessariamente reeditaria contextos de dualidade reificada – aponta para um *evento de compreensibilidade*, aqui e agora, do fundamento ontológico e condição de possibilidade de todo o aparecer fenomênico, de toda a experiência possível, passada, presente e futura. A suspensão da ação aquisitiva assenta, portanto, numa cognoscibilidade fundamental: se, por um lado, ela suprime a ação interessada – i.e., fundada na reificação da dualidade sujeito-objeto – , por outro, ela inaugura a *ação responsável* fundada no conhecimento das coisas ‘tais como elas são’, i.e., enquanto determinações interdependentes de uma ontologia fundamental.

Em suma, os Brāhmaṇas-Saṁhitās (*karmakhāṇḍa*) e os Upaniṣads-Āraṇyakas (*jñānakhāṇḍa*) constituem os dois componentes fundamentais dos Vedas. Pertencem, em caráter exclusivo, à categoria tradicional de *śruti* (lit. "o que é ouvido"), i.e., textos revelatórios, eminentemente sagrados, de origem sobre-humana – e, sobretudo, meta-autoral (*apauruṣeya*) - e transmitidos de forma oral⁷. Se o *karmakhāṇḍa* é fonte de ensinamento de *métodos de ação* (ritual), o *jñānakhāṇḍa* é fonte de ensinamentos de doutrinas indicativas que constituem, essencialmente, *métodos do pensar soteriológico*. Se o primeiro se dirige aos impulsos humanos por objeto transcendentais – os ‘paraísos’ permanentes e garantidores de uma felicidade supra-mundana – o segundo se dirige aos imperativos humanos pelo conhecimento último, viz., a realização da unicidade/união fundamental entre o si-mesmo (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*) que suprime, de forma definitiva, todas as demandas objetivas. Se o primeiro se consagra como “religião” no sentido estrito de um conjunto de práticas

7 Além dos Vedas, a literatura dos Tantras (ou Āgamas) é igualmente considerada *śruti*. Uma categoria subordinada a *śruti*, denominada de *smṛti* (lit., “aquilo que lembrado”), inclui, entre outros, a tradição comentarial em geral, (e.g., os kalpasūtras e os darśanas), e a tradição dos Purāṇas e dos épicos do Mahābhārata e do Rāmāyaṇa.

rituais e deveres morais conducentes à obtenção de condições paradisíacas à *posteriori*, o segundo se consagra como “filosofia” ou “mística” no sentido estrito de um processo de aprofundamento religioso, de um exercício reflexivo e devocional de uma razão e emoção comprometidas com o desvelamento, aqui e agora, do mistério último que subjaz a todo o empenho humano da existencialidade cotidiana. Há entre os dois uma delimitação clara de contextos de aplicabilidade existencial e, por conseqüência, uma ordenação necessária: o primeiro constitui pré-requisito para o segundo. Em outras palavras, é do esgotamento experiencial do primeiro que emergem as condições de possibilidade do exercício sistemático e eficaz do segundo. Decorre, daí, a designação dos Upaniṣads como *Vedānta* (*veda* + *anta* [“fim”]), i.e., a parte final, teleológica, destinal dos Vedas. Em síntese, os Upaniṣads constituem os textos soteriológicos por excelência da tradição indiana.

3 Matizes Hermenêuticas

A proeminência dos Upaniṣads dá testemunho do lugar central da problemática soteriológica no empreendimento filosófico na Índia. Os diversos matizes hermenêuticos (*darśana*) que em torno deles se desenvolveram, ao longo dos séculos, têm em comum os seguintes aspetos: (i) uma proposta de reflexão radical (*vicāra*) em torno dos fundamentos subjetivos e objetivos da experiência humana; (ii) a postulação de requisitos éticos que articulam, de forma intrínseca, a problemática do conhecimento (*jñāna*) à problemática da salvação ou Libertação (*mokṣa*); (iii) a sustentação inequívoca de que a causa última do sofrimento é a ignorância (*avidyā*) ou ausência de discernimento (*viveka*) sobre a real natureza das coisas (*satya*); (iv) e um encaminhamento soteriológico que visa, conseqüentemente, à realização da unicidade/união ontológica entre todas as coisas, simbolizada pela noção do Absoluto Brahman ou qualquer uma de suas personificações totalizantes, como é o caso das teologias da “não-dualidade e dualidade [simultâneas]” (*dvaitādvaita*) de Viṣṇu, Śiva ou Śakti. Mesmo religiosidades cujas filosofias não contemplam essa unicidade/união ontológica, como resolução do problema da ignorância, tendem a preservar um sentido de congraçamento universal na forma do que poderíamos denominar de *proximidade* ou *intimidade cognitiva*. Nesse sentido, a apropriação dos ensinamentos dos Upaniṣads é caracteristicamente nuançado, ora de caráter mais pontual e corroboratório, ora de caráter mais orgânico e processual.

Os matizes de apropriação hermenêutica dos Upaniṣads agrupam-se em torno de seis principais escolas filosóficas, também conhecidas como *āstika* ou escolas védicas⁸. Em função de afinidades doutrinárias, eles se agrupam em três pares: as escolas Nyāya e Vaiśeṣika, marcadas por um pluralismo realista e, no caso da primeira, pela explicitação adicional dos princípios da lógica indiana; as escolas Sāṃkhya e Yoga, marcadas por uma dualidade realista e, no caso da segunda, pela explicitação adicional dos princípios das práticas meditativas de concentração mental; e as escolas Mīmāṃsā e Vedānta, esta última marcada por um realismo unicista/unitivo. Note-se, entretanto, que a escola Mīmāṃsā não constitui, propriamente, uma escola soteriológica⁹, em que pesem desdobramentos controversos nessa direção¹⁰. Trata-se, antes de tudo, de uma escola de exegese védica¹¹ que se debruça, primordialmente, sobre os princípios de eficácia do ritual; daí sua vinculação mais imediata com a seção védica relativa à ação (ritual) (*karmakhāṇḍa*). Note-se, finalmente, que cada uma das escolas acima possui um cânon de textos básicos e uma série ininterrupta de comentários e tratados independentes em sânscrito, com continuidades e desdobramentos contemporâneos.

Das seis escolas ortodoxas acima mencionadas (*darśanas*), o Vedānta representa a proposta de maior impacto na esfera soteriológica. E, não por acaso, é aquela que se afilia de forma mais umbilical, orgânica e processual aos Upaniṣads. Para o Vedānta, os ensinamentos do Upaniṣads não constituem apenas a fonte de uma doutrina - a doutrina da não-dualidade (*advaita*) e/ou da unidade (*ekatva*) - mas, acima de tudo, de um método que culmina com o evento de realização ou Libertação (*mokṣa/preman*). Sua própria designação reitera o sentido etimológico da designação

8 A palavra *āstika* que dizer literalmente “aquele/aquilo que afirma a existência”, refere-se, de forma geral, às escolas que aceitam a autoridade dos Vedas e os caminhos de transformação por eles propostos. Dentre as tradições indianas que se situam à margem da autoridade dos Vedas, incluem-se o budismo, o jainismo e a escola hedonista/materialista (*carvaka*).

9 A obra que dá início à escola, o Mīmāṃsāsūtra de Jaimini (séc. IV), é clara com relação à sua inserção no contexto da seção védica do *karmakhāṇḍa* (“seção relativa à ação ritual/moral”). Essa vinculação reflete-se na designação específica da escola como Pūrva Mīmāṃsā (lit., “Hermenêutica Introdutória”), em contraste com a designação alternativa da escola Vedānta como Uttara Mīmāṃsā (lit., “Hermenêutica Final”), vinculada à seção védica do *jñānakhāṇḍa* (“seção relativa ao conhecimento”).

10 É o caso das obras de Kumāriḷa Baṭṭa (sec. VIII) e Prabhākara (sec. VII).

11 Os princípios da exegese textual, por outro lado, envolvem as chamadas “seis regras hierárquicas” enunciadas pela escola Mīmāṃsā, que se aplicam tanto à seção védica do *karmakhāṇḍa* quanto do *jñāna-khāṇḍa*. São elas: (i) pronunciamento direto (*śruti*); (ii) sentido da palavra (*liṅga*); conexão sintática (*vākya*); contexto (*prakaraṇa*); (v) posição no texto (*sthāna*); (vi) e nome (*samākyā*).

explicativa da natureza dos Upaniṣads: os Upaniṣads são *vedānta*, i.e., a “parte final ou teleológica dos Vedas”.

A presença marcante da escola Vedānta ao longo de toda a história da Índia inspirou o desenvolvimento de uma metodologia transformadora (*sādhana*) de fundo dialógico, que mescla o exercício da racionalidade lógica, de práticas meditativas e de serviços devocionais. O confronto intelectual que travou com o budismo - e, em menor grau, com o jainismo - assegurou-lhe uma sofisticação lógica que fundamenta uma dialética tão complexa quanto rigorosa na análise do estatuto da objetividade em geral. Sua hegemonia funda-se, entre outros, numa leitura dos Upaniṣads que não exclui necessariamente as interpretações das demais escolas. Ao invés, ela as incorpora enquanto níveis iniciais e intermediários dessa mesma metodologia imersa em gradualidade.

Refratária a reificações doutrinárias, como é o caso das metafísicas modernas ocidentais, a escola Vedānta projeta uma linguagem força que confere aos conceitos-chave dos Upaniṣads um caráter anti-denotativo e eminentemente indicativo ou sugestivo (*sūcaka*). A obra intitulada *Brahmasūtra* atribuída ao filósofo Bādarāyaṇa (séc. II) constitui uma das principais sistematizações dos ensinamentos dos Upaniṣads e texto seminal que singulariza a escola. Junto com os Upaniṣads e o *Bhagavadgītā*¹², o *Brahmasūtra* compõe a trilogia da literatura canônica da escola Vedānta (*prasthānatraya*) e sua autoria é atribuída ao filósofo Bādarāyaṇa (séc. II). Trata-se de uma coletânea de aforismas (*sūtra*) extremamente sintéticos, com objetivos pedagógicos de condensação conceitual e memorização, que tem por objetivo apresentar o Absoluto Brahman como unidade de propósito instrucional de todos os Upaniṣads.¹³

A riqueza e complexidade da trilogia textual da escola Vedānta favoreceu o desenvolvimento de uma pluralidade de variantes hermenêuticas e de outras tantas subescolas. Três dessas subescolas são de especial importância para uma compreensão e aprofundamento de sentido: (i) a escola da “não-dualidade apenas” (*kevalādvaita*) que tem como fundador o filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII) e que

¹² Seção do épico *Mahābhārata*.

¹³ Trata-se de texto de comentariedade obrigatória para a legitimação de qualquer corrente ou escola hermenêutica dos Upaniṣads.

ênfatiza o caráter não-substancial do mundo da pluralidade e a unicidade radical de *Brahman*, o Absoluto não-qualificado; (ii) a escola da “não-dualidade qualificada” (*viśiṣṭādvaita*) que tem como fundador o filósofo Rāmanujācārya (séc. XI) e que ênfatiza a *participação* do mundo da pluralidade, enquanto corporalidade, na substancialidade única de *Brahman*, o Absoluto qualificado; (iii) e a escola da “dualidade [em absoluta dependência]” (*dvaita*) que tem como fundador o filósofo Madhvācārya (séc. XIII) e que ênfatiza a total *dependência* do mundo da pluralidade com relação a um princípio de absoluta independência, *Brahman*, personificado na [Suprema Divindade de] Viṣṇu¹⁴. Em torno de cada uma dessas subescolas, desenvolveu-se um cânon específico marcado por uma série ininterrupta - até os dias de hoje - de comentários e subcomentários hermenêuticos à trilogia de textos fundacionais: os Upaniṣads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā*.

4 A ESCOLA ADVAITA VEDĀNTA

Não obstante a ampla representatividade contemporânea de todas as subescolas - que permeiam, em maior ou menor grau, o espectro sistêmico das múltiplas religiosidades hindus, a vertente do Vedānta consolidada pelo filósofo Śaṅkarācārya¹⁵, o Kevalādvaita Vedānta ou simplesmente Advaita Vedānta, possui um caráter de senioridade inegável e tem sido alvo privilegiado dos olhares ocidentais. Sua proposta de encaminhamento soteriológico, centrada exclusivamente no empreendimento racional¹⁶ constitui, sem sombra de dúvida, uma das mais requintadas formulações em termos de argumentação lógica de toda a tradição filosófica indiana. Sua pedagogia e a teleologia estão sintetizadas na expressão *kevalādvaita* que é composta de duas palavras: *kevala* que significa “apenas” e *advaita* significa “não-dualidade”. A “não-dualidade apenas” aponta para uma não-

¹⁴ Tanto a escola de Rāmanujācārya quanto a de Madhvācārya, ao admitem distinções internas (todo-parte) ou externas (independente-dependente) entre *Brahman* e *jīvātaman* (sujeito individual), são inspiradoras privilegiadas de tradições religiosas devocionais (*bhakti*). Note-se, ainda, que o caráter *dvaita* (dualidade), designativo da doutrina de Madhvācārya, deve ser entendido, contextualmente, como “distinção” em meio a uma “absoluta dependência” (do *jīvātaman* com relação a *Brahman*), o que é congruente com a ideia central dos Upaniṣads de uma unidade necessária entre todas as coisas do universo.

¹⁵ Dentre as narrativas hagiográficas sobre a vida de Śaṅkarācārya, destaca-se a obra *Śaṅkarādigvijaya (A Conquista dos [Quatro] Cantos [do Universo])* escrita por Vidyāraṇya (1986).

¹⁶ “A reflexão analítica (*manana*) e a reiteração meditativa [dessa reflexão analítica] (*nidhidhyāsana*) têm como resultado imediato a Libertação (*avagati*)” (*avagatyarthatvānmanananididhyāsanayoḥ*) (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1983a, 1.1.4, p. 33).

dualidade radical que se pretende distinta tanto da “não-dualidade qualificada” quanto da “não-dualidade e dualidades simultâneas”¹⁷, pelo fato de não admitir qualquer distinção/diferença substantiva entre o princípio unicista do Real (Brahman) e a diversidade aparente da realidade empírica. Sua fórmula desdobra-se em duas proposições complementares, enquanto dois lados de uma mesma moeda inquisitória: a não-diferença ontológica [radical] entre Brahman e o mundo (*jagat*) e não-diferença ontológica [radical] entre Brahman e o sujeito individual (*jīvātman*).

O fundamento ontológico da filosofia não-dual (*advaita*) do Advaita Vedānta assenta num princípio básico: o Absoluto, Brahman, constitui a única realidade. Este princípio desdobra-se em duas asserções básicas que compõem sua natureza essencial (*svarūpalakṣaṇa*):

(i) Brahman é “existência” (*sat*), “consciência” (*cit*) e “infinitude” (*ananta*).¹⁸ Essas três marcas são a expressão definitiva de sua “substancialidade” ou *vastutva* que se consagra, ontologicamente, como unicidade radical. Está, portanto, livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção ou relação que se acham subsumidas pelas categorias de “nome”, “forma” e “ação” e que decorrem da dualidade elementar sujeito-objeto (*viśaya-viśayin*). Desse modo, *Brahman* é inobjetificável: ele transcende todas as formulações linguísticas. A melhor forma de indicá-lo é através da expressão negativa: “Não é isto, não é aquilo, etc.” (*neti, neti*)¹⁹;

(ii) Brahman é radicalmente não-diferente da verdadeira natureza do ente senciente ou “si-mesmo” (*jīvātman*). A impossibilidade de objetificação (*aviśayatā*) de *Brahman* tem, assim, por correlato, ao invés de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna auto-evidência que é fundamento intrínseco da [pura] Consciência (*cit*), a eterna Testemunha (*sakṣin*). O exemplo do cotidiano que melhor sugere a (pura) Consciência é o estado de sono profundo (*suṣupti*), sem sonhos, que constitui, de acordo com o Advaita Vedānta, um estado de consciência sem conteúdos. Entretanto, a persistência nessa condição de uma latência de conteúdos evidencia o fato de que a (pura) Consciência é melhor descrita como uma condição de

¹⁷ São três as principais escolas que buscam combinar, como dois lados de uma mesma moeda, e ainda que com pesos específicos distintos, a não-dualidade com a dualidade (*dvaitādvaita*), a diferença com a identidade (*bhedābheda*): Bhāskara (séc. VIII), Nimbārka (séc. XIII), e Caitanya Mahāprabhu (séc. XVI).

¹⁸ Os três atributos *sat*, *cit* e *ananta* (“existência”, “consciência” e “infinitude”) são termos consagrados na subescola Advaita Vedānta para expressar as três marcas de Brahman mencionadas no *Taittirīya Upaniṣad*: “Brahman é existência, conhecimento (consciência) e infinitude” (*satyam jñānam anantam brahma*) (*TAITIRĪYA UPANIṢAD*, 1983, 2.1.1, p. 662) Em seu comentário, Śaṅkarācārya observa que se tratam de atributos “indicativos” (*lakṣya*) e não “denotativos” (*vācya*). (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1983b, 2.2.1., p. 670-1).

¹⁹ “E, então, [esta é] a instrução [sobre *ātman*]: ‘não é isto, não é aquilo, etc.’ ” (*arthāt ādeśo nei neti*) (*BRHADĀRAṆYA UPANIṢAD*, 1983, 2.3.6, p.287).

inexauribilidade por qualquer conteúdo específico, ainda que sua manifestação pressuponha, necessariamente, um conteúdo.

Não obstante o fundamento ontológico radicalmente uno (Brahman), a existencialidade está marcada por uma condição de esquecimento que determina o aparecimento de uma multiplicidade pretensamente substancial – o universo empírico (*jagat*) -, suspenso na dualidade sujeito-objeto. Este aparecer do Uno como um múltiplo (pretensamente) impregnado da essencialidade do primeiro tem sua origem na interposição recorrente de um véu de ignorância (*avidyā*) que fulmina a existencialidade em geral. Conceito heurístico-chave de maior eficácia epistêmico-soteriológica da história da filosofia indiana, a noção de ignorância é esmiuçada de forma notável em todas as obras comentariais de Śaṅkarācārya. Sinteticamente definida como “superimposição” (*adhyāsa*), i.e., “aparecimento de uma coisa como outra” ou, alternativamente, “aparecimento de uma coisa com as propriedades de outra”²⁰, a ignorância constitutiva da existencialidade sofredora trata-se de um erro cognitivo (*viparyaya*), de uma falta de discernimento (*aviveka*), de uma falsa positividade cognitiva (*mithyājñāna*). Śaṅkarācārya faz amplo recurso argumentativo a analogias do senso comum para “descrever” o caráter positivo ou manifesto da ignorância. Três são especialmente significativas: (i) a percepção da madrepérola (*śuktikā*) como [um artefato de] prata (*rajata*); (ii) a percepção de duas luas (*candra*) onde, na realidade, existe apenas uma (fenômeno decorrente de distorção ocular causada por pressão sobre a pupila)²¹; (iii) a percepção de uma cobra (*sarpa*), na penumbra, no lugar onde, na realidade, se encontra uma corda (*rajju*). Nesta última, o medo gerado pela (falsa) percepção da cobra reflete, simbolicamente, todo o sofrimento gerado pela condição de ignorância.

O desenvolvimento de uma senda de transformação (*sādhana*), visando à superação do esquecimento e da ignorância, consagra-se, na subescola Advaita Vedānta, como estrutura pedagógica que mescla o exercício proeminente da racionalidade reflexiva, que visa fundamentalmente à eliminação dos erros cognitivos, com o exercício de

²⁰ “Em todos esses casos, não há diferença com relação ao fato de que se trata da apreensão de algo como sendo outro [algo], tal como ocorre, similarmente, na experiência mundana em que a madrepérola aparece como prata e uma lua aparece como duas [luas]”. (*sarvathāpi tu anyasyānyadharmāvabhāatām na vyabhicarati / tathā ca loke'nubhavaḥ śuktikā hi rajatavadavabhāsate ekaścandraḥ sadvīṭiyavadīti*) (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1983a, p. 2)

²¹ Ver a nota anterior.

outras práticas suplementares de caráter meditativo e devocional. Essa estrutura pedagógica está fundamentalmente calcada numa tradição oral dialógica, caracterizada por um processo de transmissão do conhecimento baseado em “linhagens de mestres e discípulos” (*guruśiṣyaparamparā*). Segundo da tradição, a iniciação do discípulo (*adhikārin*) exige o cumprimento de quatro pré-requisitos (*adhikāra*) que constituem outras tantas virtudes éticas, morais e intelectuais indispensáveis ao empreendimento cognitivo. Os quatro pré-requisitos (*sādhana*) são os seguintes: (i) *viveka* ou “discernimento” e, mais especificamente, o “discernimento entre o finito e o não-finito”²²; (ii) *vairāgya* ou “desapego” e, mais especificamente, “o desapego por todos os objetos, deste e doutro mundo”²³; (iii) *śadsampat* ou a proficiência nas “seis virtudes”²⁴; e (iv) *mumukṣutva* ou “intenso desejo pela Libertação (*mokṣa*)”. (SADĀNANDA, 1987, 15-24, p. 9-13) As duas primeiras são de importância vital pois constituem culminância das demais. Com efeito, a conjunção de *vairāgya-viveka* (desapego-discernimento) gera no discípulo uma convicção firme sobre a condição de não-substancialidade de todo e qualquer objeto de relação e promove a renúncia a toda e qualquer expectativa de se alcançar, através do intercurso apropriativo desses mesmos objetos, a eliminação definitiva do sofrimento. As três disciplinas fundamentais em que se desdobra o método soteriológico de reflexão racional (*vicāra*), enquanto aprofundamento radical do processo de discernimento (*viveka*), são as seguintes: *śravaṇa*, i.e., o escutar dos ensinamentos do mestre; *manana*, i.e., a reflexão analítica empreendida pelo discípulo em interlocução com o mestre; (iii) e *nididhyāsana*, i.e., a reiteração meditativa dessa reflexão analítica por parte do discípulo.

5 CONSIDERAÇÃO FINAIS

É nesse contexto transformacional proposto pela escola Vedānta, e mais especificamente pela subescola Advaita Vedānta, que se alcança finalmente o esclarecimento cognitivo sobre a não-substancialidade dos objetos e a realização de seu substrato último, a saber, o Absoluto *Brahman*. Nele se reconciliam, de forma

²² *nityānityavastuviveka*. (SADĀNANDA, 1987, 15-6, p. 9)

²³ *ihāmutrārthaphalabhogavirāga* (SADĀNANDA, 1987, 15 & 17, p. 9)

²⁴ As seis virtudes são as seguintes: (i) quietude (*śama*); (ii) auto-controle (*dama*); (iii) contentamento (*uparati*); (iv) tolerância (*titikṣā*); (v) fé/convicção (*śraddhā*); (vi) e concentração mental (*samādhāna*). (SADĀNANDA, 1987, 15 & 19-24, p. 9-13).

definitiva, os anseios de Verdade (*satya*) e Bem-Aventura (ānanda) que impulsionam a odisséia existencial: a condição de “não-anulabilidade” (*abhādhita*)²⁵ e de “ausência de medo” (*abhaya*)²⁶, atual ou potencial, só é possível em Brahman, lá onde “não existe um segundo” (*advitīya*)²⁷.

REFERÊNCIAS

- BRHADĀRAṆYA UPANIṢAD. In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Brhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983.
- CARPENTER, David. The Mastery of Speech. In Patton, Laurie (org.). *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation*. Albany: SUNY Press, 1994.
- MAHADEVAN, T.M.P. *Outlines of Hinduism*. Mumbai: Chetana, 1956.
- CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Chândogyopaniṣadbhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983d.
- NAKAMURA, Hajime. *A History of Early Vedanta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- SADĀNANDA. *Vedāntasāra*. (original sânscrito e tradução inglesa de Swami Nikhilananda). Almora (India): Advaita Ashrama, 1931.
- ŚAṆKARĀCĀRYA. *Brahmasūtrabhāṣya*. (original sânscrito). Madras (Chennai): Samata Books, 1983a.
- TAITIRĪYA UPANIṢAD. (original sânscrito). In ŚAṆKARĀCĀRYA. *Upaniṣadbhāṣyāṇi*. Madras (Chennai): Samata Books, 1983.
- VIDYĀRĀNYA. *Śaṅkarādigvijaya. The Traditional Life of Sri Śaṅkarācārya*. (original sânscrito e tradução inglesa de Swami Tapasyananda). Madras (Chennai): Sri Ramakrishna Math, 1986.

²⁵ Termo derivado da tradição epistemológica das *pramāṇas* (“meios de conhecimento”), referindo-se a um dos critérios fundamentais para a autenticação de conhecimento verdadeiro: sua não-falsificação posterior. No contexto da escola Advaita Vedānta, o termo foi consagrado para designar o caráter ilusório da objetividade em geral, em razão de uma pretensa substancialidade que cabe unicamente ao Absoluto Brahman. Sua nulificação no ato de realização de Brahman - i.e., a nulificação de algo que, de fato, nunca existiu, tal como no desfazimento da ilusão perceptiva - é o que propriamente se designa por *bādhā*. Brahman, por contraste, é *abhādhita*, i.e., “aquilo que não pode ser jamais nulificável”.

²⁶ “O medo só existe quando há um ‘segundo’ [i.e., a dualidade pretensamente substancial]” (*dvitīyādvai bhayam bhavati*) (*BRHADĀRAṆYA UPANIṢAD*, 1983, 1.4.2, p. 81).

²⁷ “No início, meu filho, este [mundo] era tudo o que existia: um, sem segundo (*advitīya*).” (*sadeva somyedamagra āsīdekamevādvitīyam*). (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 1983d, 6.2.1, p. 341).