

**Universidade Federal de Juiz de Fora**  
**Pós-Graduação em Ciência da Religião**  
**Doutorado em Ciência da Religião**

**Clodomir Barros de Andrade**

**A NÃO DUALIDADE DO UM (*BRAHMĀDVĀITA*) E A NÃO  
DUALIDADE DO ZERO (*ŚŪNYATĀDVĀYA*) NA ÍNDIA ANTIGA**

Juiz de Fora

2013

**Clodomir Barros de Andrade**

**A não dualidade do um (*brahmādvaita*) e a não dualidade do zero (*śūnyatādvaya*) na  
Índia antiga**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora  
2013

Andrade, Clodomir Barros de.

A não dualidade do um (*brahmādvaita*) e a não dualidade do zero (*śūnyatādvaya*) na Índia antiga / Clodomir Barros de Andrade. – 2013.  
224 f. : il.

Tese (Doutorado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

1. Filosofia - Índia. 2. Ciência da religião. I. Título.

CDU 1(540)

Clodomir Barros de Andrade

**A não dualidade do um (*brahmādvaita*) e a não dualidade do zero (*sūnyatādvaya*) na  
Índia antiga**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 03 de janeiro de 2013.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Dilip Loundo (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Faustino Luiz Couto Teixeira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. André do Eirado Silva  
Universidade Federal Fluminense

---

Prof. Dr. Leonardo Alves Vieira  
Universidade Federal de Minas Gerais

*Este trabalho é dedicado a Eduardo Abílio de Andrade, in memoriam, pelo legado de amor ao conhecimento e a Aída Sinder de Andrade: uma nova aurora e, como toda aurora, guardando infinitas promessas.*

*A civilização hindu é o teatro de um diálogo...  
entre o um e o zero, o ser e a vacuidade, o sim  
e o não.*

Otávio Paz, *Vislumbres da Índia*

## AGRADECIMENTOS

Esta é a melhor parte do trabalho: agradecer a todos aqueles que de alguma maneira colaboraram para a sua consecução. Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao CNPq pelo seu apoio financeiro, o que me permitiu uma estada de um ano na Índia pesquisando em várias instituições, indicadas mais abaixo. Gostaria de agradecer também à Nottingham University a concessão de uma bolsa de doutorado, que, apesar de não ter sido concluído, foi importante pelo conhecimento de dois grandes estudiosos da filosofia indiana, meus orientadores Prof. Dr. Brian Carr e Prof. Dr. Jonardon Ganeri. Na Índia, gostaria de agradecer ao meu supervisor, Prof. Dr. V. N. Jha, agora na Jawaharlal Nehru University, em Delhi. Em Benares, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. D. Dvivedi, chefe do Departamento de Filosofia da Sampurnanand Sanskrit University. Em Pondicherry, agradeço à memorável Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. K. Schmidt, diretora do Departamento de estudos indianos do Institute Français pela acolhida e também a A. Naik, a melhor bibliotecária da Índia. Agradeço à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Lúcia Fabrini todo o apoio. Na USP, gostaria de agradecer ao Prof. Dr. Carlos Alberto da Fonseca, ao Prof. Dr. Mário Ferreira e à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria Valéria Vargas pelas inesquecíveis horas de aprendizado da língua sânscrita; à Flávia Santos, da secretaria da Pós em Linguística. Na UFRJ, gostaria de agradecer à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Maria das Graças Augusto, um apoio sempre constante. Gostaria muito de agradecer à minha banca de qualificação e de defesa: ao Prof. Dr. Faustino Teixeira, certamente um companheiro do caminho não dual, pelo apoio permanente; ao Prof. Dr. Leonardo Vieira pelas importantes intervenções, ao Prof. Dr. André Eirado, grande expositor do *dharma* em inesquecíveis conversas “*on the road*”; ao Prof. Dr. Volney Berkenbrock pela gentileza em participar do processo e, sobretudo, ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Dilip Loundo, com quem eu tanto aprendo, por dividir comigo o seu vasto conhecimento sobre a Índia. Finalmente, à minha família: meu pai Eduardo e minha mãe Vaina, exemplos em vários aspectos e incansáveis apoios na minha senda de aventuras e desventuras pelo mundo afora: ambos, sempre um porto seguro; ao meu padrinho Valter, de quem, no meio de suas “*tralhas*”, descobri um Bhagavad Gita, um disco de George Harrison e Ravi Shankar, *Shankar, family and friends* e um pacote de incenso *bicycle*, além de constante suporte material e espiritual: uma conexão fundamental para me colocar no caminho; minha irmã Verônica e meu sobrinho Leib, pelas conversas e apoio inalienável. Finalmente, à minha filhota, Aída, para quem tudo isso é feito e, principalmente, à Neth, esposa, companheira e *śakti*, uma *bodhisattva* disfarçada que criou, sempre com amor, as condições para que este trabalho fosse feito. A todos, meu amor e minha gratidão.

## RESUMO

Esta tese objetiva apresentar duas tradições não dualistas surgidas na Índia antiga: a tradição vedantina não dualista e a tradição do budismo *mahāyana*, valorizando suas diferentes perspectivas ontológicas, epistemológicas, éticas e soteriológicas, além de sublinhar o caráter iminentemente dialógico e racional dos referidos processos.

Palavras chave: filosofia indiana, não dualidade, vedānta, mahāyāna, metodologias soteriológicas indianas antigas.

## ABSTRACT

This thesis aims at presenting two non-dualistic traditions from ancient India, *advaita vedānta* and *mahāyāna* Buddhism, highlighting their different ontological, epistemological, ethical and soteriological perspectives, with a special emphasis on their dialogical and rational methodology.

Key-words: Indian philosophy; non-dualism; *advaita vedānta*; *mahāyāna*; ancient Indian soteriological methodologies.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	1
<b>PARTE I – Fontes da tradição soteriológica</b>	16
<b>CAPÍTULO 1- TEXTOS E CONTEXTOS</b>	17
<b>1.1 A revelação védica original (<i>śruti</i>) e a tradição soteriológica dos <i>Upaniṣads</i> (<i>vedānta</i>)</b>	17
<b>1.2. Os desdobramentos da tradição: as grandes sínteses sapienciais – o <i>Bhagavadgītā</i> e o <i>Brahmasūtra</i></b>	25
<b>1.3. Três hermenêuticas não dualistas da tradição Vedānta: Bhartṛhari (séc. V/VI), Gauḍapāda (séc. VII) e Śaṅkara (séc. VIII)</b>	31
<b>1.4. O budismo primitivo: o Buda (<i>Buddha</i>), a comunidade (<i>saṅgha</i>) e os ensinamentos (<i>dharma</i>)</b>	42
<b>1.5. As correntes e a literatura do Budismo. As tradições <i>theravāda</i> e <i>mahāyāna</i>. As palavras do Buda (<i>sūtra</i>), as disciplinas (<i>vinaya</i>) e as doutrinas (<i>abhidharma</i>)</b>	50
<b>1.6. As hermenêuticas não dualistas do <i>mahāyāna</i>: o <i>madhyamika</i> de Nāgārjuna e o <i>yogācara</i> de Asaṅga</b>	61
<b>PARTE II – A não dualidade do um (<i>brahman-advaita</i>)</b>	69
<b>CAPÍTULO 2 – A NÃO DUALIDADE NOS UPANIṢADS (ADVAITA)</b>	70
<b>2.1. O conceito de <i>brahman</i> e seus diferentes matizes: a realidade enquanto totalidade não dual</b>	70
<b>2.2. O conceito de <i>ātman</i>: os modos de ser do sujeito</b>	83
<b>2.3. A não diferença entre <i>ātman</i> e <i>brahman</i></b>	94
<b>CAPÍTULO 3 – A TERAPIA SOTERIOLOGICA DOS UPANIṢADS</b>	103
<b>3.1. Os pré-requisitos (<i>sādhana catuṣṭhaya</i>) e a relação discipular (<i>guruśiṣya-paramparā</i>)</b>	103
<b>3.2. As disciplinas do método: ouvir (<i>śravaṇa</i>), refletir (<i>manana</i>) e contemplar (<i>nididhyāsana</i>)</b>	113

3.3. O conhecimento de <i>brahman</i> ( <i>brahmajñāna</i> ) como transformação em <i>brahman</i> ( <i>brahmānubhava</i> )	122
<b>PARTE III – A não dualidade do zero (<i>śūnyatādvaya</i>)</b>	131
<b>CAPÍTULO 4 – A NÃO DUALIDADE NOS <i>SŪTRA</i> (<i>ADVAYA</i>)</b>	132
4.1. A originação interdependente ( <i>pratītyasamutpada</i> ), a vacuidade ( <i>śūnyatā</i> ) de todos os fenômenos e a não dualidade ( <i>advaya</i> )	132
4.2. As três características dos seres condicionados: insubstancialidade ( <i>anātman</i> ), impermanência ( <i>anitya</i> ) e sofrimento ( <i>duhkha</i> )	149
4.3. <i>Catvāryānyasatyāṇi</i> , “as quatro nobres verdades”: o sofrimento, a sua origem, a possibilidade de se escapar dele e o método para alcançar esse objetivo	157
<b>CAPÍTULO 5 – A TERAPIA SOTERIOLOGICA BUDISTA: O CAMINHO ÓCTUPLO</b>	164
5.1. Monges ( <i>arhats/bodhisattvas</i> ) e leigos ( <i>upāsaka</i> ): os preparativos para o caminho	164
5.2. O caminho das oito práticas ( <i>āryāṣṭāṅgīkamārga</i> ) e os seus estágios ( <i>bhūmikā</i> )	174
5.3. O final do caminho: a libertação ( <i>nirvāṇa</i> ) e o despertar ( <i>bodhi</i> )	188
<b>CONCLUSÃO: DUAS HISTÓRIAS E ALGUMAS CONCLUSÕES</b>	196
<b>GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS E PÁLI</b>	202
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	206

## NOTAS SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

As duas línguas clássicas mais utilizadas nesta tese são o sânscrito e o páli, ambas pertencentes ao tronco linguístico indo-iraniano antigo. As duas guardam semelhanças estruturais e diferenças pontuais, basicamente vocabulares, podendo, a sua relação, ser aproximada da relação entre o português e o espanhol. Tanto o sânscrito quanto o páli podem ser escritos com a ajuda de diversos alfabetos. Aqui, apresentaremos um sistema simplificado de pronúncia. A transliteração das palavras em sânscrito segue o IATS (International Alphabet of Sanskrit Transliteration).

Em ambas as línguas as vogais possuem o mesmo valor aproximado das vogais portuguesas (a, i, u), lembrando que em sânscrito e páli existem vogais longas (ā, ī, ū) que não implicam em qualquer tipo de *acento*, mas simplesmente de um *alongamento* da respiração, além de vogais inexistentes nas línguas latinas (ṛ, ḷ). Existem ainda outras duas vogais (e, o), que na realidade são ditongos breves. Os sons consonantais equivalem de um modo geral aos do português, com exceção daqueles fonemas que não existem na língua portuguesa.

Uma tabela simples, para referência aproximada somente, seria a seguinte:

Vogais:

a *como amo.*

ā *como Aarão.*

i *como aqui.*

ī *como i de 'vixe ou visse' nordestino.*

u *como sumo.*

ū *como sultão.*

ṛ *como o 'ri' de Ari.*

ṛī *muito raro, como o 'r' acima, mas um pouco mais longo.*

ḷ *muito raro, como o 'l' gaúcho em 'alto'.*

e *como 'que'.*

ai *como 'sei'.*

o *como 'bolo'.*

au *como 'mouro'.*

Anusvāra: ṁ (nasalização final de algumas vogais: aṁ, iṁ, uṁ), *como maçã, assim, mussum.*

Visarga: ḥ (pausa final em palavras e frases) *como o 'r' de 'calor' carioca.*

Consoantes:

Guturais:

k como o 'c' de cama.

kh como 'ca' de cáqui

g como gato.

gh como 'ga' de 'gás'.

ñ como 'ng' de 'angu'.

Palatais:

c sempre como o 'tch' do gaúcho 'tchê'.

ch como 'tch' alongado de 'atchin'.

j sempre como 'dj' de 'Djanira'.

jh como 'djá' de 'Djalma'.

ñ como o segundo 'n' de 'andorinha'.

Cerebrais: é a classe mais complicada. A

língua se curva e quase alcança o pálato.

ț como o 't' de 'à toa'.

țh como o 't' de 'até', com um pequeno 'h' inserido.

đ como o segundo 'd' de 'dado'.

đh como o segundo 'd' de 'dadinho', com um pequeno 'h' inserido.

ņ como o 'n' de ângulo.

Dentais:

t como 'tatu'.

th como 'atar' com uma pequena aspiração após o 't'.

d como 'dedo'.

dh como 'dó', com uma pequena aspiração após o 'd'.

n como 'nada'.

Labiais:

p como pato

ph como *pharmácia*

b como bola

bh como Bah! gaúcho.

m como mola.

Semivogais: y, r, l, v ("Yara lava")

Sibilantes:

s como o 's' de sapo

ś como o 'x' de xícara.

ș como o 'ch' de chá.

Aspirada: h sempre como o r de 'rato' ou 'resto'.

## ABREVIATURAS

- AS – *Acintyastava* de Nagārjuna.  
BG – *Bhagavadgītā*.  
BGb – *Bhagavadgītābhāṣya* de Śaṅkara.  
BV – *Bodhicittavivāraṇa* de Nagārjuna.  
BS – *Brahmasūtra*.  
BSb – *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara.  
BU – *Brhadāranyaka Upaniṣad*.  
BUB – *Brhadāranyaka Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara.  
CS – *Chaṭṭasāṅgayatipitaka*.  
CU – *Chāndogya Upaniṣad*.  
DN – *Dīgha Nikāya*.  
GK – *Gauḍapādakārikā* de Gauḍapāda.  
KA – *Kaṭha Upaniṣad*.  
KAb – *Kaṭha Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara.  
KE – *Kena Upaniṣad*.  
KEb – *Kena Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara.  
LS – *Laṅkāvatāra Sūtra*.  
MA – *Maṇḍukya Upaniṣad*.  
MAb – *Maṇḍukya Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara.  
MN – *Majjhima Nikāya*.  
MK – *Mūlamadhyamākārikā* de Nagārjuna.  
MU – *Muṇḍaka Upaniṣad*.  
NS – *Naiṣkarmyasiddhi* de Sureśvara.  
P – *Pāli*.  
S – *Sānscrito*.  
ŚT – *Śvetāśvātara Upaniṣad*.  
SN – *Saṃyutta Nikāya*.  
TU – *Taittirīya Upaniṣad*.  
TUb – *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara.  
US – *Upadeśasāhasrī* de Śaṅkara.  
VP – *Vākyapadīya* de Bhartṛhari.

## INTRODUÇÃO

Já que Octavio Paz caracteriza a civilização indiana como um teatro onde se desenrola um diálogo – um diálogo entre o ser e a vacuidade – e como é exatamente este diálogo que esta tese tentará aprofundar, problematizar e, portanto, *re-presentar*, i.e, tornar presente outra vez, faz-se necessária uma breve introdução. Reza o *Natyaśāstra*, cânone clássico do teatro indiano que, antes de se iniciar qualquer peça, seu diretor dirija algumas palavras à plateia, a guisa de explicações e contextualizações, de sorte que a plateia possa apreciar a peça com um desfrute (*rāsa*) mais profundo e amplo. Todavia, a tradução da expressão original *sūtradhāra* como “diretor” empobrece muitíssimo o termo sânscrito. Literalmente, *sūtradhāra* é aquele que “dispõe (*dhāra*) os fios (*sūtra*)”, o condutor, o arranjador. A ideia de tecelão da trama, ou mesmo de marionetes está implícita. Ora, é costume, neste tipo de trabalho, uma tese de doutorado, oferecer algumas explicações prévias acerca do que está por vir. Este é o objetivo desta parte do nosso trabalho: oferecer alguns subsídios metodológicos para uma apreciação do restante da tese.

Kalidāsa, numa de suas peças mais instigantes, *Śakuntala Reconhecida* (*Abhijñānaśakuntalā*), se debruça sobre o fenômeno do reconhecimento e, subsidiariamente, sobre questões de lembrança, recordação e memória. O objetivo desta tese tem a ver, também, com o reconhecimento, com a lembrança e com o esquecimento: com um reencontrar-se. Mais apropriadamente, a recongnição, o reconhecimento de nossa verdadeira natureza. Partindo da consciência do estado de alienação humana, as tradições que se pretende estudar ao longo destas páginas irão prometer que, se se conseguir recordar a verdadeira natureza humana, o resultado será primeiro o assombro, depois, a serenidade e a bem-aventurança, já que a recongnição de nossa natureza mais profunda implica, para uma dessas tradições, no reconhecimento da condição humana eterna de *brahman*; ou segundo a outra tradição a ser estudada, de vacuidade (*śūnyatā*) e de originação interdependente (*pratītyasamutpāda*). Ambas, com efeito, concordam que a não dualidade seja a verdadeira natureza da realidade.

Este trabalho, portanto, reivindica, fundamentalmente, três coisas, e todas têm a ver com o esquecimento e a lembrança: num primeiro momento, apresentar duas pedagogias

soteriológicas que surgiram no mesmo horizonte cultural e histórico, constituindo-se em duas das mais influentes tradições sapienciais criadas pelo ser humano: apresentar, de forma mais descritiva do que crítica estas terapias não dualistas cuja manifestação é essencialmente dialógica e, neste sentido, racional, é o objetivo principal desta tese; um segundo objetivo é reivindicar a afirmação dessas duas tradições dialógicas como *filosofia*, e não simplesmente como religiões ou, pior, “*pensamento oriental*”; em terceiro lugar, busca reforçar a necessidade da academia brasileira - sempre dócil às teses e aos projetos e modelos das academias do norte - começar a olhar diretamente para o sul: para si, para a latinidade americana, para a África e, mais além, para as Índias em busca de inspiração. Estes três projetos tratam, portanto, de reconhecimento, lembrança e memória: trata-se de, incidentalmente, no contexto acadêmico brasileiro, falar do relativo esquecimento da Índia. Começamos pela terceira parte do projeto. Para que isto ocorra, todavia, é necessário antes contar uma história: a história de um garoto e seu amor pela cultura indiana.

Este trabalho é fruto de mais de trinta anos de leituras, reflexões, cursos e diálogos sobre a Índia. Ele começa há muito tempo, no começo da década de setenta, com um menino curioso mexendo nos pertences de um tio; lá, ele encontrou três objetos que, num certo sentido, ajudaram-no a trilhar o caminho que ora se encerra na materialização desta tese de doutorado: um livro, um disco e um pacote de incenso; o incenso era da marca *Bycycle*, cujo odor ele ainda se lembra; o disco, *Shankar, family and friends*, produzido por George Harrison, ele ainda ouve – e gosta; o livro – bem, o livro foi algo muito especial. Tratava-se da primeira edição brasileira do *Bhagavadgītā* comentado por Srīla Prabhupāda, figura central na difusão da tradição *gaudīyavaiṣṇava*, mais conhecida por Hare Krishna, no ocidente.

O que mais fascinou aquele menino não foi, certamente, a filosofia contida no texto, já que o garoto era provavelmente recém-alfabetizado, mas o que de fato causou-lhe um impacto profundo e inesquecível foram duas coisas; em primeiro lugar, as ilustrações: belíssimas e fantásticas, quase todas centradas num homem azul. Porém, o que mais lhe impressionou foram alguns rabiscos que, ele depois de algum tempo percebeu, tratava-se de um alfabeto, o *devanāgarī*. O fascínio com aquelas estranhas letras foi inexplicável: “*karma*” talvez alguns arrisquem; “bizarrice”, outros dirão. O menino mesmo não pode responder, já que não consegue se lembrar da articulação consciente do impacto, se é que articulação consciente houve. O menino cresceu, virou homem e, ao estudar filosofia em três continentes, conseguiu, por fim, compreender o porquê de seu fascínio com o pensamento indiano: o fato de que lá, a filosofia era, e ainda é, para usar a feliz expressão de Pierre Hadot, uma das

inspirações desta tese, uma “prática espiritual”<sup>1</sup>. Ao contrário da academia filosófica ocidental – com todos os seus méritos e virtudes específicas, na Índia, a racionalidade nunca foi circunscrita a uma finalidade autárquica; lá, ela sempre foi considerada um instrumento, um expediente para a consecução de algo além dela própria. Ao subordinar a reflexão à soteriologia, ao esforço constante de uma transformação e aprimoramento humano através de um encaminhamento que objetivava ressaltar os aspectos práticos em detrimento dos puramente teóricos e especulativos, “alijados da realidade”, parafraseando Montaigne, o agora homem se descobriu mais à vontade naquele ambiente do que no de sua própria formação acadêmica ocidental.

É por isso que o olhar que aquele menino, agora professor, pousou e procura recorrentemente pousar sobre a Índia é um olhar que não se pretende nem proselitista, nem dogmático e, muito menos, reivindica a pretensão de um acesso privilegiado a qualquer tipo de “verdade hermenêutica”; antes, sua maior ambição é descrever de forma simples, clara, elegante e, idealmente, inspiradora, acerca de uma cultura que sempre o fascinou e continua a fascinar: a indiana; mais especificamente, busca descrever suas percepções acerca da não dualidade na Índia antiga, um tema permanente nos seus esforços intelectuais. Cabe aqui, agora, a pergunta: por que não dualidade?

Ao contrário da tradição filosófica ocidental, onde a não dualidade sempre se manteve à sombra de outros temas, na Índia, desde os textos védicos, passando pelos *Upaniṣads*, um pouco menos pelos textos budistas *theravadas* e amplamente nas tradições *mahāyanas*, o projeto da não dualidade perpassa uma boa parte dos projetos soteriológicos ou terapêuticos indianos. Esta abordagem não dualista reivindica a perspectiva de que nossa problemática condição humana decorre basicamente de uma fração irrefletida que recorrentemente reificamos ao longo de nossas existências. Retificar este desvio epistemológico – pois é disso que se trata – tornou-se um projeto partilhado por várias tradições indianas. Afastar a ignorância fragmentadora e dicotomizante que se superimpõe à realidade, serenando, no processo, o espírito e o corpo: eis basicamente o projeto da não dualidade. Retraçar estas trajetórias em dois ambientes específicos, o upanixádico e o budista, é o cerne que delimita o objetivo deste trabalho.

Finalmente, por que a Índia antiga? Ou ainda, por que qualquer Índia? Por que falar de Índia no Brasil?

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Le livre de poche, 2004, dentre outros.

Esquecemo-nos, brasileiros e indianos, com demasiada frequência, das profundas ligações culturais e históricas entre o Brasil e a Índia. Tal esquecimento – mútuo – pode aqui no Brasil ser compreendido no quadro de nossa formação intelectual eurocêntrica. Lá, na Índia, são outros os fatores. Todavia, cabe sublinhar o fato: no momento em que o Brasil busca uma maior aproximação e um maior intercâmbio com a República da Índia – maior democracia do planeta e em breve seu país mais populoso – revela-se nosso profundo desconhecimento acerca de sua cultura. Quando da descoberta – ou ocupação – do Brasil pelos portugueses, o destino final da frota cabralina era a rica costa ocidental indiana, alcançada, dois anos antes, pela expedição de Vasco da Gama. Hoje simples referência histórica, é-nos difícil mensurar com nitidez a revolucionária importância do acontecimento. Contudo, restam ainda hoje os frutos desse encontro. Uma reflexão sobre a influência da cultura portuguesa em Goa, Diu e Damão, bem como as incontáveis influências mútuas entre Índia e Brasil nas mais diversas áreas (religião, arte, cultura, língua, culinária, flora etc.) revelam-se hoje fundamentais para a construção de relações mais profundas entre esses dois países. Num certo sentido, este trabalho poderia muito bem ter sido um esquecido apêndice de um dos *Livros das monções*, nome saudosos e poético, como os portugueses chamavam aos relatos dos vice-reis indo-lusitanos, enviados anualmente de Goa para Lisboa pelos navios da “carreira das Índias”, que tinham na Bahia de Todos os Santos de São Salvador, o seu porto de aguada. Fato curioso: se por um lado tendemos, aqui no Brasil, a reificar ontologicamente um imaginário fabuloso e misterioso sobre a Índia construído pelas culturas europeias, por outro lado manifestamos nosso empobrecedor desinteresse acadêmico por uma das culturas mais ricas e plurais da Terra. Não existe, por exemplo, sequer *uma cadeira* de Hindī, a segunda língua mais falada do planeta, em nossas academias. Felizmente, este estado de coisas parece estar chegando ao fim, dado o interesse que a Índia, sua cultura, religiões e filosofias começam a despertar, sendo a fundação do N.E.R.F.I. (Núcleo de Estudos de Religiões e Filosofias da Índia), no âmbito do PPCIR/UFJF/CNPq, junto com outras iniciativas dispersas pelo Brasil, sinais inequívocos de que as coisas começam a mudar. A recente abertura de um grupo temático sobre a filosofia indiana após trinta anos de encontros da ANPOF e de outro sobre religiões indianas no âmbito da ANPTECRE parece assinalar, também, o reconhecimento da academia brasileira da relevância da contribuição indiana àqueles campos. Resta, porém, muito ainda a ser feito no Brasil em termos de um aprofundamento institucional universitário sobre a Índia. Esse descompasso com o restante das academias pelo globo afora, injustificável, mostra-se particularmente paradoxal se levarmos em conta a importância decisiva, para ambas as nações, do fomento e intercâmbio

político, econômico e cultural no horizonte geopolítico sul-sul, o que, aliás, tem ocorrido recentemente, em iniciativas de diálogo multilateral como a formação do BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China), do IBAS (Índia, Brasil e África do Sul) e do G-20. Resta a dúvida: até quando continuaremos mediatizando nosso olhar pra o oriente e para o sul pelos olhares do norte?

Um rápido olhar para a história, porém, nos ensina que o nosso relativo desinteresse sobre a Índia labora contra a corrente em termos do interesse que a Índia sempre suscitou ao longo da história. A construção do imaginário ocidental sobre o oriente, em especial sobre a Índia, é obra antiga e que repousa, fundamentalmente, sobre dois pilares: o econômico e o cultural. O interesse econômico despertado pelas fabulosas riquezas prometidas pelo comércio oriental pode ser traçado desde a expansão oriental do Império Macedônio, levada a cabo por Alexandre, o Grande, no século IV a.e.c., data inicial da provável primeira grande interação ocidente/oriente, se descontarmos o império Aquemênida, que conectava a Ásia Menor (desde a costa Jônia) até o noroeste da Índia. Continuado por Roma, cujo déficit comercial com a Índia, segundo Plínio, o antigo, já gerava preocupação na classe dirigente romana, tal comércio foi também perseguido durante a Idade Média (os relatos de Marco Polo assim o indicam). Todavia, foi a partir do Renascimento, com a expansão marítima ibérica, que o ocidente se deu conta da importância decisiva do comércio com o oriente, fato que se manifestou de forma nítida no projeto econômico imperial das potências europeias pelos quatro séculos seguintes. Pelo viés cultural, a construção das identidades nacionais e culturais europeias só foi possível a partir da visão dos ocidentais no espelho do outro, seja o outro do Crescente, seja o de outros orientes. Essas grandes etapas atestam essa influência cultural: o diálogo dos acompanhantes da expedição de Alexandre Magno (dentre os quais Pirro de Élis, fundador do ceticismo ocidental) com os chamados *gymnosophistas* (ascetas e religiosos indianos), um deles nomeado, Calanus, cujo comportamento e doutrinas causaram espanto e admiração; o interesse cultural pela Índia na Grécia antiga (a “*Indica*” de Megasthenes), em Roma (Sêneca e seu tratado geográfico/etnológico *Índia*, hoje perdido); as influências indianas na filosofia helenística (ceticismo, neoplatonismo, gnosticismo); os cultos orientais em Roma e a missão do apóstolo Tomé na costa oriental indiana, a evangelização da Ásia Central e do norte da Índia pela seita cristã nestoriana, o fascinante diálogo jesuíta/indobudista, fartamente documentado, na esteira do comércio renascentista; a influência dos diversos orientes no iluminismo francês (Voltaire e os enciclopedistas), no iluminismo e no romantismo alemão (Goethe, Schopenhauer), em Thoreau e Emerson na América do Norte, além de suas diluições extáticas como a Teosofia e toda uma cultura esotérico-ocultista de

raízes pretensamente indo-tibetanas entre as elites euro-americanas, o impacto do apostolado missionário de algumas delegações indianas e budistas no famoso Congresso Mundial de Religiões, realizado em Chicago em 1898 e ao impacto destas missões entre a *intelligenza* ocidental, destacando-se lá a participação de Vivekananda e o seu neo-vedantismo globalizante, chegando, finalmente, desde os anos cinquenta do século XX, graças aos *beatniks* como Jack Kerouac e Allen Ginsberg, seguidos dos *hippies*, à verdadeira explosão da adoção de cultos, religiões e práticas de vida baseadas em modelos indo-budistas. É, por esses motivos, importante investigar também a gênese desses estudos dentro da academia ocidental.

Os estudos orientais, sobretudo os estudos indológicos, ganharam enorme vitalidade quando em 1786 o jurista e linguista inglês William Jones revelou ao mundo a impressionante semelhança estrutural entre as línguas grega, latina e sânscrita.<sup>2</sup> Essa profunda relação entre as três línguas foi decisiva para se compreender as línguas e culturas europeias dentro de um quadro referencial maior, o das línguas e culturas indo-europeias. Compreendeu-se, assim, que duas das culturas mais importantes para a tradição ocidental (a grega e a latina) possuíam uma cultura correlata do ponto de vista conceptual e linguístico: o universo da cultura e da língua sânscritas, falar cujos registros clássicos se transformaram em língua franca das elites culturais de grande parte do subcontinente indiano.

Foi na tarde de dois de fevereiro de 1786, numa cerimônia que comemorava o terceiro aniversário da *Royal Asiatic Society* em Calcutá, que o então juiz da Suprema Corte da província de Bengala, William Jones, proferiu seu histórico discurso, relacionando a língua sânscrita a outras línguas clássicas ocidentais:

a língua sânscrita, seja qual for sua antiguidade, possui uma maravilhosa estrutura; mais perfeita que o grego, mais extensa que o latim, e mais estranhamente refinada que ambas, ainda que possuindo com elas forte afinidade, quer nas raízes verbais ou formas gramaticais; mais do que seria possível por acidente; tão forte que, na verdade, nenhum filólogo poderia examinar as três sem acreditar que tenham derivado de uma fonte comum, a qual, talvez, não mais exista...<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Na verdade, William Jones não foi o primeiro a notar as profundas semelhanças entre essas línguas. Os jesuítas Fillipo Sassetti, Coeurdoux e du Pons já haviam, em seus relatórios, referido tais semelhanças (cf. *Lettres édifiantes et curieuses*, Paris, 1717-76, 34 vols). O próprio William Jones, em carta de 1779, endereçada ao príncipe polonês Adam Czartoryski (*The Collected Works of Sir William Jones*, I, p. 285), já especulava acerca do fenômeno de “como tantas palavras européias surgiram na língua persa [...] muitos pesquisadores antigos estão completamente convencidos de que uma língua muito antiga e quase primordial era usada entre as nações do norte da qual não só os dialetos celtas, mas até mesmo o grego e o latim derivam”. Incidentalmente, William Jones mostrou-se, por várias vezes, fascinado com os trabalhos de um então desconhecido botânico, Linnaeus, em cuja metodologia provavelmente teria baseado a sua.

<sup>3</sup> *The collected Works of William Jones*. Oxford: O.U.P., 1982, vol. III, ps. 34-5.

Não obstante os juízos de valores nasciam aí, para o ocidente, dois novos campos de estudos: a gramática comparada, de impressionante futuro,<sup>4</sup> e outro campo, cujo futuro seria um tanto quanto menos “espetacular”, porém não menos interessante: a “Indologia”, caracterização problemática do ramo especificamente indiano dos estudos orientalistas.

A história dos estudos indianos no ocidente esteve quase sempre vinculada a variantes políticas que, num primeiro momento, serviram como instrumento de reconhecimento cultural por parte das nações ou instituições comerciais e religiosas europeias que sentiram a necessidade de conhecer melhor as várias culturas do subcontinente indiano, como trampolim fundamental para levar a cabo os seus empreendimentos coloniais e missionários. Não espanta, portanto, que os primeiros estudiosos ocidentais das culturas e línguas indianas fossem funcionários e agentes das nações envolvidas em empreendimentos mercantis naquela região. Tal grupo de estudiosos traía uma aproximação ambígua em relação à Índia: se por um lado sua admiração pela riqueza cultural indiana se revelava sincera, por outro lado jamais perdiam de vista os objetivos econômicos e políticos, e em alguns casos missionários, de seus estudos. Tal atitude – no melhor dos casos ambivalente, e no pior, claramente difamatória e preconceituosa – maculou, de forma por vezes indelével, aqueles primeiros esforços. Na medida em que os estudos indianos progrediram desse patamar e suas “descobertas” literárias e religiosas começaram a influenciar pensadores e movimentos culturais na Europa, a “Indologia” começou a caminhar de forma mais livre, desatrelada agora das compulsões missionárias ou econômicas e geopolíticas que num primeiro momento a orientavam. Finalmente, com a independência da Índia da tutela britânica, os círculos acadêmicos indianos começaram a se dar conta e a se ressentir de que aquilo que os ocidentais chamavam “Indologia”, para eles uma “exótica” área do conhecimento, era, para os indianos, uma forma pervertida de encarar sua tradição cultural, que possuía e possui mecanismos próprios de transmissão e reprodução.

---

<sup>4</sup> A importância da influência e do impacto das descobertas das tradições linguísticas indianas em várias áreas da linguística ocidental ainda não foi devidamente mensurada. Esse é um dos vários campos de estudo que prometem interessantes esclarecimentos. Segundo W. Sidney Allen: “o impacto da ‘descoberta’ do sânscrito por Sir William Jones é bem conhecido [...] e nossas terminologia e categorias fonéticas [ocidentais] devem mais à influência dos foneticistas sânscritos do que é geralmente reconhecido”. Mais ainda: “esses foneticistas [indianos] se dirigem, na verdade, mais para o século XX do que para a Idade Média ou mesmo para meados do século XIX, e muitas de suas afirmações que comentadores como Max Müller e Whitney não conseguiram compreender fazem sentido imediato para nós”. J. R. Firth, um dos principais expoentes da escola inglesa de Fonética, junta: “sem os gramáticos indianos que ele [Jones] nos apresentou e recomendou, é difícil imaginar nossa escola de Fonética do século XIX”. Como exemplo, seria difícil não debitar às profundas influências da tradição gramatical indiana e principalmente ao conceito linguístico budista de *apoha* a noção de *différence* na obra de Ferdinand de Saussure, o qual, como é sabido, lecionou sânscrito na Universidade de Genebra nos anos 1880. *Apud* BECK (1995:50-1).

A publicação de “*Orientalismo*” em 1978, pelo palestino Edward Said, apesar de centrada na leitura acadêmica ocidental do Islã, vista pelo autor como um apêndice aos projetos imperiais ocidentais no oriente, serviu como trampolim para desencadear uma profunda “crise espiritual” nos estudos indianos, que se manifestou numa série de apologias, críticas e fecundos debates doutrinários e metodológicos: as obras de Inden, Mohanty, Halbfass, Pollock, Prakash, Bhattacharya, dentre outros, situaram e reorientaram o traçado dos debates metodológicos e políticos que circundavam o tema. A fertilidade do debate – que extrapolou a academia e se integrou a projetos político-partidários na Índia – fez com que a “Indologia”, como escaninho específico da academia ocidental, se purgasse de alguns sérios problemas de orientação metodológica, ao passo em que ainda continuava, e continua, a ser encarada com suspeição pela academia indiana. Apesar de ser um debate interessante, podemos prescindir do mesmo, já que ele incide de forma muito transversal e longínqua sobre nosso trabalho.

Isto dito é hora de se passar para o primeiro esquecimento: a condição alienada humana. Antes, porém, algumas palavras sobre a orientação metodológica desta tese. Distanciando-nos conscientemente da fascinante discussão acerca do estatuto epistemológico das chamadas “ciências humanas”, gostaríamos de investigar agora, de forma propedêutica e com algum vagar, o problema da relação entre método e soteriologia. Tradicionalmente, nos trabalhos desta envergadura, costuma o autor assumir uma postura crítica para posteriormente abraçar um conjunto de instrumentos de análise que lhe faculte levar a bom termo a condução da reflexão; tradicionalmente, também, essas análises costumam ser feitas a partir de um situar metodológico. Com a devida vênia, subverteremos um pouco este modelo. Gostaríamos de apresentar algumas definições, na verdade, três definições: método, soteriologia e mística, para depois instrumentalizá-las aos nossos objetivos. Na realidade, procuraremos oferecer uma abordagem teleológica do problema.

“*Os principais insights são alcançados no final; ora, mas os principais insights são métodos!*”<sup>5</sup> Se Friedrich Nietzsche estiver correto, a circularidade hermenêutica pulveriza (ou fundamenta?) a tentativa de demonstrar a eficácia do método que proporemos. Uma espécie de *petitio princeps* às avessas. Este trabalho jaz naquele escaninho universitário chamado “ciências da religião” (ciência ou ciências, até o número – para não mencionar o gênero e o grau – trazem complicações). Bom, a palavra método, como se sabe, é decomposta, em grego, em *meta*, e *hódos*; juntas, tradicionalmente relevam o sentido de “um caminho para atingir um

---

<sup>5</sup> Friedrich NIETZSCHE, *The Will to Power*. New York: Vintage books, 1968, p.261.

lugar ou alguma finalidade”. Todo método, seja ele para a correta condução da razão ou para a reprodução de um experimento, parece estar indissolivelmente ligado a um *télos*, a certa finalidade. Ora, gostaríamos de propor a seguinte definição teleológica de soteriologia, que ilumina este trabalho: soteriologia como *um método cujo conjunto de expedientes objetiva criar as condições de possibilidade para a realização de uma unicidade ontológica fundamental que, numa linguagem ocidental, poder-se-ia designar por uma experiência mística*. Esta definição note-se, instrumentaliza toda e qualquer expediente ou prática dita “soteriológica” (oração, meditação, reflexão, leitura, canto, peregrinação etc.) a algo além dela mesma, vale dizer, a uma experiência *sui generis* que, tradicionalmente, recusa-se a definições: a experiência mística.

O próprio significado radical grego da expressão “mística” já adverte para os sérios problemas que se enfrentará. Mediatizada pela expressão latina *misticus*, que translitera o substantivo e adjetivo grego *mistikós*, a expressão portuguesa “mística” é herdeira direta do verbo grego *múo* ou *myo*, que significa “fechar, cerrar, estar com a boca ou os olhos fechados, estar silencioso”. Convenhamos, um começo desalentador para os amantes de epistemologia. Contudo, persevere-se um pouco mais. Historicamente, a expressão “mística” tem sido recorrentemente definida e compreendida, no ocidente, por contraste e em relação à outras manifestações culturais e cognitivas humanas, geralmente, àquelas que rondam a racionalidade, sejam elas modalidades e matizes da colorida e rica palheta especulativa ocidental como a filosofia, a ciência ou até mesmo a arte. Todavia, felizmente, na Índia, mística e razão jamais brigaram. A experiência da unicidade, no ocidente rotulada de “mística” é, para os indianos, simplesmente o resultado de uma certa metodologia soteriológica, já que a utilização da racionalidade na vida espiritual é, dentre outros mecanismos e expedientes, um dos mais importantes desdobramentos da sua imensa fertilidade religiosa, dada a sensibilidade indiana em termos de tipologia de buscadores e caminhos possíveis para a consecução daquela experiência metanóica não dual. Esta dicotomia (“mística x razão”) é nossa, ocidental, e não deve ser exportada para a tradição indiana.

Por isso, nossa proposta de interpretação de soteriologia como método, deriva de um termo técnico da tradição especulativa indiana: *sādhana*. A expressão *sādhana* deriva da raiz *SADH* ou *SIDH*; ambas apontam semanticamente para “demonstração”, “materialização”, “eficiência”, “prova”. Ora, escapando das definições extáticas da mística romântica novecentista ocidental, gostaríamos de reaproximar o sentido da expressão “mística”, no sentido daquela experiência radical de unicidade, de uma dimensão mais concreta e factual, a

de uma experiência que se alcança de forma sensível: mais do que extática, estética; além de estética, silenciosa: indescritível, sendo importante frisar aqui que a indescritibilidade da *experiência* de forma alguma se incompatibiliza com a possibilidade de se falar, pensar e discutir os *encaminhamentos para aquela experiência*. Esse silêncio aludido busca retomar o vigor da expressão grega, porém, podendo deste silêncio qualquer tipo de matiz de inefabilidade extática romântica; antes, esse silêncio é o simples constatar do limite, do limiar, da ignorância, da incapacidade de descrever o conteúdo daquela experiência: um silêncio de ignorância, do maravilhar-se perante a vertigem do mistério. Calar acerca do que não se sabe ou não se pode descrever: neste sentido, sabedoria, já que o silêncio salvaguarda, dialética e interdependentemente a possibilidade de todo o falar.

Importa frisar que, naquelas tradições, a razão ou a sua instrumentalização *nada revela*. Ela simplesmente ajuda a desobstruir o caminho das fantasias adventícias que se superpõe sobre o real. A racionalidade, por isso, não nos conduz àquela experiência, ela nos conduz ao *limiar*. É a própria natureza da realidade que se revela ela própria. Neste sentido, defenderemos a tese de que o método precípua das duas tradições em tela aponta para um encaminhamento psicossomático em relação àquela experiência *sui generis*; psíquica na valorização da consciência, da meditação e da análise dos elementos e fatores que informam a experiência humana que, uma vez bem conduzidos, com o auxílio dos mestres da tradição, apontam os erros e falsas identificações que nublam a verdadeira natureza humana. Este método repercute também no corpo, na otimização de suas condições e também no resultado daquela experiência em termos de uma sensação de pertença de forma sinfônica e simbiótica não dual com o todo, daí poder ser considerada, também, estética, compreendida aqui em seu sentido estrito de uma teoria da sensibilidade e também em seu sentido lato enquanto um desfrutar da beleza imponderável e insuperável daquela visão. Esta atenção ao psicossomático indica um cuidado integral com tudo aquilo que pode potencialmente ajudar as pessoas ao longo do caminho soteriológico. Explorar esta dupla vertente, “ortodoxa” e “ortoprática”, em cada uma das tradições será uma das balizas desta tese.

Este trabalho também reivindica algumas modestas contribuições originais na dimensão acadêmica brasileira; trata-se, fundamentalmente, no âmbito deste trabalho, de explorar dois modelos não dualistas: o da imanência de *brahman* e o da vacuidade, interdependência e insubstancialidade. Esta tese, por isso, se configura como uma modesta investigação e contribuição no intuito de explorar o universo soteriológico indiano, pousando, sobre ele, um olhar que objetiva conhecer melhor as possibilidades de compreensão da realidade numa mirada não dual; trata-se, nesta perspectiva, de um esforço de leitura mais

descritivo do que crítico entre os desdobramentos ontológicos, epistemológicos, éticos e soteriológicos da tradição vedantina e do budismo *mahāyāna*. Além deste fato, as traduções dos originais em sânscrito e em páli apresentam outra humilde contribuição a esta incipiente área de estudos no meio acadêmico brasileiro.

Este trabalho, portanto, se aproxima de uma linha de estudos cuja gênese remonta a T. R. V. Murty<sup>6</sup> que, em 1955, escreveu uma de suas principais obras: *The central philosophy of Buddhism, a study of the mādhyamika system*. Lá, Murty procura distinguir a diferença entre a não dualidade budista e a não dualidade vedantina:

uma distinção deve, contudo, ser feita entre *advaya* dos *mādhyamika* e *advaita* do *vedānta*, apesar de, no final, a diferença poder parecer ser mais de ênfase na abordagem. *Advaya* é o conhecimento livre da dualidade dos extremos entre “é” e “não é”, “ser” e “devir” etc. É o conhecimento *livre de* distinções conceituais (grifo do autor). *Advaita* é o conhecimento *de* uma entidade indiferenciada – *Brahman* (o grifo é do autor)... ‘*advaya*’ é uma abordagem puramente epistemológica; a ‘*advaita*’ é ontológica.<sup>7</sup>

Não há absolutamente nada de errado na definição, desde que se esqueça de outras grandes diferenças entre as duas tradições e se *reduzam* os problemas às esferas epistemológica e ontológica. Tal redução, todavia, empobrece ao extremo o diálogo entre as duas tradições, apesar de ser justo lembrar que epistemologia e ontologia eram os *objetivos* do autor. Não em empobrecer ou escamotear as diferenças, é claro, mas em reduzir o terreno de análise para encontrar o grande denominador comum que lhe interessava.

Herdeiro direto desta passagem de Murty é o livro *Nonduality, a study in comparative philosophy* de David Loy.<sup>8</sup> Lá, o autor desenvolve uma tese acerca da natureza geral da não dualidade e, ao longo do texto, tenta demonstrar a sua tese, invocando uma extensa lista de autores que incluem taoístas, budistas, vedantinos e da tradição *sāṃkhya*, além de pensadores ocidentais como Plotino, William Blake, Espinosa, Hegel até alcançar Heidegger. Contudo, o excesso de fontes muito díspares e a tese não dualista que o autor sustenta como sendo válida pra todos os não dualismos mencionados (“*hardcore nondual thesis*”) tornam o livro problemático ao extremo.

<sup>6</sup> T.R.V. MURTY, *The central philosophy of Buddhism, a study of the mādhyamika system*. New Delhi: Harper Collins, First Indian edition, 1998.

<sup>7</sup> *Idem, ibidem*, p. 217.

<sup>8</sup> David LOY, *Nonduality, a study in comparative philosophy*. New York: Humanity books, 1988.

Outro livro nesta tradição, recentemente lançado, é o interessante *Advaita vedānta and zen: deconstructive modes of spiritual inquiry*, de Leesa S. Davis <sup>9</sup>. Comparando a metodologia neo-vedantina (Ramana Maharish, H.W.L. Poonja e Gangaji) com a tradição do Soto Zen contemporânea (Ekai Korematsu, Hogen Yamahata), a autora centraliza a sua atenção na abordagem metodológica, todavia, o livro traz uma introdução muito boa ao não dualismo nas tradições budistas e upanixádicas.

Nossa tese se diferencia dos trabalhos desses autores em vários sentidos. Quanto à abordagem de Murty, ela é claramente acertada no que tange à epistemologia; contudo, existem importantíssimas diferenças ontológicas e metodológicas entre as duas tradições, não obstante os pontos em comum. Neste sentido, e em referência à sua obra, procuramos aprofundar o diálogo entre as duas tradições, explorando com mais vigor os encaminhamentos práticos e as diferenças ontológicas. Quanto à tese não dualista de Loy, não há espaço nem necessidade de refutá-la aqui. Resta lembrar que o escopo de nossa atenção é muito menor do que a dele, tornando o material mais “controlável” e menos ambicioso no seu propósito. Sobre o livro de Davis, o mais interessante dos três em sua ênfase metodológica, resta a enorme diferença de abordagens em termos de aspectos relevados (ontologia, epistemologia e metodologia), além de nossa ênfase se dar na antiguidade indiana somente, e não nas tradições neo-vedantinas e no Soto Zen contemporâneo.

Antes de apresentar os capítulos que compõem esta tese, porém, um pedido de desculpas se faz necessário pela utilização acrítica de conceitos construídos pela tradição reflexiva ocidental. O uso de termos como soteriologia, ontologia, epistemologia *et alia* nos embarça; por um lado, trata-se do conjunto de ‘ferramentas’ cunhadas pela nossa tradição escolástica. Nem sempre, contudo, a utilização é feliz ou a melhor possível; por outro lado, um engasgar constante em digressões semânticas para elucidar boa parte dos conceitos referidos - longe de consenso na própria academia ocidental - nos lançaria numa empreitada desnorteante. Peço, destarte, perdão pelo uso quase que temerário daqueles conceitos, agradecendo desde já qualquer reparo ou contribuição neste sentido.

Nossa tese, portanto, possui a seguinte estrutura. A primeira parte dela é composta por um só capítulo: *textos e contextos*, onde são apresentados os principais autores, textos e tradições que serão discutidos ao longo do trabalho. É o capítulo mais longo, já que possui caráter histórico e didático, objetivando delimitar o perímetro da reflexão da tese nas duas tradições.

---

<sup>9</sup> Leesa S. DAVIS, *Advaita vedānta and zen: deconstructive modes of spiritual inquiry*. London: Continuum, 2010.

A segunda parte da tese destaca a não dualidade na tradição vedântica. O segundo capítulo, *a não dualidade nos Upaniṣads (advaita)*, tem por objetivo a compreensão dos dois conceitos mais importantes do pensamento upanixádico. A seção (2.1), *o conceito de brahman e seus diferentes matizes: a realidade enquanto totalidade não dual* buscar oferecer os subsídios primários arrolados nos próprios textos upanixádicos para a compreensão da expressão *brahman*. O segmento (2.2) procura introduzir o conceito de *ātman*: os modos de ser do sujeito. Assim como a noção de *brahman*, a noção de *ātman* é um ponto nodal da segunda parte do trabalho. De novo, será necessário recorrer aos textos e tentar compreender os possíveis significados da expressão, que gravita ao redor da noção de identidade, dos modos de ser dos diferentes sujeitos, além de caracterizar o autoconhecimento (*ātmavidyā*) como o processo precípua que culmina na libertação. Na seção (2.3), *a não diferença entre ātman e brahman* investigar-se-á o nexa entre essas duas expressões, valorizando a relação soteriológica existente entre ambas. Aqui, será fundamental relevar a articulação conceitual entre os dois, criando as condições de possibilidade de uma experiência gnosiológica radical, a partir da percepção de que “aquele que conhece *brahman* se transforma em *brahman*”. O terceiro capítulo – *A terapia soteriológica dos Upaniṣads*, pretende apresentar de forma pormenorizada as práticas soteriológicas oferecidas nos textos. A seção (3.1), *os pré-requisitos (sādhana catuṣṭhaya) e a relação discipular (guruśiṣya-paramparā)* toma como ponto de partida a modalidade dialógica da tradição vedântica que se buscará explicitar os componentes que alimentam o processo de desalienação do sujeito. O método, duplo, composto por uma dimensão apofática de esvaziamento e revelação, e uma modalidade de ocultação catafática de superimposição de atributos imaginários sobre a realidade, desdobram-se na sedimentação de expedientes metodológicos customizados para os diferentes tipos de buscadores. No segmento (3.2), elencam-se *as disciplinas do método: ouvir (śravaṇa), refletir (manana) e contemplar (nidhyāsana)*. O fato de as disciplinas serem individualizadas não interfere na natureza de um substrato comum a todas elas. As disciplinas previstas pela tradição se reduzem, como denominadores comuns, às práticas mais determinantes para a consecução daquela experiência transformadora: o ouvir a tradição; este aproximar-se implica num submeter-se tanto do ponto de vista intelectual quanto prático, na medida em que se movimenta aqui num ambiente mais ortoprático do que ortodoxo. Tal ortopraxia demanda um cuidado especial com o cultivo da reflexão crítica, o que nos trasladaria para a dimensão mais profunda da meditação como um contemplar, compreendido aqui como o conhecimento recorrente da pertença dos sujeitos à totalidade. Na subdivisão (3.3), *O conhecimento de brahman (brahmajñāna) como transformação em brahman (brahmānubhava)*, destaca-se o

fato de que conhecer algo para essa tradição implica em “tornar seu” algo que antes, por incompreensão, era considerado “alheio”. É na condensação daquele agir transformador que se descortina a compreensão de nossa existência particular como sendo, de fato, existência do todo. Compreender-se a si próprio como *brahman*, i.e., como totalidade, implica num desvencilhar-se das colorações fantasiosas que inscrevemos por sobre a realidade, este desvencilhar-se implica num processo apofático de esvaziamento, cujo resultado, idealmente, se concretiza numa experiência radical identitária com a totalidade da existência.

A terceira parte da tese é formada por dois capítulos. O quarto capítulo, *a não dualidade nos sūtra (advaya)*, possui como foco os principais conceitos que sustentam, animam e informam o pensamento budista, a partir da noção fundamental de originação interdependente que se desdobra em uma perspectiva não dual. Na seção (4.1), *a originação interdependente (pratīyasamutpada)*, *a vacuidade (śūnyatā) de todos os fenômenos e a não dualidade (advaya)* são apresentadas como subsídios para a compreensão e realização daquela não dualidade. A noção de originação interdependente é, num certo sentido, o polo ao redor do qual gravitam todos os outros conceitos do budismo; tal escolha não é caprichosa: trata-se do próprio núcleo central de onde se irradiou a percepção da verdadeira natureza da realidade tanto para o Buda quanto para a tradição posterior. A noção de interdependência determina o sentido de conceitos correlatos, principalmente o da noção de vacuidade, característica precípua tanto da realidade quanto dos supostos indivíduos que a compõe. O segmento (4.2) trabalha *as três características dos seres condicionados: insubstancialidade (anātman), impermanência (anitya) e sofrimento (duhkha)*. Como desdobramento dos conceitos explicitados na seção anterior será imperativa uma reflexão acerca de componentes que se articulam a partir das noções vistas, que caracterizam a natureza de todos os seres condicionados a partir da interdependência e da vacuidade. A insubstancialidade, atomização de toda e qualquer tentativa de se cristalizar um sujeito ou ser; a impermanência de todos os fenômenos como descrição mais apropriada da realidade, que transborda também para o campo da práxis através dos imperativos de distanciamento do desejo por coisas de modo a evitar a dor, marca saliente de todo desejar. No segmento (4.3), *as quatro nobres verdades (catvāryāsatyaṇi): a natureza do sofrimento, a origem do sofrimento, a cessação do sofrimento e o caminho para a cessação do sofrimento*, penetram-se na medula da práxis budista. Se o desejo condiciona a dor, é necessário investigar as condições de possibilidade de controle e eliminação dessa característica. Para tanto é fundamental esboçar uma taxonomia do sofrimento e a rede etiológica que o sustenta e alimenta: (i) dada à natureza universal da dor cabe indagar a sua origem (ii); detectada a sua origem, resta investigar a possibilidade de

superação desta condição problemática (iii); vislumbrada a possibilidade de superá-la, importa agora articular e materializar esta possibilidade num método (iv).

Finalmente, o quinto capítulo, *a terapia soteriológica budista: o caminho óctuplo* demandará uma investigação do método para a superação da dor, o que implica na necessidade de se explicitar os fatores que condicionam a elegibilidade para a práxis e seus mecanismos de consecução e transmissão. A seção (5.1), *monges (arhats/bodhisattvas) e leigos (upāsaka): os preparativos para o caminho* procura compreender como a tradição budista compreende os pré-requisitos fundamentais para a inserção dos buscadores na dimensão da práxis soteriológica; para tanto, será necessário esclarecer os procedimentos, desde a tomada de refúgio, ponto que assinala a pertença à tradição, passando pela aceitação dos preceitos fundamentais, os cinco votos básicos, passando, quando do amadurecimento dos aspirantes, para os dez votos: até aqui o caminho é comum tanto para leigos quanto para monges. Será importante, neste momento, diferenciar as dimensões laicas e monásticas das práticas, amparando-se no mapeamento do caminho oferecido pela tradição. A subdivisão (5.2), *O caminho das oito práticas (āriyāṣṭāṅgamarga) e os seus estágios (bhūmika)*, destaca o “excelente caminho óctuplo”, que remonta ao próprio Buda e se desdobra em oito práticas tradicionalmente articuladas: o desenvolvimento de uma perspectiva correta acerca da verdadeira natureza da realidade (*samyakdr̥ṣṭi*), um modo de vislumbrar esta perspectiva através de uma metodologia reflexiva (*samyaksamkalpa*), um falar que traduza corretamente estas visões e incite outros a buscá-las (*samyakvāc*), um modo de agir eficaz para a condução ao libertar (*samyakkarma*), um tipo de vida que não obstaculize esta eficácia (*samyakjīva*), um esforço constante para se manter nesta dimensão (*samyakvāyāma*), numa dimensão mental de tranquilidade (*samyaksati*) que é fruto e se complementa com a modulação correta e eficiente de nossas estruturas psíquicas (*samyaksamādhi*); além disso, o texto sublinha os estágios que marcam o desenvolvimento na senda budista. Finalizando, o segmento (5.3), *o fim do caminho: a libertação (nirvāṇa) e o despertar (bodhi)*, valoriza a reflexão acerca dos conceitos que apontam para a teleologia budista, e que representam o gol de centenas de milhões de seres humanos. O que faz com que esse número de pessoas dedique boa parte de suas vidas à busca desses dois ideais, a libertação e o despertar? Investigar esses dois conceitos implica, antes de tudo, compreender o núcleo teleológico do budismo e o porquê da opção pela tradição budista. Encerrando o texto, apresentam-se algumas conclusões acerca do trabalho, seguidas de um glossário de termos sânscritos e páli e da bibliografia.

Portanto, buscando situar e familiarizar o leitor para autores, obras e contextos históricos, volta-se agora para o primeiro capítulo.

## **PARTE I – Fontes da tradição soteriológica**

## CAPÍTULO 1: TEXTOS E CONTEXTOS

### 1.1 A revelação védica original (*śrutī*) e a tradição soteriológica dos Upaniṣads (*vedānta*).

Como esta tese objetiva ser uma apresentação de duas modalidades de tradições não duais na Índia antiga e se é de fato verdadeira a afirmação de que a hermenêutica é plural, ou seja, pelo fato de não existir somente um fundo ou simplesmente um núcleo unívoco de significado nos textos ou nas tradições, aproximar-se de uma tradição implica, num certo sentido, aproximar-se dos textos ou dos outros mecanismos de transmissão do conhecimento de uma tradição. Ora, tanto para Śāṅkara “*conhecemos brahman*”<sup>10</sup> *através do contato com [a tradição dos] Vedas*”<sup>11</sup> como para Gadamer “*escutar a tradição e situar-se nela é o caminho para a verdade que se deve encontrar nas ciências do espírito*”.<sup>12</sup> A tradição indiana possui uma expressão específica para este aproximar-se: *Upaniṣad*, que possui, como se verá mais adiante, vários sentidos, um dos quais é o de *upasanna*,<sup>13</sup> um chegar perto do mestre ou do texto, já que o texto nada mais é do que experiência coagulada na história, vivificado pela presença e outorga do mestre, lembrando sempre que boa parte das dinâmicas dialogais religiosas e filosóficas indianas se deu em contextos ágrafos. Essas dinâmicas dialógicas pretendem disparar em nós o gatilho de um tipo de experiência, a experiência não de algo novo ou extrínseco a nós; pelo contrário, esta abordagem pretende ser antes um exercício propedêutico de esvaziamento, *more apophatiko*, de tudo aquilo que adventiciamente alguém se torna, esquecendo-se do que de fato se é: no perímetro de reflexão que circunscreve este trabalho, o todo, *brahman*, ou a vacuidade, *śūnyatā*. Daí a importância de percorrermos o

---

<sup>10</sup> Ao longo desta tese, a expressão “*brahman*” se refere ao conceito de realidade, de totalidade, de absoluto impessoal de gênero neutro; enquanto “*Brahmā*” se refere ao deus de gênero masculino.

<sup>11</sup> “*Vedāntavākyaṇi hi sūtraīrudāhṛtya vicāryante/ vākyaṛthavicāraṇādhyavasānanirvṛtā hi brahmavagatiḥ*” Śāṅkara, BSb1.1.2. (1985:11). As traduções do sânscrito e do páli, além das línguas ocidentais ao longo desta tese são de nossa autoria; todas, entretanto, seguindo as traduções elencadas na bibliografia. As traduções do tibetano serão referidas.

<sup>12</sup> Hans George GADAMER, *Verdade e método*, Petrópolis: Vozes, 2006. Vol. II p. 140 [53].

<sup>13</sup> KAb (1987:57-8).

itinerário já topografado por aqueles que nos precederam na tarefa de enuclear sentido/s da tradição.

A noção de “tradição” (*śākhā*, “tronco, ramo”; *saṃpradāya*, “contribuição coletiva”) é muito importante em qualquer segmento cultural na Índia. No contexto de *mokṣa* (libertação) ela é vital. Segundo Śāṅkara:

de acordo com os Vedas, “esse conhecimento [*brahman*] não é adquirido através do raciocínio”. De acordo com as injunções védicas e tradicionais: “somente quem possui um mestre adquire conhecimento”; “só se realiza este conhecimento através do mestre”. “Devemos aprender através da obediência”.<sup>14</sup>

Esta tradição soteriológica não dual, cujo objetivo final é a experiência da não diferença entre nossa substância pessoal (*ātman*) e *brahman* é revelada num conjunto de textos chamados Veda (“conhecimento”) ou *śruti* (literalmente “aquilo que é ouvido”).

Para entendermos a contextualização da tradição soteriológica no contexto da tradição do subcontinente indiano, é necessário entendermos a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas*, isto é, os “objetivos humanos”. De acordo com essa doutrina, a existência humana é caracterizada pela existência de quatro objetivos: *artha* (“riqueza”), *kāma* (“prazer sexual”), *dharma* (“papel sóciopolítico”) e *mokṣa* (“libertação”). Existem *śāstras*, tratados, explicitamente voltados para a consecução de cada um desses objetivos humanos. Esses tratados podem ser compreendidos como manuais técnicos que listam procedimentos teóricos e práticos para o alcance desses objetivos. Existe um longo debate na tradição acerca da necessidade de se vivenciar essas dimensões da vida humana antes de dar início formal ao projeto soteriológico, isto é, *mokṣa*.

O primeiro objetivo, *kāma*, é a dimensão da sexualidade e artes afins, dotadas de metodologias específicas. O texto clássico é o *Kāmasūtra* de Vātsyāyana. Neste tratado, o autor procura combinar a arte da sedução com técnicas sexuais, percorrendo longamente acerca de tipologias fisiológicas e psíquicas para se encontrar a (o) parceira (o) ideal, além de detalhar procedimentos de como se utilizar de mensageiros, técnicas de flerte etc. O segundo objetivo, *artha*, é tudo aquilo que se faz objetivando o acúmulo de riqueza ou poder político. O texto clássico indiano para esta área é o *Arthasāstra* atribuído a Kauṭīliya, supostamente um ministro da dinastia Mauriya (séc. IV a.e.c). Lá, o autor discorre acerca das melhores formas de administrar o estado interna e externamente bem como sobre a melhor maneira de administrar as finanças públicas e privadas.

<sup>14</sup> “*taiṣā tarkeṇa matirāpaneyā iti śruteṣca/ ācāryavādvaiva vidyā viditā sādhiṣṭhaṃ prāpaditi tadviddhi pranīpatena ityādiśrutismṛtiniyamācca.*” Śāṅkara, KEb I.1. (1987:16).

O terceiro objetivo, *dharma*, e o quarto objetivo, *mokṣa*, constituem a matéria por excelência dos Vedas, ou *śruti*, que assim possuem uma dupla dimensão. Com efeito, os Vedas são divididos tradicionalmente em dois conjuntos de textos. O primeiro conjunto destina-se à realização de *dharma* e compreende os textos conhecidos como *brāhmaṇas* e *mantras* (*samhitā*). Constituem textos técnicos onde se descreve a operacionalidade dos deveres morais e rituais visando consecução de objetivos extraordinários nesta vida e, mais especificamente, a obtenção de uma condição superior em outros mundos, estes genericamente denominados de paraísos. Essa parte é denominada de *karmakāṇḍa* – ‘seção dedicada à ação’ – e possui uma plêiade de textos subsidiários tais como os *Śrautasūtras*, os *grhya-sūtras* e os *dharmaśāstras* (vide o *Manusmṛti*). Esses textos detalham minuciosamente o sistema de *varṇāśramas*, isto é, os estágios da vida e os papéis sociais dos diversos grupos e indivíduos. Eles prescrevem de forma imperativa as ações que se deve esperar desses grupos e indivíduos para o alcance dos objetivos ‘paradisíacos’ ambicionados numa condição transmigratória futura. Além disso, tais ações acreditava-se que tais ações concorriam também para a paz social neste mundo através da manutenção da ordem e da regularidade cósmicas (*ṛta*).

O segundo conjunto de texto dos Vedas é que, finalmente, vão se dedicar integralmente à última das demandas existenciais, *mokṣa*, que constitui o cerne de nossa tese. É formada por dois grupos de textos, os *Āraṇyaka* e os *Upaniṣads*, ambos dedicados às questões mais reflexivas; em conjunto, são referidas como *jñānakāṇḍa* – ‘seção dedicada ao conhecimento reflexivo/soteriológico’. Note-se, de imediato, que a consecução dos demais *puruṣārthas* (*kāma*, *artha* e *dharma*) está centrada nas noções de ‘agente’ e de ‘ação’, ou seja, num conjunto de procedimentos técnicos para a consecução de um dado objetivo egóico. Ao invés, a tradição reflexiva inaugurada pelos *Upaniṣads* propõe-se a apontar para as limitações desses procedimentos quando o objetivo é a superação de todo o sofrimento. Com efeito, a fragmentação da realidade entre ação (*karma*), agente (*kara*, *karin*) e resultado (*phala*), que caracteriza esses procedimentos, torna a aquisição de objetos um evento perpetuamente instável. Essa busca ‘sem saída’ exigiria assim outra perspectiva: um reconhecimento que a cisão entre ação (*karma*), agente (*kara*, *karin*) e resultado (*phala*) tratava-se de uma condição de ignorância a ser superada pelo conhecimento de modo a se reconhecer a unicidade essencial de toda a realidade. É essa a tarefa dos principais mestres vedantinos tais como Śaṅkara e Sureśvara, cujas obras se dedicam exaustivamente aos problemas inerentes a essa

fragmentação. Concluem, de uma vez, que condição final de libertação não pode ser um produto, isto é, algo resultante de uma ação moral ou ritual.<sup>15</sup>

Portanto, o único dever é renunciar aos desejos após se atingir a experiência da não diferença entre nossa substância pessoal e *brahman*. Além disso, a consciência da não diferença entre o *ātman* e *brahman* é contrária às ações [em conjunto] com o conhecimento, já que a experiência da identidade entre o *ātman* e *brahman*, que acaba com todas as ideias dualistas, não pode ser concebida em conjunto com ações, que pressupõem a diferença entre agente e resultados... a experiência de *brahman* não pode ser resultado do esforço humano.<sup>16</sup>

Esta dicotomia de interesses é explicitada no *Muṇḍaka Upaniṣad*

Existem duas sabedorias para serem conhecidas – como na verdade dizem os conhecedores de *brahman*: a mais importante (*parā*) e a menos importante (*aparā*). Dessas, a menos importante é [conhecer] o *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e o *Atharvaveda* [...] Agora, a mais importante é aquela na qual [nos *Upaniṣads*] o imperecível [*brahman*] é compreendido.<sup>17</sup>

Para aqueles que buscam *brahman*, os *Upaniṣads*, que também são chamados de “*vedānta*”, já que se encontram na “parte final” (*anta*) dos Vedas e que podem ser compreendidos como um método e como um conteúdo de um método, na medida em que comumente se retira o significado etimológico da expressão *Upaniṣad* de *upa* + *ni* + *śad*, “sentar perto de alguém”; daí, neste sentido, ao longo deste trabalho, se utilizará dois matizes do conceito de *Upaniṣad*: a noção de “aproximação (*upasanna*) da tradição” e, portanto, como método de aproximação das condições de possibilidade da reprodução de uma experiência soteriológica; de outro lado, os textos objetivam ser um ensinamento “secreto” (*rahasya*), um conteúdo que destrói as “sementes” da perpetuação da dor e do sofrimento humano. Neste sentido, os *Upaniṣads* representam manuais que objetivam detectar conexões (*sambandha*) micro e macro-cósmicas, instrumentalizando estas ligações *sim-páticas* da realidade para criar

<sup>15</sup> Dilip LOUNDO, “O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia.” In GNERRE, Maria Lúcia (org.), *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 1, ps. 31-56. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012.

<sup>16</sup> “*Tasmāpratyagātmabrahmavijñānapūrvakah sarvaiṣaṇāsamnyāsa eva kartavya iti/ karmasahbhāvitvavirodhacca pratyagātmabrahmavijñānasya/ na hi upāttakārahaphalabhedavijñānena karmaṇa pratyastamitasarvabhedadarśanasya pratyagātmabrahmaviśayasya sahabhāvitvamupapadyate vastuprādhānye satyapurūṣatantratvāhbrahmavijñānasya.*” Śaṅkara, KEb, introdução, (1987:16). Na realidade a propedêutica para esta realização é bem mais complexa e será amplificada ao longo do capítulo 3, especialmente nos subítens 3.1 e 3.2.

<sup>17</sup> “*Dve vidye veditavye iti ha sma yad brahmavido vadanti parā caivāparā ca/ tatrāparā rgvedo yajurvedaḥ sāmavedo'tharvavedaḥ śikṣā kalpo vyākaraṇam niruktaṁ cchando jyotiṣamiti/ atha parā yayā tadakṣaramadhigamyate.*” MU I, 1. 4-5, (2008:79-80). Vale dizer, não obstante a organicidade e linearidade dos objetivos, tanto para o alcance do *dharma* (*brāhmaṇa*) ou de *mokṣa* (*upaniṣad*), os *Vedas* são essenciais.

as condições de possibilidade de uma experiência libertadora simbiótica, una, não dual (*advaita*) com a realidade.

A tradição registra 108 *Upaniṣads*, parecendo haver consenso na divisão dos *Upaniṣads* em três grupos distintos: o *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad*, o *Chāndogya Upaniṣad* e o *Aitareya Upaniṣad* seriam os textos mais antigos e provavelmente seriam pré-budistas (anteriores ao século IV antes da era comum). Depois viriam os *Taittirīya Upaniṣad*, *Kaṭha Upaniṣad*, *Kena Upaniṣad*, *Kauśītaki Upaniṣad*, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, *Īśā Upaniṣad* e o *Muṇḍaka Upaniṣad*. Finalmente, os *Praśna Upaniṣad*, *Māṇḍūkya Upaniṣad* e o *Maitri Upaniṣad* seriam os últimos daqueles que são considerados os treze *Upaniṣads* mais antigos.<sup>18</sup> São esses os textos que delimitam o perímetro primário da vertente *advaita* (a não dualidade do um) de nosso projeto. Os *Upaniṣads*, ao surgirem no horizonte histórico da cultura indiana, já surgem em forma de mosaico; essas produções traem um relacionamento ambivalente com os estratos mais antigos da tradição soteriológica védica mais antiga, se é que podemos falar com propriedade de “soteriologia” no ambiente das formas religiosas mais arcaicas indianas. Como textos, os *Upaniṣads* apresentam traços inequívocos de edição, seleção, agregação e mutilação. Essas mutações derivariam das múltiplas hermenêuticas que se cristalizaram ao redor das diversas linhas de transmissão discipular (*śākhā*) destas obras (sempre lembrando seu caráter oral), originando “textos” que se afiliam a algumas destas linhas de transmissão. Neste sentido os *Upaniṣads* representam “manuais práticos” que serviriam, para os seus aderentes e exploradores, como que um compêndio do mais importante acumulado pelo seu ramo de filiação discipular (*saṃpradāya*) em termos de mapeamento dos caminhos e dos expedientes soteriológicos.

Apesar dos problemas de datação, existe um consenso no que concerne dois destes textos: o *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad* e o *Chāndogya Upaniṣad* são unanimemente considerados os *Upaniṣads* mais antigos, sendo considerados pré-budistas (*ante* 400 a.e.c.). O universo intelectual da Índia antiga, por volta do século V a.e.c, data provável do começo da cristalização dos primeiros *Upaniṣads*, atravessava um momento particularmente fértil e conturbado. Brâmanes<sup>19</sup>, reis e guerreiros, budistas, materialistas, jainas e céticos, dentre

<sup>18</sup> Os mais tradicionais (e antigos) *Upaniṣads* são os mencionados, já que receberam comentários dos principais expoentes filosóficos referidos mais adiante e serão esses os *Upaniṣads* que servirão de base para os propósitos desta tese.

<sup>19</sup> A sociedade indiana compõe-se de quatro grandes grupos de castas: os brâmanes, os xátrias os vaixiás e os sudras. Os brâmanes seriam os responsáveis pelos aspectos rituais, geralmente assumindo funções sacerdotais e professorais, sendo os depositários dos mecanismos de produção e irradiação dos saberes; os xátrias seriam os militares e políticos; os vaixiás, agricultores e comerciantes; enquanto os sudras seriam os empregados dos anteriores. Tal esquema é, todavia, uma grande simplificação: a realidade é infinitamente mais matizada e problemática do que o exposto acima.

outros, debatiam, discutiam e disputavam com e contra os primeiros, os brâmanes, acerca de tudo aquilo que é possível debater, discutir e discordar.<sup>20</sup> Foi, consensualmente, um momento de enormes transformações econômicas, sociopolíticas e ideológicas, que tiveram uma força desestabilizadora das estruturas societárias mais arcaicas.<sup>21</sup>

Nos *Upaniṣads*, as metodologias soteriológicas adquirem importância vital e várias serão as alternativas propostas (gnose, ioga, ascese, devoção particular a uma deidade etc.) para se alcançar a libertação (*mokṣa*), uma experiência radical que é compreendida como um “tornar-se *brahman*” (*brahmānubhāva*), isto é, revelando a não diferença entre nossa substância pessoal (*ātman*) e *brahman*.<sup>22</sup>

Na tradição upanixádica, o conceito de *ātman* pode ser compreendido como o ponto de partida do projeto (*ātmaśāstra*, “autoconhecimento”) que objetiva conduzir os seres humanos de suas condições alienadas à realização de sua condição original (*brahman*); tal projeto demanda a necessidade de se compreender a natureza errônea da identificação do *ātman* como coisa ou pessoa, i.e., como uma reificação de qualquer segmento da realidade que interage com outros supostos infinitos segmentos; por exemplo, este “eu”, corriqueiro, auto-indicativo que é tão caro às pessoas; para a tradição upanixádica, este “eu” nada mais é do que um equívoco que incorremos por arbitrariamente fatiar e alocar limites inexistentes àquilo que de fato e somente existe: *brahman*, ou a realidade, i.e., o *ātman* compreendido como um “eu” é uma noção equivocada. A única possibilidade de explicar *ātman* é relacionando-o com *brahman*. Esta realidade (*brahman*) é uma força, é um poder infinito que se expande incomensuravelmente (da raiz *BRH*, “crescer”, “expandir”). Esta realidade é não dual (*advaita*) e toda e qualquer tentativa de delimitá-la circunscrevendo-a a perímetros imaginários - apesar de instrumentalmente necessários e facilitadores para que se possa viver a vida de forma mais ágil e eficiente – faz com que se vivencie esta mesma existência de

---

<sup>20</sup> Os discursos do Buda nos *nikāya*, o conjunto de textos budistas mais antigos preservados em língua páli oferecem amplo testemunho daquele ambiente de enorme fertilidade intelectual que deu origem, tanto ao budismo, como às tradições upanixádicas e a um grande número de outras, hoje desaparecidas. Neste sentido, uma das melhores fontes para o estudo do ambiente cultural da fermentação dos *Upaniṣads* é a literatura budista mais primitiva, já que o nascimento do budismo está profundamente vinculado ao pensamento upanixádico, se constituindo, neste sentido, num importante desdobramento daquele. V. Rupert GETHIN, *The early sayings of the Buddha*, p.5; *The Middle Length Discourses of the Buddha, translated by Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi*. Ver a próxima nota.

<sup>21</sup> Richard F. GOMBRICH, *How Buddhism began, the conditioned genesis of early Buddhism*, p.13ss.; Johannes BRONCKHORST, *Greater Magadha, studies in the culture of early India*, p. 15-54.; Brian BLACK, *The character of the self in ancient India. Priests, kings and women in the old upanisads*, p. 3-26. Boa parte dos estudos históricos sobre a origem do budismo ilumina também o período upanixádico.

<sup>22</sup> Śāṅkara, KAb, introdução; TUb, introdução; KEb, introdução. Śāṅkara, antes de iniciar seus comentários a alguns dos upanixad, se preocupa em explicitar os vários sentidos possíveis desta classe de texto, como nos três exemplos elencados. Todos esses aspectos serão aprofundados posteriormente no corpo da tese.

forma relativa, fragmentada e convencional; estas “ilusões necessárias” seriam simplesmente isso, “ilusões necessárias”, se não se esquecesse completamente disso; contudo, tal não é o caso: realmente as pessoas se esquecem completamente deste singelo fato, e disso resulta essa fragmentação e polarização existencial (“eu/outro”) que redundam na alienação fenomenológica decisiva e alijadora do ponto de vista da *eutimia* desejada. O nexos entre epistemologia e ética não poderia ser mais evidente. Ao se esquecer desta unidade ontológica com a realidade não dualista da existência, dir-se-á, de *brahman*, a grande unidade se parte e se perde. Ao quebrarmos o espelho da não dualidade da existência, fragmentamos a realidade a partir de polarizações problemáticas e problematizadoras. Para usar a imagem da tradição: onde existe dualidade existe medo e desejo, ou seja, dor; a partir deste momento, os seres conscientes começam a se acreditar “um sujeito” autônomo, segmentado, apartado, diferente dos demais seres, por fim, um agente. Nubla-se aí a conformação identitária dos seres com a realidade, a consciência da pertença a alguma coisa incomensuravelmente maior, perdendo-se, por causa desta incompreensão, também a serenidade, este pousar dos fardos que tanto cansam e atormentam, serenidade esta disponível a todos os que são capazes de reconhecer o fruto da contemplação permanente da fórmula clássica consagrada nos *Upaniṣads*: (“tudo isto é realmente *brahman*”) *sarvaṁ kalvidāṁ brahma*<sup>23</sup>; ou ainda, apontando a realidade, o mestre revela ao sussurrar: *tat tvam asi...* (“é isso o que és”). Em suma: o conceito de *ātman*, como foi visto acima, é um caminho, um expediente para se realizar *brahman*: por um lado, pelo “ângulo” de *brahman – sub species aeternitatis* – o *ātman* é uma modalização dessa realidade, porém não diferente de *brahman*, tornando-se um índice importante que aponta para além de si mesmo.

É importante sublinhar que a expressão *brahman* já é encontrada naquelas camadas mais antigas dos textos védicos, onde, contudo, apresenta matizes distintos daqueles oferecidos nos textos upanixádicos. Tradicionalmente traduzida como “realidade, totalidade, absoluto ou ser”, de acordo com a perspectiva posta em relevo, os *Upaniṣads* oferecem a possibilidade de uma verdadeira plêiade de persuasões doutrinárias a partir das diferentes interpretações conferidas à expressão *brahman*: não dualista, dualista, não dualista qualificada etc., além de matizes não religiosos/soteriológicos (tais como formulação linguística, hino, estrofe ou ainda os poderes ou potencialidades latentes contidas naquelas formulações linguísticas). Dentre o grande número de pensadores que podem representar esse esforço de síntese das várias correntes upanixádicas, Śāṅkara (séc. VIII) talvez seja o mais destacado

---

<sup>23</sup> CU III.xiv.1. (1998:209).

pela influência e pelo alcance de sua obra, que, como se verá mais adiante, representa a tradição não dualista (*advaita*) e será recorrentemente invocado para nos auxiliar nos exercícios hermenêuticos que seguem.

## 1.2. Os desdobramentos da tradição: as grandes sínteses sapienciais – o *Bhagavadgītā* e o *Brahmasūtra*

Os *Upaniṣads* representam o ponto a partir do qual se irradia todo um conjunto de textos que delimita o perímetro da seção *advaita* deste trabalho e que conheceremos agora. É nos comentários aos textos upanixádicos, ao *Bhagavadgītā* e a outro texto seminal da tradição vedantina, o *Brahmasūtra* (que coletivamente são chamados de *trayaprāsthāna*, “os três fundamentos [do Vedanta]”) que se encontra o núcleo central das diversas escolas exegéticas de natureza vedânticas, as quais, a partir desses comentários, estabeleceram linhas de transmissão exegético-textual que posteriormente se cristalizaram em ortodoxias/ortopraxias para seus aderentes. Uma delas, a não dualista (*advaita*) de Śaṅkara, será nossa principal guia pelas sendas do não dualismo upanixádico. Existem também outras escolas filosóficas vedânticas de origem upanixádica: tradições de cunho dualista (*dvaita*), Madhva, séc. XIII foi seu primeiro expoente sistemático; dualista não qualificada (*viśiṣṭadvaita*) Rāmaṇuja, séc. XI foi o seu principal formulador; Vāllabha, importante articulador das doutrinas da pura não dualidade (*śuddhādvaita*), séc. XV; e Nimbarka, séc. XII, defensor de uma perspectiva dualista/não dualista (*dvaitādvaita*), dentre outras, todas com vasta literatura, além das respectivas ordens monásticas. Esses três textos formarão a espinha dorsal da parte *advaita* desta tese, e serão recorrentemente invocados, junto com os comentários de alguns exegetas. As diversas concepções de *brahman* oferecidas por esses autores perpassam toda a gama de possíveis projetos ontológicos, formando um interessantíssimo mosaico que, em seus diversos matizes e contrastes, apresenta uma oportunidade única de reflexão ontológica e um dos capítulos mais interessantes da filosofia e religiosidade indiana, já que algumas destas escolas se espalharam também pelo universo devocional indiano, justificando as suas diversas perspectivas.

Após o período dos *Upaniṣads*, as várias tendências reflexivas e soteriológicas contidas nos incontáveis textos dos períodos anteriores e contemporâneos cristalizam-se e se aglutinam ao redor de tradições das mais variadas tendências. Esse período veio a ser conhecido como "período dos *sūtra*"<sup>24</sup> – pois foi nesse estilo dos "aforismos" de grande concisão para fins mnemônicos que os principais textos vieram a ser vazados – mas é também

<sup>24</sup> Sarvepalli RADHAKRISHNAN e Charles A. MOORE, *A source book to Indian philosophy*, ps. xix ss. Apesar da datação poder parecer um pouco artificial, compreende-se o esforço esquemático; todavia, o conceito de *darśana* parece ser um pouco mais matizado do que aquele apresentado pelos autores. Já a noção de *sūtra* (“fio”, cognato do latim “*sutura*”) é fundamental para a compreensão da natureza dos textos indianos. O texto é um tecido, uma tecitura, uma trama, um arranjo de fios dispostos que organiza uma tapeçaria sistêmica, uma tradição de transmissão de conhecimento, seja ela filosófica, religiosa ou laica.

chamado de "período sistemático", dado o esforço hermenêutico de apresentação coerente e sistemática de toda uma série de visões-de-mundo (*darśana*).<sup>25</sup>

Também se localiza nesse período o mais sistemático e ambicioso esforço de reflexão sobre *brahman*, o *Brahmasūtra*, já mencionado anteriormente e um texto fundamental para nosso projeto. Tradicionalmente atribuído a Bādarāyaṇa<sup>26</sup>, o *Brahmasūtra*,<sup>27</sup> cuja forma final foi provavelmente fixada pelo começo da era comum, pode ser compreendido dentro de uma perspectiva bifronte: por um lado, pode ser considerado um sumário que possui o objetivo de sintetizar as várias formulações da não dualidade nos textos upanixádicos; por outro lado, ele se engaja de forma proselitista no debate filosófico indiano ao atacar outras correntes, constituindo-se num polo irradiador de comentários e subcomentários que se tornarão os textos-base de várias correntes filosóficas e religiosas posteriores. Este texto é um dos mais influentes e consagrados manifestos da tradição filosófica indiana e serviu de inspiração para comentadores desde Śāṅkara até os movimentos contemporâneos chamados neo-vedânticos, dos quais sobressaem as figuras de Vivekananda (séc. XIX), Ramana Maharish (séc. XIX/XX) e Radhakrishnan (séc. XX). A brevidade aforismática do texto para fins mnemônicos torna o *Brahmasūtra* ininteligível sem o auxílio dos comentadores, e as caracterizações de *brahman*, que servem de fundamento argumentativo para as diversas escolas vedânticas são, lá, pela primeira vez, enunciadas e problematizadas de forma sistemática: “*Comecemos então a investigação sobre brahman, local de origem, subsistência*

---

<sup>25</sup> Além dos sistemas vedânticos (globalmente conhecidos como *vedānta*), um dos seis sistemas ortodoxos, i.e., que reconhecem os Vedas como autoridade final, algumas das outras cinco tradições filosóficas (*darśana*) consideradas ortodoxas, coletivamente chamadas de *śaḍḍarśana*, parecem ter se estruturado neste período. Uma delas, o sistema *Mīmāṃsā* reflete a preocupação de seus autores com a natureza ritual, funcional, simbólica e linguística dos textos védicos. A expressão *Mīmāṃsā* significa literalmente “ponderar, meditar com frequência/intensidade sobre algo”. De orientação ritualista, esta tradição reflexiva está basicamente interessada em compreender a natureza do *dharma*, i.e., os vários “deveres” rituais/religiosos e político/sociais da ortodoxia bramânica. Tem origem no sistema *Purvamīmāṃsā* (doravante simplesmente “*Mīmāṃsā*”) toda a vasta gama de textos políticos e legais, depois cristalizados sob a rubrica de *dharmaśāstra*, da Índia antiga. Outra tradição, o *Yoga*, já bastante conhecido no ocidente através de suas diluições, é uma práxis psíquica e fisiológica que objetiva potencializar experiências de cunho soteriológico e é tradicionalmente vinculado a outro sistema dualista, o *Sāṃkhya*, talvez uma das mais antigas tradições especulativas indianas, que, advogando um dualismo absoluto, lhe forneceu os postulados teóricos. As duas outras escolas são: o *Nyāya*, realista, pluralista e cujos procedimentos de debates de certa maneira normativizaram o debate acadêmico filosófico na Índia, sendo, destarte, o núcleo da tradição lógica indiana e, por último, e talvez a menos estudada, a tradição *Vaiśeṣika*, uma taxonomia da realidade de persuasão atomística e materialista. Esses seis sistemas delimitam, tradicionalmente, o perímetro propriamente filosófico da ortodoxia védico-bramânica, não obstante os problemas envolvidos numa distinção clara e incontroversa entre filosofia e religião no ambiente do pensamento indiano, como referido na introdução. Também ortodoxos, só que de orientação mais religiosa, eram as seitas *smārta*, i.e., que possuem suas origens em outro conjunto de textos (os *smṛti*, que foram apresentados acima): a literatura épica, a literatura purânica e outros textos correlatos que surgem também nesse período.

<sup>26</sup> Esta autoria é por vezes questionada. Sureśvara o atribui a Jaimini. NS I, 91. (1984:78).

<sup>27</sup> O texto também é conhecido como *Vedāntasūtra* ou ainda *Śārirakārasūtra*.

*e dissolução disso tudo, fonte da tradição (védica) e conhecido também através da tradição.”*

28

Assim tem início o texto cujo objetivo precípua é caracterizar *brahman*. Ao longo da obra, *brahman* é descrito em vários níveis e dimensões, sempre realçando as funções carregadas de matizes identitários e vitais: *brahman* é a respiração, caracterizando a essencialidade vital com a origem de tudo, é *causa sui*, pleno, ilimitado, e por isso onipresente e imperecível. Esta plenitude o torna sem partes, sendo ele a causa material e eficiente da existência, e, já que o mundo é uma transformação de *brahman*, *brahman* e mundo são iguais; essa realidade depende dele, pois, como o ser, nada lhe é diferente; *brahman* é o substrato, é o suporte do céu e da terra, reside dentro dos seres, é o controlador interno dos seres e o indivíduo (*jīva*) é parte de *brahman*.

Ao invés de problematizar estas questões e mergulharmos no texto e em suas interpretações imediatamente, será mais oportuno agora frisar o fato de que ao longo desta tese teremos a necessidade de retornar diversas vezes ao *Brahmasūtra*, seja nas partes acima destacadas bem como aos comentários dos seus hermeneutas, já que o texto e seus intérpretes servirão de fio condutor à nossas abordagens no ambiente vedantino não dual.

Karl Marx, quem diria, após tardes esquecidas lendo os relatórios dos funcionários públicos britânicos novecentistas do Indian Civil Service na sala de leitura do Museu Britânico, caracterizou a religião indiana como sendo “a religião do monge e da bailarina”. A caracterização é impressionante em vários aspectos. Apesar da pouquíssima familiaridade de Marx com textos originais indianos, ele mostra enorme sensibilidade para detectar uma das tensões que perpassam boa parte dos diversos registros das infindáveis tradições indianas, sejam elas de extração literária ou religiosa. Do ponto de vista religioso, Marx nota, inconscientemente ou não, duas posturas fundamentais da visão indiana acerca da relação entre sabedoria e os objetos do mundo, uma tensão extremamente antiga na Índia, que percorre desde os Vedas até movimentos religiosos contemporâneos: uma relação de repulsa ou repúdio (*nivr̥tti*) dos objetos dos sentidos; e outra, de aceitação (*prav̥rtti*), de abraço destes mesmos objetos. Segundo Marx: “*um mundo de voluptuosidade e dor... uma religião de exuberância sensual e ascese que atormenta a si própria... a religião do monge e da bailarina.*”<sup>29</sup>

<sup>28</sup> “*Athāto brahmajijñāsā/ janmādyasya yatah/ śāstrayonitvāt/ tattvaṁ samanvayāt*” BS 1.1.1-4 (1985:2-14).

<sup>29</sup> Karl MARX. *A ocupação inglesa da Índia*. In Karl MARX e Friederich ENGELS, *Obras escolhidas*, Lisboa: Avante editora, 1986. Tomo I, p. 513.

A definição de Marx impressiona mais ainda quando se lê o que Śāṅkara diz no início do seu comentário ao *Bhagavadgītā*.

O Senhor criou o universo, e desejando ordená-lo, ele primeiramente criou os *Prajāpatis*, como *Marici*, que abraçaram o *pravṛttidharma*, a tradição que se baseia na ação. Ele então criou outros como *Sanaka* e *Sanandana* que abraçaram o *nivṛttidharma*, a tradição que se baseia na renúncia e no desinteresse em relação aos objetos do mundo. É esta dupla natureza da tradição védica de ação e de renúncia que mantém a ordem universal.<sup>30</sup>

É dessa maneira que Śāṅkara começa seu comentário ao *Bhagavadgītā*, um dos textos religiosos mais populares da Índia. Não obstante tecnicamente ser parte da *smṛti*, daquele segundo escalão da hierarquia dos textos de origem védica, o *gītā* se tornou tão popular que não houve outro jeito senão “encaixá-lo” no grupo de textos soteriológicos mais importantes da Índia.

Angelika Malinar, num dos mais importantes estudos sobre o *gītā* recentemente publicado, levanta uma série de questões extremamente pertinentes sobre o texto:

o *Bhagavadgītā* é talvez o mais famoso e o mais citado dos textos das tradições religiosas hindus. Proliferam os comentários, as interpretações e traduções. Contudo, alguns aspectos e algumas questões ainda necessitam ser esclarecidas. Como podemos entender que o texto tenha sido transmitido como parte do épico *Mahābhārata*? Quais são os fios que conectam as diferentes ideias e níveis de argumentos que constituem o texto e como elas foram manipuladas e adaptadas para apresentar estruturas de sentido teológicas e filosóficas? Quais são os elementos característicos da teologia do *Bhagavadgītā* que explicam a sua influência e seu papel paradigmático para as tradições hindus subsequentes? Podemos aduzir provas que conectem a obra a contextos históricos e culturais?<sup>31</sup>

O *Bhagavadgītā* (“a canção de Kṛṣṇa”) faz parte de um poema monumental, o principal épico indiano, chamado *Mahābhārata*,<sup>32</sup> que, além de possuir uma trama empolgante, também traz encapsulado em si uma verdadeira biblioteca cultural indiana; pode-se especular se a origem da popularidade do *Bhagavadgītā* como texto soteriológico remonta ao fato de ele ser recorrentemente recitado toda vez que o *Mahābhārata* também o fosse, forma tradicional de transmissão poética e épica centrada nas figuras de recitadores profissionais que vão de vila em vila perpetuando os clássicos ainda hoje; O *Bhagavadgītā* é

<sup>30</sup> “*sa bhagavān sṛṣṭavedaṃ jagat tasya ca sthitim trikṛṣṇuḥ maricyādīn agre sṛṣṭavā prajāpatīn pravṛttilakṣaṇaṃ dharmāḥ grāhayāmāsa vedoktam/tataḥ anyāt ca sanakasanandādīn utpadye nivṛttilakṣaṇaṃ dharmā jñānavairāgyalakṣaṇaṃ grāhayāmāsa.*” Śāṅkara, BGb, introdução, (1992: 2).

<sup>31</sup> Angelika MALINAR, *The Bhagavadgītā, doctrines and contexts*, p. 1.

<sup>32</sup> A Índia também possui outro influente poema épico, o *Rāmāyāna*.

um ensinamento transmitido por Kṛṣṇa para Arjuna num momento fundamental da trama: no exato momento em que a batalha que decidirá o futuro do poder na Índia, batalha esta travada entre os dois ramos do mesmo clã, Pāṇḍavas e Kauravas, que disputam a hegemonia política no norte da Índia. Um dos principais guerreiros do ramo Pāṇḍava, Arjuna, fraqueja no exato momento do começo do combate:

vendo esses parentes preparados e ávidos pelo combate, Kṛṣṇa, meus membros fraquejam e a minha boca seca. Eu tremo e meu cabelo se eriça. Meu arco cai da minha mão e minha pele queima; eu já não consigo ficar de pé porque minha cabeça está rodando. Eu tenho visões que prenunciam tragédia, além de não ver sentido algum em matar meus parentes nesta guerra, Keśava. Eu não desejo vitória, Kṛṣṇa, nem domínio nem prazer. De que serve o domínio para nós, Govinda? De que servem os prazeres? Para que serve a vida?<sup>33</sup>

A paralisia de Arjuna é compreensível; do outro lado estavam parentes, amigos e mestres queridos. E o próprio fato de neste momento sua carruagem estar estacionada entre os dois grandes exércitos parece simbolizar uma dúvida paralisante que convida à especulação: o que vale mais, a ação ou o conhecimento? Mas Kṛṣṇa, que por uma série de motivos servirá de cocheiro de Arjuna ao longo da batalha, porém não como *combatente*, mas somente como conselheiro, sendo que suas tropas lutarão ao lado dos inimigos (mais uma polarização entre ação e conhecimento? Kṛṣṇa não *age*, mas *conhece*, *aconselha*). A resposta de Kṛṣṇa virá em dezoito cantos ou capítulos, oferecendo a Arjuna uma plêiade de motivos para que ele se engaje no combate, além de inúmeras descrições de metodologias espirituais, explicações éticas, epistemológicas, mitos variados, disciplinas gnósticas e correlações também, como se fosse um velho *Upaniṣad*; o texto, paradigmática e essencialmente um diálogo entre o mestre e o discípulo, - talvez um dos *grandes diálogos* entre Mestre e discípulo na Índia - possibilita um universo variado de possíveis abordagens, todavia, o que salta aos olhos é sua natureza plural. Segundo Śāṅkara: “*este tratado, o gītā, representa o cume da essência de todo o ensinamento védico e o seu significado é muito difícil de entender*”.<sup>34</sup>

Ao longo do texto, diversos são os mecanismos apresentados para a consecução da experiência libertadora: reflexão, ioga, devoção etc. Cada uma dessas abordagens é apresentada como um método em si mesmo, cujos expedientes variam de acordo com os

<sup>33</sup> “*dr̥ṣṭvemaṁ svajānaṁ kṛṣṇa yuyutsuṁ samupasthitam/ sīdanti mama gātrāṇi mukhaṁ ca pariśuśyati/ vepathuśca śarīre me romaharṣaśca jāyate// gāṇḍīvaṁ sraṁsate hastāttvakcaiva paridahyate/ na ca śakromyavasthātum bhramatīva ca me manaḥ/nimittāni ca paśyāmi viparītāni keśava/ na ca śreyo'nupaśyāmi hatvā svajānamāhave// na kāṅkṣe vijayaṁ kṛṣṇa na ca rājyaṁ sukhāni ca/ kiṁ no rājyena govinda kiṁ bhogairjīvitena vā.*” BG I, 28-33. (1985:13-4).

<sup>34</sup> “*Tadidaṁ gītāsāstram samastavedārthasārasaṅgrahabhūtam durvijñayārtha*” BGb, introdução. (1992:4).

discípulos. O texto também problematiza uma série de questões, como a relação entre ação e conhecimento <sup>35</sup>, metodologias soteriológicas para naturezas individuais distintas, a condição da libertação, dentre outros.

---

<sup>35</sup> No quinto capítulo (*samnyāsa yoga*), por exemplo, aparecerá uma longa reflexão acerca da ação (*karma*): de fato, somos nós que agimos? O que significa “agir”? O que “implica” agir? Estas reflexões serão aprofundadas posteriormente por Śaṅkara e por um de seus principais discípulos diretos, Sureśvara, autor do influente texto vedantino *Naiṣkarmyasiddhi* (“Demonstração da não-ação”), que também será utilizado ao longo deste trabalho.

### 1.3. Três hermenêuticas não dualistas da tradição Vedānta: Bhartṛhari (séc. V/VI), Gauḍapāda (séc. VII) e Śaṅkara (séc. VIII)

Assim como em várias cosmogonias produzidas pelas mais diferentes culturas humanas, vários são os mitos na Índia que relacionam a criação do mundo com a palavra, com o som e até mesmo com a música. Desde o período védico, o som – da fala humana, da natureza – foi revestido de profundos significados simbólicos, demiúrgicos e salvíficos. O *som* – onipresente – na Índia e para os indianos, é um fator inextrincável da realidade. Na dimensão humana, essa preeminência do som se cristaliza como fala, linguagem. Ora, consensualmente a civilização indiana deu a primeira e uma das mais importantes contribuições para o estudo da linguagem. Muito poderia ser dito acerca deste aspecto que salta aos olhos, ou melhor, aos ouvidos, para todos aqueles que possuem alguma experiência com a indianidade. Louis Renou, um dos mais importantes estudiosos ocidentais da Índia, sofisticadamente, cunhou a famosa frase que diz que “aderir ao pensamento indiano significa, antes de tudo, pensar em gramatiquês/como gramático (*en grammarien*)”. Num nível menos sofisticado, porém não menos verdadeiro, toda e qualquer relação de um indiano com a realidade, seja para com um absoluto estranho ou para com sua deidade escolhida, é fundamentalmente um relacionamento verbal ou musical, isto é, sonoro. Talvez uma vingança inconsciente dos indianos contra Indra, antigo senhor dos deuses védicos, que, ao “separar a palavra (*vāc*) do som (*vāc*)”, em suas várias dimensões humanas e naturais <sup>36</sup> provavelmente não imaginava as sérias e longas repercussões de sua ação.

Esta profunda e também antiga relação com o universo sonoro talvez seja um dos componentes que fizeram com que, de todas as culturas históricas humanas, a indiana fosse aquela que mais cedo produziu resultados hoje considerados “científicos” em relação aos vários fenômenos linguísticos:

desde os Vedas até o presente, o estudo da gramática e da filosofia da linguagem tem ocupado um lugar central no pensamento indiano. No *Prāṭisākhya* primitivo, são encontradas as primeiras formulações da gramática sânscrita. Antes da época do Buda (i.e., antes de 600 A.C.), o *Prāṭisākhya*, conjunto de regras recitativas dos Vedas, junto com os *Brāhmaṇa*, *Upaniṣad* e o *Nirukta* (etimologias) estavam sendo desenvolvidos. Desde esse período antigo até o ano 1000 da era comum, o sânscrito dominou e rapidamente se tornou a língua nacional da Índia. Na medida

<sup>36</sup> “*Vācaiva vāc vyāvartyat.*” *Śatapatha brāhmaṇa* IV ,1, 3. 1-16. In Guy L. BECK, *Sonic theology*, New Delhi: Motilal, 1995. ps. 26-7.

em que o sânscrito se fixou, desenvolveu-se uma gramática da língua. Essa gramática não foi uma construção artificial de especialistas, mas, antes, desenvolveu-se direta e naturalmente da língua falada.<sup>37</sup>

Se de fato é verdadeira a tese que defende a ideia de que a especulação linguística na Índia configurou uma das principais contribuições da cultura indiana antiga à humanidade, foi no ambiente da obra de Bhartṛhari (séc. V/VI) que as palavras alcançam um estágio novo e surpreendente: um caminho para a realização espiritual,<sup>38</sup> cuja propedêutica encerra um ambicioso esforço de reflexão sobre o fenômeno da linguagem em suas várias dimensões metafísicas, epistemológicas e soteriológicas.

Bhartṛhari não pode ser considerado o fundador de um sistema filosófico propriamente dito. Melhor seria considerá-lo o grande sistematizador de um conjunto de crenças, intuições e postulados de origem extremamente antiga. Dois precursores de Bhartṛhari, porém, destacaram-se nesse campo e contribuíram de forma relevante para os debates posteriores: Pāṇini (séc. V A.C.) e Patañjali (séc. II A.C.). O primeiro, contemporâneo de outro autor, Yāska,<sup>39</sup> pode ser considerado o grande formulador inicial da tradição especulativa gramatical indiana. Todavia, mesmo sua antiguidade não lhe faculta a primogenitura da investigação linguística. O próprio Pāṇini citará em sua obra (o *Aṣṭādhyāyī*) uma série de pensadores que o precederam nessa tradição (Śākalya, Audumbarāyaṇa, Gārgya, entre outros).

O *Aṣṭādhyāyī* (“oito capítulos”) é uma gramática completa da língua sânscrita. Essa obra foi anunciada por seus estudiosos com uma série de “primeiras”: primeira gramática exaustiva de uma língua, primeira gramática gerativa etc. A obra é dividida, como o próprio nome indica, em oito capítulos, cada um deles subdividido em quatro partes. O modo de apresentação é aforismático, objetivando a fácil memorização do texto. Ela contém cerca de 4.000 aforismos, obedecendo basicamente a uma divisão geral entre raízes verbais e temas nominais. Acredita-se que o trabalho tenha sofrido interpolações posteriores.

<sup>37</sup> Harold Coward, *Sacred Word and Sacred Text*. Delhi: Satguru Publishers, 1980. p.9.

<sup>38</sup> *Vyākaraṇa* é o termo usado para designar os estudos gramaticais de forma geral na Índia antiga. A partir da obra de Bhartṛhari, foram eles compreendidos como uma escola filosófica, a *Śabdādvaita*, o “não dualismo linguístico”.

<sup>39</sup> Apesar da controvérsia acerca das datas, tudo indica que os dois foram praticamente contemporâneos. A grande obra de Yāska, o *Nirukta* (“etimologias”), é um comentário sobre o *Nighaṇṭu*, uma espécie de léxico védico. O objetivo do autor, portanto, se insere naquele esforço de transmissão fiel dos textos sagrados. Como traço característico da empreitada, Yāska buscava uma aproximação entre etimologia e gramática, frisando a necessidade da compreensão de cada vocábulo dentro do contexto em que estivesse inserido.

Apesar de não poder ser considerada um dos textos fundadores da ciência gramatical, a obra de Pāṇini deve ter sido considerada pelos antigos de alcance tão amplo e tão precisa, que as obras anteriores não foram conservadas. Como em outras áreas do saber cujos textos possuem a mesma configuração, a brevidade da exposição redundou na proliferação de comentários e exegeses, dos quais o mais importante foi o de Patañjali, que construiu sua obra a partir de reflexões sobre o texto de Pāṇini e do de Kātyāyana, um seu comentador. Em seu principal trabalho, o *Mahābhāṣya* (“Grande comentário”), sobre a obra de Pāṇini, Patañjali se debruçou sobre temas caros à Filosofia da Linguagem: o caráter eterno dos textos sacros, a capacidade de a linguagem alcançar e explicar a natureza da realidade etc.

É nesse quadro referencial maior que será abordada aqui a grande obra de Bhartṛhari, o *Vākyapadīya* (“[das] palavras e frases”) <sup>40</sup>. Composta de três capítulos (daí uma variante de seu título, *Trikāṇḍī*), o primeiro dedica-se à reflexão acerca da relação entre *brahman* e o universo; o segundo possui como foco de interesse a frase, a sentença; no terceiro e último capítulo o autor volta-se para a natureza das palavras. Para os objetivos deste trabalho, não obstante a necessidade de se percorrer as três partes do texto será enfocada fundamentalmente a primeira parte, chamada *Brahmakaṇḍa*.

Bhartṛhari é considerado o fundador da escola filosófica chamada *Śabdādvaita* (“não dualismo linguístico”), cujo alcance e influência posteriores só agora começam a ser corretamente avaliados pelos acadêmicos especialistas.<sup>41</sup> Pela primeira vez na história da cultura literária indiana, a gramática (*vyākaraṇa*), de mero instrumento teórico da linguagem, será alçada à esfera de sistema soteriológico e filosófico (*darśana*).<sup>42</sup> Tal movimento pode ser entendido dentro da perspectiva gramatical indiana que postula o princípio de que tudo aquilo que pode ser pensado e dito possui como fundamento a linguagem: “*neste mundo, não existe*

---

<sup>40</sup> “A figura central no desenvolvimento filosófico da gramática é Bhartṛhari, cujas datas ainda são disputadas, apesar de recentes estudos terem chegado a um consenso acerca de seu provável período. Já foi demonstrado que citações de obras de Bhartṛhari aparecem no *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga, o famoso lógico budista, cujas datas são entre o quinto e sexto século [...] Fraunwallner sugere, com base nestas considerações, que podemos datar Bhartṛhari entre 450 e 510 [...] estas são as datas aceitadas pelos estudos mais modernos”. Harold COWARD e Kunjunn RAJA (eds.), *The Philosophy of the Grammarians*. Princeton: Princeton University Press, p.121.

<sup>41</sup> A influência que Bhartṛhari exerceu sobre vasta parcela das escolas filosóficas indianas posteriores pode ser detectada a partir da recorrente utilização de conceitos e perspectivas que foram formalizados por ele. É impossível compreender o não dualismo vedantino e o Shivaísmo da Caxemira, por exemplo, sem levar em conta sua obra. A importância desse pensador traduz-se de forma muito clara nas controvérsias que suas perspectivas acerca do fenômeno da linguagem causaram, sendo continuamente questionadas quer por escolas ortodoxas, especialmente o *Mīmāṃsā*, e os heterodoxos, pertencentes à chamada escola “lógica” budista: Dignāga e Dharmakīrti, entre outros.

<sup>42</sup> Cf. inclusão dessa escola na obra *Sarvadarśanasamgraha*, capítulo XIII, um compêndio de várias tradições filosóficas do séc. XIV, escrita por Mādhava.

*intuição que não possa ser representada por palavra; todo tipo de conhecimento surge substancializado na linguagem”.*<sup>43</sup>

Ou seja, qualquer ato cognitivo não sensorial pressupõe a familiaridade e o domínio do autor desse ato com os conceitos e os seus significados, vale dizer, qualquer tentativa de explicitar o conteúdo de uma cognição só é possível a partir da concomitância entre cognição e articulação linguística – donde a famosa afirmação de que tudo aquilo que existe *é palavra*. Uma vez que a linguagem possui essa natureza extremamente penetrante, nada mais natural do que ela se constituir num sistema coerente de visão de mundo *per se*. Contudo, tal inserção no universo filosófico indiano não foi nada fácil, e Bhartṛhari foi alvo de contundentes ataques por parte de pensadores que viam nessa tentativa uma perigosa e problemática extrapolação de atividades propriamente gramaticais, às quais, segundo esses autores, os gramáticos deveriam se limitar.<sup>44</sup>

Bhartṛhari veicula e delinea sua visão acerca da questão fundamental palavra/*brahman* nas quatro primeiras estrofes de seu trabalho, anunciando, por assim dizer, o objetivo de sua visão, cuja conclusão irá sugerir que, para se refletir acerca de linguagem, deve-se antes refletir acerca de seu fundamento.

*Brahman* sem começo nem fim:  
 esse é o fundamento da Palavra, que é imperecível;  
 manifesta-se em forma de objetos,  
 e é de lá que o mundo começa a evoluir.  
 A tradição ensina que *brahman* é um,  
 mesmo sendo a origem de todas as potencialidades,  
 e, portanto, mesmo sendo indivisível,  
 divide-se, devido àquelas potencialidades.  
 De suas muitas potencialidades, o tempo é a mais importante.  
 Ele [o tempo] é uno, porém divisões lhe são superimpostas.  
 Sobre ele repousam as diferentes mudanças  
 que se configuram como diferenças óticas.  
 O fundamento, uno, contém as sementes da multiplicidade.  
 Ele se manifesta como sujeito, objeto e experiência [i.e. como tudo aquilo que existe].<sup>45</sup>

<sup>43</sup> “*Na so’ sti pratyayo loke yaś śabdānugamād r̥te/ anuviddham iva jāṭṇam sarvaṃ śabdena bhāṣate.*” VP I, 123[115]. (1995:188). Essa intuição foi partilhada por inúmeros pensadores indianos e ocidentais. Em 1929, Edmund Husserl publicou sua *Lógica Formal e Transcendental*, que causou enorme impacto nos círculos acadêmicos filosóficos europeus e influenciou decisivamente a obra de Martin Heidegger. Nela Husserl lança as bases da moderna fenomenologia. Um de seus alicerces foi a crença de que “*o pensamento é sempre realizado em linguagem e é completamente vinculado à fala. O pensamento, portanto, emquanto [fenômeno] distinto de outras modalidades da consciência, é sempre linguístico, sempre um uso da linguagem*” (in, Guy L. BECK, *op. cit.* p.50). H. G. Gadamer e Merleau-Ponty foram outros que também insistiram recorrentemente na idéia de que o pensamento não existe de forma independente das palavras.

<sup>44</sup> Somānanda da tradição Pratyabhijñā, uma influente tradição não dual shivaíta, por exemplo.

<sup>45</sup> “*anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram/vivartate r̥thabhāvena prakriyā jagato yataḥ/ekam eva yad āmnātam bhinnasaktivyāśrayat/ apr̥thakte pi śaktibhyam p̥r̥thaktvene va ca vartate/adhyāhitakalām yasya*

Após certo período, a linguagem veio a ser compreendida tanto como co-extensiva à realidade última da existência, bem como causa instrumental (*kāraṇa*) da origem do mundo dos fenômenos. Foi levando em conta tais postulados que Bhartṛhari fundamentou seu sistema. Segundo Tandra Patnaik:

...isto [*brahman*] é a realidade última e única. Os conceitos de existência, consciência e linguagem-em-uso, que estão associados à nossa compreensão do mundo empírico, exibem elementos de pluralidade. Além disso, esses conceitos são gerados por palavras, portanto, ligados por uma essência comum, chamada por Bhartṛhari de *Śabdatattva*, o princípio da linguagem. Como ele é o princípio último unificador, ele é, portanto, o princípio último da realidade, *brahman*. É evidente que Bhartṛhari privilegia o conceito de “unidade” em seu esquema metafísico. Destarte, *Śabdabrahman* significa antes suprema unidade do que suprema existência. Seu esforço, durante toda sua obra, foi tentar mostrar que a pluralidade do mundo fenomênico nos leva a uma forma última de unidade.<sup>46</sup>

Uma vez que Bhartṛhari fundamenta seu sistema na natureza transcendente de *brahman*, cabe aqui explicitar de que maneira ele compreende a multiplicidade dos fenômenos. Bhartṛhari lança mão do antigo conceito de *śakti* (“energia, poder, potência, potencialidade, possibilidade, força”) – que já aparece no período védico e que será continuamente re/utilizado. Argumentando na vertente *satkāryavādin*,<sup>47</sup> Bhartṛhari introduzirá o conceito de “tempo” (*kalā*) como materialização dessas potencialidades,<sup>48</sup> que, uma vez organizadas na sequencialidade (*krāma*) da existência, se configuram em entes plurais no eixo espaço-temporal. Trata-se de uma explicação que será continuamente retomada de uma maneira ou de outra em tradições filosóficas não dualistas indianas posteriores.<sup>49</sup> Dada a manifestação da existência a partir das potencialidades preexistentes, *brahman* (e a palavra) tornam-se subjacentes a toda configuração ontológica, esta centrada na ignorância da realidade como ela de fato é. Helārāja, comentador da obra, resume a questão:

---

*kālaśaktimupaśritāḥ/ janmādayo vikārāḥ śadbhāvabhedasya yonāḥ// ekasya sarvabījasya yasya ceyamanekadha/ bhokṛḥbhoktavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ.*” VP 1.1-4. (1995:1-21).

<sup>46</sup> Tandra PATNAIK, *Shabda, a study of Bhartrhari's philosophy of language*. Delhi: D.K. Printworld, p.21.

<sup>47</sup> *Satkāryavādin* é a doutrina que postula que todo efeito é sua causa transformada, i.e., os efeitos são prolongamentos das potencialidades já encontradas numa causa. O exemplo clássico é o de as cores da cauda do pavão já se encontrarem em potência no ovo. Contudo, há ainda uma subdivisão dessa vertente. A primeira é chamada *pariṇāmavādin*, que advoga que o efeito é a transformação *real* da causa. A outra é chamada *vivartavādin*, que afirma que a transformação da causa em efeito é *aparente*. Não existe consenso entre os especialistas acerca de qual das duas subdivisões é aceita por Bhartṛhari. A última perspectiva ficou particularmente famosa graças ao fato de Śāṅkara tê-la abraçado em seu sistema, cf. infra.

<sup>48</sup> VP I. 3. (1995:18).

<sup>49</sup> Como, por exemplo, no não dualismo vedantino e no Shivaísmo da Caxemira.

este é o conceito de tempo: da ignorância (*avidyā*), que é a causa do mundo fenomênico, emergem, em primeiro lugar, os fenômenos, com a aparência de multiplicidade. A multiplicidade é espacial e temporal. Dessas, a temporal é a primeira na criação de tudo [...] A realidade chamada *brahman* não possui nenhum tipo de sequencia, possui a natureza de verdadeiro conhecimento e não é afetada pelo tempo. Sob a influência da ignorância, assume a sequencia [de eventos] e se manifesta como isso e aquilo. Portanto, através da intervenção do tempo os fenômenos aparecem em [determinada] sequencia temporal para os sujeitos, desde tempos remotos, uma vez que toda multiplicidade consiste em ignorância [da unidade de *brahman*]. Toda a divisão temporal adquirida sob os mais variados pontos de vista é fruto dessa ignorância. Assim que o conhecimento verdadeiro surge, todas as diferenças desaparecem, bem como esta divisão [de tempo].<sup>50</sup>

Apesar dessa explicação, que muitos viram como antecessora direta do não dualismo vedantino de Śaṅkara,<sup>51</sup> o que ocorre aqui é simplesmente a transferência do problema para um degrau anterior ou superior. Nem Helārāja nem Bhartṛhari explicam a origem da ignorância. Ambos, assim como Śaṅkara, que veremos a seguir chegaram ao limite da possibilidade de explicitação de todo não dualismo radical e, coincidentemente, alcançaram conclusões muito parecidas: não é possível explicar a natureza da realidade nessa perspectiva, tendo eles optado por uma explicação que se baseia em alguns conceitos que apontam para a necessária manifestação da aparente multiplicidade.

Como veremos mais adiante, tanto Gauḍapāda como Śaṅkara usaram o conceito de *māyā* (“relatividade, multiplicidade como ilusão, finitude”, lit. “aquilo que pode ser medido”) para explicar um certo registro do real; Śaṅkara, cf. *infra*, também usou os conceitos de *moha* (“erro”) e *adhiṣṭhāna* (“superimposição”). Aqui, Helārāja recorre ao conceito cognato de ignorância (*avidyā*). Em Śaṅkara, *māyā* é *anirvācanyā* (“inexplicável”, “sobre a qual é impossível qualquer tipo de definição”). Em Bhartṛhari, a realidade múltipla dos fenômenos é fruto da ignorância, uma das potencialidades já encontradas em *brahman*. A aparente contradição (“se *brahma* é conhecimento e verdade, como a ‘potencialidade’ da ignorância lhe pode ser atribuída?”) resolve-se na co-extensão entre tempo (*kāla*), sequencia (*krama*), ignorância (*avidyā*) e diferença (*bheda*). Na verdade, a realidade é não dual. É a ignorância ontológica dos seres humanos, fruto da inapelável fragmentação na perspectiva espaço-

<sup>50</sup> “*Ata evaitat kāladarśanam/avidyāyām samsārahetubhūtāyām prathamam bhedāvabhāsamayo hi samsārah/ bhedaśca deśakālābhyaṁ tatra ca kālabhedo jagatsṛṣṭerādbhyaḥ ... niṣkramam hi brahmatattvaṁ vidyāmayamakālaphalitamavidyāvaśat kramarūpopagraheṇa yathāyatham vivartate iti kālānuvedhat padārthānām krameṇa pratyavabhaso’ nādisiddhajīvātmagataḥ/ sarvasya bheda jātasyāvidyāmayatvāt/kale’pi darśanabheden* yo’ yam vibhagaḥ so’ pyavidyāvijṛmbhūtaeva/āvirbhūtāyāmtuvidyāyāmsarvasyabhedaprapañcasyāpagamādayamapopaiti/ataścātrayukta yuktatayā vicāraṇām prayāsamātraphalameva/ vyavahāre sarvasyaivāsatyataya tattvavyasthānupatterityata tātparyārthaḥ.” Subramania IYER, *op. cit.*, p. 444 n.85.

<sup>51</sup> Nathalia ISAYEVA, *From early Vedanta to Kashmir Shaivism*. Albany: SUNY Press, 1995, introdução.

temporal, que cria a *aparência* de multiplicidade e diferença. Conforme se verá adiante, uma vez que se compreenda a natureza una da existência, a ignorância desaparece por si só.

A tradição registra <sup>52</sup> que Gauḍapāda era um daqueles ascetas radicais, cujos exercícios ascéticos (*tāpas*) nas solidões geladas do Himalaia causam tamanho espanto e admiração. Todavia, além da dura ascese, Gauḍapāda é também reverenciado como um importante elo na cadeia da tradição não dualista do pensamento vedântico. Discípulo de Śuka e mestre de Govinda, que foi o mestre de Śaṅkara, portanto tendo provavelmente vivido em algum momento entre os séculos VI e VII, Gauḍapāda é considerado o principal elo e articulador da tradição especulativa vedântica pré-Śaṅkara; É nos seus comentários ao *Maṇḍukya Upaniṣad*, um influente texto sobre o qual nos debruçaremos posteriormente, que Gauḍapāda irá estabelecer um importante ponto de imbricação entre as perspectivas não dualistas vedantinas e budistas. O *Maṇḍukya Upaniṣad* é tradicionalmente relacionado ao *Atharva Veda* e, apesar de ser um dos *Upaniṣads* mais breves, contando com somente doze estrofes, pode ser considerada uma exegese exaustiva do mantra *Om*, decomposto em seus fonemas *a*, *u* e *m*, cada um deles relacionados aos três estágios da consciência humana: vigília (*jāgarita*), sonho (*svapna*) e sono profundo (*susupta*). O *omkāra* (ॐ) é um dos mais importantes símbolos e índices de toda a cultura indiana, existindo uma longa e elaborada semiótica ao seu respeito, como se nota já a partir dos textos upanixádicos, conforme *infra*. A abordagem tripartite também serve como ferramenta propedêutica para a organização de vários aspectos da realidade a partir de uma perspectiva tríplice. Diz o *Maṇḍukya Upaniṣad*:

*Om* – todo este mundo é esta sílaba! Mais uma explicação sobre ela. O passado, o presente e o futuro – tudo isto é simplesmente *Om*.

E o que existir além dos três tempos, tudo isso é simplesmente *Om* – pois este *brahman* é o Todo. *brahman* é o “eu”; aquele *brahman* é o “eu”.

O primeiro quarto é *vaiśvānara*, o universal, situado no estado de vigília, percebendo o exterior, possuindo sete membros, dezenove bocas e desfrutando das coisas materiais.

O segundo quarto é *taijasa*, o brilhante, situado no estado de sono percebendo o interior, possuindo sete membros e dezenove bocas e desfrutando das coisas sutis.

O terceiro quarto é *prājña*, o sábio, situado no estado de sono profundo, aquele que quando uma pessoa está adormecida não deseja nem sonha, se torna uma e, portanto, se torna uma simples massa de percepção, constituído de beatitude e usufruindo de beatitude, tem o pensamento como “boca”. Ele é o senhor de tudo, ele conhece tudo, ele é o controlador interno, ele é o útero de tudo, pois ele é a origem e dissolução dos seres.

Eles consideram o quarto estado como não percebendo nem o que é interno, nem o que é externo, nem ambos; não é uma massa de percepção, nem percebendo nem não percebendo; não visto; além da materialidade fenomênica; não compreensível;

<sup>52</sup> Ānandagiri, *Gauḍapādakārikā bhāṣya* IV, 1. In Raghunath KARMARKAR, *Gauḍapādakārikā*, p.ii.

sem marcas características; impensável; indescritível; aquele cuja essência é a consciência-de-si; o final do mundo sensível; o tranquilo; o auspicioso; o sem segundo. *Aquele* é o “eu”, e é aquele que deve ser percebido.<sup>53</sup>

É a partir dos desdobramentos de uma eidética a esses quatro estados da consciência que Gauḍapāda irá produzir sua grande obra, o *Gauḍapādakārikā*.<sup>54</sup>

O onipresente é conhecido pela tradição como o quarto (estágio), o poderoso, capaz de levar a cabo a cessação do sofrimento, o divino e imutável deus não dual de todos os seres, os outros dois, *Viśva* e *Taijasa* são considerados determinados por uma relação de causa e efeito, enquanto *Prājña* é condicionado somente por causas. No caso de *Turīya*, contudo, não aparece nenhum dos dois (i.e. nem causa nem efeito).<sup>55</sup>

O texto é dividido em quatro partes e sua suposta unidade é questionada – junto com a autoria de algumas destas partes – por alguns especialistas<sup>56</sup>. Todavia, apesar dos problemas autorais, poucos duvidam da importância seminal do texto, no qual alguns conceitos posteriormente consagrados serão ventilados em seu sentido clássico pela primeira vez, como, por exemplo, a noção de *māya*, i.e. a percepção da multiplicidade do Real como “ilusão, erro, falsidade”: “*Como num sonho, uma ilusão, uma miragem: é assim que aqueles treinados na tradição vedântica enxergam (a multiplicidade em) todo esse mundo.*”<sup>57</sup>

Os aderentes da tradição não dualista vedantina celebram a obra de Gauḍapāda como um marco referencial importante, já que boa parte do texto enfoca o fato de que, uma vez superada a visão errônea que a multiplicidade engendra, tem início o despertar para a “verdadeira” natureza da realidade: “*Quando o indivíduo é despertado de seu sono eterno*

<sup>53</sup> “*Aum ityetaḍ akṣaram idaṁ sarvaṁ, tasyopavyākhyānam, bhūtaṁ bhavad bhaviṣyad iti sarvaṁ auṁkāra eva, yac cānyat trikālātītaṁ tad payauṁkara eva// sarvaṁ hy etaḍ brahma, ayamātmā brahma so'yam ātmā catuspat// jāgarita sthāno bahiṣprājñāḥ saptāṅga ekonaviṁśatimukhaḥ sthūlabhug vaiśvānaraḥ pratamaḥ pādaḥ// svapnasthāno' ntaḥprājñāḥ saptāṅga ekoviṁśatimukhaḥ pravivikabhuk taijaso dviṭīyaḥ pādaḥ// yatra supto na kaṁ cana kāmāṁ kāmāyate na kaṁ cana svapnam paśyati tat susuptam susuptasthāna ekābhūtaḥ prājñānaghana evānandamayo hy ānandabhuk cetomukhaḥ prānas trīṭīyaḥ pādaḥ// eṣa sarveśvaraḥ eṣa sarvajñāḥ eṣo'ntāryami eṣo yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām// nāntaḥprājñam na bahiṣ prājñam nobhayataḥ prājñam adṛṣtam avyavaharāyam agrāhyam alakṣaṇam acintyam avyapadeśyam ekātmapratyayasāram prapañcopaśamam śāntam śivam advaitam caturtham manyante as ātmā as vijñeyaḥ.” MA 1-7. (2008:169-84).*

<sup>54</sup> Śaṅkara comenta o texto. Também é atribuído a Gauḍapāda um importante texto, o *Sāṁkhyakārikābhāṣya*.

<sup>55</sup> “*nivṛtteḥ sarvaduḥkḥhānāmīśānaḥ prabhuravyayaḥ/ advaitaḥ sarvabhāvānām devasturyo vibhuḥ smṛtaḥ/ kāryakāraṇabaddhau tāviṣyete viśvataijasau/ prājñāḥ kāraṇabaddhastu dvau tau turye na sidhyataḥ.” Gauḍapādakārikā (doravante GK) I, 10-11. (2008:206-7).*

<sup>56</sup> Rāgunāth Damodar KARMAKAR, *Gauḍapādakārikā*, 1973, ps. i – xxvii; Richard KING, *Early advaita vedānta and buddhism*, ps. 15-45.

<sup>57</sup> “*Svapnamaye yathā dṛṣṭe gandharvanagaram yathā/tathā viśvamidam dṛṣṭam vedanteṣu vicakṣaṇaiḥ.” GK II, 31. (2008:250).*

*causado por māyā, ele então experimenta a não dualidade não nascida, sem-sono e sem-sonho*”.<sup>58</sup>

O caminho para travar contato com a realidade é compreendido, antes de tudo, como um exercício de esvaziamento, uma ascese apofática que redundará na realização de que é a nossa imaginação (*kalpanā*) a principal responsável por nossos problemas; uma vez neutralizada a imaginação, aflora a realidade:

(o *ātma*) primeiro imagina o indivíduo, depois coisas diferentes, externas e internas, pois só conhecemos aquilo que recordamos; como uma corda que no escuro pode parecer à nossa imaginação uma cobra ou uma linha na água; assim imaginamos o *ātma*. Quando de fato confirmamos se tratar de corda, a coisa imaginada desaparece e ocorre a não dualidade na forma de corda somente: da mesma maneira se dá com o *ātma*.<sup>59</sup> Esta dualidade [observada] é somente *māyā*, na realidade [o todo] é não dual.<sup>60</sup>

Como ponto de contato entre as tradições vedânticas e várias correntes budistas, as quais veremos em seguida, a obra de Gauḍapāda será recorrente ao longo desta tese, principalmente em suas poderosas intuições acerca da não dualidade.

Conta a lenda que um dia Mestre Govinda (*Govindācārya*) meditava em sua cela, no seu *āśrama*<sup>61</sup> cavado no basalto mole encontrado às margens do rio Narmada, quando ele ouviu batidas na sua porta; ele perguntou quem era; a resposta dada poderia ser transformada num pequeno manifesto não dualista: “*eu sou você*”. Quem assim respondera, segundo a tradição, fora Śaṅkara, o ainda desconhecido jovem que logo se tornaria o lendário Śaṅkarācārya, o Mestre Śaṅkara, que alcançou tamanha unanimidade teológico-filosófica que virtualmente quase todas as tradições teístas indianas o reivindicam como encarnação particular de seu deus. Sua brevíssima existência sobre a terra contrasta com a longevidade de sua influência. De longe, Śaṅkara é uma das principais referências, balizas e portos do pensamento indiano. Sabemos pouco de incontroverso sobre a sua vida, já que as suas

<sup>58</sup> “*Anādimāyayā supto yadā jīvaḥ prabudhyate/ ajamanidramasvapnamadvaitam budhyate tadā.*” GK I, 16. (2008:211).

<sup>59</sup> “*jivam kalpayate pūrvam tato bhāvānprthagvidhān/ bāhyānādhyātmikamścaiva yathāvidyastathāsmṛtiḥ // anīśctā yathā rajjurandhakāre vikalpitā/ sarpadhārādibhirbhāvāistadvadātmābvikalpitāḥ// niścitāyām yathā rajjvam vikalpo vinivartate/ rajjureveti cādvaitam tadvadātmavinīścayaḥ.*” GK II, 16-18. (2008:240-3). Vale dizer, uma vez descartadas as falsas identificações do *ātma*, sobrevem a noção verdadeira do mesmo.

<sup>60</sup> “*māyāmātramidaṁ dvaitamadvaitam paramarthaḥ*” GK I, 17. (2008:213).

<sup>61</sup> Literalmente, um “lugar de esforço, de ascese”. Geralmente a residência de um mestre da tradição para aqueles que renunciam. Uma rede de *āśramas*, junto com os *maṭha*, “mosteiros” formam os locais onde se desenvolvem boa parte das práticas soteriológicas descritas ao longo desta tese.

biografias cedo se transformaram em hagiografias.<sup>62</sup> Geralmente consignados aos séculos VIII/IX, a maior parte dos seus trinta e dois anos foram dedicados a descrever, fortalecer e fundamentar a tradição não dualista vedântica, ao longo de suas intermináveis viagens pelo subcontinente indiano. De Badrinath no Himalaia, ao norte, onde teria morrido, até o extremo sul, onde supostamente teria nascido numa família brâmane em Kaladi, Kerala; de leste a oeste da Índia, sempre debatendo, ensinando, *materializando* e *dinamizando* a tradição, seu legado é, simplesmente, para utilizarmos uma expressão que ele próprio gostava de usar para caracterizar a realidade, indescritível. Não só filósofo ou poeta, também era homem de ação e empreitadas; fundador da ordem de ascetas *daśanami*, ele estabeleceu nos quatro pontos cardeais da Índia (Badrinath ao norte, Shringeri ao sul, Dwaraka a oeste e Puri a leste) instituições educacionais de caráter soteriológico (*maṭha*) que posteriormente – e até hoje em dia – aglutinaram enorme respeito e devoção, sendo seus descendentes, também chamados *Śaṅkarācāryas* ainda hoje, figuras de considerável poder ideológico. Suas principais obras foram de caráter hermenêutico, se constituindo em comentários aos *upaniṣad* mais antigos, ao *Bhagavadgītā* e ao *Brahmasūtra*; nestes comentários, Śaṅkara elabora uma poderosa hermenêutica não dualista, ao mesmo tempo em que se engaja em diálogos críticos com considerável número de tradições especulativas indianas. A tradição também lhe atribui um número controverso de pequenos textos, poemas e hinos devocionais.

Atualmente a obra de Śaṅkara parece estar sendo principalmente apreciada em seus aspectos metodológicos. Tal atração é claramente derivada de um dos principais intérpretes recentes de Śaṅkara, Swami Satchidanandendra. Num recente livro sobre o tema, J.G. Suthren Hirst coloca a questão:

meu interesse no método de Śaṅkara não é exatamente novo. A preocupação com o método no Vedanta e com o método de Śaṅkara em contraste com o de outros pensadores não dualistas está no centro do enorme estudo do Swami Satchidanandendra [publicado] em sânscrito...sendo ele próprio um [pensador] não dualista, ele estava comprometido em ‘desenterrar o verdadeiro método do *Vedanta*’...ele escreve sua obra no formato tradicional, apresentando e refutando perspectivas rivais, estabelecendo o seu próprio ponto de vista não dualista, corroborando suas teses com citações dos *upaniṣads* e de outras fontes escriturais sânscritas<sup>63</sup>

Ouçamos então Swami Satchidanandendra:

<sup>62</sup> Para um interessante artigo sobre as biografias de Śaṅkarācārya, v. David N. LORENZEN, *The life of Śaṅkarācārya*, in Fred W. CLOTHEY e J. Bruce LONG, Eds., *Experiencing Shiva, encounters with a hindu deity*. Delhi; Munshiran Manoharlal, 1982, ps. 155-176.

<sup>63</sup> J.G. SUTHREN HIRST, *Śaṅkara's Advaita Vedānta, a way of teaching*. New York: Routledge, 2005, p. 4. A obra de Swami Satchidanandendra também será o nosso principal ponto de apoio no trabalho de interpretar a obra de Śaṅkara.

nós temos que reiterar a natureza do método sancionado pela tradição...então, qual é o método empregado? A resposta de Śaṅkara é a seguinte citação encontrada em seu comentário ao *Bhagavadgītā*: “aquilo que não possui diferenciação é explicado pelo método duplo de superimposição deliberada (*ādhyaropa*) e ‘subtração’ (*apavāda*)”.<sup>64</sup>

As tradições com as quais Śaṅkara dialoga são as escolas filosóficas vedânticas de cunho dualista e dualista-não dualista, ambas com vasta literatura. Além dessas escolas, vários outros sistemas filosóficos já referidos anteriormente, tratados legais, ritualísticos e mesmo linguísticos são utilizados em suas exegeses, que serão objeto de atenção especial nesta tese. Agora é necessário conhecer o “outro” da tradição não dualista vedantina para os fins deste texto: a não dualidade budista.

---

<sup>64</sup> SATCHIDANANDENDRA, *Śuddhaśaṅkaraprakriyābhāskara*. Holenasipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya, 2001, p. 51.

#### 1.4. O budismo primitivo: o Buda (*Buddha*), a comunidade (*saṅgha*) e os ensinamentos (*dharma*)

“*Evam mayā śrutam*”. “Assim eu ouvi”. É com esta fórmula tradicional que geralmente se introduz a palavra do Buda, e é desta maneira que se inicia o *Mahāparinibbānasutta*, o texto <sup>65</sup> que narra os últimos meses da vida do Buda, também chamado de *Śākyamuni*, “o sábio do clã *Śakya*”, o *Tathāgatha*, “*tathā āgata* [“o que veio desta maneira” ou “para esta finalidade”]), o *Bhagavan*, “o mestre”, o *Buddha*, “aquele que despertou”. Uma melancolia serena perpassa todo o texto já que o mestre, o Buda, se aproximava do seu fim; acompanhado por Ānanda, seu primo, auxiliar particular e fiel discípulo, percorrem juntos e pela última vez o nordeste da Índia, local das perambulações originais da comunidade budista primitiva. E era isso o que o Buda vinha fazendo nos últimos quarenta e cinco anos: viajando, pregando, conversando, convertendo homens e mulheres para o excelente caminho, o caminho do meio, que objetivava criar as condições de possibilidade para o “despertar” (*bodhi*). Desde que deixara para trás seu abastado lar, sua mulher, seu filho e seu papel social de guerreiro, como tantos outros fizeram antes e depois dele, o Buda e sua trajetória pessoal encarnam de forma paradigmática uma opção, um modo de vida renunciante em tudo e por tudo assemelhado àquele que já vimos acima no contexto dos *Upaniṣads*. O Buda e os seus primeiros discípulos formavam uma comunidade (a *Samgha*), uma comunidade parecida com tantas outras comunidades contemporâneas suas como as dos mestres upanixádicos, a dos *Jaina*, então liderada por Mahāvira, os *Ajīvika* e as comunidades dos mestres Makkhali Gosāla, Ajita Kesakambali, Pūraṇa Kassapa, dentre tantas outras, algumas dessas tão vivamente descritas no *Sāmaññaphalasutta*.<sup>66</sup> Renunciantes (*śramaṇa/parivrājika*) que haviam abandonado tudo enfeitizados pela promessa do despertar. Este despertar, em seu contexto upanixádico, como vimos, era chamado *mokṣa*. No ambiente budista, *nirvāṇa*; <sup>67</sup> este nirvana foi sempre compreendido como o resultado de uma práxis que se deduzia a partir de alguns postulados básicos: a vida que a maioria absoluta das criaturas vive é uma vida de profundo sofrimento (*duḥkha*), angústia e dor; contudo, existe a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (*duḥkhanirodha*); para tanto é necessário detectar o fulcro, a origem da dor, o desejo (*duḥkhasamudāya*); finalmente, é determinante abraçar um tipo de vida que permita escapar da dor. Estes quatro postulados,

<sup>65</sup> Toda esta seção foi baseada principalmente no *Mahāparinibbānasutta*. Todos os ensinamentos básicos do budismo lá se encontram.

<sup>66</sup> Rupert GETHIN, *Sayings of the Buddha*, ps. 5-36.

<sup>67</sup> Steven COLLINS, *Nirvana and other buddhist felicities*. Cambridge: C.U.P., 1998, p. 135.

depois chamados de “quatro nobres verdades” representam uma intuição vital do budismo, a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes. A boa notícia é que é possível a libertação deste estado, através do trilhar de uma senda (*duḥkhanirodhamargapratipadā*) que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas (*ariya aṣṭāṅgika marga*): o desenvolvimento de uma perspectiva correta acerca da verdadeira natureza da realidade (*samyagdr̥ṣṭi*), um modo de vislumbrar esta perspectiva através de uma metodologia reflexiva (*samyaksamkalpa*), um falar que traduza corretamente estas visões e incite outros a buscá-las (*samyagvāc*), um modo de agir eficaz para a condução ao libertar (*samyakkarmanta*), um tipo de vida que não obstaculize esta eficácia (*samyagājīva*), um esforço constante para se manter nesta dimensão (*samyagvyāyāma*), numa dimensão mental de tranquilidade (*samyaksmṛti*) que é fruto e se complementa com a modulação correta e eficiente de nossas estruturas psíquicas (*samyaksamādhi*). Todos estes postulados e seus desdobramentos intelectuais e práticos delimitam o perímetro originário dos ensinamentos (*dharma*) do budismo; são estes - o Buda, a comunidade e os ensinamentos - os três tesouros, as três joias (*trayaratna*) do budismo. Todos estes ensinamentos, aliados às condições de vida e prática criadas pela comunidade, guiada e animada pela figura emblemática do Buda, uma vez assimilados e praticados, idealmente conduziria os buscadores ao gol, à meta principal, à libertação: no vocabulário budista, ao *nirvana* (*nirvāṇa*).

A vida do Buda é provavelmente a biografia espiritual mais conhecida dentre os fundadores das grandes religiões mundiais. Diferentemente dos outros fundadores de grandes tradições religiosas, conhecemos de forma relativamente detalhada - pelo menos quando contrastada às vidas dos outros fundadores de religiões - a vida e a gênese do budismo enquanto conjunto de crenças e práticas centradas na figura de um fundador histórico. Nascido no parque de Lumbini, perto da cidade de Kapilavastu, que hoje se encontra a poucos quilômetros do lado nepalês da fronteira entre a Índia e o Nepal, na região de selva do *terai*, o nome original daquele que veio a ser posteriormente conhecido como “o desperto” (*Buddha*), “o sábio do clã Sakya” (*Śakyamuni*) - para seus seguidores imediatos simplesmente “o Mestre” (*Bhagavan*), era Sidarta Gautama (*Siddhārtha Gautama*). Nascido em algum momento entre os séculos VI e V a.e.c.<sup>68</sup> em ambiente abastado da casta xátria, a casta guerreira, a vida de Sidarta foi narrada por ele mesmo em várias ocasiões. No

---

<sup>68</sup> As datas do nascimento do Buda variam entre 583 a.e.c. e 566 ou 554 a.e.c., dependendo da tradição denominacional. Porém, unanimemente ele viveu 80 anos. Recentemente, principalmente no ambiente acadêmico alemão, estas datas foram aproximadas para o século V a.e.c. Richard GOMBRICH, *Theravada Buddhism, a social history*. New York: Routledge, 2005, p. 24.

*Ariyapariyesanāsutta*<sup>69</sup> ele nos conta que sua juventude foi passada num ambiente de luxo e sensualidade dos quais começou a se afastar progressivamente. Uma série de encontros com os aspectos mais dolorosos da existência como a pobreza, a doença, a velhice e a morte,<sup>70</sup> fizeram com que se desiludisse e que a sua opção pela vida de renunciante se tornasse realidade aos vinte e nove anos, após casar e ver o nascimento de seu primeiro filho. Abandonando sua família e sua cidade e após perambular por um período na região de Maghada, um dos primeiros “Estados” a se formar naquele segundo surto civilizacional na planície gangética (o primeiro teria sido o das culturas de Harappa e Mohenjo-Daru)<sup>71</sup>, ele teria se juntado a alguns grupos de renunciantes dos quais viria posteriormente a se afastar após se desiludir com os ensinamentos e as práticas daqueles grupos, já que considerava que nenhum dos caminhos trilhados por aquelas comunidades levaria ao verdadeiro despertar. Sempre solitário – ‘como um animal tímido’, segundo ele mesmo dizia - meditando à sombra das árvores na beira dos córregos, a uma distância razoável das vilas, sua busca findou aos trinta e cinco anos às margens do rio Naraijaina, na região da moderna Bodh Gaya, desde aquela época transformada no epicentro das peregrinações budistas. Seu despertar e o conteúdo de seu despertar são também recorrentemente narrados na primeira pessoa do singular, e teremos ampla oportunidade de ventilar e amplificar tais conteúdos na parte budista desta tese.

Após a experiência do despertar, o agora Buda se dirigiu para Benares, um dos mais antigos e importantes centros de produção e disseminação de conhecimento na Índia, além de ser considerada uma das principais capitais espirituais da Índia, às margens do sacrossanto Ganges. Lá, num parque nos arredores da cidade, hoje a vila de Sarnath, o Buda, pela primeira vez, “girou a roda da lei”<sup>72</sup>, i.e., deu início formal à sua carreira de pregador e mestre espiritual, comunicando a um antigo grupo de companheiros de austeridades o núcleo dos ensinamentos que ele, de uma maneira ou de outra, viria a reproduzir ao longo de sua vida de constantes deslocamentos que se prolongaria por mais de quarenta e cinco anos.

O conteúdo de sua pregação é variado. A tradição budista registra o fato de que o Buda gostava de interagir dialogicamente com seus interlocutores a partir de sutis modulações doutrinárias especificamente voltadas e relevantes aos presentes, variando o conteúdo de suas

---

<sup>69</sup> *Ariyapariyesanāsutta*. (2009:253-268).

<sup>70</sup> *Idem*.

<sup>71</sup> Johannes BRONKHORST, *Greater Magadha, studies in the culture of early India*. Leiden: Brill, 2007. *Passim*.

<sup>72</sup> Charles S. PREBISH e Damien KEOWN, *Buddhism, the e-book*. The Journal of Buddhist Ethics online Editors, 2006, ps. 68-71.

perorações de acordo com o ambiente em que se encontrava.<sup>73</sup> A vasta literatura budista mais antiga registra uma significativa quantidade daqueles encontros nos quais o Buda buscava individualizar seus ensinamentos. Todavia, é consenso que o Buda recorria incansavelmente aos mesmos temas: a dor do existir e a possibilidade de superação desta dor; a necessidade de se trilhar o óctuplo caminho já descrito; a necessidade de se libertar de dogmas, caminhando sem se deixar contaminar por perspectivas doutrinárias dogmáticas radicais quer praxiológicas, ontológicas ou epistemológicas;<sup>74</sup> por tudo isso, o conjunto de ensinamentos registrado parece antes apontar para a necessidade de desenvolver expedientes particulares para necessidades particulares, o que, naturalmente não implica dizer que o Buda não acreditasse numa série de teses. Ao contrário. Algumas dessas teses recorrentemente ventiladas eram aquelas que apontavam para a mutabilidade e fragilidade da existência, seu caráter provisório e fluído; do ponto de vista da prática, o Buda geralmente advogava um modo de vida baseado numa moderação equidistante tanto do ascetismo radical que ele praticara quando do abandono do seu lar quanto da sensualidade, segundo ele próprio, grosseira de sua juventude. O cerne de sua doutrina, contudo, é inescapável, e o próprio Buda caracterizava este núcleo doutrinário como sendo a sua contribuição particular ao elenco de explicações acerca da natureza da realidade disponíveis na Índia antiga, além de seus desdobramentos em estratégias soteriológicas, cuja eficácia galvanizava e ainda hoje galvaniza um sem-número de aderentes por toda a Terra. O núcleo conceitual ao redor do qual gravitava o chamado *Buddhadharma* (“o ensinamento do Buda”) e que segundo ele próprio era de difícil compreensão e aplicação, o qual será amplificado e aprofundado posteriormente ao longo deste trabalho é a noção de “originação interdependente” (*pratītyasamutpāda*)<sup>75</sup>.

O Buda nos conta que logo após a experiência do seu despertar ele hesitou em revelar o conteúdo de sua iluminação<sup>76</sup>: o que ele havia vislumbrado e realizado não era de forma alguma simples de compreender ou aceitar. Foi, de acordo com a tradição, somente após a exortação do deus Bramã que o Buda, após triunfar num confronto com Māra, o maligno, e perceber, de forma clarividente, que alguns poucos seres humanos compreenderiam sua mensagem, decidiu revelar o conteúdo de sua iluminação espiritual. A originação interdependente, cerne desta experiência, pode ser compreendida como um poderoso instrumento de análise ontológica, epistemológica e práxis soteriológica. O conceito

<sup>73</sup> Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *Buddhist thought, a complete introduction to the Indian tradition*. London: Routledge, 2002, ps. 34-40.

<sup>74</sup> Paul FULLER, *The notion of ditti in Theravada Buddhism*. New York: Routledge, 2005, ps. 145-6.

<sup>75</sup> Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *op. cit.*, ps. 62-71.

<sup>76</sup> John J. HOLDER, *Early Buddhist Discourses*. Indianapolis: Hacket Publishing, 2006, ps. xi-xii.

traduz a compreensão de que as coisas, seja elas o que quer que sejam e seja em que dimensão operarem, não podem ser compreendidas de forma separada de todo um concerto, de todo um conjunto de fenômenos ou, mais especificamente, de todo um conjunto de causas; neste sentido, o budismo pode ser compreendido como uma tomada de consciência da infinita rede etiológica que se desdobra em um resultado soteriológico. A originação interdependente é o ponto nodal de uma rede de conceitos correlatos: *anitya*, *anātman*, *duḥkha* e *śūnyatā*. Essa originação interdependente sinaliza, do ponto de vista ontológico e epistemológico, a necessidade de situar todo e qualquer fenômeno numa teia causal infinitamente maior, numa teia de afecções infinitas que, ao interagirem dentro de certas circunstâncias, circunstâncias estas também infinitamente determinadas por infinitas determinações causais, caracterizariam a verdadeira natureza da realidade; porém, dada a dificuldade de se enxergar esta interconectividade infinita, passamos a acreditar na noção equivocada de “sujeitos” e “objetos” independentes, estáticos e monádicos, quando, na realidade, algo só pode existir de forma dependente de uma série de outros fatores e fenômenos; vale dizer, algo só surge, algo só se manifesta de forma *co-incidente*, i.e., ocorrendo *coincidentemente* com outra infinidade de fenômenos; pretender compreender algo, seja na dimensão ontológica ou epistemológica de forma separada, segregada, autônoma, independente desta rede causal infinita é um convite para a afirmação de uma substância que não se sustenta do ponto de vista deste nexo infinito de influências mútuas. Pretender compreender algo de forma substancial, como *causa sui*, como entidade independente, implica pretender que a constituição da realidade seja composta por entes não compostos, atômicos, monádicos, permanentes. Daí decorre o fato de o principal resultado da interdependência ontológica ser o conceito de *anātman*, a inexistência de uma substancialidade ontológica em nenhum ser, seja ele qual for de forma autônoma e não relacional. Segue disto o conceito de *śūnyatā* (“vacuidade”): na medida em que os seres são interdependentes e complexos, não se pode afirmar a existência deles enquanto entidades autônomas; pelo contrário, é a vacuidade de uma suposta substância que caracterizaria de forma mais apropriada tanto “existência” quanto os “indivíduos”. Daí também surge o problema de segmentarmos a realidade em polaridades problemáticas: eu/outro; eu/coisa desejada. Enquanto instrumento conceitual epistemológico e ontológico, a noção de originação interdependente representa uma formidável ferramenta teórica para dar conta do vir-a-ser permanente da existência, desta realidade em constante transformação. Se as coisas não possuem uma substância, um *ātman*, elas também não podem ser consideradas eternas, imutáveis; destarte o conceito de *anitya*, a impermanência, a mudança, a momentaneidade, a natureza cambiante de todos os fenômenos.

Do ponto de vista da práxis, a interdependência cria nexos de solidariedade e respeito para com todas as outras criaturas na economia do todo, quer individualmente quer coletivamente, na medida em que o despertar da consciência da interdependência de todos os fenômenos se torna inoperante quando aplicada de forma unilateral e autárquica. Faz-se necessária a adoção de uma ética conducente com esta visão simbiótica da realidade. Contudo, da incapacidade de compreender e vivenciar a interdependência decorre o problema do desejo como fulcro da dor: ao segmentar a realidade em entidades desconexas e diferentes, incide sobre elas nosso desejo de possuí-las ou instrumentalizá-las aos nossos propósitos, propósitos esses que, ao não relevarem esta dimensão interconexa do tecido não dualista da realidade, implicam na cristalização das esferas do eu/outro. Ao desejar e não obter as coisas se sofre (*duḥkha*). Sofre-se por se ver separado das coisas; sofre-se ao se afastar do que se ama e ao se aproximar do que não se gosta. A esta ciclotimia recorrente de desejos, dores, alegrias breves e ilusões e sonhos permanentes, a tradição budista chama de *samsāra*, a ronda permanente do seres enredados nas tramas de seus desejos constantes e insatisfeitos, seja nesta vida, ou ainda ao longo de nossas sucessivas transmigrações. E foi tendo em vista o objetivo de escapar desta ronda contínua que o Buda promulgou seus ensinamentos e um código de conduta (*vinaya*) e práticas (*sīla*) para um grupo de homens e mulheres (*bhikṣu/bhikṣuni*, literalmente “mendigos/as”) que formariam o núcleo originário da comunidade budista (a *saṅgha*), a ordem que ainda hoje traça a sua ancestralidade a este grupo primitivo de seguidores do Buda.

Como vimos anteriormente, a comunidade budista primitiva não era muito diferente de outras comunidades assemelhadas indianas antigas que optaram por uma vida itinerante ao redor de seus respectivos mestres. O *Sāmaññaphalasutta* nos abre uma fascinante janela sobre o ambiente daqueles grupos de renunciantes na Índia arcaica. No ambiente budista, aqueles homens e mulheres que haviam abandonado suas vidas laicas e se dedicado exclusivamente à busca do despertar seguiam o Buda ou os mestres budistas primitivos em suas viagens que só eram interrompidas durante as monções, a época das chuvas, quando o deslocamento se tornava problemático. Durante estes períodos de chuva, era costume que os grupos de monges mais próximos permanecessem estacionados em parques e prédios doados pelos leigos (*upāsaka*) ou isolados nas montanhas e matas se dedicando à meditação e reflexão. Foi a partir destes locais e ao redor de alguns mestres, segundo alguns autores, que se desenvolveram os primeiros traços de diferenciação que mais tardiamente se aglutinaram as dinâmicas históricas de sectarização do budismo primitivo, fenômeno que procuraremos descrever de forma mais nítida na próxima seção. Por vezes, a partir desses pólos de difusão,

quando aconselhados pelo próprio Buda ou pelos monges mais adiantados na senda, os mais jovens eram encorajados a se dirigir aos quatro cantos pregando a alternativa budista da libertação. Esta empreitada missionária espalhou o budismo para além de sua órbita original, atravessando fronteiras naturais e culturais, se mesclando, se enriquecendo e se transformando neste processo, que veiculou o budismo para muito além do subcontinente indiano, alcançando a Ásia Central, o sul e o sudeste asiático, a China, o Japão, a Coreia, as ilhas da Oceania e, posteriormente, todo o planeta.<sup>77</sup>

Esta comunidade era formada por homens e mulheres provenientes de todas as classes sociais: brâmanes, xátrias, vaixás, incluindo aqueles homens e mulheres relegados às posições subalternas da sociedade indiana, não havendo qualquer impedimento societário formal para a agregação ao grupo, a não ser a capacidade dos iniciantes em manter a disciplina e a dedicação na busca da libertação. Aqueles aceitos deveriam, contudo, possuir algumas características pessoais para poderem entrar ou continuar a pertencer à comunidade. A *samgha* se guiava pelas regras (*vinaya*) estabelecidas pelo próprio Buda, que foram criadas de acordo com a necessidade, sendo que, pouco antes de falecer, o Buda incitou seus seguidores a abandonarem àquelas normas que eles considerassem desnecessárias.<sup>78</sup> Uma parte do conjunto de regras, cuja gênese será desenvolvida na próxima seção, também era conhecido como *pratimokṣa* (“aquilo que é contrário à libertação”), i.e., ações proibidas e dividia-se num conjunto de regras diferenciadas para monges e monjas. A criação de uma comunidade de monjas, que viviam em mosteiros separados e possuíam líderes também mulheres, sendo sua criadora – apesar dos protestos e brincadeiras do Buda – uma tia sua, Mahāprajapatī, assinala também um diferencial desta comunidade itinerante e não sectária, pelo menos sobre gêneros.<sup>79</sup> As regras (178 para monges e 243 para monjas, de acordo com o código mais antigo preservado) versavam basicamente sobre mecanismos de convivência comunal, discorrendo sobre aspectos morais e posteriormente legais, propriedade privada e propriedade da Ordem, vestimenta, conduta nos mosteiros (*vihāra*) e fora deles, normas para banho, relações entre os membros e a comunidade laica - aliás uma importantíssima dimensão da cultura budista que será amplificada posteriormente - e que também previa punições, quase todas brandas, sendo somente as condutas consideradas ofensas muito graves passíveis da pena mais severa, a expulsão da comunidade, sendo as menos graves passíveis de expiação mediante confissão pública, admoestações formais, banimento temporário ou isolamento

<sup>77</sup> Ann HEIRMAN e Stephen Peter BUMBACHER, (eds). *The spread of Buddhism*. Leiden: Brill, 2007. *Passim*.

<sup>78</sup> David KALUPAHANA, *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and discontinuities*. Honolulu: University of Hawai'i Press, s/d, p. 109.

<sup>79</sup> Mohan WIJAYARATNA, *Buddhist monastic life*. Cambridge: C.U.P., 2009, appendix 1.

temporário do ofensor ainda nos quadros da comunidade. As regras eram quinzenalmente recitadas em conjunto, desde os tempos do próprio Buda. Foi também ao final de sua vida que a comunidade testemunhou suas primeiras tensões e fissuras. Liderados, segundo todas as tradições que registraram o ocorrido, por Devadatta, um parente do próprio Buda, alguns monges preferiram se separar da comunidade e seguir a liderança de Devadatta, sendo que o grupo cismático, aparentemente, teria retornado à ordem depois da morte de Devadatta.<sup>80</sup>

Obedecendo aos últimos ensinamentos do Mestre, que exortava seus seguidores “a se tornarem lâmpadas, refúgios para eles mesmos num esforço constante em busca da iluminação”<sup>81</sup>, sem nenhum tipo de autoridade central, o budismo foi crescendo e se transformando ao sabor de linhas de transmissão discipular distintas, ocasionando a irradiação do movimento *pari passu* sua sectarização, que procuraremos descrever agora.

---

<sup>80</sup> Hans H. PENNER, *Rediscovering the Buddha*. Oxford: O.U.P., 2009, ps. 85-9.

<sup>81</sup> Rupert GETHIN, *op.cit.*, p. 89.

### 1.5. As correntes e a literatura do Budismo. As tradições *Theravāda* e *Mahāyāna*. As palavras do Buda (*sūtra*), as disciplinas (*vinaya*) e as doutrinas (*abhidharma*)

A tradição budista registra o fato de que logo após a morte do Buda, a comunidade, a *saṅgha*, teria escolhido quinhentos monges dentre os mais antigos para a recordação e recitação das palavras do mestre, com o objetivo de sua fiel fixação e irradiação. Esta primeira récita teria ocorrido em Rājagṛha, cidade escolhida devido à sua capacidade de abrigar tamanha quantidade de membros da ordem. Esse acontecimento ocorreu um ano após a morte do Buda, durante a estação das chuvas, as monções, quando se reuniram os quinhentos *bhikṣus* presididos por Kāśyapa chamado respeitosamente de *o grande* (Mahākāśyapa), um dos líderes da ordem depois da extinção final (*parinirvāṇa*) do Buda. Dois foram os monges destacados para a recitação inicial: Ānanda, escolhido para se recordar das conversas e dos discursos do Buda; isto é, ele foi o ponto inicial irradiador da fixação dos *sūtra*; e Upāli foi o escolhido para liderar a recitação das normas da comunidade, o *vinaya*, já que durante sua vida, o próprio Buda o havia destacado como intérprete da disciplina, se tornando, destarte, o centro de difusão do *vinaya*.<sup>82</sup> Esses dois eventos depois se cristalizaram em *śakhas*, *paramparās*, *āgama* ou *nikāya*. Todas as expressões significam “linhas de transmissão”, “tradições” especializadas e eram termos técnicos tanto no ambiente indiano upanixádico quanto dentro da própria comunidade budista, sendo *āgama* e *nikāya* as expressões consagradas na tradição budista. Os *sūtra* (“discursos”, “conversas”), o *vinaya* (“disciplina”) e o *abhidharma*, (“ensinamentos posteriores”) cuja fixação foi mais tardia e controversa, como se verá a seguir, delimitam o conjunto de textos budistas mais primitivos, o chamado *tripiṭaka* (“os três vasos”, as “três corbelhas”), i.e., as três classes de textos organizados pela comunidade budista mais arcaica.

Possuímos hoje vários fragmentos que variam em tamanho do *tripiṭaka*, de várias origens (Kashgar, Khotan, Turquestão, China, Mongólia, Tibete) além dos oriundos da Índia, registrados em diversas fontes linguísticas, porém, nenhum completo. Possuímos grandes quantidades em chinês, mongol e tibetano. Possuímos, em sânscrito, uma boa parte das três coletâneas, para nos restringir às línguas mais antigas. Porém, o único acervo completo que possuímos é o da tradição *Theravāda* (= *Sthaviravāda*), os “antigos”, daí a importância

<sup>82</sup> Mohan WIJAYARATNA, *op. cit.*, ps. xi-xii.

seminal desta coleção, fixada naquilo que hoje chamamos de língua “Pāli”.<sup>83</sup> Esta coletânea, por ser a única completa que hoje possuímos, será a utilizada ao longo deste trabalho para referir os ensinamentos budistas mais arcaicos.

O esforço da rememoração e recitação dos discursos e conversas de Siddharta Gautama recaiu, portanto, sobre Ānanda, primo e durante longo tempo servidor pessoal do Buda; a escolha era natural: Ānanda havia ouvido mais da doutrina da boca do próprio Buda do que qualquer outro, ao longo de seu périplo pela planície daquilo que hoje são os estados de Bihar e Uttar Pradesh, no nordeste do subcontinente. O processo foi assim descrito: Ānanda recordava e recitava, e aquilo que a comunidade aprovasse majoritariamente como “Palavra do Buda” seria fixado como “canônico”, mecanismo introduzido pelo próprio Buda em vida para sanar qualquer dúvida acerca daquilo que ele teria ou não dito. Porém, como notam vários autores<sup>84</sup>, um dos problemas da literatura budista é o fato de ela nunca ter sido formalmente “fechada” num documento final<sup>85</sup>, como, por exemplo, a Bíblia ou o Corão. Por não possuir um centro político formal que delimitasse o *corpus* em termos de ortodoxia ou não, esta característica deu origem a um grande número de problemas de ordem interpretativa dos discursos e, junto com problemas na interpretação das regras de conduta foram, sem dúvida, possíveis pontos de atrito no seio da comunidade, e foram, com certeza, estopins para a sectarização do budismo primitivo. Posteriormente, como se verá mais adiante, gerações futuras de monges/as afirmariam que houve outras formas e níveis de promulgação da doutrina pelo próprio Buda, complicando ainda mais a questão e multiplicando exponencialmente o número de textos considerados “canônicos” ou “ortodoxos”<sup>86</sup>.

A divisão dos *sūtra* se sedimentou sob três parâmetros: o tamanho dos textos, enumerações e o restante do material, sendo doravante conhecida por *Sūtranikāya*, possuindo os seguintes textos:

---

<sup>83</sup> Não sabemos qual era a língua usada pelo Buda; alguns especialistas debatem o tema e especulam acerca de um possível dialeto chamado *ardhamagadhī*, consubstanciando suas teses na hegemonia política de Maghada naquela época e região. Sabemos, contudo, que o Buda era cristalino no que tange a disseminação de seus ensinamentos. Segundo ele, os monges e monjas deveriam se comunicar na língua de seus interlocutores, afastando-se do sânscrito, língua franca do conhecimento das elites védicas. Posteriormente, o sânscrito também foi incorporado ao impressionante arsenal linguístico utilizado pelo budismo na sua transmissão, além de outras dezenas de línguas. O que hoje chamamos de “pāli” significava originalmente “língua dos textos” e foi, provavelmente, uma adaptação de algum dialeto prácrito oeste-setentrional indiano antigo. Richard P. HAYES e Jens-Uwe HARTMANN in Robert E. BUSWELL, jr. (ed.), *Encyclopedia of Buddhism*. New York; McMillan, 2004, s.v. *Philosophy of language*, p. 450 e *Languages*, p. 451

<sup>84</sup> Rupert GETHIN, *Sayings of the Buddha*, p. xiii.

<sup>85</sup> Isso irá ocorrer no Sri Lanka e alhures, posteriormente; contudo tais procedimentos se deram em ambientes já sectários, mormente sectários culturais (Sri Lanka, China, Tibete, Japão).

<sup>86</sup> Os autores dos textos da tradição *Mahāyāna* e *Vajrayāna*, por exemplo, explicam o “surgimento” de seus textos a partir de “revelações” especiais do Buda para um grupo seletivo e mais adiantado de discípulos, o que cria sérios problemas, inclusive lançando suspeição sobre a capacidade e habilidade pedagógica do próprio Buda.

- 1) *Dīghanikāya*, composto por cerca de 30 textos longos;
- 2) *Majjhimanikāya*, composto por cerca de 150 textos médios;
- 3) *Saṃyuttanikāya*, composto de discursos “conectados” por tópicos;
- 4) *Anguttaranikāya*, discursos baseados em listas numerais ascendentes;
- 5) *Khuddakanikāya*, também chamada “tradição menor”, já que reúne um grande número de textos, alguns muito famosos, como o *Dhammapāda*, um popular clássico budista em versos; os *jātaka*, contos e narrativas alegóricas tendo por centro antigas encarnações do Buda; poemas dos anciões e das anciãs da comunidade (*Therīgāthā/Theragāthā*), celebrando o Buda, os ensinamentos e suas realizações particulares, além de outros textos anexados ao cânone.

Também ocorreu de acordo com o mesmo modelo da recitação dos *sūtra* a recitação de Upāli das regras da comunidade, o *vinaya*; ou seja, um ano após a morte do Buda a comunidade já contava com uma robusta coleção de “textos” que, mais uma vez recorde-se, eram na verdade guardados na memória dos monges e monjas, tanto assim, que, posteriormente, cobrava-se dos monges e monjas que enveredassem pelo caminho da prédica o domínio mnemônico de um conjunto de textos básicos, ou dos *sūtra* ou do *vinaya*.<sup>87</sup>

O *vinaya* variou bem menos que os *sūtra*, já que o texto é muitíssimo menor, além de ser recitado em conjunto por toda a comunidade em intervalos quinzenais desde a vida do próprio Buda.<sup>88</sup> A expressão *vinaya* deriva de *vi* + *ni* e significa, literalmente, “controlar, encaminhar, domesticar”. Formalmente, esse conjunto de textos regula a vida dos monges e monjas que formam a comunidade budista, isto é, regula a vida de todos aqueles que se submetem a uma ordenação formal, que começa com a tomada de refúgio no Buda, na comunidade e nos ensinamentos<sup>89</sup> e se desdobra na aceitação das outras normas do código, que variam entre 218 e 263 em recensões distintas, sendo que para as monjas o número é uma pouco maior. O código se divide em:

- 1) *Pratimokṣa*, uma lista de comportamentos considerados ofensivos cuja gradação pode levar desde uma confissão pública até a expulsão da ordem;

---

<sup>87</sup> Por exemplo, aqueles/as monges/jas que se especializassem nos *sūtra* deveriam ser capazes de recitar alguns considerados os mais importantes inteiramente antes de começarem suas atividades missionárias.

<sup>88</sup> Mohan WIJAYARATNA, *op. cit.*, p. xviii.

<sup>89</sup> *Buddam śaraṇaṃ gacchami/ Saṃghaṃ śaraṇaṃ gacchami/ Dharmam śaraṇaṃ gacchami*. Peter HARVEY, *An introduction to buddhist ethics*, ps. 8 e 27.

2) *Vibhāṅga*, nesta parte explicam-se as regras do *Pratimokṣa* e conta-se a situação histórica por detrás da fixação de algumas normas, além de possuir uma série de previsões que podem ser consideradas uma espécie de hermenêutica “jurídica”, na medida em que esta seção descreve circunstâncias atenuantes e agravantes das ofensas.

Parecem existir também, em algumas recensões, alguns apêndices a esses textos, tais como as “matrizes” e índices similares aos do *Abhidharma*, que veremos agora.

O *Abhidharma* (lit. “acerca dos ensinamentos”, “ensinamentos posteriores”) possui uma natureza mais controvertida.<sup>90</sup> Após algum tempo da fixação das transmissões dos discursos e do código de disciplina, começaram a surgir elaborações e aprofundamentos não só para o aprimoramento da metodologia da difusão daqueles textos, como também listas e índices (*mātrkā*, “matrizes”), divididos em tópicos, acerca do conteúdo dos *sūtra* e do *vinaya*. Essas listas, índices ou matrizes, originariamente deveriam se constituir de listas taxonômicas, expressões já obscuras, pequenas explicações de passagens confusas, apêndices gramaticais, glossários, além de matéria interpretada ou controversa para aqueles que, já distantes algumas dezenas de anos ou mesmo décadas da fixação daquela literatura mais primitiva, sentiam a necessidade de preservar esse aparato hermenêutico também como uma espécie de *aide-mémoire* ou mesmo como uma elaboração e aprofundamento de tópicos específicos dos ensinamentos ou da disciplina. Acontece que os textos do *abhidharma* foram produzidos de acordo com os movimentos de cissiparidade sectária dentro da comunidade primitiva, o que torna particularmente difícil traçar sua gênese e seus desdobramentos. É deste cadinho que surgirá o *abhidharma*. Seu crescimento se deu, como se pode imaginar, de forma mais solta e desregulada pelos primeiros séculos do budismo, tendo, toda essa classe de literatura, sido posteriormente objeto ela própria de exegese, pelas mãos de alguns autores que viveram entre os séculos III a.e.c. até o século V e.c., dentre os quais se destaca a figura de Vasubandhu<sup>91</sup>, autor de um importante compêndio, o *Abhidharmakośa*; Vasubandhu construiu alguns dos mais impressionantes monumentos literários do budismo primitivo, sintetizando, organizando e dando inteligibilidade orgânica àquela já vasta literatura, exemplificando de forma emblemática os interesses dos autores desse conjunto de textos. Além disso, resta o fato de que essa literatura, a princípio técnica e em forma de apêndice, foi ao longo do tempo elevada também ao status canônico, complementando com os outros dois corpos de texto aquilo que já

<sup>90</sup> Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *op. cit.*, ps. 87-8.

<sup>91</sup> Segundo a tradição, Vasubandhu, séc. III/IV, seria irmão de Asaṅga, que encontraremos posteriormente, quando será comentada a tradição *Yogācara*.

referimos como *tripiṭaka*. Ocorre que sua inclusão naquele conjunto maior de textos não se deu sem alguns percalços. Boa parte das comunidades, isoladas ou distantes em trabalho missionário, por exemplo, não deveriam estar familiarizadas com esses desenvolvimentos e, provavelmente, não aceitaram a sua inclusão na coletânea conhecida (*vinaya/sūtra*), havendo mesmo cismas posteriores, como veremos, por causa deste fenômeno.<sup>92</sup> Contudo, é importante frisar o fato de que desde o início de irradiação do budismo para outras culturas em outras línguas, os textos do *abhidharma* viajaram e foram traduzidos com os outros dois grupos de texto, já que possuímos um enorme acervo desse tipo de literatura em chinês e em outras línguas não indianas.

Esse projeto analítico de dissecação transformou-se numa taxonomia dos elementos constitutivos da realidade e implicou num alargamento extraordinário do universo conceitual e interpretativo budista, e uma boa parte das escolas posteriores do budismo, algumas das quais veremos em breve, escolheram os textos desta coletânea para um diálogo crítico.

A divisão do *Abhidharma* em língua *pāli* é a seguinte:

- 1) *Vibhaṅga*, a parte analítica em termos de divisões temáticas;
- 2) *Puggalapaññatti*, análise da “individualidade” / “sujeitos”;
- 3) *Dhātukathā*, a discussão sobre os elementos que constituem a realidade;
- 4) *Dhammasaṅgaṇi*, uma enumeração de fatores;
- 5) *Yamaka*, os pares;
- 6) *Paṭṭhāna*, as condições fundacionais;
- 7) *Kathāvatthu*, os pontos controversos.

Cerca de cem anos após a morte do Buda, se aceitas as datas tradicionais, cerca de 300 a.e.c., a *saṅgha* sentiu a necessidade de um segundo grande encontro, desta vez, realizado em Vaiśālī.<sup>93</sup> Ao contrário do primeiro encontro realizado logo após a morte do Buda em Rājagṛha, cujo objetivo precípuo havia sido o estabelecimento de um cânone incontroverso, esse segundo encontro – chamado pelos estudiosos ocidentais grandiloquentemente de “Concílio”, espelhando a história cristã, se reuniu sob a liderança do monge Revata, especialmente para discutir tópicos do *vinaya*, especificamente pontos controversos sobre o acúmulo de riquezas por parte de alguns monges. A questão era espinhosa: no código

<sup>92</sup> Ver a tradição *Sautrāntika* mais abaixo.

<sup>93</sup> Ann HEIRMAN e Stephen Peter BUMBACHER, (eds). *op. cit.*, p.23.

cristalizado, é vedado ao monge o recebimento e mesmo o manuseio de espécie; mas como custear as grandes estruturas monásticas e universitárias, além de hospitais, sem o recebimento de dinheiro?

Aponta-se esse momento como o início dos movimentos de sectarização do budismo, tendo emergido nos anos seguintes a este encontro dois grandes grupos de monges: aqueles que se autointitulavam os *Mahāsāṃghika* (“os da grande assembleia”, “os do grupo majoritário”) e os *Sthavīravāda*, depois chamados *Theravāda* (“os do caminho antigo”, “os antigos”).<sup>94</sup> Esta divisão primordial e as subsequentes não devem ser compreendidas num espírito reformista que nos remeta ao espírito das reformas cristãs. Não obstante uma crítica acirrada de algumas partes das tradições, escolas e movimentos budistas posteriores aos ideais e aos discípulos mais antigos, na verdade, boa parte da literatura secundária amplifica esta e posteriores cisões, preferindo esquecer o fato de que até o século VII na Índia e alhures, monges de afiliações diferentes habitaram os mesmos complexos monásticos e educacionais budistas em aparente união, se acreditarmos nos relatos de viajantes e peregrinos chineses na Índia entre os séculos IV e VIII e.c. Todavia, isto não implica dizer que não havia diferenças; porém, se profundas diferenças havia, essas podem também ser debitadas aos diferentes ambientes que o budismo encontrou quando de sua transfusão do nordeste da Índia para o restante da Ásia,<sup>95</sup> e de menor maneira aos conteúdos doutrinários, já que virtualmente *todas* as escolas budistas ratificam exatamente os mesmos postulados originários que se remetem ao próprio fundador, com maiores variações nos ideais da antiga comunidade e nas disciplinas e metodologias específicas para o alcance da experiência libertadora, o nirvana.

O próximo grande encontro ocorreu sob a égide de um monarca importante para a história da Índia e decisivo para o budismo: Aśoka, imperador da dinastia Máuria. Aśoka foi considerado, dado os papéis dos dois, o “Constantino” do budismo. Conta a lenda que Aśoka, após testemunhar os efeitos destrutivos de uma grande batalha, teria se “convertido” ao budismo, tornando-se membro laico e patrono da comunidade. Ele teria, em cerca de 250 a.e.c., reunido a *saṅgha*, sob a liderança de Mogalliputta Tissa, com o objetivo determinado de “purgar” a comunidade de grupos considerados “heréticos”, ou daqueles que não conseguiam manter o código de conduta.<sup>96</sup> Não obstante a enorme possibilidade de convivência de várias pluralidades hermenêuticas, segundo a tradição os “cismáticos” teriam

<sup>94</sup> Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *op. cit.*, ps. 99-100

<sup>95</sup> Stephen C. BERKWITZ, Juliane SCHÖBER e Claudia BROWN, (eds.), *Buddhist manuscript cultures*. New York: Routledge, 2008, *passim*.

<sup>96</sup> Richard GOMBRICH, *op. cit.*, ps. 94-99. A. K. WARDER, *op. cit.*, ps. 236-261. A noção de “heresia” é problemática no ambiente budista, devido à pluralidade hermenêutica.

sido expulsos e o imperador espalhou pelos quatro cantos do seu vasto império uma série de pilares com inscrições de inspiração budista, estimulando a população a adotar ideais e práticas da comunidade, exemplificadas, supostamente, na sua própria conduta.<sup>97</sup> Ao longo de seu reinado, ele se tornou uma figura instrumental para disseminar o budismo, ajudando-o a transformar-se numa religião pan-asiática. Um de seus filhos, Mahendra, é apontado como um dos monges líderes deste movimento de irradiação do budismo, principalmente como o indutor do budismo no Sri Lanka (antigo Ceilão); todavia, este grande encontro só é mencionado na tradição *theravāda*, que se tornou a principal forma que o budismo assumiu no sul (Sri Lanka) e sudeste asiático (Birmânia, Laos, Cambódia, Vietnã e arquipélago malaio). Em 25 a.e.c. sempre segundo a tradição *theravāda* do Sri Lanka, realizou-se um grande encontro na então capital da ilha, Anurādhapura, sob o patrocínio do rei Vaṭṭagāmaṇi com o objetivo único de reduzir à escrita o *tripiṭaka*.<sup>98</sup> Remonta a este encontro a origem do cânone ainda hoje utilizado pelos *theravādin*.

Foi nesse ambiente de grandes encontros (*saṅgīti*), para alguns “concílios”, dissidências e sectarização progressiva que ocorrerá a atomização do budismo, todavia, devemos sempre ter em mente que os primeiros relatos de subdivisão do Saṅgha são visões *ex post facto*, por vezes após longo hiato e que, dependendo das fontes utilizadas (por exemplo, chinesas ou cingalesas), as histórias podem ser bem divergentes. Àquela divisão primordial entre os grupos *theravāda* e *mahāsāṃghika* sucederam-se incontáveis outras; a partir daqui as linhas se tornam progressivamente borradas, primeiro devido à falta de informações mais substanciais e, segundo – e talvez pior – quando possuímos algumas informações, estas são passíveis de múltiplas interpretações, na medida em que não é claro o sentido da expressão “escola” budista: seria esta uma linha de transmissão particular centrada em um mestre, um conjunto específico de textos considerados “canônicos” por um grupo, interpretações divergentes do vinaya, sūtra e abhidharma, por algumas comunidades, práticas e metodologias diversas ou um pouco de tudo isso em conjunto? Além do mais, o quanto destes movimentos de sectarização interna deve ser creditado à dispersão geográfica, cultural e linguística?

Já que este emaranhado de escolas não é muito relevante para o nosso trabalho, iremos apresentar os movimentos de formação denominacional budista de forma sintética, apontando somente os nexos mais nítidos e destacando somente aquelas “escolas” que

---

<sup>97</sup> *Idem. Ibidem.*

<sup>98</sup> A. K. WARDER, *op.cit.* ps. 305-8.

porventura representem uma importância seminal aos nossos objetivos, até alcançarmos o movimento *mahāyāna*, um dos focos de nossa tese.

Tradicionalmente, enumeram-se dezoito escolas budistas antigas, porém, como possuímos informações mais ou menos precisas sobre mais de trinta daqueles grupos distintos, podemos tentar, esquematicamente, a seguinte divisão que, voltemos a frisar, não incidem de forma relevante sobre este trabalho. Daquela divisão primordial entre *theravāda* e *mahāsāṃghika*, se perseguirmos o primeiro grupo, teríamos *vātsīputrīyas* (“ligados a[*o* monge]?” *Vātsīputra*) ou *pudgalavādins* (“personalistas”), que afirmavam que existe uma “pessoa” ou “personalidade”.<sup>99</sup> Este grupo foi duramente criticado por correntes contemporâneas e subseqüentes, pois supostamente iria de encontro a um dos dogmas do budismo, a doutrina da insubstancialidade (*anātman*). Contudo, respondiam os seus aderentes que se não houvesse uma entidade, mesmo que impermanente e cambiante, como seria possível a retribuição moral kármica e o processo de reencarnação? Dois outros ramos que se originam do grupo dos antigos são as correntes *sarvāstivāda* e *vibhajyavāda*; Da corrente *sarvāstivāda*,<sup>100</sup> famosa por seus esforços escolásticos e grandes produtores de textos do *abhidharma*, possuímos quase todo o seu *tripiṭaka*, preservado em chinês; esta corrente parece apresentar algumas variações internas, geográficas e linguísticas. Acreditavam os *sarvāstivādin*<sup>101</sup> na existência de todos os elementos e fenômenos, *sarvāsti*, (“tudo existe”), que compõem a existência, o que também teria causado uma corrente de críticas das outras escolas, já que esta interpretação também feriria o princípio da insubstancialidade. A tradição *vibhajyavāda* (“discriminar”, “separar”)<sup>102</sup> também parece estar ligada à produção daqueles textos taxonômicos que objetivavam elencar as estruturas mais discretas que organizavam a existência a partir de nexos causais. Os *sautrāntika*, “aqueles que só aceitam os *sūtra*”, i.e., não aceitam o *abhidharma* como texto canônico,<sup>103</sup> parecem ser uma dissensão da corrente *sarvāstivāda*, e não existe um consenso acerca de sua posição em relação aos *sarvāstivādin*, já que, por não terem produzido um código de conduta diferente do daquele, suas posições características parecem estar vinculadas, antes, às perspectivas epistemológicas e ontológicas que não se compatibilizariam com a ênfase dada por todas essas correntes anteriores à cristalização do *abhidharma*.

<sup>99</sup> David KALUPAHANA, *op.cit.*, p. 127.

<sup>100</sup> *Idem*, p. 128.

<sup>101</sup> Os *Mūlasarvāstivādin*, que, apesar do nome (“*Sarvāstivādin* originais”) parecem ser uma divisão posterior e regional dos *Sarvāstivādin* na área de Mathura.

<sup>102</sup> Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *op. cit.*, p.123.

<sup>103</sup> *Idem*, ps. 114-7.

Do outro tronco, do *mahāsāṃghika*, parecem ter emergido três ramos originais: as escolas *kaukkūṭika*, (“do mosteiro Kukkuṭārāma”?), que posteriormente se subdividiu em *bahuśrutīya* (“os que muito ouviram”) e os *prajñaptivāda*, (“termo provisório”), isto é, tudo aquilo que existe é somente uma designação linguística. *ekavyavahārika* (“uma convenção”), vale dizer, que afirmam que tudo aquilo que se afirma acerca da realidade não passa de convenções arbitrárias, e ainda os *lokottaravāda*, aqueles que afirmam que o Buda “transcende o mundo”. Finalmente, daquele tronco teria também emergido a tradição *caitya*, ligada tradicionalmente ao nome do monge *Mahadeva*; esta vertente teria uma característica devocional particular, a adoração do Buda em *caityas* (“pequenas capelas”). Além dessas tradições, possuímos informações esparsas e conflitantes sobre um grande número de outras tantas: *haimavata* (“da região do Himalaia”), *dharmaguptaka* (“ligadas a[o monge] Dharmagupta” ou “defensores do Dharma”) etc.<sup>104</sup>

É deste cipoal de correntes e doutrinas que emergirá não só uma corrente nova ou um conjunto de doutrinas, mas uma maneira nova de encarar o próprio budismo: mais do que um grupo ou uma escola, um verdadeiro “movimento” que cortava transversalmente e verticalmente o budismo, o movimento *mahāyāna*.

Existe um grave problema quando se fala do *mahāyāna*, e este problema foi detectado de forma simples por Paul Williams que, se utilizando das ferramentas conceituais budistas, apontou aquilo que ele chamou de “falácia essencialista”:

...ela ocorre quando nós pegamos um nome ou descrição e acreditamos que ela deve se referir a um fenômeno unificado... já que a expressão *mahāyāna* (ou a expressão equivalente em língua local) tem sido usada pelos budistas desde pelo menos o primeiro século a.e.c., desde a Índia, passando pelo Tibete, Ásia central, Mongólia, China e Japão, Extremo Oriente e o Ocidente, ele [o nome ou a descrição] deve, portanto, se referir a algumas características identificáveis que possamos capturar numa definição...o *mahāyāna* não é, nem nunca foi, um único fenômeno unitário abrangente.<sup>105</sup>

De fato. Um dos grandes problemas em se falar do *mahāyāna* é, como no caso de outros movimentos culturais ou mesmo conceitos, como definir os padrões que servirão de critério para enuclear os possíveis sentidos do fenômeno ou do conceito. Não obstante a possível crítica de que este é um problema incidental a toda e qualquer definição, tende-se no caso específico da definição de *mahāyāna*, por antonomásia, a sobrescrever àquela expressão

<sup>104</sup> Algumas correntes, por não terem produzido textos que disseminassem suas perspectivas, ou por terem se perdido os seus textos, ocupam um espaço muito menor na história do budismo, como as últimas citadas.

<sup>105</sup> Paul WILLIAMS, *Mahayana buddhism*, ps. 15-6.

um conjunto de fatores sem dúvida válidos para algumas circunstâncias particulares, ou até mesmo para várias; todavia, de forma alguma válida para o conjunto de fenômenos. Outro problema, também, repousa no fato de que se uma definição prescritiva estrita deforma o sentido, uma definição normativa lata não alcança às especificidades do objeto. Na dúvida, busque-se o caminho do meio.

Os traços que são geralmente destacados para demonstrar a ruptura entre esta nova forma de encarar o budismo em relação às antigas, podem ser reagrupados sob algumas características gerais do próprio *tripiṭaka*.

Na literatura *mahāyāna*, o Mestre deixa de ser simplesmente um homem, interagindo com homens em locais humanos.<sup>106</sup> Ele agora é um ser tão excelso que se movimenta com uma hoste não só de monges, mas também com uma plêiade de seres e um impressionante panteão de deuses e deusas que, naturalmente, são considerados largamente inferiores em dignidade ao Buda, que se desloca de forma sobrenatural por infinitos paraísos de opulência extravagante e infernos miseráveis e sórdidos tão minuciosamente descritos que a impressão geral pode ser considerada fantástica em seu efeito global.

Um dos traços mais amplificados desse movimento é a celebração de um novo tipo de modelo humano, o *bodhisattva*, que será aprofundado mais adiante no corpo da tese. O *bodhisattva* desbanca o antigo ideal monástico da comunidade, relevando o papel dos leigos no budismo e atacando, em alguns momentos, os ideais e as práticas que animavam a antiga comunidade dos *arhat* (“realizados”, i.e., aqueles primeiros discípulos que alcançaram a libertação), *śravaka* (“os ouvintes”, isto é, os primeiros discípulos imediatos) e os *pratyekabuddha* (“os Budas solitários”), estes últimos alcançavam o estado de Buda nas solidões das matas e montanhas, mas não se interessavam em pregar a doutrina.<sup>107</sup> Esses homens, e seus ideais, agora eram vistos de forma ambígua: apesar de seus louváveis esforços pelo despertar, eram agora considerados egoístas e alienados da massa humana, carente de líderes e mestres que os apontasse o caminho, neste sentido “*o grande caminho ou o grande veículo*”, traduções literais do termo *mahāyāna*, aqui contraposto ao antigo caminho, que é chamado pelos aderentes do *mahāyāna* agora de *hinayāna* (“o caminho ou veículo pequeno, menor”). Neste diapasão, a compaixão (*karuṇā*), a amizade (*maitri*) e o auto-sacrifício, relativamente negligenciados nos estratos anteriores da doutrina, serão guindados à condição

---

<sup>106</sup> É verdade, contudo e também, que desde a literatura mais antiga o Buda tinha livre contato com os deuses e frequentava locais não humanos, todavia, tais características foram exponencialmente magnificadas na literatura do *mahāyāna*.

<sup>107</sup> Essas críticas podem ser compreendidas como uma expansão que engloba esses ideais humanos mais antigos do budismo. Ver especialmente o *Saddharmapundarikasūtra* para as críticas elencadas.

de virtudes (*pāramitā*) preferenciais, junto com algumas outras; o Buda-no-mundo, o Buda compassivo, o Buda amoroso se desdobraram em várias perspectivas metodológicas salvíficas, como, por exemplo, um caminho eminentemente devocional e popular, em que pese seus sofisticados arcabouços teóricos (o budismo da Terra-Pura); o milenarismo centrado na figura do próximo Buda, *Maitreya* (“o gente-boá”).

Apesar dos problemas elencados acima, existe um relativo consenso de que o *mahāyāna* surge com um novo tipo de literatura, a *prajñāpāramitā*, a “perfeição da sabedoria”. Temos notícias do surgimento deste novo tipo de literatura a partir das primeiras décadas da era comum.<sup>108</sup> Essa classe de literatura será considerada “Palavra do Buda” para seus aderentes e promotores, que explicarão – de forma problemática, como se verá mais adiante, seu aparecimento. Esses textos, apesar de manterem certa solução de continuidade em relação às doutrinas originais e fundamentais (*anātman*, *anitya*, *duḥkha*, *pratītyasamutpada*), romperão de forma brusca com as taxonomias de forma e de conteúdo dos tratados do *abhidharma*. A estrutura dialogal será retomada, sendo o pano de fundo dos diálogos, como visto acima, completamente revolucionado, sendo alguns deles claramente objetos de cuidados estéticos formais. Essa literatura foi inaugurada por alguns textos, cuja datação é precária, mas que provavelmente foram escritos durante os primeiros séculos da era comum; mais uma vez, só referiremos àqueles que terão relevância mais aguda no decorrer deste trabalho.

Dentre os primeiros textos circulados, destacam-se os *Prajñāpāramitāśāstra* em diversos tamanhos: 8.000, 18.000, 25.000 e 100.000 versos, sendo controverso o fato de os primeiros terem sido posteriormente “esticados” ou “encolhidos”<sup>109</sup>; o *Vajracchedikā*, “o cortador de diamantes”, o *Prajñāpāramitāhrdayasūtra*, um texto relativamente breve e um dos mais populares desta classe, além do *Ratnakūṭa*, onde o ideal do *bodhisattva* será descrito de modo pungente. Todos esses textos, além de vários outros, como o *Laṅkāvatāra Sūtra*, o *Vimalakīrtinirdeśa Sūtra* e outros serão o objeto específico da tradição escolástica do *mahāyāna* e é para ela que ora este trabalho se volta.

---

<sup>108</sup> Edward CONZE, *The prajnaparamita literature*, p. 1.

<sup>109</sup> *Idem*, p. 2.

## 1.6. As hermenêuticas não dualistas do *mahāyāna*: o *madhyamika* de Nāgārjuna e o *yogācara* de Asaṅga

Tsongkhapa, nos versos dedicatórios iniciais de seu influente comentário<sup>110</sup> sobre a principal obra de Nāgārjuna, o *Mūlamadhyamākārikā*, assim saúda o mestre:

Glória a Nāgārjuna<sup>111</sup>, sol entre mestres,  
que, ao identificar incontáveis áreas de confusão que  
poderiam afastar as pessoas  
do sentido correto dos ensinamentos,  
os esclarece eloquentemente  
através de incontáveis argumentos  
cuja clareza, como raios de sol  
oferece várias demonstrações e  
refutações, iluminando a escuridão profunda  
do apego aos extremos.<sup>112</sup>

As najas parecem proteger o budismo; e a história dele está repleta de *nāgas* (naja): Desde Muchilinda, uma naja gigantesca que abriu seu capelo para proteger o Buda dos fortes raios de sol enquanto ele meditava, as serpentes, principalmente as najas, figuram nos textos como elas agem na vida real: discretamente, porém, quando ameaçadas, de forma letal. Nāgasena, Nāgabodhi, Dinnāga. Todos estes famosos autores e monges budistas, apesar de reconhecidos pela força de sua argumentação, pela força do seu “veneno”, letais nos debates e nas disputas com os outros monges e não budistas - são eclipsados pela sombra da grande naja do budismo, considerado unanimemente por todas as tradições posteriores como “o segundo Buda”, a mais rara de todas as najas, a “naja branca”: *Nāgārjuna*.

A obra de Nāgārjuna representa um dos mais impressionantes e ambiciosos projetos do pensamento humano. Sua navalha – muitíssimo mais afiada do que a de Occam, desce sem piedade sobre a maior parte dos conceitos mais queridos e difundidos em quaisquer ambientes filosóficos ou tradições sapienciais do planeta. Nenhum outro pensador da história humana, a não ser, talvez, Platão, tenha sido rotulado de forma tão incongruente: realista, empirista,

<sup>110</sup> TSONGKHAPA, *Rtsa se tik chen rigs pa'i rgya mtsho, Ocean of reasoning: a great commentary on Nagarjuna's Mulamadhyakakarika*. Oxford: O.U.P., 2006. (“o Oceano da argumentação”), tradução de Geshe NGWANG SANTEN e Jay L. GARFIELD. O comentário de TSONGKHAPA será um dos principais apoios para a explicitação do conteúdo da reflexão nagarjuniana. A tradução acima é uma adaptação daquela apresentada no texto.

<sup>111</sup> Najas (*nāga*) são aquelas serpentes que possuem um capelo e são extremamente venenosas. Na cultura indiana são seres quase de estatura mitológica.

<sup>112</sup> TSONGKHAPA, *op. cit.*, p. 32.

crítico, idealista, desconstrutivista, wittgensteiniano (*sic*), cético, nihilista: para ficar somente entre os adjetivos mais disseminados.<sup>113</sup> A reflexão nagarjuniana representa um daqueles monumentos impressionantes e atordoantes do espírito humano. Ter pensado o que ele pensou parece um convite à *húbris*, à tentativa de tudo explicar, paradoxalmente, esvaziando tudo de qualquer tipo de identidade ou significado. Antes de qualquer consideração, a obra nagarjuniana, literalmente, inquieta e perturba.

Sabe-se pouco dele com certeza, mas a maior parte das informações que se possui ao seu respeito aponta para a região de Andhra, no centro-sul da Índia, onde, segundo consta, teria sido amigo e protegido de um rei local.<sup>114</sup> Resta, ainda hoje, naquela região um lago chamado Nāgārjunakoṇḍa com importantes sítios arqueológicos ao seu redor, tradicionalmente associado à sua vida, já que a restauração de monumentos budistas parece também estar associada à sua biografia. Suas datas, consensualmente, rondam o século II da era comum, sendo o acme de sua produção literária provavelmente 150 e.c.

O número das obras de Nāgārjuna é controverso. Parecem ter existido alguns outros autores homônimos, o que causa alguma confusão na certeza da autoria de sua produção literária.<sup>115</sup> Porém, um pequeno número de obras é tradicional e universalmente atribuído a ele. A primeira e mais importante de todas, sob a qual reina consenso absoluto, é o *Mūlamadhyamākārikā*, “estrofes originais acerca do caminho do meio”. O texto pressupõe a familiaridade do leitor com toda a literatura budista anterior. Existe também algum consenso no que tange o objetivo primaz da obra: uma exegese do pensamento budista que busca retomar o espírito crítico originário dos *sūtra* apoiando-se nos principais conceitos que remontam à prédica do próprio Sidarta: *pratīyasamutpāda*, *anitya*, *anātman*, *śūnyatā*.<sup>116</sup>

Outros importantes textos que reaparecerão mais adiante são: o *Śūnyatāsaptati*, o *Yuktiṣaṣṭikā*, o *Vigrahavyāvartanī*, além de alguns outros hinos. O projeto nagarjuniano é multifacetado. A empreitada de clarificar “a correta perspectiva budista” está centrada numa pluralidade de abordagens que serão amplificados posteriormente.

Um dos modos de abordar o seu pensamento é através de uma importante distinção entre dois tipos de registro: “as duas verdades” (*dve satye*):

<sup>113</sup> Jan WESTERHOFF, *Nāgārjuna madhyamaka, a philosophical introduction*. Oxford: O.U.P., 2009, ps. 9-12.

<sup>114</sup> Rinpoche, KANGYUR, *Nāgārjuna's 'Letter to a friend', with commentary*. Boulder: Snow Lion, 2005, p. 15.

<sup>115</sup> Kenneth INADA, *apud* David KALUPAHANA, *Mūlamadhyamakārikā of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal, 1991, p. 3.

<sup>116</sup> A. K. WARDER, *op. cit.*, ps. 356-8. WARDER foi o primeiro a questionar a pertença de Nāgārjuna ao movimento *Mahāyāna*. Seus argumentos são muito importantes para uma caracterização do alcance e do objetivo da obra nagarjuniana.

o Buda disse que existe e não existe  
surgimento, duração e destruição;  
(existem e não existem) coisas boas,  
medianas e más do ponto de vista  
do senso comum, e não do sentido crítico.<sup>117</sup>

O ensinamento da doutrina dos Budas  
repousa sobre dois níveis de compreensão:  
o senso comum e o sentido crítico

aqueles que não entendem a distinção  
entre essas duas verdades não entendem  
a realidade profunda contida  
na mensagem do Buda

sem recorrer ao senso comum,  
não se pode compreender o sentido crítico,  
sem compreender o sentido crítico  
não se alcança o nirvana.<sup>118</sup>

Essas passagens são tradicionalmente elencadas como o núcleo propedêutico da metodologia nagarjuniana. Esta metodologia envolve um componente e pressuposto fundamental em todo discurso budista, a noção de “relativização”. A relativização do discurso oferece a possibilidade de sutis modulações doutrinárias cujo conteúdo sempre gravita ao redor dos conceitos de *pratītyasamutpāda*, *anitya*, *anātman* e *śūnyatā*, todos eles instrumentalizados para o alcance da libertação:

Se o “eu” fosse composto por agregados,  
ele surgiria e desapareceria,  
se ele fosse diferente dos agregados,  
ele seria simples.

Se o “eu” não existe,  
Como pode haver um “meu”?  
Indiferente em relação ao “eu”  
e ao “meu”, acabam as noções  
de agente e possuidor.

Aquele que percebe a existência  
de um agente e de um possuidor  
não percebe corretamente,  
já que ambos não existem.

Quando, por fatores externos e

<sup>117</sup> “*utpādashitibhaṅgāstināstihīnasamottam/laukikavyavahārāttu buddhenoktam na tattvaḥ.*” ŚS 1. (1997:94-5).

<sup>118</sup> “*dve satye samupāśritya buddhānām dharmā deśanā/lokasaṃvṛttisatyamca satyam ca paramārthataḥ/ye ’nyor na vijānanti vibhāgaṃ satyadvayoh/te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśasane//vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate/paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate.*” MK, XXIV.8-10. (1991:331-3).

internos as noções de “eu” e “meu”  
enfraquecem, enfraquece a “apropriação”:  
com o fim da apropriação ocorre o fim  
das produções mentais.

A libertação ocorre com o fim  
das más ações; ora [a noção] de  
más ações é fruto da imaginação  
que se desvanece na vacuidade.<sup>119</sup>

O projeto de Nāgārjuna em muito lembra o projeto soteriológico cético helenístico (*sképsis*) de suspensão de juízos acerca da natureza da realidade (*epochê*), através de uma pedagogia apofática. A natureza epocal parece ser o objetivo último do esforço, já que ele, na estrofe final do último capítulo do seu principal texto, capítulo esse todo dedicado à refutação de todas as perspectivas, afirma:

eu reverentemente me prostro  
perante Gautama que, por compaixão,  
ensinou a verdadeira doutrina para o  
abandono de todas as doutrinas.<sup>120</sup>

As implicações deste tipo de afirmação foram recorrentemente discutidas tanto pela tradição budista quanto por especialistas: esta perspectiva, ou não perspectiva, é ela própria uma perspectiva? Vale dizer, se tudo é vacuidade, a própria tese de que tudo é vacuidade se revela, ela própria, vazia de significado. O ponto é importante demais, já que, seguindo a linha de raciocínio oferecida, por indução, poder-se-ia afirmar o seguinte: se de fato tudo é vacuidade, o próprio budismo e suas teses, ética, epistemologia, bem como suas práticas e objetivos seriam sem sentido. A questão é espinhosa; no próprio *Mūlamadhyamakakārikā*, Nāgārjuna sente que precisa esclarecer a questão, dedicando todo um capítulo do texto, o XXIV (“o exame das quatro nobres verdades”), à salvaguarda do projeto e do universo conceitual budista. Em outra obra sua posterior, ele parece mais uma vez preocupado com o problema:

<sup>119</sup>“*Ātmā skandhāyādi bhaved udayavyayabhāg bhavet/Skandhebhyo 'nyo yadi bhaved askandhalakṣaṇaḥ// Ātmanyasati cātmīyam kuta eva bhaviṣyati/Nirmano nirahaṅkāraḥ śamādātmāmaninayoḥ// Nirmano nirahaṅkāro yaśca so 'pi na vidyate/nirmamaṃ nirahaṅkāram yaḥ paśyati na paśyati// Mametihamitikṣīṇa bahirdhādhyātmam eva ca/Nirudhyata upādānaṃ tat kṣayājjanmanaḥ kṣayaḥ// Karmakṣayaṅ mokṣa karmakṣayā vikalpataḥ/Te prapañcāt prapañcās tu śūnyatāyāṃ nirudhyate.*” MK XVIII, 1-5. (1991:263-6).

<sup>120</sup> “*Sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat/Anukampam upādāya taṃ namasyāmi gautamaṃ.*” *Idem*, XXVII, 30. (1991:390).

Se eu defendesse alguma tese,  
isto seria um problema para mim,  
mas como não defendo,  
este problema é seu (do oponente).<sup>121</sup>

O problema que Nāgārjuna parece aludir não seria propriamente uma novidade. O próprio Buda já advertia – e Nāgārjuna também o fará – dos perigos inerentes à noção de vacuidade. Num conhecido diálogo, o *Sutra do manejo de serpentes*, Gautama irá chamar a atenção para o fato de que a noção de vacuidade, bem como dos seus ensinamentos de forma geral, quando compreendidos de forma imprópria, seria tão perigosa quanto o manejo de uma serpente venenosa:

suponham, monges, que alguém decore os ensinamentos... mas não os compreenda, nem os examinem criticamente...ao contrário, se dediquem somente aos debates e às vitórias nos debates...isso conduziria à dor e sofrimento...como um homem que queira, sem saber, agarrar uma serpente venenosa: isso lhe traria morte ou sofrimento mortal.<sup>122</sup>

Destarte, a compreensão errônea da metodologia empregada – muito mais um conjunto de ferramentas críticas cujo objetivo precípua parece ser o de uma propedêutica pedagógica apofática - pode ser compreendida e cristalizada, ela própria, como “apenas mais uma perspectiva”, dentre tantas outras; ora, parece ser exatamente isso que o budismo tenta evitar, já que a tradição parece valorizar o conteúdo do ensinamento dos mestres como um conjunto mais de princípios hermenêuticos e práticos do que doutrinário, mesmo em seus princípios mais universais e clamorosos, como, por exemplo, a compreensão do budismo como um “caminho do meio” que objetiva uma equidistância de todas as perspectivas. Este será um dos problemas que serão amplificados posteriormente, sempre através do auxílio de Nāgārjuna como intérprete mais valorizado, além de seus sucessores na tradição por ele fundada.<sup>123</sup>

Além da tradição *madhyamaka*, outra tradição hermenêutica *mahāyāna*, a tradição *yogācara*, fundada por Asaṅga, marca o limite final do perímetro dos textos e autores que aparecerão mais adiante nesta tese. A figura de Asaṅga, juntamente com a de seu irmão Vasubandhu, que já tivemos oportunidade de conhecer como autor de um importante texto do

<sup>121</sup> “*Yadi kā cana pratijñā syān me tatā eṣa me bhaved doṣaḥ/Nāsti ca mama pratijñā tasmān naivāsti me doṣaḥ.*” VV 29. (1987:211).

<sup>122</sup> Bhikkhu ÑANAMOLI e Bhikkhu BODHI, *op. cit.*, p. 227.

<sup>123</sup> A tradição *madhyamika* será enriquecida, nesta tese, por outro autor, Candrakīrti.

*Abhidharma*, o *Abhidharmakośa*, são os dois pilares fundamentais que sustentam o edifício da tradição “idealista” *mahāyāna: yogācara* ou *vijñānavāda*.

Ambos os autores parecem ter vivido entre os séculos III e IV da era comum, na região de Gandhara, que atualmente compreende o sul do Afeganistão e o noroeste do Paquistão; Gandhara, já famosa naquela época como centro de saber indiano, também se tornou um importante polo de difusão do pensamento budista. Foi de lá, e da vizinha Caxemira, que a partir do século VII o Budismo se irradiaria para o Tibete que, ao se encontrar com as tradições *Bon*, locais, daria origem à tradição *vajrayāna* tibetana, enriquecendo em muito o acervo cultural budista.

As principais obras dos dois principais expoentes desta tradição, Asaṅga e Vasubandhu, são as seguintes: *Abhidharmasamuccaya*, *Dharmadharmatāvibhaṅga*, *Madhyāntavibhaṅga*, *Mahāyānasamgraha*, *Mahāyānasūtrālaṅkāra* e o *Yogācarabhūmiśāstra*, além de textos menores e comentários a outros textos.

A tradição *yogācara* ou *vijñānavāda* é recorrentemente caracterizada como “idealista”. Tal definição é compreensível, porém, no melhor dos casos, incompleta. O problema ronda o principal conceito da tradição, o de *ālaya vijñāna*. Segundo William Waldron:

É na seção básica do *Yogācarabhūmi*...que o termo *ālaya vijñāna* parece ter sido usado pela primeira vez...[lá o termo] *ālaya vijñāna* é descrito como um tipo de consciência basal que persiste de forma ininterrupta dentro das faculdades de sentidos materiais durante o período de absorção da cessação [cognitiva] (*nirodha samāpatti*). Dentro desta forma de consciência encontram-se, em formas de sementes, as condições causais para as formas manifestas de consciência cognitiva que reaparecerão ao emergirem daquele estado de absorção da cessação. Em sua inovação terminológica mais importante, esses modos de consciência cognitiva manifestas serão agora chamadas de “surgimento ou manifestação [de formas] de consciência cognitiva” (*pravṛtti vijñāna*), na medida em que elas, de forma intermitente, surgem ou se tornam manifestas em conjunção com os seus objetos correspondentes, em contraste com o fluxo de consciência ininterrupto, agora chamado de *ālaya vijñāna*.<sup>124</sup>

O conceito de *ālaya vijñāna* é um dos mais complicados da tradição budista. Ele tem sido costumeiramente deturpado como uma espécie de caracterização da consciência que empresta à realidade objetiva a noção de “ilusão”, “não existência”. O problema parece estar centrado no limite entre consciência, sensibilidade e sensação, ou ainda, sob outro ponto de

<sup>124</sup> William S. WALDRON, *Buddhist uncounscious. The ālaya vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*, p. 92.

vista, no limite entre epistemologia e ontologia. Vasubandhu coloca a questão no centro da própria possibilidade do ‘despertar’ associando o problema cognitivo aos procedimentos metodológicos para a libertação:

mas quando a estrutura cognitiva não mais apreende um objeto, então ela se firma tão somente na própria consciência, já que, onde não há mais o que apreender, não ocorre a apreensão. Ela (a consciência) é sem pensamentos, sem base, é a cognição supramundana...esse é o elemento sem perda, *inconcebível*, integral e estável, é o corpo da bem-aventurança da emancipação, o corpo elementar do grande sábio (o Buda).<sup>125</sup>

Para uma correta compreensão do assunto, faz-se necessária uma breve digressão aos elementos constitutivos da experiência para informar o tema. De acordo com a tradição que remonta ao próprio Buda, a realidade, como foi vista anteriormente, pode ser decomposta num número infinito de elementos. Desses, destacaremos os mais importantes, os principais “aglomerados” (*skandha*) que a compõe: a forma (*rūpa*), a sensibilidade (*vedanā*), a percepção (*saṃjñā*), as tendências (*saṃskāra*) e a consciência (*vijñāna*).

A consciência (aqui entendida como uma “pura possibilidade de cognição”), uma vez desperta, afetada, pela percepção (o “objeto da consciência”), i.e., desperta por um encontro entre forma e sensibilidade, produz uma impressão (*vāsanā*) latente, o acúmulo dessas impressões latentes impregnam, “viciam”, nossa estrutura psíquica formando tendências cognitivas “objetificantes”, vale dizer, tendências à reificar a percepção de um objeto, de uma forma, como implicando *necessariamente* na existência de um objeto e de uma forma *fora da consciência*; na verdade, o que ocorre – para utilizarmos uma ferramenta kantiana – é que passamos a acreditar implicitamente na existência de objetos *a priori*, já que confundimos o conteúdo da consciência – percepção – com a própria estrutura da consciência, a pura possibilidade cognitiva, i.e., confunde-se o conteúdo *a posteriori* com a pura estrutura *a priori* da consciência. A percepção é uma “reação” entre dois elementos constitutivos da realidade: a forma (o objeto) e a sensibilidade (estrutura passiva), este encontro gera uma percepção (um objeto da *consciência*), que, repetidamente confundida com a estrutura *a priori* do entendimento (a consciência enquanto pura possibilidade cognitiva), desenvolve uma tendência em acreditar em objetos *fora* da própria consciência, uma impossibilidade formal, já que toda e qualquer consciência de objeto nada mais é do que consciência da *sensação* (uma percepção) que este objeto causou na sensibilidade do “pseudo-sujeito”, já que a própria

<sup>125</sup> Apud Edward CONZE, *Buddhist texts through the ages*, p. 210-1. VASUBANDHU, *Trimśikāvijñāptikārikā*, 28-30. A tradução do inglês e o grifo em *inconcebível* nosso.

noção de “sujeito” é uma reificação arbitrária e fantasiosa que se imputa a um conglomerado de sensações que só se unificam a partir de “tendências” cognitivas reificantes recorrentes, essas determinadas (por outras tendências) e determinantes (para outras tendências). Neste sentido, a libertação pode ser compreendida como um exercício de atenção permanente à nossa consciência, evitando que ela se module ou modifique assumindo os contornos de um objeto da consciência, uma sensação; obstruir este processo de construção artificial de uma realidade que fundamentalmente nada mais é do que consciência das infinitas interdependências que a realidade produz (aqui não se deve esquecer o conceito de originação interdependente [*pratītyasamutpāda*]), interdependências essas que vão ser “lidas”, “decodificadas” a partir de estruturas psíquicas que por sua vez são infinitamente determinadas, determinando tanto as estruturas da consciência quanto as da realidade. Compreender que todo este caleidoscópio de encontros entre os diversos “elementos infinitos”<sup>126</sup> que compõem a realidade não é passível de explicitação, já que a consciência da interdependência de todo o processo é *inconcebível (acintya)*, como Vasubandu o caracterizou acima; isto é a realização suprema. Como não nos é permitido aqui permanecer em silêncio, como Vimalakīrti fez quando perguntado acerca da natureza não dual da realidade (*advaya*)<sup>127</sup> - talvez a melhor resposta - terminemos este capítulo com a definição de Nāgārjuna:

[Aquilo] que transcende a dualidade de ser e não ser,  
sem ter, na realidade, transcendido nada,  
aquilo que não é nem conhecimento nem passível de cognição,  
nem existente nem não existente, nem um nem muitos,  
nem ambos nem nenhum;  
(aquilo) sem fundamento, não manifesto, *inconcebível (acintya)*, incomparável,  
aquilo que não surge nem desaparece, não é impermanente  
nem permanente; assim é a realidade, como o espaço,  
fora do alcance das palavras.<sup>128</sup>

Finalizando este primeiro capítulo, cujo objetivo principal era o de apresentar os principais autores e textos que serão as principais referências desta tese, resta lembrar que todas as questões ventiladas aqui de forma superficial serão problematizadas e aprofundadas no decorrer do texto que segue.

<sup>126</sup> “Elementos infinitos” já que esses também são resultados de outros “elementos infinitos” e assim sucessivamente.

<sup>127</sup> O *Vimalakīrtinirdeśa* (“os Ensinamentos de Vimalakīrti”) é um importante texto que será utilizado posteriormente.

<sup>128</sup> “*Bhāvābhāvadvayātītam anatītam ca kuta cit/ na ca jñānaṃ na ca jñeyam na cāsti na cāsti yat// yan na caikam na cānekam nobhayaṃ na ca nobhayaṃ/ anālayam athāvyaktum acintyam anidarśanam// yan nodeti na ca vyeti nocchedi na ca śāśvatam/tad ākāśapratikāśaṃ nākṣarajñāna gocaram.*” AS 36-39. (1994:3). O grifo (*acintya*) é nosso. (1994:3).

**PARTE II – A não dualidade do um (*brahman-advaita*)**

## CAPÍTULO 2 – A TRADIÇÃO DOS UPANIŞADS: A NÃO DUALIDADE DO UM (*ADVAITA*)

### 2.1. O conceito de *brahman* e seus diferentes matizes: a realidade enquanto totalidade não dual

Existem alguns problemas básicos e relativamente graves acerca de se falar de *brahman*, e é necessário que ventilemos esses problemas aqui e agora de forma preliminar para não sermos obrigados a referi-los recorrentemente: é muito difícil falar de *brahman*; na realidade, se fala de *brahman* na medida em que se encontra afastado dele, vale dizer, referimos *brahman* como desconhecido a partir da condição de esquecimento que se instaura, caracterizando a condição alienada humana, uma vez que *brahman* é, desde sempre, conhecido. A tradição descreve *brahman* através de metáforas, alegorias, analogias e outras figuras da linguagem para contornar o esquecimento dele. Tudo aquilo: metáfora, analogia, encaminhamento dialógico racional são, na verdade, expedientes (*upāya*) para levar a cabo o projeto soteriológico de reconhecimento da verdadeira natureza humana. Todos os expedientes se tornam possibilidade de encaminhamento para uma experiência radical e decisiva, *brahmānubhāva*. Outra dificuldade, também oriunda da posição alienada, afastada da condição humana inata, se deve basicamente a uma questão fundamental: como olhar, falar ou pensar aquilo que é a própria condição de possibilidade do olhar, do falar e do próprio pensar?

*Brahman* é certamente diferente daquilo que é conhecido e se encontra além do desconhecido: foi assim que os antigos nos ensinaram;  
 Aquilo que não é revelado pela fala, mas pelo qual a fala é revelada: saiba que aquilo é *brahman*, e não o que as pessoas adoram por aqui;  
 Aquilo que não se conhece pela mente, mas pelo qual a mente é conhecida: saiba que aquilo é *brahman*, e não o que as pessoas adoram por aqui;  
 Aquilo que não se vê com o olho, mas que percebe em todo olhar: saiba que aquilo é *brahman*, e não o que as pessoas adoram por aqui;

Aquilo que o ouvido não ouve, mas através do qual tudo é ouvido: saiba que aquilo é *brahman*, e não o que adoram por aqui;  
 Aquilo que o nariz não cheira, mas através do qual tudo é cheirado: saiba que aquilo é *brahman*, e não o que as pessoas adoram por aqui.<sup>129</sup>

Como reduzir ao conceito aquilo que é, fundamentalmente, experiência (*brahmānubhāva*)? Como reduzir ao conceito (*concepto*) aquilo que é não nascido (*ajām*), eterno, por isso, não concebido (*inconcepto*), portanto, inconcebível (*akāthya, acintya*)? Como tentar conhecer ou explicar através da linguagem, um epifenômeno da realidade, a própria realidade? Os próprios autores upanixádicos, homens altamente articulados, cujas sabedorias e poder de ascese causavam inveja aos próprios deuses, são os primeiros a apontar as dificuldades de se falar de *brahman*, do indeterminado; sempre, é importante notar, destacando um possível erro de perspectiva acerca daquele: “lá, nem o olhar, nem a fala, nem a mente alcança: nós não sabemos, não temos a menor ideia de como explicar isto”.<sup>130</sup>

Talvez tenha sido este o motivo pelo qual a tradição, como se verá posteriormente, tenha valorizado tanto o silêncio (*mauna*). Quem conta a história é Śaṅkara:

Vāśkhalin se aproximou de Bāhva e perguntou acerca de *brahman*; Bāhva respondeu: “aprenda sobre *brahman*, amigo” e permaneceu em silêncio. Vāśkhalin perguntou uma segunda e uma terceira vez. Por fim, Bāhva respondeu: “eu estou lhe explicando, mas você não está entendendo. *Brahman* é silêncio.”<sup>131</sup>

O problema não é somente dos homens, mas até mesmo os deuses - não quaisquer deuses, mas até mesmo os mais poderosos deuses védicos: eles não reconhecem ou compreendem *brahman*. Há uma história nesse sentido, e o *Kena Upaniṣad* a relata:

Um dia, os deuses comemoravam uma vitória. Indra<sup>132</sup>, Agni e Vayu se gabavam de seus feitos em combate, porém, a realidade (*brahman*) os escutou e resolveu puni-los, pois se orgulhavam de uma vitória que não era deles, mas de *brahman*. Este, então, se materializou na figura de um estranho e desconhecido ser (*yakṣa*); os deuses, surpresos e temerosos, confabularam e resolveram investigar em turnos que estranho ser seria aquele. O primeiro a

<sup>129</sup> “*Anyadeva tadviditādatho aviditādadhi/ iti śuśruma pūrveṣām ye nastadvyācchakṣire// yadvācā ’anabhyuditaṁ yena vācbhidyate/ tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate// yanmanasā na manute yenāhurmano matam/ tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate// yaccakṣuṣā na paśyate yena cakṣūṁṣi paśyati/ tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate// yaccrotreṇa na śṛnoti yena śrotramidam śrutam/ tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ yadidamupāsate// yat prāṇena na prāṇiti yena pranaḥ prāṇīyate/ tadeva brahma tvaṁ viddhi nedaṁ upāsate.*” KE I. 4-9. (2008:49-57).

<sup>130</sup> “*Na tatra cakṣurgacchati na vaggacchati no manaḥ na vidmo na vijānīmo yathaitad anuśiṣyat.*” KU I.3. (2008:48).

<sup>131</sup> BSB III.2.17. (1988:157).

<sup>132</sup> Indra, Agni e Vayu são três dos principais deuses do panteão védico.

ser despachado foi o poderoso Agni, o fogo, mensageiro contínuo entre os homens e os deuses, o primeiro invocado no culto e no livro do conhecimento do culto, os Vedas.<sup>133</sup> Então, Agni, cuidadosamente, se acercou do estranho ser, que lhe perguntou: “quem é você?” Agni, entre temeroso e orgulhoso, respondeu formalmente com seu nome completo: “Sou Agni Jatavedas”. “Qual é o seu poder?”, perguntou a estranha criatura. “Eu posso queimar tudo aquilo que existe”, respondeu Agni. *Brahman* então colocou uma pequena folha de grama na frente de Agni e disse: “Queime isto!” Agni reuniu todo o seu poder, mas não conseguiu queimar a folha de grama. Desolado e impotente, retornou aos seus companheiros deuses e disse: “não consegui descobrir que maravilha é esta!” Disse ele a Vayu: “Vayu, descubra o que diabos é isso!” Vayu, o poderoso vento, voou na direção da estranha aparição e ela lhe perguntou: “Quem é você?” “Sou Vayu Matarisvan”. “E qual é o seu poder?” Retorquiu o estranho ser. “Posso carregar tudo aquilo que existe na terra!” A estranha criatura mais uma vez pousou uma folha de grama no chão e disse: “carregue isto!” Vayu então reuniu toda a sua força, somente para descobrir, transtornado, que a folha não se movia... De cabeça baixa, voltou para junto dos deuses e disse: “não consegui descobrir também do quê ou de quem se trata...” Então, Agni e Vayu exortaram Indra, o guerreiro invencível, o mais valente, o próprio poder soberano, o mais exaltado dos deuses védicos: “Maghavan, descubra você o que é que está acontecendo!” “Eu vou, ora se não vou!” Ele irrompeu em direção ao ser, mas ele simplesmente desapareceu... no lugar no qual ele estava, surgiu a mais bela das mulheres: Uma Haimavati.

“*Brahman*” - ela disse - “vocês estavam se vangloriando de uma vitória de *brahman*”. Então, Indra soube que era *brahman*... e é por isso que esses três deuses são os mais poderosos, porque se aproximaram mais de *brahman*...<sup>134</sup>

A história é preta de significados e sutis alusões, que, infelizmente, não se pode elaborar aqui, todavia, a tradição não se cansa de afirmar que *brahman* é uma realidade inconcebível, incompreensível ou indeterminável (*akāthya*, *acintya*), sempre relevando o contexto dialógico nos quais essas caracterizações ocorrem. É importante aprofundar o porquê desta caracterização.

Inicialmente poder-se-ia afirmar que *brahman* é, antes de tudo, uma *experiência* (*brahmānubhāva*), um vivenciar a unicidade (*ekatvā*) da realidade. Este travar contato, esta experiência é o resultado, o fruto (*phala*) de um método (*sādhana*) que se usufrui a partir da

<sup>133</sup> *Om agnim ile* (“eu invoco o fogo...”). Assim começa o Rg Veda, o principal e mais antigo dos textos rituais indianos.

<sup>134</sup> KE III, IV.1-2. (2008:73-83).

aproximação com a tradição. A experiência de *brahman* é uma experiência *sui generis* que não se esgota no domínio de um conteúdo conceitual; na realidade, *brahman* é a possibilidade de toda e qualquer experiência. O *Kena Upaniṣad* afirma: *se você pensa que sabe o suficiente sobre brahman, então você só conhece a forma que a expressão possui entre os homens e os deuses; por isso, você ainda tem muito a refletir sobre brahman.*<sup>135</sup>

E é exatamente para explorar e para refletir acerca de *brahman*, não obstante os problemas elencados, que esta primeira seção deste capítulo se destina. Ela se divide em dois momentos: (i) num primeiro momento debruçar-se-á de forma breve sobre o significado etimológico e sobre o histórico da palavra *brahman*; (ii) num segundo momento explorar-se-ão as possibilidades de se falar, relativamente, acerca de *brahman*, destacando alguns aspectos que objetivam referir a soteriologia: *brahman* como matriz ontológica de todos os seres (*bhūtayoni*) e *brahman* como totalidade não dualista da realidade que se apresenta como um *continuum* de luz/energia em expansão, uma realidade indivisa de ser e de consciência de ser (*cit*, *caitanya*, *cid/prajñāghana*, *cidghagana*) cuja experiência resulta no maravilhar-se (*adbhūta*) com a experiência *sensível* da pertença de forma simbiótica e orgânica à realidade. Neste sentido, o resultado, o fruto, a *phala* da experiência de *brahman*, a bem-aventurança (*ānanda*) e a serenidade (*śanta*), se revelam mais como estética do que extática e, neste sentido, pode ser encarada também como uma mística laica, na medida em que a compreensão de que tudo é *brahman* purificaria a natureza dos objetos dos sentidos: sacraliza-se a realidade e laiciza-se o sagrado, tendo essa perspectiva importantes desdobramentos mais tardios no pensamento indiano, como, por exemplo, as tradições tântricas não dualistas. Não obstante as dificuldades aludidas buscar-se-á agora destacar alguns dos aspectos ontológicos e epistemológicos realçados pela tradição para se apontar, já que é difícil descrever, *brahman*, sempre buscando situá-lo naquele contexto de encaminhamento metanoico, da condição alienada à libertação.

Segundo Śaṅkara e de acordo com a maioria dos especialistas, a expressão *brahman* se origina da raiz verbal sânscrita *BRH*, que significa crescer, aumentar, expandir.<sup>136</sup> Segundo alguns autores a expressão possui originariamente o sentido de “formulação litúrgica”, i.e., uma formulação, uma fórmula, uma frase ou mesmo uma palavra que tivesse o poder de

<sup>135</sup> “*Yadi manyase suvedeti daharamevāpi nūnam tvaṁ vettha bramano rūpam/ yadasya tvaṁ yadasya deveṣvatham mīmāṁsyameva te manye viditam.*” KE II.1. (2008:58).

<sup>136</sup> TUb II.i.1 e MUb I.i.1.

<sup>137</sup> OLIVELLE (1998: 26) n. 34 *et al.* No sentido de fórmula litúrgica v. BU II,i,1; III, ix, 19; CU I,vii, 5; II, xxiv, 1; III, v, 1-2; III, xi, 2-6; KA. V.6; KAU IV.i.19.

apontar, detectar ou presentificar a força (*śakti*) que subjaz alguma certa realidade ou ritual<sup>137</sup>, como por exemplo, os mantras, usados durante as cerimônias ou ainda como expedientes para a meditação. É importante lembrar que a expressão *brahman* originou a expressão *brâmanas* (*brāhmaṇa*), conjunto de textos que são uma parte/divisão importante da literatura védica mais antiga, sendo também a origem da expressão “brâmane”, membro da casta especializada na transmissão do saber. A expressão, portanto, possui como foco de irradiação uma natureza linguística/ritual que posteriormente teria transbordado para o terreno da ontologia, da metafísica e da prática. Ao se falar de “formulação litúrgica” não se deve esquecer o matiz de *sambandha* ou *bandhu* (“relação”, “nexo”, “ligação”) dos textos upanixádicos; ou seja, *brahman*, no sentido arcaico, aponta para: (i) uma invocação ritual; (ii) uma parte/divisão técnica da literatura védica; (iii) certa realidade factual (a realidade = *brahman*) que possui como contraparte e correlato linguístico uma fórmula, quase uma “lei”, no sentido da descrição de uma lei natural: ‘*brahman*’ – o poder latente despertado pela formulação, como no caso de um mantra, ou uma frase/expressão ritual e, finalmente, (iv) a totalidade não dual da realidade/existência, sendo esta a dimensão a ser explorada neste capítulo.

*Brahman* é a origem, a fonte da realidade e de todas as coisas que a compõem. Neste sentido, ele é chamado de *bhūtayoni/brahmayoni*, a matriz do todo, o grande útero ontológico que não cessa o ato emissional criativo, o criar constante da realidade, se modalizando em infinitas formas. O *Muṇḍaka Upaniṣad* desenvolve o tema: “o sábio experimenta em todas as situações aquilo que não pode ser percebido ou apreendido, aquilo que não possui origem, características, olhos e ouvidos, nem mãos nem pés, que é eterno, multiforme (*vibhu*), onipresente, sutilíssimo, constante: a fonte de todos os seres (*bhūtayoniṃ*).”<sup>138</sup>

Essa fonte impressionante, o portal de onde surge a realidade, uma vez detectada, implica numa equalização, numa redução à mesma dimensão de todos os seres, redundando numa equanimidade (*paramam sāmīyam*) prática e axiológica em relação às coisas:

quando aquele que olha vê o sujeito, o esplendor, o criador, o senhor, a fonte do todo (*brahmayoniṃ*), o sábio, então, se liberta do mérito, do demérito e do sofrimento: atinge a mais perfeita equanimidade (*paramam sāmīyam*).<sup>139</sup> Procure conhecer bem aquilo de onde todos esses seres nascem, aquilo que os sustenta

<sup>138</sup> “*yattadadreśyamagrāhyamagotramavarṇamacakṣuḥśrotraṃ tadapaṇipādaṃ/ nityaṃ vibhuṃ sarvagataṃ susūkṣmaṃ tadavyayaṃ yadbhūtayoniṃ paripatipaśyanti dhīrāḥ.*” MU I.i.6. (2008: 82). A expressão grifada se decompõe em *bhūta*, “os seres” e *yoni*, que significa “fonte, origem, útero e vagina”.

<sup>139</sup> “*yadā paśyaḥ paśyate rukmavarṇaṃ kartarimīśaṃ puruṣaṃ brahmayoniṃ/ tadāvidvānpunyapāpe vidhūya nirañjanaḥ paramam sāmīyamupaiti.*” MU III.i.3. (2008:140).

depois de nascidos, aquilo para o qual eles se dirigem e no qual eles se fundem. Aquilo é *brahman*.<sup>140</sup>

O *Brahmasūtra* formula a questão de forma mais sintética: “(*brahman é onde*) se dá a origem, a subsistência e a dissolução de tudo”. Śaṅkara elabora a definição, numa passagem axiomática de seu comentário:

a causa onisciente e onipotente de onde procede a origem, a subsistência e a dissolução desse mundo, mundo este diferenciado por nomes e formas, com muitos agentes e sujeitos, é a dimensão onde se materializa os resultados das ações, sendo esses determinados por causas, locais e tempos (diferentes), cujo arranjo não pode sequer ser cogitado (*acintya*) pela mente – aquela causa, nós afirmamos, é *brahman*.<sup>141</sup>

Esta realidade originária é comparada a uma fogueira permanente, pois a realidade é um brilhar, um queimar, um surgir:

Essa é a realidade: assim como uma fogueira ardente lança milhares de fagulhas que são iguais ao fogo, da mesma maneira, oh bela, do imperecível se originam diferentes tipos de criaturas que para ele retornam e nele se desmancham.<sup>142</sup>

Os seres são, portanto, emanações (*pariṇama*) desta realidade nuclear, embrionária, cujas metáforas são quase sempre saturadas de brilho, próprias do surgir, sinônimas do brotar, do aparecer e do ser percebido. Nunca é demais lembrar que essas metáforas objetivam o encaminhamento soteriológico do discípulo. Neste sentido, o *Muṇḍaka Upaniṣad*, particularmente, explora de forma acentuada as metáforas luminosas para aludir *brahman*: “aquilo que brilha e que é a mais sutil das coisas, e sobre a qual estão fixados todos os mundos e seus habitantes é *brahman* imutável, é essa vida!”<sup>143</sup> Descrito como, “o

<sup>140</sup> “*yato vā imāni bhūtāni jāyante/ yena jātāni jivanti/ yatprayantyabhisamviṣanti/ tadvijijñāsva/ tad brahmoti/ as tapo’ tapyata/ as tapastaptvā.*” TU III.i.1b. (2008:391).

<sup>141</sup> “*tanmādyasya yataḥ.*” BS I.i.2. (1985:9). “*asya jagato nāmarūpābhyām vyākṛtasya anekakarṭṛbhokṛtsamyuktasya pratiniyatadeśakālanimittakriyāphalāśrayasya manasāpyacintyaracanārūpasya janmasthitibhaṅgam yataḥ sarvajñātsarvaśakteḥ kāraṇādbhavati tadbrahmeti vākyaśeṣaḥ.*” BSb. I.i.2. (1985:10).

<sup>142</sup> “*tadetat satyaṃ yathā sudiptātpāvakādvisphuliṅgāḥ sahasraśaḥ prabhavante sārūpāḥ/ tathā’ kṣarādvividhāḥ somya bhāvāḥ prajāyante tatra caivāpi yanti.*” MU II.i.1. (2008:107).

<sup>143</sup> “*yadacirmadyadaṇubhyo’nu ca yasmimllokā nihitā lokinaśca/ tadetadaḥṣaram brahma sa prānastadu vaṇmanaḥ tadetatsatyaṃ tadamṛtaṃ tadveddhavyaṃ somya viddhi.*” MU II.ii.2. (2008:123).

<sup>144</sup> “*āvīḥ samnihitam guhācaram nāma mahatpadamatraitat samarpitam/ ejaṭprānannimiṣacca yadetadajjānatha sadasadvarenyaṃ param vijñānādyadvariṣṭam prajānām.*” MU II.ii.1. (2008:122).

<sup>145</sup> “*hiraṇmaye pare koṣe virajaṃ brahma niṣkalam/ tacchubhraṃ jyotiṣāṃ jyotistadyadyadātmavido viduḥ// na tatra sūryo bhāti na candratāraḥ nemā vidyuto bhāti kūto’ yamagniḥ/ tameva bhāntamanubhāti sarvaṃ tasya bhāsā sarvamidaṃ vibhāti.*” MU II.ii.9-10. (2008:132-4).

<sup>146</sup> “*bṛhacca taddivyamacintyarūpaṃ sūkṣmācca tatsūkṣmataram vibhāti/ dūrātsudūre tadihāntike ca paśyatsvīhaiva nihitam guhāyām.*” MU III.i.7. (2008:147).

fulgurante”, sua imediaticidade pode ser detectada ou percebida em todo ato cognitivo humano, daí ser dito acerca dele que “move-se na consciência”, tornando-se esta, “a grande meta”. Tal como um eixo do real, sobre ele estão fixados tudo aquilo que se move, respira, vivo ou morto. Os textos incitam a sua busca: “*busque conhecer aquele que engloba o ser e o não ser, que está além do conhecimento comum das criaturas, o mais desejável e melhor de tudo!*”<sup>144</sup> O *Upaniṣad* insiste na luminosidade da essência da realidade:

*brahman* é a dimensão do brilho supremo, imaculado e sem partes: puro, é a luz das luzes. É isso que os conhecedores do *ātman* conhecem. Lá o sol não brilha/surge; nem a lua nem as estrelas e nem o brilho dos raios: quanto mais uma fogueira! Tudo brilha/surge de acordo com ele; é pelo seu brilho/surgir que tudo o mais brilha/surge.<sup>145</sup>

A sua descrição impressiona pela tensão paradoxal dos adjetivos elencados: “*grande. Claro. Forma inconcebível. Sutilíssimo. Brilha/surge diversamente. Longe, muito longe. Próximo: aqui no corpo. Nos seres conscientes, demora no céu da consciência.*”<sup>146</sup>

Ele conhece esta dimensão suprema, este *brahman*, morada do universo, luz divina. Os realmente sábios, que, tendo deitado fora os desejos, reverenciam este sujeito, Ah! Esses vão além da semente humana...<sup>147</sup> No espaço da consciência há esse sujeito, que se experimenta através do conhecimento, imortal, efulgente...[acima] de tudo isso *brahman*, cujo corpo é luz, é o grosseiro e o sutil, o verdadeiro, que se diverte com os sentidos, para quem a mente é uma fonte de felicidade, pacífico e imortal.<sup>148</sup>

É importante frisar o fato de que aqui, movimenta-se em um ambiente onde a luminosidade assume a centralidade imagética das metáforas acerca de *brahman*; essas imagens se fundem num núcleo de interconexões diáfanas que possuem importantes desdobramentos. Esta luminosidade alcança e designa três dimensões fundamentais do foco da atenção deste trabalho: i) quer do surgimento da experiência radical e decisiva (*brahmānubhāva*); ii) quer como substrato ontológico: “aquilo (*brahman*) brilhando = surgindo, tudo o mais brilha/surge”; e iii) ainda como condição epistemológica: “é através do seu brilho que tudo isto se ilumina, i.e., pode ser compreendido”. Todos os diversos sentidos e

<sup>147</sup> “*savedaitatparamaṁ brahma dhāma yatra viśvaṁ nihitaṁ bhāti śubhram/ upāsate puruṣaṁ ye hyakāmaste śukrametadativartanti dhīrāḥ.*” MU III.ii.1. (2008:153).

<sup>148</sup> “*sa ya eṣo’ntarhṛdaya ākāśaḥ...ākāśasariraṁ brahma satyātmaprāṇārāṁ mana ānandam.*” TU I.vi.1-2. (2008:266). V. também TU II.1.1; BU II. Iv.10; PU II.2; CU I.ix.1; III.xii.7-9; III. Xiii. 1; III.xiv.2-3 (inclusive *brahma bhārūpa*) para outros exemplos de luminosidade derivados das raízes citadas.

nuances dos eventos e fenômenos apresentados no texto são derivados de dois núcleos linguísticos, aqueles que cercam a raiz *BHA*, aqui modificada por partículas ou declinações (*bhāti*, *vibhāti*, *bhānti*, *anubhāti*, *bhāsa*, *bhārūpa*) e a raiz *KAS*, também matizada por partículas (*ākāśa*, *prākāśa*). Justapostas a um conjunto de luminares (*sol*, *lua*, *estrelas*, *relâmpago*, *fogo*, *fogueira*), estas expressões saturam o texto de luminosidade, efervescência e claridade. *BHAS* e *KAS* são, portanto, duas das raízes verbais favoritas da tradição que, quando substantivadas, apontam e aludem *brahman*, implicando esse presentificar, manifestar, fazer surgir, aparecer, brilhar e é esta dimensão de lucidez e translucidez da consciência, de luminosidade diáfana e holográfica que empresta uma solução de continuidade entre ontologia, epistemologia e experiência, passíveis de articulação linguística, lembrando sempre que tanto metáforas quanto analogias objetivam apontar as falsas identificações que, numa situação dialógica, porventura se faça acerca daquela natureza. Vale dizer, podemos afirmar que é possível apontá-la, concebê-la: *a experiência de brahman*, e não *brahman* em si, já que, como acabamos de ler, este ser é indescritível.

A abertura para a experiência radical e metanóica da unicidade de *brahman*-realidade não se reduz a uma simples percepção ontológica maior ou mais profunda; pelo contrário, este ser é também pensamento, *ser-que-se-pensa*. Ser humano implica, portanto, num sentido estrito, numa reprodução microscópica da consciência do todo particularizada em nossa dimensão. Tal natureza também possui importantes implicações no método soteriológico, na medida em que *brahman*, para se tornar *brahman*, teve que se auto-conhecer, o que torna paradigmático o autoconhecimento como método privilegiado para a consecução daquela experiência. *Brahman* vasculariza a realidade de consciência e sensibilidade, balizando os fundamentos conceituais e práticos da senda. O *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* enfatiza uma metáfora possível para esta consciência: “*assim como um torrão de sal jogado na água se dissolve e ninguém mais é capaz de reuni-lo, mas de onde quer que se beba desta mesma água, ela será salgada, da mesma maneira, minha querida, essa grande, imensa, infinita realidade nada mais é do que uma massa de consciência.*”<sup>149</sup>

A radicularização da consciência impregna o ser da possibilidade de autoconhecimento. Na realidade, a particularização da experiência nas três dimensões referidas, essa experiência reagrupadora de consciência como canal e contato entre ser humano e *brahman*, faz com que possa se interpretar as passagens como sendo a possibilidade de compatibilizar ontologia e epistemologia a partir de um mesmo princípio unificador,

---

<sup>149</sup> “*sa yathā saindhavakhilya udake prāsta udakamevānuvilīyēt na hāsyodgrahaṇāyeva syāt yato yatastvādādīta lavaṇameva evām vā ara idaṁ mahadbhūtamantamapāraṁ vijñānaghana.*” BU II.iv.12. (1998:68).

*brahman*, nexa necessários para que toda e qualquer forma de conhecimento se torne possível; esta possibilidade fenomenológica deriva da dupla natureza de *brahman*: seu aspecto ontológico (*sat*), descrito em termos de luminosidade fenomênica e seu correlato epistemológico (*cit*) como possibilidade de se pensar a realidade através da natureza diáfana da consciência. A experiência libertadora (*Brahmānubhāva*) sintetiza e simboliza todos os nexos citados. O *Taittirya Upaniṣad* elabora a conexão explicitada:

Om! Aquele que conhece *brahman* alcança o supremo. Há um verso assim: “*brahman* é verdade, conhecimento infinito. Aquele que conhece *brahman* como existindo no intelecto, localizado no céu da consciência, desfruta, em consubstancialidade com *brahman*, o onisciente, todas as coisas desejáveis simultaneamente”.<sup>150</sup>

Śaṅkara amplificou esses matizes no *Upadeśasāhasrī*:

Saudemos esta consciência pura, onisciente, onipresente, o Todo, cuja morada é a consciência dos seres sensíveis e se localiza além dos objetos!

Eu sou o *brahman* supremo! O onisciente, onipresente, massa de consciência: por isso todas as coisas/todo ato cognitivo pode ser realizado por mim.

Eu sou o *brahman* supremo, pura consciência, sempre aí, não nascido, uno, não dual, imperecível, desapegado, onipresente como a espacialidade. Por isso, sou livre!<sup>151</sup>

Note-se uma tensão nas expressões *onisciente e onipresente (caitanyaṁ sarvagaṁ sarvaṁ; sarvaveda; sadā sarvaṁ dṛśyate; sarvajñāścāsmi sarvagaḥ)*. O registro sânscrito das expressões elencadas presta-se a diferentes traduções e pode ser compreendido de modo plural e assim, realmente, essas expressões foram diversamente exploradas pela tradição como: (i) *brahman*, portanto todo ser humano é, potencialmente, onisciente e onipresente (*sarvajñā/sarvagāta*), uma vez tendo tido a experiência de *brahman*; (ii) a possibilidade de ser consciente de *brahman* se dá em todo e qualquer ato cognitivo em toda e qualquer situação (*sarvajñā/sarvagāta*). São coisas distintas. No primeiro caso, segundo essa tradução, afirma-se uma capacidade inaudita do ser humano em termos de poderes psicofísicos sobrenaturais (*onipresença e onisciência*), não obstante o fato de uma parte da tradição afirmar que a

<sup>150</sup> “*om brahmavidāpnoti param/ teṣā’ bhyuktā/ satyaṁ jñānāmanantaṁ brahma/ yo veda nihitaṁ guhāyaṁ parame vyomaṁ/ so’ śnute sarvān kāmān saha/ brahmaṇā vipāściteti.*” TU II.i.1. (2008:302).

<sup>151</sup> “*caitanyaṁ sarvagaṁ sarvaṁ sarvabhūtaguhāśayam/ yatsarvaviṣayātitaṁ tasmai sarvaveda namaḥ.*” US II.i.1. (1979:79); “*buddhayārūḍaṁ sadā sarvaṁ dṛśyate yatra tatra vā/ mayā tasmātparaṁ Brahma sarvajñāścāsmi sarvagaḥ.*” US II.vii.1. (1979:101). “*dṛśisvarūpaṁ gaganopamaṁ paraṁ sakṛdvibhātaṁ tvajamekamakṣaram/ alepakāṁ sarvagataṁ yadadvayaṁ tadeva cāhaṁ satataṁ vimukta om!*” US II.x.1. (1979:111).

realização de *brahma de fato* disponibilizaria essas capacidades de presença e consciência do todo e no todo; no segundo, limita-se a hermenêutica à esfera da potencialidade cognitiva, vale dizer, em *todo e qualquer evento cognitivo humano seja em que situação se apresentar*, indigita-se a presença de *brahman*. Esta será a linha perseguida ao longo deste trabalho. Neste sentido, pode-se afirmar que escondido (*guhā*) em cada ato cognitivo, detecta-se a sombra de *brahman*. O motivo já foi aludido anteriormente: na medida em que *brahman* é o nexos ontológico da existência, i.e., na medida em que a realidade nada mais é do que *brahman* se auto-conhecendo, penetrar nesta dimensão, disponível em todo e qualquer ato cognitivo, seja ele sensível ou intra-mental, surge nela a realidade da presença de *brahman* como entroncamento das dimensões cognitivas e sensíveis. Por ser una, não dual, a realidade é essa massa noumênica/fenomênica que, mesmo nublada pela perspectiva fragmentadora com a qual interagimos imaginativamente com a realidade, salvaguarda a potencialidade da experiência libertadora. Esta experiência num certo sentido funda, em seu sentido arcaico, a própria possibilidade do existir e do conhecer. É por este motivo que a tradição viu, também em *brahman*, a possibilidade de uma *arché* cosmogônica. O *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* descreve essa gênese: “no princípio tudo isso era *brahman*. Ele somente era consciente de si (*ātman*): ‘eu sou *brahman*’. Por isso, ele se tornou o todo.”<sup>152</sup> O *Taittirīya Upaniṣad* oferece outra visão das origens: “no princípio tudo isso era o não ser. Daí emergiu o ser. *Brahman* se criou a si mesmo. Por isso é chamado auto-criado.”<sup>153</sup> A tradição compara o surgimento da realidade a partir de *brahman* aos processos naturais:

como uma aranha produz e retira o seu fio, como da terra surgem as plantas, como crescem os pelos nos homens, do mesmo modo, do Imperecível emerge este universo.<sup>154</sup>

152 “*brahma vā idamagra āsīt tadātmānamevāvet aham brahmāsmīti/ tasmāttatsarvamabhavat.*” BU I.iv.10. (1998:48).

153 “*asadvā idamagra āsīt/ tato vai sadajāyata/ tadātmānam svayamakuruta/ tasmāttatsukṛtamucyate iti.*” TU II.vii.1a. (2008:359).

154 “*yathorṇanābhīḥ sṛjate grhṇate ca yathā pṛthivyāmoṣadhayaḥ sambhavanti/ yathā sataḥ puruṣāt keśalomāni tathā’ kṣarāt sambhavatīha viśvam.*” MU I.i.7. (2008:84).

155 “*yastūrṇanābheva tantubhiḥ pradhānajaiḥ svabhāvataḥ/ deva ekaḥ svamāvṛṇot sa no dadhatbrahmāpyayam.*” ŚU VI.10. (1998:430).

156 “*ūrdhvamūlo’ vāśākha eṣo’ śvatthaḥ sanātanaḥ/ tadeva śukraṁ tadbrahma tadevāmṛtamucyate/ tasmīnlokāḥ śritāḥ sarve tadu nātyeti kaścana/ etadvai tat// yadidaṁ kiṁ ca jagat sarvaṁ prāṇa ejati niḥśṛtam/ mahadbhayaṁ vajramudyate ya etadviduramṛste bhavanti.*” KA II.iii.1-2. (2008:213-6).

157 “*upāsānāśṛito dharmo jāte brahmaṇi vartate/ prāgūtpatterajaṁ sarvaṁ tenāsau kṛpaṇaḥ smṛtaḥ// ato vakṣyāmyakārpaṇyamajāti samatām gatam/ yathā na jāyate kiṁcijjāyamānam samantataḥ.*” GK III.1-2. (2008:264-5).

158 “*mṛllohavispḥuliṅgādyaiḥ sṛṣṭiryā coditā’ nyathā/ upāyaḥ so’ vatārāya nāsti bhedaḥ kathaṁcana*” GK III.15. (2008:283).

159 “*advaitam paramārtho hi dvaitam tadudbheda ucyate/ teṣāmbhayathā dvaitam tenāyam na virudhyate// māyayā bhidyate hyetannānyathā’ jaṁ kathaṁcana/ tattvato bhidyamāne hi martyatāmamṛtam vrajet//*

O uno, que se cobre com as coisas que surgem da fonte primeva, de sua própria natureza, como uma aranha, tece o seu fio. Possa ele nos conseguir um desmanchar-se em *brahman*!<sup>155</sup>

Este (*brahman*) é a árvore eterna cujas raízes estão em cima e os galhos embaixo. Aquele é puro, aquele é *brahman*, o imortal. Sobre ele os mundos repousam. Ninguém vai além daquilo.

A totalidade das coisas emerge e se move por causa desse *brahman* supremo, que é assustador como um raio que cai. Aqueles que o conhecem se tornam imortais.<sup>156</sup>

Contudo, o projeto cosmogônico centrado em *brahman* criou algumas dificuldades de interpretação: se a realidade é una, não dual e se *brahman* é infinito e eterno, como pode ter havido uma *arché*, um início? Como conciliar o absoluto com um começo? A questão foi esmiuçada por mais de um membro da tradição e fez com que as passagens onde *brahman* assume o papel ontogenético fossem interpretadas de forma alegórica. Gauḍapāda lembra o papel provisório e metafórico das cosmogonias, realçando o seu caráter de expediente e encaminhamento soteriológico nos *Upaniṣads*:

o aspirante, dedicando-se à sua ascese, subsiste no *brahman* condicionado – tudo isso é o não nascido [*brahman*] antes da criação... portanto, irei declarar aquilo [*brahman*] que é ilimitado, não nascido e homogêneo: ouça como absolutamente nada nasce de forma alguma, apesar de parecer nascer.<sup>157</sup>

A criação [i.e. as diversas cosmogonias] que foram variadamente apresentadas com o auxílio de exemplos como terra, ouro, fagulhas etc., são simplesmente ilustrativas, um expediente (*upāya*), para a ideia [de unidade]: não existe nenhum tipo de multiplicidade.<sup>158</sup>

A não dualidade é a realidade suprema, já que a dualidade é resultado daquela...este não nascido se diferencia por causa de *māyā* e somente por ela, pois, se tornasse múltiplo de alguma maneira, o imortal pereceria.

Os disputadores [i.e. dualistas] afirmam o nascimento daquele ser. Mas como pode algo não nascido e imortal nascer?

O imortal não pode se tornar mortal. Da mesma maneira, o mortal não pode se tornar imortal. Nunca, de modo algum, se modifica a natureza de um ser.

Como pode um ser imortal permanecer imutável se viesse a nascer, a se tornar algo produzido?<sup>159</sup>

O ponto a ser destacado nessa passagem é a expressão *upāya* (“expediente”). A alegoria cosmogônica serve de denominador comum da existência visto pelo viés genético. Portanto, a *arché* referida não deve ser compreendida em termos temporais de certo

---

*ajātasyaiva bhāvasya jātimicchanti vādinaḥ/ ajāto hyamṛto bhāvo martyatām kathameṣyati// na bhavatyamṛtam martyam na martyamamṛtam tathā/ prakṛteranyathābhāvo na kathañcidbhaviṣyati// svabhāvenāmṛto yasya bhāvo gacchati martyatām/ kṛtakenāmṛtastasya katham sthāsyati niścalaḥ.”* GK III.18-22. (2008:288-91).

<sup>160</sup> Cp. A noção de não-nascido (*ajām*) e não-composto (*asaṅskṛta*).

surgimento original e posteriormente sequencial *ex nihilo*, mas em termos *fundacionais* que torna possível a todo instante a instauração, a presentificação do real. Essa *arché* é a raiz do real. Além disso, faz-se fundamental frisar a noção de expediente. Todo e qualquer recurso linguístico ou para-linguístico pode e deve ser utilizado pelo mestre a partir do momento em que ele detecta um erro na percepção do discípulo acerca de *brahman*. Neste sentido *tudo se torna expediente*, como se verá posteriormente.

Por isso, o problema do surgimento dos entes implica num problema não só para a tradição não dualista vedantina, para quem *brahman*, por definição, é não nascido, mas também, como se verá posteriormente, para a não dualidade budista, especialmente em Nagārjuna.<sup>160</sup> Segundo a tradição vedantina, como todo e qualquer ser é não diferente de *brahman*, não existe a possibilidade de algo “nascer”. “Nascer”, na verdade, é um erro de percepção da realidade. Na medida em que tudo aquilo que existe é uma transformação, uma modulação *aparente e interna* de *brahman*, não cabe se falar em limites ou limitações de nenhuma criatura. O limite (*koṭi*, *upadhi*) é um equívoco, um engano: talvez uma alucinação dos sentidos – é *māyā*, que dicotomiza, mede, fragmenta, relativiza e pulveriza a realidade em um mosaico de seres diferentes e divergentes, velando a imanência de *brahman*. Toda suposta transformação nada mais é do que *nāma-rūpa* (nome e forma, i.e. somente nomes e formas, descrições e diferenciações linguísticas sem o devido referente na realidade ontológica), conceito instrumental para se explicar a obnubilação, o esquecimento da verdadeira face do real. Esse velar da imanência de *brahman*, o misterioso e lendário véu de *māyā*, age em conformidade com outro pressuposto equivocado: o princípio de individuação, que na realidade, representa, antes de qualquer coisa, a incapacidade de se detectar a presença imanente de *brahman*, sendo todo e qualquer limite (*koṭi*) que se tente arbitrariamente sobrepor à realidade, não obstante a sua praticidade em nossas vidas comuns, um perigoso obstáculo na senda da unicidade da existência. Ao fatiar, separar e descolar os seres de seu fundamento último, *brahman*, passa-se a imaginar e a interagir com uma realidade pluricomposta, caótica e, literalmente, *an-árquica*, que refrata toda e qualquer tentativa de homogeneizar os diferentes planos da realidade; diferentemente da mirada não dual, que se consubstancia na consciência do fruir do sempre-assim, do sempre-aí, de *brahman*. Retificar este esquecimento, ou desvio, é a meta que consagra o *ekayāna*, o caminho da unicidade, como a única possibilidade de superação do estilhaçamento da realidade em pedaços de coisas e de carnes, objetos e sujeitos, sobre os quais incide nosso desejo de posse, uma vez que nos

---

vemos como diferentes e carentes daqueles, como muito bem lembrou Yama a Naciketas quando de suas tentadoras propostas para que o jovem perseguisse “carros e garotas, filhos, longa vida e paraísos”,<sup>161</sup> ao invés de perseguir o conhecimento transformador, aquele no qual ocorre a realização de que somos fundamentalmente nós de energia (*BHAS, KĀŚ*) conscientes (*cit, caitanya*) numa enorme tapeçaria de luz, ser /seres uno/s em sinfonia e sinergia com todas as outras aparentes transformações ou modulações (*vivarta*) do brilho do surgir da unicidade de *brahman*, sendo esta, portanto, a verdadeira estrutura ontológica da realidade.

O conceito de *brahman*, por tudo que foi visto, se tornou um dos pontos nodais ao redor do qual gravita a diagramação e a topografia da vida espiritual indiana. Porém, na Índia, nada é tão simples como parece, e lá as histórias simplesmente nunca acabam onde e quando pareceriam dever terminar, já que sempre surge uma nova questão e, portanto, embutida, uma nova história – as histórias na verdade não são somente histórias, elas são sempre contos, meadas de uma história mais ampla, de um tecido maior, como o enredar dos *sūtras* nos recordam. Por isso, mesmo sendo um dos principais conceitos da tradição soteriológica indiana, resta ainda uma questão levantada pela própria tradição: como, por que *brahman* se tornou *brahman*? O que foi que ele conheceu para se tornar o todo? A resposta é fascinante e o fio desta meada nos leva ao outro principal conceito da soteriologia indiana. À pergunta “o que *brahman* conheceu para se tornar *brahman*?” A tradição responde: “ele conheceu a si próprio (*ātman*)”.<sup>162</sup> É para o *ātman* que ora nos voltamos.

---

<sup>161</sup> V. KA, toda a parte I, principalmente 21-29.

<sup>162</sup> “*tadāhuḥ yat brahmavidyā sarvaṃ bhaviṣyantah/manuṣyā manyante kiṃ tad brahmāvedyasmāttatsarvamabhaditi.*” BU I.iv.9. (1998:48).

## 2.2. O conceito de *ātman*: os modos de ser do sujeito

Há uma bela passagem de Jonardon Ganeri onde ele se utiliza da metáfora nietzscheana das máscaras para referir o *ātman*. Diz ele: “o *ātman* upanixádico é uma máscara atrás da qual os indivíduos podem esconder suas individualidades, assim como cada uma daquelas individualidades mascara o *ātman*”.<sup>163</sup>

As individualidades referidas apontam para a alienação do *ātman*. Esse desconhecimento de nossa verdadeira natureza materializa-se de forma muito nítida no principal aguilhão para a busca do caminho: a dor. Śāṅkara descreve em termos pungentes a tipicidade da situação alienada. “Certo aluno, cansado da existência transmigratória caracterizada pelo nascimento e pela morte e em busca da libertação se aproximou de modo prescrito de um conhecedor de *brahman* e, tomando assento, perguntou-lhe: - ‘mestre, como eu posso ser libertado desta existência transmigratória? Eu sou consciente do corpo, dos sentidos e de seus objetos. Eu sofro acordado, dormindo e sonhando. Essa dor é realmente a minha verdadeira natureza ou isso é devido a alguma outra causa, diferente da minha natureza?’ O mestre lhe responde que há uma causa, a ignorância, e que para removê-la, só o conhecimento acerca de sua verdadeira natureza.”<sup>164</sup>

A ronda infinita dos desejos não satisfeitos, a difundida crença de que somos seres mortais, fragmentados, incompletos, imperfeitos, se consubstancia num modo equivocado de compreensão de nossa verdadeira natureza, de nossa identidade mais profunda. A incerteza em relação às ações que devem ou não devem ser feitas, a náusea do impasse entre prazer e dever, a situação de dor, resultado da ignorância humana, pode muito bem ser exemplificada pela dolorosa condição de Arjuna no começo do *Bhagavadgītā*: lá, paralisado pela incerteza em relação à matança que se avizinha e às desgraças de uma guerra fratricida, ele busca a palavra do mestre, Kṛṣṇa, que, através de uma série de explicações, mostrará para Arjuna o erro de não se enxergar aquilo que é próprio de si, aquilo que de fato se é. A confusão de nossa verdadeira natureza com o corpo, os sentidos ou a mente cria as condições de possibilidade para que se permaneça ligado à ronda, a roda do *samsāra*, nesta e em sucessivas transmigrações. Na realidade, o que transmigra, o que encarna e reencarna, de fato, é a ignorância (*avidyā*), esse misterioso princípio que fragmenta a realidade em sujeitos e objetos,

<sup>163</sup> *The concealed art of the soul*. Oxford: O.U.P., 2007, p.34.

<sup>164</sup> US I, ii. (1979:33).

desejos e paixões, o que conduz à eterna náusea da sensação de incompletude, da falta, da carência que, para se tornar menos dolorosa, dilui-se num processo infinito de tentar saciar o desejo, este sempre insatisfeito, na medida em que se tenta instrumentalizar a realidade aos nossos caprichos afetivos, cujo óbice central repousa na ignorância atávica de nossa verdadeira natureza. Misteriosa é a natureza da ignorância, como será aprofundado posteriormente, já que a questão nos aproxima de um abismo: qual é a natureza da ignorância? Se ela em última instância é uma modulação de *brahman*, *brahman* é ele próprio responsável pela sua própria ignorância, sua alienação? Por quê? Como? Caso contrário, se a ignorância possui uma natureza distinta de *brahman*, trata-se de um dualismo entre *brahman* e *avidyā*, algo inconcebível para o não dualismo. A questão, segundo Śaṅkara, não pode ser respondida, não devendo nem mesmo ser levantada.<sup>165</sup> Sofre-se; e é este o problema que deve ser imediatamente atacado. Tal problema, assim como a natureza de *māyā*, é considerado *anirvacānīya*, um imponderável, algo acerca do qual não é possível ser reduzido ao nível discursivo. O problema acerca da natureza da ignorância nos confronta com outra questão, um problema correlato que se coloca a partir da visão que fragmenta a realidade em indivíduos autônomos e conflitantes; se a ignorância caracteriza uma visão fragmentada e fragmentadora da realidade, pode-se recolocar a questão sob outro ângulo: como o uno passa a se perceber como múltiplo? Se tudo é de fato um, por que sofremos o entrave de nos compreender alijados daquela unicidade da existência? E mais, existiria alternativa para tal situação? A tradição responde da mesma maneira: trata-se de um imponderável, não se devendo nem mesmo levantar a questão. Deve se silenciar sobre isto.<sup>166</sup>

A tradição afirma que o único lenitivo para essa infeliz condição repousa na necessidade de embarcarmos na senda do autoconhecimento, vale dizer, embarcar na aventura metanóica da autodescoberta, de se tentar descobrir aquilo que de fato se é. Segundo a tradição, fazer-se a única pergunta que realmente importa: *ka ātman*, o que é o *ātman*? Refletir acerca dessa questão implica refletir acerca do todo, de *brahman*. O projeto da inflexão da consciência aponta para a resposta. A reflexão sobre si conduz, de acordo com a tradição, à descoberta de que de fato se é um desdobramento, uma forma de ser, uma modalização de *brahman* eternamente se autoconhecendo. Sendo o todo, o que querer, o que

---

<sup>165</sup> É célebre o problema da natureza da ignorância no ambiente vedantino. Para uma discussão pormenorizada ver Sangeku MAYEDA, *A thousand teachings*. Tokyo: University of Tokyo Press. 1992, p.75. Há duas parábolas do Buda interessantes a este respeito: o da casa em chamas e a da flecha envenenada que podem ter servido de baliza metodológica para Śaṅkara. Mais importante do que saber a origem da dor, deve-se acabar com ela.

<sup>166</sup> Não se trata aqui de um silêncio do inefável. Trata-se, antes, de um silêncio wittgensteineano: calar-se sobre aquilo que, simplesmente, não se pode, deve ou sabe falar.

desejar? Para desenvolver essa e outras questões, esta parte será dividida em quatro momentos: (i) um breve histórico e a etimologia do conceito; (ii) a condição do *ātman* em sua dimensão alienada; (iii) o *ātman* como pura consciência, testemunha (*sakṣin*) constante e eterna das infinitas e inconstantes cognições extra ou intra-mentais e, finalmente, (iv) a condição de possibilidade do método soteriológico do autoconhecimento (*ātmavidyā*).

Śaṅkara e a maioria dos especialistas são concordes em afirmar que etimologicamente *ātman* deriva da raiz *AT*, cobrir, pervadir, revestir, sendo, também relacionado a comer, absorver, integrar e respirar.<sup>167</sup> Quanto à sua origem, ela é absolutamente transparente: *ātman* é um dos pronomes reflexivos da língua sânscrita cuja antiguidade é fartamente atestada. Si, em si, para si, si mesmo, em si mesmo, para si mesmo, auto- seriam as suas traduções corriqueiras. Todavia, historicamente, houve, assim como a expressão *brahman* já vista, um translado da área linguística propriamente dita para uma dimensão de considerável aumento de seus matizes semânticos. *Eu, self, ego, si, soi, selbst, stesso*. Todas as traduções em línguas ocidentais trazem problemas, daí a tentação e a popularização da prática de não traduzi-lo, que será seguida aqui também, tendo o conceito já sido devidamente incorporado ao repertório religioso, filosófico ou soteriológico global.

É importante que se frise também, logo de início, que é muito difícil falar do *ātman*:

ouvir falar dele é difícil, que não está disponível para muitos,  
que muitos não compreendem mesmo depois de escutar:  
quem explica é raro, quem escuta é raro!  
Raro é aquele que aprende (sobre ele)  
com alguém da tradição!  
Quando uma pessoa inferior fala sobre ele, o *ātman*  
não é compreendido, pois é concebido de várias maneiras;  
quando ensinado por alguém que se tornou idêntico a ele,  
não há mais o que se discutir, pois ele se encontra  
além dos argumentos, mais sutil que um átomo!<sup>168</sup>

Como visto, o problema fundamental de se falar do *ātman* é que, apesar de imediatamente disponível para todos como a imediaticidade do dado da consciência, só poucos atinam para ele, pois o que sempre ocorre é a identificação com / e do conteúdo da consciência e não a detecção da consciência *pura*, ou seja, com a pura possibilidade do pensar. Talvez a origem do problema remonte à própria estrutura psicofísica humana, decorrente de uma automodulação de *brahman*:

<sup>167</sup> AUB I.i.1. (1987:324-5).

<sup>168</sup> “*śravaṇāyāpi bahurbhṛyo na labhyaḥ śrīvanto’ pi bahavo yaṁ na vidyuh/ āścaryo vaktā kuśalo’ sya labdhā’ ścaryo jñātā kuśalānuśiṣṭah// na nareṇāvareṇa prokta eṣa suvijñeyo bahudhā cintyamānāḥ/ ananya prokte gatiratna nāsti aṅgīyān hyatarkyamaṇupramāṇāt.*” KA I.ii.7-8. (2008:138-9).

o auto-criado (*brahman*) perfurou os sentidos para fora (de si), e não para dentro (de si); um homem raro, sábio, desejando a imortalidade, inverte o olhar e (lá) descobre a si mesmo/seu *ātman*.<sup>169</sup>

Já que (o *ātman*) é a audição do ouvido, o pensar do pensado, o falar da fala, o olhar da visão, os sábios, por isso, após renunciar à identificação com o objeto dos sentidos e renunciar ao mundo, se tornam imortais.<sup>170</sup>

Através do *ātman* que é consciência, ele transcendeu este mundo e, tendo realizado todos os seus desejos no mundo superior, ele se tornou imortal.<sup>171</sup>

Nesta perspectiva, dá-se uma tendência errônea em definir a condição alienada humana como sendo a nossa própria estrutura ontológica. A percepção, extrovertida, causa uma fragmentação do real em limites externos e internos, a objetividade e a subjetividade. A dimensão da objetividade implica numa detecção de um dado sensível como sendo exterior ao sujeito, na medida em que esse mesmo sujeito não consegue perceber que a experiência da objetividade só é possível graças à subjetividade. Ou seja, confunde-se o *objeto* da consciência com a *própria* consciência. Na medida em que a consciência é afetada, modulada por uma afecção (*vṛtti*), quer seja do reino da sensibilidade (audição, olfato etc.) ou de natureza intramental (pensamento, memória, imaginação etc.), assoberbadamente, sem a devida pausa, imediatamente abraça-se o conteúdo, o objeto da consciência. Não é a toa que a formulação clássica da tradição do *Yoga* de Patañjali seja a de que o objetivo precípua da prática da ioga seja a “pacificação das afecções mentais” (*cittavṛtтинirodha*). O objetivo é o mesmo: isolar a consciência enquanto pura capacidade de afecção do conteúdo da afecção. Ao se abraçar a consciência objetificada se estilhaça a realidade num mosaico de unidades supostamente autônomas que erroneamente parecem adquirir vida e vontade própria, quando na realidade trata-se basicamente da própria realidade se auto-percebendo. As limitações, os limites sobrepostos pela nossa sensibilidade a esse *continuum* infinito de luz consciente que é *brahman* demarcam um modo de ser do sujeito que, esquecido de sua verdadeira natureza, começa a interagir com uma realidade composta por fragmentos do real objetificados como coisas e indivíduos, como “subjetividades autônomas”, como *máscaras* que esquecem o verdadeiro sujeito por detrás das infinitas máscaras/modalidades do real. Esse esquecimento convida ao reconhecimento, à recongnição, à inflexão de nossa consciência num processo que,

<sup>169</sup> “*parāñci khāni vyatṛṇat svayambhūstasmātparāñpaśyati nāntarātman/ kaściddhīraḥ pratyagātmānamaikṣadāvṛttacakṣuramṛtatvamicchān.*” KA II.i.1. (2008:180).

<sup>170</sup> “*śrotrasya śrotram manaso mano yad vāco há vācam as u prāṇasya prāṇaḥ/ cakṣuṣcākṣuratimucya dhīrāḥ pretyāsmāllōkādāmṛtā bhavanti.*” KE I.2. (2008:42).

<sup>171</sup> “*sa etena prajñenā ’tmanā’ smāllōkādutkramyāmuṣminsvarge loke sarvan kāmānāptvā’ mṛtaḥ samabhavat.*” AU III.i.4. (2008:69).

conduzido pelo mestre, pretende, através da discriminação (*viveka*) dialógica apontar para a verdadeira natureza do “eu”, o simples, *brahman*. Esse processo contínuo de desconstrução identitário é conduzido pelo mestre que, encarnando os procedimentos e expedientes desenvolvidos pela tradição, objetiva, através de uma estratégia apofática que se materializa numa série de negativas acerca das falsas identificações do discípulo, conduzir-lhe à condição desalienada que só se realiza nessa metodologia soteriológica chamada *ātmavidyā*.

Apontados os problemas, resta, porém, detectar e tentar responder a pergunta que incendiava e continua a incendiar corações e mentes na busca da identidade humana mais profunda, para cujo voltar-se se promete um poderoso despertar: *ka ātma?* O que é o *ātman*?

Ele está escondido em todos os seres,  
apesar de não se revelar para todos.  
Ele (só) é visto pelos sábios sutis  
através de um intelecto aguçado.<sup>172</sup>  
O inteligente (o *ātman*) não nasce nem morre,  
não surge de nada e nada surge dele:  
é não nascido, eterno, antigo, constante.  
Não se fere mesmo quando o corpo é morto.  
Se aquele que mata pensa que é o *ātman* que mata  
e o que morre pensa que o *ātman* é morto, ambos ignoram:  
ele não mata nem morre.  
O *ātman*, que é sutilíssimo, imenso  
está localizado na mente de todos:  
com o serenar das paixões um homem sem desejos enxerga  
a glória do *ātman*, se livrando da dor.  
Sentado, se desloca para longe;  
dormindo, vai para todos os lugares.  
Quem a não ser eu, pode conhecer aquele Deus alegre e triste?  
Tendo meditado sobre o *ātman*, incorpóreo no meio dos corpos,  
permanente no meio do impermanente,  
grande, multiforme, o sábio não sofre.  
Este *ātman* não pode ser conhecido por muita instrução,  
nem pelo intelecto e nem pelo estudo; ele só pode ser conhecido  
através do recurso a ele mesmo: o próprio *ātman* do buscador  
revela-se a ele próprio.<sup>173</sup>

<sup>172</sup> “*eṣa sarveṣu bhūteṣu gūḍho*” *tā na prakāśate/ dr̥śyate tvaggryayā buddhayā sūkṣmayā sūkṣmadarśibhiḥ.*” KA I.iii.12. (2008:171).

<sup>173</sup> “*na jāyate mriyate vā vipaścinnāyaṁ kutaścinna babhūva kaścit/ ajo nityaḥ śāśvato’ yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre// hantocenmanyate hantuṁ hataścenmanyate hatam/ ubhau tau na vijānīto nāyaṁ hanta na hanyate// aṇoraṇīyāmahato mahīyānātmā’ sya jantornihito guhāyām/ tamakratuḥ paśyati vītaśoko dhātuprasādānmahimānamātmanaḥ// āsīno dūraṁ vrajati śayāno yāti sarvataḥ/ kastaṁ madāmadāṁ devaṁ madanyo jñātumarhati// aśarīraṁ śarīreṣvanavastheṣvavasthitam/ mahāntaṁ vibhumātmānaṁ matvā dhīro na śocati// nāyamātmā pravacanena labhyo na medhyā na bahunā śrutena/ yamevaiṣa vṛṇute tena labhyastasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṁ svām.*” KA I.ii. 18-23. (2008:151-7).

A luz da consciência, o *ātman*, é um foco de luz sensível capaz de iluminar tanto a afecção, o conteúdo, o objeto da sensibilidade, quanto a si própria; este foco de luz informe é inato e independente, não se mistura com a cognição e se consubstancia com a própria realidade “autopoietica” consciente infinita que é *brahman*, tanto assim que algumas correntes de transmissão deste conhecimento, num momento posterior, para evitar confusões desnecessárias, chegaram a abdicar completamente de referir *brahman* e substituíram este conceito por *paramātman* (o grande *ātman*) para apontar o nexos de continuidade entre essa consciência individual e a consciência cósmica, não obstante o fato de o *continuum* entre *ātman* e *brahman* ter sido um dos principais argumentos da tradição vedantina. Gauḍapada articulou este nexos da seguinte maneira:

refere-se, ilustrativamente, ao *ātman* como existindo na forma de ‘almas individuais’ com o exemplo do espaço que existe na forma de espaço dentro de potes... assim como o espaço contido dentro dos potes se funde completamente [com o espaço externo] quando da destruição dos potes, assim ‘alma individual’ se funde [num só] *ātman*. Assim como todos os espaços contidos nos vários potes não se sujam quando os potes se sujam com poeira, fumaça etc. da mesma maneira os indivíduos no caso de uma afecção como alegria etc. Apesar das diferenças entre formas, nomes e ações em termos de ‘potes’, não existe multiplicidade no espaço que os potes contêm. Esta é a [nossa] posição a respeito dos seres individuais.<sup>174</sup>

Essas imagens, que, se frise, são também cunhadas a partir daquele núcleo conceitual-imagético *BHĀ/KĀŚ* luminoso, se articula a partir de uma eidética dos estados da consciência. A tese é a seguinte: compreende a tradição vedantina que uma análise da consciência humana não pode estar circunscrita somente ao nosso estado de vigília (*jāgarita*). Na medida em que a consciência se apresenta também em diferentes modalizações cognitivas, a tradição sustenta a tese de que aquela análise deve, necessariamente, levar em conta também os estados de sono (*svapna*), sono profundo (*susupti*) e pura consciência (*turīyā*). Cada um desses estados da consciência possui um nível correlato de percepção. O *Māṇḍūkya Upaniṣad* esclarece esses diferentes estados que a consciência assume:

Tudo isto é *brahman*. Este *ātman* é *brahman*. O *ātman* possui quatro estados: o primeiro é *vaiśvānara* cuja esfera é a vigília, quando a consciência se relaciona com o externo: possui sete membros e dezenove bocas<sup>175</sup> e desfruta dos objetos sensíveis;  
*taijasa* é o segundo, cuja esfera é o sonho: nele a consciência é interna, possui sete membros e dezenove bocas e desfruta dos objetos sutis;

<sup>174</sup> “*ātmā hyākaśavajjivairghaṭākāśairivoditaḥ/ ghaṭādivacca saṁghātairjātāvetannidarśanam// ghaṭādiṣu pralīneṣu ghaṭākāśādayo yathā/ ākāśe saṁpralīyante tadvajjivā ihātmani// yathaikasmin ghaṭākāśe rajodhūmādibhīryute/ na sarve saṁprayujyante tadvajjivāḥ sukhādibhiḥ.*” GK III.3-5. (2008:267-9).

<sup>175</sup> Trata-se, segundo Śaṅkara, de uma imagem relacionada ao *agnihotra*, importante ritual indiano.

O terceiro estado é *prājñā*, cuja esfera é o sono profundo: é aquela esfera em que a pessoa em sono profundo não deseja e não sonha; nesse estado tudo é indiferenciado, uma massa de pura consciência, repleta de alegria, onde se desfruta da alegria e é o portal para a *experiência*.

Este (quarto estado, *turīya*) é o senhor de todos (os outros estados), este é onisciente, é aquele princípio unificador interno, a fonte de tudo; na verdade, este é o local da origem e dissolução de todos os seres.<sup>176</sup>

Essa eidética da consciência tenta esmiuçar o seguinte fato: se se consegue, no estado de vigília, diferenciar conteúdo cognitivo de consciência pura; se conseguimos ser conscientes de nossos sonhos durante o sono e deles nos recordarmos ao despertar e se, ao despertar, sabemos ou recordamos que nada sonhamos em nosso sono mais profundo, isto implica na existência de um quarto estado da consciência que não se confunde com nenhum dos outros três e que se recorda ou reconhece (*pratibodha*, *pratyābhijñā*) os outros três, sendo, por isso, compreendido como sendo anterior ou superior aos outros três. Este quarto estado, chamado diversamente de *caturtīya* ou *turīya* (“o quarto”) se confunde com a pura percepção da dimensão experiencial de *ātma-brahman*. O alcançar esta dimensão promete um poderoso despertar. Um despertar dentro do estado de vigília, um despertar dentro do próprio despertar, a condição humana mais alta, mais excelsa: é quando o *ātman* se reconhece como *brahman*, a realização da consciência, despida de suas modulações ou afecções adventícias. Há uma expressão que a tradição vedântica posterior consagrou nesta perspectiva: o *ātman* como testemunha (*sākṣin*).

Pousadas numa mesma árvore, duas aves, que possuem o mesmo nome e estão sempre juntas. Uma delas usufrui dos diversos estados (lit. prova dos frutos da árvore, i.e., se identifica com o conteúdo das percepções); a outra observa sem comer.

Na mesma árvore, o indivíduo permanece agarrado, sofrendo, frustrado com a sua impotência; quando ele olha o outro, o glorioso, o adorado, o Senhor, ele se liberta da dor.<sup>177</sup>

A parábola ornitológica do *Maṇḍukya Upaniṣad* desenha a condição humana alienada e a condição liberta. No cativeiro da identificação do *ātman* com o conteúdo da

<sup>176</sup> “*sarvaṃ hyotad brahmāyamātmā brahma so’ yamātmā catuṣpāt/ jāgaritasthāno bahiṣprajñāḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānaraḥ prathamāḥ pādaḥ/ svapnasthāno’ ntaḥ prajñāḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuktaijaso dvitīyaḥ pādaḥ/ tatra supto na kañcana kāmāṃ kāmāyate na kañcana svapnaṃ paśyati tat suṣuptam/ suṣuptasthāna ekibhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prājñastṛīyaḥ pādaḥ/ eṣa sarveśvara eṣa sarvajña eṣo’ ntaryāmeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām.*” MA 2-6.(2008:175-83).

<sup>177</sup> “*dvāsuparṇā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣaṃ pariśasvajāte/ tayoranyaḥ pippalaṃ svādvattya naśanannanyo abhicākaśīti// samāno vṛkṣe puruṣo nimagno’ nīśayā śocati muhyamānaḥ/ juṣṭam yadā paśyatyananyamīsamasya mahimānamiti vītaśokaḥ.*” MU III.i.1-2. (2008:137-9).

percepção, seja com a mente, seja com os objetos dos sentidos ou com o corpo avizinha-se a dor do eterno desejar e da eterna insatisfação, *samsāra*, decorrente da fragmentação dualizante entre o eu e o outro. Do outro lado, o testemunhar da afecção sem a instrumentalização aquisitiva do seu conteúdo revela a simplicidade da suspensão epocal do desejo, fruto do puro testemunhar. Se o *ātman* é *brahman*, o todo, como desejar aquilo que já se é? Melhor abster-se e simplesmente *ver*. Quem explica é Yājñavalkya: “*Você não pode ver a própria visão; você não pode escutar a audição; você não pode pensar aquele que é o pensamento; e você não pode perceber aquele que é a percepção. Esse seu ātman é o ātman onipresente. Tudo o mais é dor.*”<sup>178</sup>

O *Śvetāśvatara Upaniṣad* inaugura formalmente a noção de testemunha: “*o único divino, escondido em todos os seres, misturado com tudo, o ātman interno de todos os seres, aquele que observa as ações, que demora em todos os seres, a testemunha, o sensível, o solitário, sem características.*”<sup>179</sup>

A noção de testemunha se tornou um ponto nodal da tradição hermenêutica vedantina posterior. O puro testemunhar das afecções que ocorrem no interior do *ātman*, mas que erroneamente atribui-se ao seu exterior serve como baliza referencial teórica e prática, vez que o conceito de testemunha implica num distanciamento entre a lucidez (a consciência) do objeto e a translucidez da cognição (consciência do estar consciente da cognição). Esta translucidez decorre da própria natureza do ato cognitivo que, ao iluminar o objeto ilumina também a si própria. As repercussões metodológicas são imediatamente evidentes – esforçar-se-á, doravante, em reunir as condições de possibilidade para o implemento da metodologia soteriológica propriamente dita, uma abordagem apofática que objetiva, antes de tudo, detectar a falsidade das identificações do *ātman* com a mente ou o corpo: de conceito transborda-se para a práxis. Śaṅkara será um dos principais articuladores da noção de testemunha:

*brahman* supremo: é isso que eu sou,  
intelecto onisciente e onipresente,  
todas as coisas em todas as condições  
são sempre iluminadas por mim.  
Assim como eu sou a testemunha  
no meu próprio intelecto,  
eu sou também objeto das  
percepções alheias, daí (o eu)  
não poder ser nem aceito

<sup>178</sup> “*na dṛṣṭeradrṣṭāraṃ paśye na śruteḥ śrotāraṃ śṛṇuyāḥ na matermantāraṃ mavīthāḥ na vijñātervijñātāraṃ vijñānīyāḥ eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ ato’ nyadārtam tato hoṣastaścākṛāyaṇa upararām.*” BU III.iv.2b. (1998:82).

<sup>179</sup> “*eko devaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ sarvavyāpī sarvabhūtāntarātmā/ karmādhyakṣaḥ sarvabhūtādhivāsaḥ sāksī cetā kevalo nirguṇaśca.*” ŚU VI.11. (1998:430).

nem rejeitado.  
 O *ātman*, como testemunha  
 das modificações  
 em todos os intelectos,  
 é ilimitado, imutável, puro e  
 transcendente.<sup>180</sup>

Essa testemunha é a presença da consciência em todo e qualquer ato cognitivo. No meio das mudanças infinitas pelas quais a nossa plástica mente passa, resta sempre uma dimensão constante, intangível, solitária, serena: é a luz do brilhar do ser/consciência que não se confunde com as formas afetiva que ela assume, elas mesmas auto-modulações desta mesma luz: “*não existe a necessidade de uma segunda lâmpada para iluminar uma lâmpada: a própria natureza do ātman é luminosa* <sup>181</sup>... *ele (o ātman) inclui o interior e o exterior.*” <sup>182</sup>

Isolar essa consciência, esse foco de luz que é contígua ao ser, sempre iluminando uma região da realidade, seja ela alguma modulação da existência sensível ou algum processo intramental torna-se a meta, lembrando sempre que nesta dimensão aludida, “exterior” ou “interior” referem-se simplesmente a uma particularização relativa do infinito da realidade cuja distinção, sob rigoroso escrutínio, esfacela-se. Este esfacelar do limite interno/externo mais uma vez traz embutido o problema já ventilado da onisciência e onipresença; recorde-se sempre a impotência da linguagem relativa, a única que se possui, para indicar o *absoluto*. Essa tensão linguística demarca o perímetro da área além da qual o silêncio é o melhor intérprete. Sureśvara, numa importante passagem de sua principal obra, o *Naiṣkarmyasiddhi*, conclui:

O *ātman* não vê, não ouve, não tem vontade, não muda, não deseja, não perde a consciência em momento algum, não odeia, não sente raiva, não sofre, não se alegra, não se ilude, não imagina coisas, não se recorda, não desfalece, não possui forma, é em si, imóvel, atemporal, imutável, não relativo, é a realidade interna indivisa, é infinito;  
 Ele percebe, em todas (as circunstâncias), a *mente*, e é *ela* que vê, que ouve, deseja, odeia, sente raiva, sofre, se alegra, se ilude, imagina coisas, desfalece, assume todas as formas, serve os propósitos de outro, está sujeita ao tempo passado, presente e futuro, morre a todo o momento, é relativa, externa e finita.<sup>183</sup>

<sup>180</sup> “*buddhārūḍhaṃ sadā sarvaṃ dr̥śyate yatra tatra vā/ mayā tasmātparam brahma sarvñāścāsmi sarvagaḥ// yathātmabuddhicārāṇāṃ sākṣī tadvatpareṣvapi/ naivāpoḍhum na vādātum śakyastasmātparo hyaham// vikāritvamaśuddhatvaṃ bhautikatvaṃ na cātmanaḥ/ aśeṣabuddhisākṣitvād buddhivaccālpavedanā.*” US II.vii.1-3. (1979:101-2). Cp. também II.xi.6-7; II.xv.17-8.

<sup>181</sup> “*nahi dīpāntarāpekṣā yadvadhīpaprakāśane/ bodhasyātmavarūpatvānna bodho’ nyastatheṣyate.*” US II.xvii.41. (1979:203).

<sup>182</sup> “*sabāhyantaro.*” US II.xvii.43. (1979:204).

<sup>183</sup> “*apaśyanpaśyatīm buddimaśuṇvan śṛṇvatīm tathā/ niryanto’ vikryo’ nicchannicchantīm cāpyaluptadr̥kū// dviśantīmadviśannātmā kupyantīm cāpyakopanaḥ/ nirduḥkho duḥkhiṇīm caiva nissukhaḥ sukhīṇimapi// amuhyamāno muhyantīm kalpayantīmakalpayan/ smarantīmasmaramścaiva śayānāmasvapannmuhuh//*

É a confusão, a identificação errônea do *ātman* com o corpo, com a mente ou com qualquer outro que não seja *brahman* a causa de todos os problemas. A não discriminação (*viveka*) correta entre o que o *ātman* é e o que ele não é está na raiz das dores humanas.

Por tudo isso que foi visto, a perenidade do *ātman* como testemunha, como pura sensibilidade e a sua não dualidade com *brahman*, é que se criam as condições de possibilidade para que o autoconhecimento (*ātmavidyā*), o conhecimento de si, tenha se tornado o mais consagrado e efetivo método para a consecução da experiência do Simples no ambiente vedantino. Segundo o *Śvetasvātara Upaniṣad*:

como o óleo na semente de gergelim e manteiga no leite, como a água no leito do rio e o fogo nas madeiras, do mesmo modo, através da austeridade e da verdade, pode se perceber o *ātman* dentro do corpo: aquele *ātman* onipresente, contido (no corpo) como a manteiga no leite. Aquilo (o *ātman*) é *brahman*, (relação esta que é o) objeto supremo dos ensinamentos dos *Upaniṣads*, conhecimento enraizado na austeridade e no autoconhecimento (*ātmavidyā*).<sup>184</sup>

O autoconhecimento, o conhecimento de si, *ātmavidyā*, é a chave desse ensinamento secreto (*rahasyavidyā*), é a chave dos *Upaniṣads*. É a partir da imediaticidade do *ātman* que se vislumbra a possibilidade de conhecer *brahman*. O autoconhecimento é uma janela de privilegiada que se abre em direção a *brahman*. É uma janela para entrevermos o indeterminado. Essa janela que se debruça sobre o si é uma prática que foi elaborada e longamente aprimorada pela tradição, que objetiva partir do determinado para alcançar o indeterminado; os pressupostos, os pré-requisitos e os seus desdobramentos serão vistos no terceiro capítulo. Antes, aqui, seria importante compreender o *porquê* da eleição do autoconhecimento como expediente privilegiado. Loundo esclarece o ponto:

o projeto de *ātmavidyā* pode ser descrito como uma ciência que objetiva remover as diferentes manifestações do erro fundamental ou, em outras palavras, os múltiplos graus de objetificação acerca da natureza do Sujeito. Como consequência e em contraste com outras ciências – que possuem um objeto particular como foco de seu interesse - *ātmavidyā* se constitui... numa investigação especial sobre a natureza do sujeito.<sup>185</sup>

---

*sarvākārām nirākārah svārtho' svārthām niriṅganah/ nistrikālastrikālasthām kūdhasthaḥ kṣaṇabhaṅgurām// nirapekṣaśca sāpekṣām parācīm pratyagadvayaḥ/ sāvadhīm nirgateyattaḥ sarvadeheṣu paśyati.*" NS II.71-5. (1984:72).

<sup>184</sup> "tīleṣu tailām dadhinīva sarpirāpaḥ srotaḥsvaraṅiṣu cāgniḥ/ evamātmātmani grhyate' sal satyenainam tapasā yo' nupaśyati// sarvavyāpinamātmānam kṣīre sarpiravārpitam/ ātmavidyātapomūlam tad brahmopaniṣatparam tad brahmopaniṣatparam." ŚU I.15-6. (1998:416)

<sup>185</sup> Dilip LOUNDO *The role and function of reasoning (tarka) in Śaṅkarācārya's advaita vedānta*, Tese de doutorado, Depto. de Filosofia, University of Bombay, s/d. p. 92. Manuscrito inédito.

Essa “investigação especial” sobre o sujeito busca, portanto, “remover as manifestações do erro fundamental”. O erro fundamental referido, a *avidyā*, a ignorância original constitutiva de nossa natureza se manifesta como confusão acerca dos limites entre sujeitos e objetos; transformar o sujeito em objeto, vale dizer, reduzir a subjetividade à esfera da objetividade, bem como transformar os objetos, por exemplo, a mente e o corpo, em sujeitos, são desdobramentos deste erro atávico cuja remoção só pode ser alcançada por um tipo de conhecimento específico, criado e voltado exclusivamente para a detecção daquele erro; ora, o autoconhecimento é o expediente (*upāya*) consagrado pela tradição, na medida em que ele se concentra especificamente na dimensão da ocorrência desses erros. Explicitar os mecanismos e procedimentos para a correta consecução desta abordagem, como dito anteriormente, será matéria de reflexão posterior.

É muito importante recordar aqui o final da última seção. “*O que brahman conheceu para se tornar brahma? Ele conheceu a si próprio (ātman).*” *Ātmavidyā*, esse autoconhecimento se configura, portanto, como um mecanismo que faz parte daquela palheta de procedimentos soteriológicos baseados naquilo que metaforicamente chamou-se de *imitatio brahmae*. A origem do autoconhecimento retoma e, num certo sentido, funda a própria possibilidade do existir de *brahman*. Foi somente ao se autoconhecer, isto é, ao se conhecer a si próprio (*ātmavidyā*) que *brahman* se tornou aquilo que ele é. O sistema se funde e se fecha num círculo infinito e perfeito cujo símbolo escolhido pela tradição vedantina é representado por uma naja engolindo o seu próprio rabo: é partindo do *ātman* que se descobre *brahman*; *brahman* só se descobre *brahman* a partir da investigação de seu próprio *ātman*. Nesse sentido, o autoconhecimento, descobre-se, é só um expediente que serve a uma finalidade específica; alcançado o resultado, é algo que deve necessariamente ser superado, como uma ponte: “*conheçam o ātman! Somente ele, o sem-segundo, no qual estão entrelaçados o céu, a terra e o espaço intermediário, a mente, os órgãos e abandone toda outra conversa! Esta é a ponte para a imortalidade!*”<sup>186</sup>

A imortalidade (*amṛta*) anunciada e prometida é o resultado direto do autoconhecimento – a não diferença entre *ātman* e *brahman*, já que se deve sempre lembrar que só se torna aquilo que se conhece. Ser um com *brahman* implica desfrutar da imortalidade do eterno presente: sem passado, sem futuro: como uma criança (*bāliya*). E é para este conhecimento, ou talvez *reconhecimento* seja uma expressão mais feliz, desta relação, o grande segredo dos *Upaniṣads*, que ora se dirige.

<sup>186</sup> “*yasmindyauḥ pṛthivī cāntarikṣamotaṁ manah saha prāṇaiśca sarvaiḥ/ tamevaikam jānatha ātmānamanyā vāco vimuñcathāmṛtasyaiśa setuḥ.*” MU II.ii.5. (2008:127).

### 2.3. A não diferença entre *ātman* e *brahman*

O segredo dos Vedas, aquele grande segredo, que só deve ser transmitido para um filho ou para um excepcional discípulo depois de uma longa exposição a uma série de procedimentos propedêuticos e iniciáticos se revela extremamente simples em sua formulação doutrinária: *ātman não é diferente (advaita) de brahman*. Segundo Śaṅkara:

os sábios compreendem que os Vedas só possuem um objetivo: a reflexão acerca da unicidade de *ātman* e *brahman*. Este é o único conhecimento (dos Vedas). É declarado para todos na *śruti* que conhecimento é a noção de unicidade (entre *ātman* e *brahman*) e a ignorância é a noção de diferença (*ātman* e *brahman*). Aquela conhecimento é afirmado na *śruti* com todo vigor. Se alguém chegar a conhecer o *brahman* supremo tendo a experiência: “eu sou o *ātman* do todo”, esse alguém se torna o *ātman* do todo, pois a *śruti* declara: “quem quer que conheça ‘eu sou *brahman*’ se torna o todo; nem os deuses possuem o poder de impedir isto”, pois quem conhece se torna o *ātman* deles (também).<sup>187</sup>

O único objetivo dos Vedas, portanto, é o conhecimento. Não qualquer tipo de conhecimento (*vidyā*), mas um tipo especial de conhecimento: *ātmanvidyā*. Nesse sentido, aqui, bifurcam-se os caminhos da ação ritual (*karma*) e do conhecimento (*brahmajñāna*). Para a consecução dos objetivos humanos (*puruṣārtha*) a ação (*karma*) apoiada num conhecimento técnico bem aplicado: *artha*, *kāma* e *dharma*: segundo Yama, carros, garotas e paraísos. Mas para a realização de *mokṣa*, a libertação, nenhuma ação é possível: *só o conhecimento liberta*. Esse autoconhecimento representa o vivenciar do ápice da existência humana, um revelar de suas potencialidades mais profundas e belas e, além de tudo isso, este conhecimento é a base de todos os outros saberes e técnicas humanos. Não seria exagero caracterizar essa descoberta como ocupando a centralidade da experiência não dualista indiana originária, com incontáveis desdobramentos históricos particulares. Os *Upaniṣads*, o final dos Vedas (*vedānta*), não obstante suas radicações interpretativas escolásticas posteriores, assinala, desde a sua formulação originária, um dos anéis mais profundos da psiquê humana: a desalienação humana através de uma metodologia soteriológica que, uma vez bem conduzida, desembocaria na realização de pertença ao todo. Essa experiência de pertença, contudo, não é fácil ou gratuita; pelo contrário, quase tudo labora *contra* essa experiência. Nosso

<sup>187</sup> “*jñānaikārthaparavāttam vākyamekaṁ tato viduḥ/ ekatvaṁ hyātmano jñeyam vākyārthapratipattitaḥ// vidyāvidye śrutiprokte ekatvānyaadhyau hi naḥ/ tasmātsarvaprayatnena śāstre vidyā vidhīyate// Sarvasyātmāhameveti brahma cedviditāṁ param/ sa ātmā sarvabhūtānāmātmā hyeṣāmiti śruteḥ.*” US II.xvii. 9; 21; 71. (1979: 193-212).

esquecimento daquela realidade que, diga-se novamente, é a nossa condição natural, na medida em que esse conhecimento não implica conhecer nada de novo ou extrínseco a nós, repercute de maneira dolorosa nas nossas vidas: é o sofrimento e a dor do mundo que, geralmente, aguilhoa o ser humano na senda da felicidade. Os caminhos do mundo e deste saber não se misturam, pelo contrário, demanda-se do buscador a submissão completa ao método e ao mestre, caminho este que será em breve explicitado. Quando se fala, então, da identidade profunda entre *ātman* e *brahman*, está-se a falar de algo extremamente raro, recôndito, encravado na natureza humana. Não é à toa que os *Upaniṣads* irão recorrentemente veicular a ideia de segredo, de mistério para referir aquela realidade que se encontra sempre “numa caverna”, “bem escondida” dentro de todos nós. Mais do que um suposto esoterismo, a formulação upanixádica é aberta e proclamada pelos mestres e textos de forma absolutamente transparente. A formulação é fartamente conhecida por todos: já a possibilidade de se enquadrar nos pré-requisitos e possuir a disponibilidade de se submeter à ascese que frutifica nessa experiência de não dualidade é, sem dúvida alguma, para muito poucos. Os exemplos de problemas e obstáculos da senda são fartos e boa parte deles já foi elencada no início das seções anteriores. Até mesmo os deuses se alarmam com a possibilidade de alguém vir a adquirir esse tipo de conhecimento e materializá-lo: eles temem que alguém, ao se tornar o *ātman* do todo, torne-se o *ātman* deles também, esvaziando os seus poderes.

Agora, cabe investigar o que *representa*, o que *significa* essa união de rio e mar: talvez, um se aproximar de uma terceira margem. Posteriormente ver-se-á, ou melhor, tentar-se-á uma *descrição* dessa experiência, no final do próximo capítulo. É por esse motivo que quando se afirma a identidade ou a não diferença entre o *ātman* e *brahman*, essa formulação pode assumir os contornos de uma enorme simplicidade. A simplicidade da formulação é real e verdadeira, mas pode parecer aparente e enganosa; registrem-se outra vez os problemas elencados acerca da possibilidade do conhecimento de *brahman* e *ātman* no início das duas respectivas seções anteriores.

Partindo-se da proximidade e da imediaticidade do dado da consciência, algo que será chamado aqui de *ātman*, trilhar-se-á o itinerário de sua consubstanciação com *brahman* numa perspectiva *externalizante*, lembrando sempre a insubstancialidade da diferenciação entre externo e interno nesse tipo de ambiente e discussão. Quando se falar de *brahman* em direção ao *ātman*, em direção a si mesmo, valorizar-se-á, aqui, para fins puramente ilustrativos e didáticos, uma retórica *internalizante*. Lembrando sempre que: (i) a internalidade, ou seja, a autoconsciência de *brahman* é *ātman* e (ii) a autoconsciência de *ātman* é *brahman*. Lembrando sempre tratem-se, ambas as distinções, de ficções provisórias

que só possuem valor enquanto não se experimenta a real condição humana desalienada. Como ponto de partida deliberado dessa exegese, invoque-se uma cosmogonia centrada em *brahman*:

ele (*brahman*) desejou: “possa eu ser muitos, possa eu nascer!” Ele ardeu (*atapyat*) e ao arder, criou tudo isso que existe. Ele, ao criar, entrou na criação<sup>188</sup> e, ao lá entrar, se tornou a forma e o informe, o definido e o indefinido, o sustentáculo e o solto, o sensível e o insensível, o verdadeiro e o falso. A realidade/verdade se tornou tudo que existe, daí chamarem aquilo (*brahman*) de verdade/realidade.<sup>189</sup>

Śaṅkara comenta este tipo de cosmogonia:

O real, isto é, aquele que cria, preserva e destrói esse universo, o transcendente, onisciente, onipotente, de tudo sabedor, criou, na devida ordem, todo esse universo a partir do espaço sem o auxílio de nenhuma outra substância que não ele mesmo. Então ele próprio entrou em todos os corpos dotados de vida para poder se realizar (realizar/experienciar seu próprio eu (a si próprio/seu *ātman*) e, tendo entrado neles, ele experimentou o seu próprio *ātman* como “Eu sou este *brahman*”. Portanto, ele é o único *ātman* em todos os corpos. Não existe nenhum outro. Por isso, todos deveriam vivenciar isso da mesma maneira.<sup>190</sup>

Tomando a cosmogonia como metáfora, pode-se afirmar que o *ātman* é a presença de *brahman* dentro dos seres sensíveis e que, na medida em que este *brahman* olha para dentro de si mesmo, aí ele encontra o seu *ātman*. A não diferença mais profunda de todos os seres repousa, então, na auto-descoberta de *brahman* de que ele, *brahman*, na verdade é o seu *ātman* e, assim, todos os seres sensíveis, ao olharem para dentro de si mesmos auto-descobrem que eles próprios, “seus *ātman*s” são, na realidade, *brahman*. Portanto, revela-se, aí, o grande segredo dos *Upaniṣads*: a não diferença entre *ātman* e *brahman*. Tal identidade pode ser visualizada a partir de duas imagens: o *ātman* se cristalizando como *brahman* e *brahman* se desmanchando como o *ātman* do todo, de tudo, de si próprio. *Brahman*, através de um processo de partenogênese cósmica “se divide multiplicando-se”, ele se auto-inocula, ele transborda, por cissiparidade, para dentro de todas as criaturas, *emanações suas*, ele mesmo na realidade, criando as condições de possibilidade para realizar o caminho inverso, o

<sup>188</sup> Lembrando sempre que a existência é uma transformação de *brahma*. Neste caso, *brahma* ‘externalizou-se’/ ‘expandiu-se’ sobre si/ a partir de si mesmo.

<sup>189</sup> “*so’ kāmāyata/ bahu syam prajāyeyeti/ sa tapo’ tapyat/ sa tapastaptvā/ idam sarvamasṛjata/ yadidam kimca/ tatsṛṣṭvā/ tadevānuprāviśat/ tadanuprāviśya/ sacca tyaccābhavat/ niruktaṁ cāniruktaṁ ca/ nilayanam cānilayanam ca/ vijñānam cāvijñānam ca/ satyam cānṛtaṁ ca satyamabhavat/ yadidam kimca/ tatsatyamityācakṣate tadapyeṣa.*” TU II.vi.1. (2008:343).

<sup>190</sup> “*jagadutpattisthitipralayakṛdāsasārī sarvajñah sarvaśaktiḥ sarvavitsarvamidaṁ jagatsvato’ nyadvastvantaramanupādāyaiva ākāśādikrameṇa sṛṣṭvā svātmaprabodhanārtham sarvaṇi ca prāṇādimaccharīrāṇi svayam praviveśa praviśya ca svamāmānam yathābhūtamidaṁ brahmāsmīti sāksātpratyabhudyata/ tasmātsa eva sarvaśarīreṣveka evātmā nānya iti/ anyo’ pi sa ma ātmā brahmāsmītyevaṁ vidyāt iti.*” AUB II.i. (1987:339).

de retorno para si, o caminho da auto-descoberta e da auto-realização de que ele, agora um “*ātman*” é, na realidade, o *ātman* do todo, dele próprio, *brahman*.<sup>191</sup> Não obstante a dificuldade óbvia de se explicar o processo, a tradição é unânime em afirmar que a experiência que *brahman/ātman* tem como *ātman/brahman* de si próprio é o ponto culminante da existência. Uma vez experimentada essa potencialidade que jaz adormecida em todos os seres sensíveis, revelar-se-ia, aí, o próprio *telos*, a finalidade do existir individual: reconhecer a nossa verdadeira natureza, aquilo que de fato somos, o todo. Despertar para essa dimensão implica numa reversão radical da forma como se encara a própria realidade e a forma com que se relaciona com ela; implica ainda num inflexionar a consciência que, ao se identificar com as modulações mentais suas, se esquece do fato de que aquelas modulações adventícias de sua mente nada mais são do que modalizações da própria realidade, que escondem, em si mesmas, a luz da consciência as quais, como foi visto, acusam a presença de *brahman* em todo e qualquer ato cognitivo humano, quer como consciência de *fenômeno*, quer como *consciência* de fenômeno, isto é, como consciência de que aquilo que surge para a sua consciência como sendo algo extrínseco a ela nada mais é do que *brahman* se auto-conhecendo internamente, lembrando que *brahman* se desmancha, se espalha como realidade material. Os fatores relacionais que ajudam na tecitura dessa trama são apontados pelo *Kaṭha Upaniṣad*:

daquele não nascido, cuja consciência é constante, fala-se de uma cidade de onze portas (o corpo humano). Meditando (no não nascido) não se sofre e, ‘se libertando, torna-se livre’. Isso (o corpo/o *ātman*) é na realidade aquilo (*brahman*).<sup>192</sup>

O que está aqui está realmente lá, o que está lá, está aqui, idêntico. Quem vê diferença entre aqui e ali, vai de morte em morte.<sup>193</sup>

Ao se introjetar, ao debruçar-se sobre si mesma, a consciência contempla a identidade profunda entre o interno e o externo: fundem-se a objetividade e a subjetividade, compreende-se, enfim, a necessidade de se compreender a não diferença entre o sujeito e o objeto, aquele como condição de possibilidade deste: assim como o cativo pressupõe a libertação e somente faz sentido falar de libertação na posição do cativo. Esse

<sup>191</sup> Vale notar que esse processo de velar-se e revelar-se foi posteriormente caracterizado por inúmeras denominações soteriológicas indianas de cunho teístico como um “passatempo”, uma brincadeira (*līla*) cósmica do Divino em busca de si mesmo, ou seja, a existência nada mais seria do que uma moldura para um jogo de esconde-esconde divino.

<sup>192</sup> “*puramekadaśadvāramajasyāvakraetasah/ anuṣṭhāya na śocati vimuktaśca vimucyate/ etadvai tat.*” KA II.ii.1. (2008:196).

<sup>193</sup> “*yadeveha tadamutra yadamutra tadanviha/ mṛtyoḥ sa mṛtyumāpnoti ya iha nāneva paśyati.*” KA II.i.10. (2008:190).

encadeamento é inerente ao fato de que não existem sujeitos sem objetos nem objetos sem sujeitos. O olhar não dual os funde no núcleo do próprio existir. Ao meditar nesta dimensão, a dimensão do não nascido, medita-se no ilimitado; ao se tornar consciente do ilimitado se desperta para a nossa identidade mais profunda. Saborear isso é, literalmente, provar da imortalidade (*amṛta*), o néctar dos deuses. Voltar à face desta dimensão unitiva, identitária, implica na ronda constante dos desejos não realizados instante após instante, dia após dia, mês após mês, ano após ano, vida após vida: a ronda do *saṃsāra*. A libertação (*mukti*) desta ronda só é possível através de *ātmaśāstra*. É por isso que no *Bhagavadgītā*, Kṛṣṇa pode cantar assim: “com suas consciências naquilo, seus *ātman*s sendo aquilo, perseverando naquilo, com aquilo como sua meta suprema, eles vão para nunca mais voltar, seus erros varridos pela sabedoria.”<sup>194</sup>

Nunca mais voltar implica numa ruptura com o modelo da fragmentação cósmica. Seria importante, aqui, destacar o ponto nevrálgico da passagem: a relação “aqui/ali”, “lá/cá”. A relação micro-macro cósmica é um *leitmotif* dos *Upaniṣads*. Sob o risco de repetição, deve se frisar que é aqui – na relação micro-macro que se esconde o processo de autorealização. Não obstante a simplicidade da formulação, o que deve ser realçado também é a lembrança de que a outorga *oral* desses ensinamentos, quando o mestre aponta para si e para o todo, para o discípulo e para o todo, dramatiza presencialmente esta transmissão. O *kairós*, a maturação do aluno e a intervenção do guru são os ingredientes da receita libertadora.

A suposta fissura, a fração entre nós e o todo é o grande obstáculo na senda do não dualismo. Voltemos à despedida de Yājñavalkya e Maitreyī, pois ele ainda tem muito a revelar a sua esposa:

quando existe algum tipo de dualidade, então um pode cheirar o outro, pode-se olhar o outro, pode-se ouvir o outro, pode-se saudar o outro, pode-se pensar no outro, pode-se perceber o outro. Quando, porém, o todo se torna o *ātman* (i.e. quando alguém experimenta a si próprio como o todo), então, quem irá cheirar e como? Quem vai ver e como? Quem vai ouvir e como? Quem vai estar lá para ser saudado e como? Quem vai perceber e como? Como alguém pode perceber aquele que percebe todo este mundo? Olhe! Como se pode perceber aquele que percebe?<sup>195</sup>

Esse *ātman* é claramente *brahman*! Esse *ātman* feito de percepção, feito de mente, feito de visão, feito de respiração, feito de audição, feito de terra... água, vento,

<sup>194</sup> “*tadbuddhyastadātmānastanniṣṭhāstatparāyanāḥ/ gacchantyapunarāvṛttim jñānanirdhūtakalmaṣāḥ.*” BG V.17. (1985:170).

<sup>195</sup> “*yatra hi dvāitāmiva bhavati taditara itarām jighrati taditara itarām paśyati taditara itarām śṛṇoti taditara itaramabhivadati taditara itarām manute taditara itarām vijānāti/ yatra vā asya sarvamātmāivābhut tatkena kaṃ jighret tat kena kaṃ paśyat tatkena kaṃ śṛṇuyāt tatkena kamabhivadet tatkena kaṃ manvīt tatkena kaṃ vijānīyāt/ yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt/vijñātāramare kena vijānīyāditi.*” BU II.iv.14. (1998:69).

espaço, luz e escuridão, desejo e não desejo, ira e não ira, correto e incorreto ; este *ātman* é feito de tudo. Daí o ditado: ele é feito disso, ele é feito daquilo.<sup>196</sup>

Cabe destacar também que a compreensão de que a experiência de *brahman* só se realiza a partir dessas homologações antropocósmicas ressalta o seu naturalismo, na medida em que não se recorre a nada externo à realidade para fundá-la ou organizá-la; nesta perspectiva, a tangibilidade sensível, material e natural daquela experiência, o que, sublinhe-se mais uma vez, pode fazer com que aquela experiência seja compreendida também numa perspectiva estética, no sentido de que sua explicação pode também ser apresentada em termos de uma teoria da sensibilidade. Neste sentido “teologia” e “física” se entrelaçam numa estética.

Na dimensão de uma *ética*, a não dualidade é cristalina em termos de percepção da realidade natural e social como, não podendo deixar de ser, uma teia, uma rede de interconexões que supostamente seriam azeitadas pelo trilhar necessariamente intersubjetivo do caminho. A não dualidade abraça as diferenças – já que elas não existem realmente, conjuminando as diversas modalizações ontológicas numa perspectiva sinfônica. Os próprios pré-requisitos sublinham a necessidade de este olhar sistêmico sobre a realidade, lembrando sempre o núcleo identitário da presença de *ātman/brahman* em tudo, essa irmandade cósmica de todos os seres na aventura do autoconhecimento. O *Īśā Upaniṣad* nos recorda o olhar ideal, englobante, acolhedor, não dual:

aquele que vê todos os seres em si mesmo (no seu *ātman*),  
e o seu *ātman* em todos os seres, esse não pode odiar...  
Quando para o desperto todos os seres se tornam ele mesmo  
(o seu *ātman*), então qual ilusão, qual dor pode haver para  
aquele que vê a unicidade (*ekatvam*)?<sup>197</sup>

Kṛṣṇa reforça a perspectiva equânime do desperto:

o sábio vê a mesma coisa num brâmane erudito e gentil,  
numa vaca, num elefante, num cão e num comedor de cães.  
Para aqueles de mentes equânimes o nascimento é superado;  
realmente imaculados, iguais em *brahman*, nele repousando.  
Aquele que conhece *brahman* não se alegra com o agradável  
nem se entristece ao se deparar com o desagradável: constante,  
desperto, no diapasão de *brahman*.<sup>198</sup>

<sup>196</sup> “*sa vā ayamātmā brahma vijñāmayo manomayaḥ prāṇamayaścacakṣurmayaḥ śrotamayaḥ pṛthivīmaya āpomayo vāyumaya...tadyadetadidaṁmayo’ domaya iti.*” BU IV.iv.5. (1998:121).

<sup>197</sup> “*yastu sarvaṇi bhūtānyātmānyevānupaśyati/ sarvabhūteṣu cātmānaṁ tato vijugupsate// yasminsarvaṇi bhūtānyātmaivābhūdvi jānataḥ/ tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ.*” IU 6-7. (2008:13-4).

Śaṅkara resume a não dualidade entre o *ātman* e *brahman*:

diferente de nome-forma e ação e livre por natureza, eu sou *ātman*, i.e., o *brahman* excelso! Sou pura consciência e sempre não dual!

Uma vez que se entenda que o *ātman* é (como *brahman*) etéreo, claro, imaculado, inteligência homogênea – ‘diga: o que mais alguém poderia fazer?’<sup>199</sup>

O fazer, a ação, como foi visto anteriormente, pressupõe a fragmentação da realidade entre agente, ação e resultado. Se de fato tudo aquilo que existe é a realidade, sumamente bela e infinita (*satyam jñānam anantam*) cujo contemplar resulta num despertar para uma *eudaimonia* irreversível, uma vez que se compreenda que se é o todo, cai por terra a pretensão de “fazer algo”. Aí, não há nada mais a fazer. O que poderia ser feito? Quem faria? Como? Por quê? Emprestemos a palavra a Abhinavagupta, um importante poeta e pensador não dualista medieval (séc. X/XI) da tradição shivaíta da Caxemira, também herdeiro legítimo e direto daquela não dualidade upanixádica. Ele possui um belíssimo hino sobre o tema, o *Anuttarāṣṭikā* (“Oito estrofes sobre o Absoluto”), que pode ajudar a compreender o alcance da questão. A beleza do texto convida à sua citação integral. Assim Abhinavagupta canta:

agora, nenhuma necessidade de progresso espiritual nem de contemplação, nem de habilidade no discurso, nem perguntas, nem meditação, nem de concentração, nem de fazer orações murmuradas. Qual é, perguntas, a [prática suprema para o alcance da] realidade última, absolutamente certa? Ouça bem: não toma nem deixa; tal como és, frui com felicidade de tudo.

Do ponto de vista da realidade absoluta não há transmigração. Como pode ela ser entrave para os seres vivos? Posto que o ser livre jamais sofreu entrave, a tentativa de liberá-lo é vã. Nada mais existe ali do que a ilusão da sombra imaginária de um demônio, corda tomada por serpente que produz confusão sem fundamento. Nada deixa, nada toma; tal como és, passa o tempo agradavelmente.

No inexprimível, qual discurso pode haver e que via diferenciaria adorador, adorador e adoração? Na verdade, por que e como um progresso [espiritual] se produziria? Ou, ainda, quem penetraria por etapas no “eu”? Ó maravilha! Esta ilusão, ainda que diferenciada, é apenas consciência absoluta. Ah! Tudo é essência puríssima experimentada por si mesma! Assim, não te provoques cuidados inúteis.

Esta felicidade não é como a ebriedade do vinho ou das riquezas, nem mesmo semelhante à união com a bem-amada. A aparição da luz consciente não é como

<sup>198</sup> “*vidyāvinayasampanne brāmaṇe gavi hastini/ śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ samadarśinaḥ// ihaiva tairjataḥ sargo yeṣāṃ sām̐ye sthitaṃ manaḥ/ nirdoṣaṃ hi samam brahma tasmādbrahmaṇi te sthitāḥ// na prahṛṣyetpriyam prāpya nodvijetprāpya cāpriyam/ sthirabuddhirasammūḍho brahavidbrahmaṇi sthitaḥ.*” BG V.18-20. (1985:171-3).

<sup>199</sup> “*nāmarūpakriyābhyo’ nyo nityamuktasvarūpavān/ ahamātmā param brahma cinmātro’ haṃ sadādvayaḥ// prasanne vimale vyomni prajñānaikarase’ dvaye/ utpannātmadhiyo brūta kimanyatkāryamiṣyate.*” US II.xi.7 (1979:118); II.xiv.31. (1979:144).

um feixe de luz como numa lâmpada, o sol ou a lua. Quando se obtém a libertação das diferenciações acumuladas, o estado de felicidade é uma alegria comparável ao abandono em terra de um fardo; a aparição da Luz é a aquisição de um tesouro esquecido: o domínio da universal não dualidade.

Atração e repulsão, prazer e dor, levantar e deitar, alegria e depressão, etc., todos estes estados, participando das formas do universo, se manifestam como separados, mas, em sua natureza, não são distintos. Sempre que buscas a particularidade de um destes estados, atento tanto à natureza da consciência como idêntico a ela, por que, pleno desta contemplação, não te rejubilas?

Aquilo que existia anteriormente não existe atualmente; de modo inopinado e constante surgem sempre as coisas neste mundo. Que realidade pode existir nelas, deformadas e mediatizadas pelos pensamentos dualizantes e fragmentadores? Que realidade há no irreal, no instável, no fictício, num amontoado de aparências, num erro de um sonho? Permanece além da depressão característica das dúvidas e desperta!

O inato não pode ser submetido à vaga de existências objetivas: elas apenas se manifestam quando experimentadas por ti. Ainda que privadas, por natureza, de realidade, num instante, por erro de percepção, tomam parte do real. Assim, faz jorrar de tua imaginação a grandeza desse universo posto que não exista outra causa para a sua aparição. E por isso, por tua própria glória, brilhas em todos os mundos e, ainda que uno, és essência do múltiplo.

Assim que surge a consciência, enquanto contato imediato consigo mesma, então, o real e o irreal, o pouco e o abundante, o eterno e o transitório, o poluído pela ilusão e isso que é a pureza do “eu” aparecem radiantes no espelho da consciência. Tendo reconhecido tudo isto à luz da essência, tu, cuja grandeza é fundada em tua experiência íntima, gozes de teu poder universal.<sup>200</sup>

Abandonar a busca após compreender que não existe absolutamente nada para ser buscado; que tudo, absolutamente tudo é perfeito: uma vez compreendido que isto (o *ātman*) é

<sup>200</sup> “*saṃkrāmotra na bhāvanā na ca kathāyuktirna carcā na ca dhyānam vā na ca dhāraṇā na ca japābhyāsa prayāso na ca/ tatkiṃ nāma suniścitaṃ vada param satyam ca tacchrūyatām na tyāgi na parigrāhī bhaja sukham sarvaṃ yathāvasthitaḥ// samsāro’ sti na tattvatastanubhrtām bandhasya vātaiva kā bandho yasya na jātu tasya vitathā muktasya muktikriyā/ mithyāmohakṛdeṣa rajjubhujagacchāyāpiśācabhramo mā kimcityaja mā gṛhāṇa vilasa svastho yathāvasthitaḥ// pūjāpūjakapūjyabhedasaraṇiḥ keyam kathānuttare saṃkrāmaḥ kila kasya kena vidadhe ko vā praveśakramaḥ/ mayeyam na cidavayātparatayā bhinnāpyaho vartate sarvaṃ svānubhavasvabhāvavimalam cintām vṛthā mā kṛthāḥ// ānando’ tra na vittamadyamadavannaivāṅganāsāṅgavat dīpārkendukṛtaprabhāprakaravan naiva prakāśodayaḥ/ harṣaḥ saṃbhṛtabhedamuktisukhabhūrbhārāvātāropamaḥ sarvādvaitapadasya vismṛtavidheḥ prāptiḥ prakāśodaya// rāgadveśasukhāsukhodayaḥāṅkāradainyādayo ye bhāvāḥ pravibhānti viśvavapuṣo bhinnasvabhāvā na te/ vyaktiṃ paśyasi yasya sahasā tattattadekātmāsamvidrūpamavekṣya kiṃ na ramase tadbhāvanānirbharāḥ// pūrvābhāvabhavakriyā hi sahasā bhāvāḥ sadā’ sminbhave madhyākāravikārasaṅkaravatām teṣāṃ kutah satyatā/ niḥsatye capale prapañcanicaye svagnabhrame peśale śaṅkātaṅkalāṅkayuktiphalanāṭītaḥ prabuddho bhava// bhāvānām na samudbhavo’ sti saḥajastvadbhāvitā bhāntyamī niḥsatyā api satyatāmanubhavadbhāntyā kṣaṇam/ tvatsaṅkalpaja eṣa viśvamahimā nāstyasya janmānyataḥ tasmāttvaṃ vibhavana bhāsi bhuvaneṣvekyanekātmakaḥ// yatsatyam yadasatyamalpabahulam nityam na nityam ca yat yanmāyāmalinam yadātmavimalam ciddarpaṇe rājate/ tatsarvaṃ svavimarśasaṃvidudayād rūpaprakāśātmakam jñātvāsvānubhavadhīrūḍhamahimā viśveśvaratvaṃ bhaja.” *Anuttarāṣṭikā*. In K. C. Pandey: *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*. Varanasi: Chaukhamba, 1963, ps. 943-4. V. Lilian Silburn, *Les hymnes d’Abhinavagupta*.*

aquilo (*brahman*), caem por terra todos os expedientes soteriológicos. A *sādhana* perde o sentido ao se vivenciar a não dualidade, essa não dualidade que nada mais é do que o estado natural da condição humana (*sahaja*), cuja realização se materializa numa serenidade (*śānta*) feliz (*sukha*), também chamada de bem-aventurança (*ānanda*). Gauḍapāda comenta: “*aquela felicidade suprema está localizada em si mesmo. Serena, livre, indescritível, não nascida. E como é idêntica com o conhecedor não nascido (brahman), é chamada de onisciente.*”<sup>201</sup>

O resultado feliz da busca só é possível a partir do momento em que se agudiza a consciência da dor do existir fracionado, doloroso, infeliz. Reagrupar em si as verdadeiras características de uma vida plena que objetive a superação desta condição dolorosa implica na necessidade de se submeter aos procedimentos terapêuticos elaborados pela tradição e conduzidos pelo mestre; daí, só restar agora nos debruçar sobre o método para a consecução daquela experiência libertadora. E é invocando a tradição que para lá ora se volta.

---

<sup>201</sup> *svasthaṁ śāntaṁ sanirvāṇamakathyaṁ sukhamuttamaṁ/ ajamajena jñeyena sarvajñaṁ paricakṣate//* GK III.47. (2008:319).

## CAPÍTULO 3 – A TERAPIA SOTERIOLOGICA DOS UPANIŞADS

### 3.1. Os pré-requisitos (*sādhana catuṣṭhaya*) e a relação discipular (*guruśiṣya-paramparā*)

Eu me prostro perante o mestre, a bem-aventurança de *brahman*, doador da alegria suprema, do conhecimento absoluto, aquele que transcende os pares de opostos, extenso como o céu, que indica a meta com as grandes afirmações, como: ‘tu és isso’/...o mestre, aquele que instrui o discípulo acerca do *brahman* eterno, sem atributo, e através daquilo revela a experiência de *brahman* em seu coração, assim como uma vela acende outra vela: eis o mestre /...solitário, sem desejos, em paz, despreocupado, sem ciúmes, como uma criança, simples como só um conhecedor de *brahman* pode ser /...para que elaborar muito? Sem a graça infinita do mestre, a paz é inatingível mesmo após estudar milhões de escrituras /...a todo o momento e em toda circunstância deve se sentir a não dualidade do *ātman*, a não ser em relação ao mestre//.<sup>202</sup>

Numa perspectiva ocidental é difícil apreciar todas as implicações da figura do mestre, do *guru* ou *acārya*, nas tradições soteriológicas indianas. Para aqueles que foram adestrados e educados numa cultura em que o conhecimento é cumulativo e se constrói sobre a reflexão crítica acerca do que foi herdado, é complicado aquilatar o papel daquele que é considerado mais importante do que os pais, encarnando o próprio conhecimento. O mestre ocupa a centralidade da transmissão do conhecimento em todo e qualquer ramo do saber da civilização indiana: nas diversas artes, antes de todo e qualquer ensaio, treino ou apresentação, saúda-se o mestre, presente ou ausente. Na dimensão soteriológica, o guru é considerado mais importante até mesmo do que Deus. Daí o ditado corrente na Índia: “se Deus se aborrecer com você, ainda há salvação; se o guru se aborrecer com você, nem Deus pode lhe ajudar”.

O hino invocado acima, o *Gurugītā*, “a canção do/para o mestre”, um dos mais longos e importantes do hinário devocional indiano, não obstante ser relativamente tardio, já que aparece na literatura purânica,<sup>203</sup> expressa com clareza o que o mestre representa para os

<sup>202</sup> Gurugītā 54, 75, 88, 56 e 62.

<sup>203</sup> Os *purānas* são verdadeiras enciclopédias religiosas do hinduísmo. Sua redação é bem mais tardia que os Upaniṣads e formam a base das crenças e práticas do hinduísmo contemporâneo. São organizados e agrupados sob rubricas sectárias, discorrendo sobre cosmogonia, culto doméstico e coletivo, templos, peregrinações, votos

indianos. Ainda hoje ele é cantado pelas indianas e pelos indianos em templos, *āśrams*, e em suas casas ao dormirem, ao se levantarem ou no começo e no final de qualquer ritual espiritual. O guru, o mestre – e é importante frisar bem o ponto - é muito mais do que um professor, ou um transmissor do conhecimento. O mestre é uma ponte, uma balsa, que nos leva para a outra margem, para além das dores do *samsāra*: o mestre, e *somente* o mestre liberta. São raríssimas as ocasiões onde ocorrem experiências libertadoras sem a figura de um mestre. Se levarmos em conta o caráter especificamente oral e iniciático das tradições soteriológicas aqui apresentadas, podemos começar a compreender o dito upanixádico: “*quem tem um mestre aprende*”<sup>204</sup>. O mestre não se limita a sua natureza física ou espiritual, ele representa, incorpora e torna presente a própria tradição, a *paramparā*. Essa *paramparā* se inicia com o próprio *brahman* e, a partir dos elos divinos e posteriormente humanos da corrente de transmissão discipular (*guruśiṣya-paramparā*)<sup>205</sup> disponibiliza e canaliza, através do guru, o conhecimento salvífico com a força herdada e acumulada por incontáveis gerações de mestres e discípulos. Prostrar-se perante o mestre significa se aproximar e se prostrar perante a tradição, todos os membros da cadeia; significa ainda prostrar-se perante o conhecimento, além de assinalar também a possibilidade de dar início formal a sua transmissão e perpetuação.<sup>206</sup> Sublinhe-se o respeito e a reverência pelo saber. É interessante destacar a parte final citada do *Gurugītā*: de nada adianta o conhecimento intelectual de vários ramos do saber nem mesmo a leitura de tudo aquilo que a tradição preservou sem a outorga por parte do guru.

Tradicionalmente, a expressão ‘guru’ é compreendida como “aquele que remove as trevas” (*gu + ru*) ou ainda “aquele que é prenhe, pesado de conhecimento” (*guru*). O mestre é aquele que retira as vendas, os antolhos que cegam a compreensão da verdadeira natureza do *ātman* e a sua figura desde cedo foi selecionada para a devoção. O *Śvetāśvara Upaniṣad* destaca a perspectiva correta que se deve adotar em relação ao mestre: “*somente para um homem com um profundo amor por deus e que demonstra o mesmo amor pelo seu mestre como para com Deus, os pontos aqui declarados pelo mestre frutificam*”.<sup>207</sup> A preocupação com o conhecimento, com as suas diversas metodologias e com os pré-requisitos para a sua irradiação e consecução são o objeto deste capítulo.

---

e buscam desenvolver aspectos teóricos e práticos de suas práticas a partir de um ou mais daqueles sistemas filosóficos ortodoxos.

<sup>204</sup> CU VI.xiv.2. (1998:257).

<sup>205</sup> BU IV.6 e VI.5.

<sup>206</sup> US II.xvii.1-3; 87-8; TUB introdução.

<sup>207</sup> “*yasya deve parā bhaktiryathā deve tathā gurau/ tasyaite kathitā hyarthāḥ prakāśante mahātmanah prakāśante mahātmanah.*” ŚU VI.xxiii. (1998:433).

O mestre ideal deve possuir algumas características particulares e elas são elencadas por Śaṅkara: conhecimento, memória, tranquilidade, autocontrole, compaixão, conhecimento da tradição, desapego, não se importar mais com rituais, conhecimento de Brahman, uma vida exemplar, sem orgulho, interesse próprio, dentre tantas elencadas mas, *particularmente*, ajudar aos outros a *utilizar* o conhecimento.<sup>208</sup> A centralidade da preocupação com o ensino é absolutamente evidente e fundamental para a tradição. O longo aprendizado aos pés do mestre – quer em sua dinâmica salvífica ou mesmo enquanto domínio de um saber específico treina o aluno não só para o “despertar” como também para certo conteúdo “curricular”, isto é, o adentra nos mecanismos de difusão e reprodução dos variados saberes, inculcando desde cedo em seus discípulos um conjunto de procedimentos e metodologias que o próprio aluno virá a reproduzir caso ele próprio se torne, um dia, um mestre. Como Cenkner afirma em seu trabalho incontornável sobre a tradição educativa no ambiente vedantino <sup>209</sup>, o *Taittirīya Upaniṣad* ocupa uma posição fundamental em relação a esse viés pedagógico e ilustra de forma exemplar o que foi descrito:

correção, estudo e recitação. Verdade, estudo e recitação. Austeridade, estudo e recitação. Autocontrole, estudo e recitação. Manter o fogo sagrado, estudo e recitação. A oferenda ao fogo, estudo e recitação. Hospedagem, estudo e recitação. Boa conduta, estudo e recitação. Filhos, estudo e recitação. Família, estudo e recitação. Netos, estudo e recitação. Verdade: eis o mais importante, segundo o que pensa Satyavacā, da estirpe de Rathītara; austeridade: é isso que pensa (ser o mais importante) Taponitya, filho de Puruśiṣṭi; estudo e recitação somente: eis o que pensa (ser o mais importante) Nāka, filho de Mudgala: pois estudo e recitação são, na realidade, austeridade – somente aquilo é austeridade.<sup>210</sup>

Correção, verdade, austeridade, autocontrole, manter o fogo, oferenda do fogo, hospedagem, boa conduta, filhos, família, netos e, como se vê em destaque, estudo e recitação. Dada a centralidade dos brâmanes como polo irradiador e perpetuador daquela *paidéia*, algumas palavras a seu respeito. Como centros de uma cultura oral e guardiães dos saberes tradicionais da sua comunidade, os brâmanes se dedicavam, fundamentalmente, à recitação e ao estudo. A recitação dos textos sagrados – lembre-se aqui a segunda característica destacada por Śaṅkara para a tipificação do guru ideal após o conhecimento, a

<sup>208</sup> US II.i.6.

<sup>209</sup> CENKNER, W. A tradition of teachers: Śaṅkara, *passim*. Delhi: South Asia books, 1983.

<sup>210</sup> “*Rtaṁ ca svādhyāyapracāne ca/ satyaṁ ca svādhyāyapracāne ca/ tapaśca svādhyāyapracāne ca/ damaśca svādhyāyapracāne ca/ śamaśca svādhyāyapracāne ca/ agnayaśca svādhyāyapracāne ca/ agnihotraṁ ca svādhyāyapracāne ca/ atithayaśca svādhyāyapracāne ca/ mānuṣaṁ ca svādhyāyapracāne ca/ prajā ca svādhyāyapracāne ca/ prajāna svādhyāyapracāne ca/ prajāti svādhyāyapracāne ca/ satyamiti satyavaca rāthītaraḥ/ tapa iti taponityaḥ pauruśiṣṭa/ svādhyāyapracāne eveti nāko maudgalyaḥ/ taddhi tapastaddhi tapaḥ.*” TU I.ix.1. (2008:276-7).

*memória*, fundamental numa cultura oral – ensejou, dentre muitas características peculiares da cultura indiana antiga, a mais impressionante contribuição à linguística que a antiguidade humana desenvolveu.<sup>211</sup> O cuidado com a perpetuação acurada das escrituras faz com que, ainda hoje, em ambientes ortodoxos pelo menos, o domínio de um saber seja medido pela capacidade de recitar os textos, o que também contribuiu para o desenvolvimento de um impressionante cabedal de técnicas mnemônicas para a correta fixação dos textos, além de várias disciplinas ligadas à linguagem.<sup>212</sup> Numa outra passagem do mesmo texto, se reforça o papel central da transmissão do saber:

tendo ensinado os Vedas o mestre revela as disposições finais ao aluno: fale a verdade. Pratique o *dharma*. Não se engane acerca do papel do ensino. Se despeça do mestre com um presente adequado. Tenha filhos, não corte a sua descendência. Não escamoteie a verdade. Não deve haver desvio de conduta. Defenda-se. Não negligencie as ações benfazejas. Não seja descuidado com a recitação [das escrituras] e com o ensino.<sup>213</sup>

A passagem é seminal para a compreensão da centralidade do processo de manutenção da perpetuação dos saberes da civilização indiana. Os mecanismos pedagógicos para a transmissão e irradiação da *paidéia* hindu se cristalizam no *dharma*, as ações que implicam na sobrevivência sua e da sociedade e, por duas vezes, o texto frisa a importância central do aprendizado e do ensino.

Tradicionalmente, a forma clássica de se aproximar do mestre está prevista e faz parte da própria organização social da civilização indiana e, para compreendê-la, faz-se

<sup>211</sup> A contribuição indiana ao estudo das palavras, da gramática e de estudos correlatos é, segundo alguns autores, como Fritz Staal (1996, *passim*), a primeira *ciência*, segundo critérios ocidentais, desenvolvida pela humanidade.

<sup>212</sup> Segundo G.P. Pinault, as condições de transmissão dos textos sagrados [os Vedas] obrigaram os especialistas a sistematizar os procedimentos de segmentação dos enunciados, resultado do trabalho poético; essa tarefa filológica, levada a cabo com atenção e objetividade, deu oportunidade a uma série de descobertas científicas. A fala védica depende da memória. As linhagens dos brâmanes definem-se não apenas pelo ancestral de que descendem, mas também do “ramo” (*śākhā*) ou escola védica, inaugurada por um *ṛṣi*, “poeta-vidente” fundador, ao qual o Veda foi revelado. A referência da ortodoxia bramânica é dada, até nossos dias, pela associação de dois conjuntos de textos, cujos nomes são reveladores: a *śruti* “revelação” (literalmente: “audição”, da raiz *ŚRU*, “ouvir”) e a *smṛti* “tradição da memória” (literalmente: “rememoração”). O segundo corpus, inferior em dignidade ao primeiro, pertence à cultura humana: é constituído pelos *Vedāṅga* “membros [auxiliares] do saber” [...] entre os seis membros auxiliares, ou apêndices do Veda, há quatro que se referem aos dados da língua [...] a ação ritual não é eficaz sem a enunciação correta das fórmulas [...] várias disciplinas desenvolveram-se para assegurar a continuidade e integridade dos textos sagrados: a fonética (*śikṣā*), a métrica (*chandas*), a etimologia (*nirukta*) e a gramática (*vyākaraṇa*) [...] o ponto de partida das observações minuciosas sobre a produção de unidades fônicas e suas combinações na cadeia falada foi uma necessidade religiosa. PINAULT, G.P. in AUROUX, S. (org.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. 1, cap. 5, seção 2, tradução de Maria Cláudia Fittipaldi, S.P., s/d. Cópia datilografada.

<sup>213</sup> “*Vedamanūcyācāryo*’ nteṽāsinamanuśāsti/ satyaṁ vada/ dharmam cara/ svādhyāyānmā pramadaḥ/ ācāryāya priyaṁ dhanamāhṛīya prajātantum mā vyavacchetsīḥ/ satyāna pramaditavyam/ dharmān pramaditavyam/ kuśalāna pramaditavyam/ bhūtyai na pramaditavyam/ svādhyāyapravacanābhyaṁ na pramaditavyam.” TU I.xi.1. (2008:283).

necessária uma breve digressão acerca dos estágios da vida de um indivíduo e sua posição social (*varṇāśram*), ambas tradicionalmente consideradas como criações divinas<sup>214</sup> e que objetivam canalizar e atualizar as potencialidades características inerentes a cada indivíduo de sorte a criar as condições sociais propícias para a consecução das diversas finalidades humanas. De acordo com o modelo tradicional<sup>215</sup>, que, contudo, admite variações e flexibilidades, o menino, nunca a menina, que pertença aos três estratos superiores da sociedade indiana (brâmane, xátria e vaixiá, sendo a elegibilidade para o conhecimento védico do estrato mais baixo, os sudra, controverso) é enviado à casa do mestre para aprender os elementos específicos de certo ramo do saber (*śakhā*) ao qual ele já esteja ligado pela sua herança familiar e social; este primeiro momento, o de estudante (*brahmācarya*) pressupõe uma vida de aprendizado, estudo e abstinência da sexualidade. Lá, na casa do mestre, ele deve permanecer até a idade adulta prestando serviço ao mestre (*guruseva*) quando, de acordo com o seu desejo e a avaliação do guru, ele pode ou adentrar imediatamente o projeto soteriológico propriamente dito como renunciante (*saṁnyasin*), algo raro, onde ele formalmente renunciará às atividades sociais e se dedicará exclusivamente à *mokṣa*, à busca da libertação ou, o que era e é muito mais comum, após avalizado pelo mestre como já dominando o mínimo da esfera do saber relativa à sua pertença societária, ele seria enviado de volta ao seu lar, onde, costumeiramente, seus pais arranjariam o seu casamento e ele, então, se tornaria um *gṛhastin*, um homem casado, um chefe de família com responsabilidades econômicas, políticas e sociais (*artha, dharma*). Neste estágio ele teria a possibilidade de desfrutar da sexualidade (*kāma*) lícita e moderada de sua condição. Esses objetivos humanos, recordemos, são chamados *puruṣārthas* e, num certo sentido, perfazem, do ponto de vista indiano, a quase totalidade do espectro de uma vida humana comum. Todavia, para alguns poucos, para aqueles que desenvolvem a consciência aguda da incompletude das riquezas, do poder e dos prazeres, resta *mokṣa*, para a qual o homem pode se dedicar exclusivamente a partir da sua juventude ou, mais velho, assim a tradição ilustra, ao ver os seus netos crescidos. Então, ele ou iria para a floresta (*vanapraṣṭhin*) onde, ou sozinho ou na companhia de outros buscadores se uniria a um mestre e, posteriormente, ingressaria no estágio de renunciante (*saṁnyasin*), viajando sem paradeiro ou estada fixa em nenhum lugar, idealmente, irradiando aquela *paidéia* da libertação. Contudo, não importando se velho ou novo, casado ou não, todo aquele

---

<sup>214</sup> Rgveda X.90; BG IV.13.

<sup>215</sup> Por modelo tradicional aqui se refere exclusivamente ao período mais antigo da civilização indiana cuja previsão se encontra nos *dharmasāstras* e que só sobrevive hoje em poucos enclaves sociais. Teoricamente, e este era e ainda é motivo de aceso debate na tradição, somente brâmanes, xátrias e vaixias teriam acesso à este modelo apresentado, lembrando-se sempre as múltiplas variáveis societárias desenvolvidas pelo hinduísmo.

que deseje enveredar pela senda do conhecimento ou do autoconhecimento deve se unir a um mestre. Os *Upaniṣads* exemplificam fartamente essa necessidade<sup>216</sup> que, ajunte-se, está diretamente e proporcionalmente vinculada ao anelo do buscador, vale dizer, esta busca possui uma natureza dialógica na qual o discípulo só poderá frutificar se forem unidos à vontade de libertação do *sādhaka* alguns pré-requisitos especificamente detalhados pela tradição.<sup>217</sup> Śāṅkara, em seu *Upadeśasāhasrī*, se debruça de forma prolongada sobre o tema:

o método (*sādhana*) para a libertação é o conhecimento [de *brahman*]. Este conhecimento deve ser repetidamente exposto ao discípulo até ser firmemente compreendido e se ele for desapegado em relação àquelas coisas transitórias que se obtêm em outros locais, se ele tiver abandonado o seu desejo por filhos, riqueza e outros mundos e tiver atingido o estado de asceta itinerante; se ele for dotado de tranquilidade, autocontrole, compaixão etc.; se ele tiver as qualidades de um discípulo que são bem conhecidas através das escrituras; se ele for um brâmane puro [interna e externamente]; se ele se aproximar do mestre de forma devida; se a sua casta, ocupação, comportamento, família e conhecimento tiverem sido examinados.<sup>218</sup>

A passagem é muito importante e merece atenção detida. Salta aos olhos uma minuciosa preocupação com alguns pré-requisitos formais centrados no caráter e nos antecedentes do buscador. Em seu comentário ao *Brahmasūtra* I.i.1, Śāṅkara afirma que são quatro os pré-requisitos essenciais para o início do projeto soteriológico. São eles: (i) *nityānityavastuviveka*, a capacidade de discriminação entre as coisas eternas e não eternas. Isso pode ser compreendido enquanto capacidade do discípulo em saber diferenciar aquilo que é provisório em termos de objetivos humanos (*artha*, riqueza; *kāma*, prazer e *dharma*, o papel social) por um lado e *mokṣa*, o projeto soteriológico por outro, como também pode apontar para a capacidade do buscador em diferenciar aquilo que é *ātman* daquilo que ele não é (corpo, mente, desejos); (ii) *ihāmutrārthabhogavirāga*, desapego em relação às coisas deste ou de outro mundo (prazeres terrenos ou paraísos *post mortem*); (iii) *śamadamādisādhanasampad*, capacidade de autocontrole e comportamento exemplar, variadamente compreendidas mas que tradicionalmente são elencadas como *śraddhā* (“confiança”, “fé”), *vīrya* (“energia”, “vigor”), *smṛti* (“atenção”, “consciência”), *samādhi* (“concentração”) e *prajñā* (“discriminação”, “intuição”). Essas características são elaboradas de forma dispersa pelas escrituras, sendo a passagem do *Bhagavadgītā* XIII.7-10 um *locus*

<sup>216</sup> MU I.ii.12; PU I.1; KEb introdução *et al.*

<sup>217</sup> KA I.ii.24.

<sup>218</sup> “*Tadidaṁ mokṣasādhanaṁ jñānaṁ sādhanasādhyādānityātsarvasmādviraktāya tyaktaputtravittalokaiṣaṅyāya pratipannaparamahaṁsapārvivṛjyāya śamadamayādiyuktāya śāstraḥprasiddhaśiṣyaguṇasampannāya śucaye brāhmaṇāyavidhivadupasannāya śiṣyāya jātirkamavṛttividyaḥbhijanaiḥ parīkṣitāya brūyāt punaḥpunaḥ yāvadgrahaṇaṁ dṛḍhībhavati.*” US II.ii. (1979:2).

*classicus* desse elenco de virtudes, que são: *amānitvamadambhitvamahimsā kṣāntirājvam, ācāryopāsanam śaucam sthairyamātmavinigrah, indriyārtheṣu vairāgyamanahaṅkāra eva ca, janmamṛtyujarāvyaḍhiduḥkhoṣānudarśanam, asaktirabhiṣvanḍaḥ putradāragrhādiṣu, nityam ca samacittatvabhiṣṭāniṣṭhopapattipu, mayi cānanyayogena, bhaktiravyabhicāriṇī, viviktadeśasevitvamaratirjasamsādi*. Humildade, modéstia, inocência, paciência, altivez, serviço ao mestre, pureza, força de espírito, autocontrole, desapego dos objetos dos sentidos, ausência de egoísmo, a percepção dos males inerentes ao nascimento, velhice, morte, doença e dor, desapego em relação à esposa, filhos, casa etc., constância ao se deparar com o agradável e desagradável, devoção ao divino através do ioga, viver em locais solitários e desprazer em sociedade; finalmente (iv) *mumukṣutva*, desejo ardente pela libertação.

É importante aprofundar esses pré-requisitos. O primeiro pré-requisito, *nityānityavastuviveka*, aponta para a capacidade de diferenciar o eterno, o duradouro, do impermanente, do fugaz. Essa capacidade é determinante, na medida em que o reino da impermanência compreende aquele conjunto de objetivos humanos elencados anteriormente agrupados sob as rubricas de *artha, kāma e dharma*. Segundo a tradição soteriológica, todas as três dimensões só alcançam resultados provisórios: daí o sofrimento. O sofrimento surge a partir da constatação de que os frutos de *artha, kāma e dharma* são finitos – e recorrentes no desejar. O sofrimento surge porque, não obstante o esforço técnico para assegurar o resultado desejado naquelas três modalidades da experiência humana, de forma alguma o resultado final positivo é assegurado, na medida em que existem fatores incidentais absolutamente incontroláveis pelos sujeitos que praticam aquelas ações. Daí, quando surge o sofrimento, que traz a reboque a consciência aguda da imponderabilidade das ações humanas, aqueles que possuem uma sensibilidade espiritual serem capazes de largar por terra o fardo das ações e despertarem para uma dimensão mais alta, mais plena da existência humana. Esta dimensão é *mokṣa*, o reino do conhecimento, e não da ação. A dimensão da realização de nossa não diferença com Brahmān. O único resultado permanente, a única instância irreversível da natureza humana. A materialização plena de *viveka*.

O segundo pré-requisito, *ihāmutrārthabhogavirāga*, desapego pelas coisas deste ou de outro mundo, se confunde um pouco com o primeiro, mas se diferencia pelo *desapego* (*virāga, vairāgya*). Enquanto no primeiro pré-requisito sublinha-se o matiz intelectual (*viveka*), no segundo grafa-se a práxis ideal, o desapego pelas coisas deste mundo (*artha, kāma e dharma*) e também do outro (alcance de um mundo melhor), um “paraíso” ou de uma condição de renascimento mais afortunada, já que esse anelo por uma transmigração em condições mais satisfatórias implica necessariamente num desejo por mais *artha e kāma* no

futuro, ou seja, mais prazer (*sukha*). Agrupa-se aqui, tradicionalmente, o desejo também por filhos e netos, filhos e netos *homens*, de preferência, dada a importância de filhos para a consecução de uma série de cerimônias e objetivos *post mortem*. O alcance de mundos melhores ou “paraísos” implica também, necessariamente, numa condição provisória, já que tudo aquilo que pode ser conseguido através de uma ação pode também ser-lhe tirado por outra ação infeliz perpetrada num daqueles paraísos, resultando na “queda”, ou para um “paraíso pior” ou para uma transmigração mais infeliz, quer na esfera humana ou não humana. A noção de *vairagya*, desapego, é uma categoria do reino da práxis humana extremamente valorizada nas diversas tradições soteriológicas indianas e se organiza a partir da tensão *pravṛtti/nirvṛtti* já esboçada anteriormente.

O terceiro pré-requisito, *śamadamādisādhanasampad*, capacidade de autocontrole e comportamento exemplar, busca caracterizar um tipo humano no qual se reúnem as condições ideais para a consecução de *mokṣa*: *śraddhā* (“confiança”, “fé”), a confiança no método e no mestre, a certeza de que se está no caminho correto e que se logrará um resultado positivo; *vīrya* (“energia”, “vigor”), a capacidade de se dedicar com afinco ao caminho, o vigor inquebrantável para suportar a práxis que conduz à realização daquela experiência libertadora; *smṛti* (“atenção”, “consciência”), a atenção constante, a consciência contínua, daí a expressão *smṛti*, que significa também ‘memória’, vale dizer, a atenção e a consciência como um exercício permanente de *anamnese*, de reconhecimento daquela realidade arcaica, fundacional, por hora esquecida, porém potencialmente realizável a partir do método; *samādhi* (“concentração”), a concentração, o contemplar que será objeto de discussão detalhada posterior e, finalmente, *prajñā* (“discriminação”, “intuição”), *JÑĀ*, “conhecer” em sânscrito, prefixado de *pra*, indica um tipo de conhecimento especial, um discriminação analítica dos fatores que informam a experiência humana: *prajñā* também é recorrentemente traduzida por ‘sabedoria’, o estado daquele que é capaz de realizar o método, o que levanta uma questão interessante: dada a presença de todos aqueles atributos elencados que totalizam, ninguém há de negar, algumas das melhores virtudes humanas, já não se encontrariam, naquelas próprias virtudes, de forma embrionária, pelo menos, a condição humana mais *otimizada*? Vale arguir, dada a presença de todas ou quase todas aquelas virtudes reunidas num só ser humano, haveria a necessidade de se perseguir um ideal ainda mais elevado ou sublime? A questão não é, de forma alguma, irreverente e merece ser atacada, já que sinaliza para uma questão muito mais importante: o que se adquire quando se concretiza *brahmānubhāva*, a experiência da totalidade? A resposta para esta questão não é nem simples nem fácil, já que aqueles que não atingiram àquela experiência ainda trafegam no reino da

relatividade e do desassossego do desejar recorrente. Sublinhe-se aqui, mais uma vez, o caráter de *reversibilidade* das condições do agente e das ações teleológicas humanas. O fato de alguém reunir em si uma ampla palheta das virtudes mais celebradas não implica na condição de perda ou esquecimento ou ainda de reconsideração futura daquelas mesmas virtudes. *Só a realização da unicidade é irreversível*. Enquanto se vive na dimensão da ação finalizada, movimenta-se numa região problemática e, potencialmente, arriscada.

Finalmente, o quarto conjunto de pré-requisitos prescreve: *mumukṣutva*, desejo ardente pela libertação. E aqui, esbarra-se, de novo, num sério problema: o que determina esse desejo ardente pela libertação? Pois, como se pode desejar uma condição que ainda não se conhece? A resposta da tradição vem amparada em dois argumentos: um negativo e outro positivo; (i) o argumento negativo destaca a impermanência e recorrente sofreguidão do estado de cativo em que as pessoas se encontram, isto é, se sabe *que não se quer mais o que se têm tido e o que se tem sido*, ou seja, não se tolera mais a condição do *samsāra* com todas os seus desejos recorrentes e insatisfeitos, as suas dores e ilusões; (ii) por outro lado, têm-se o testemunho daqueles que afirmam ou que parecem ter tido a experiência do despertar e, aí, se cai na força da palavra dos despertos, uma palavra tão forte e uma vida exemplarmente tão sublime e feliz que não se pode deixar de crer (*śraddhā*) nem no testemunho dos despertos nem no testemunho humano das vidas daqueles seres que atingiram o final da senda e despertaram. Esses, os despertos, são aqueles que vão assumir o papel de mestre, de guru e, por já terem cruzado “o turbulento rio do *samsāra*”, podem auxiliar, como balsas, àqueles que ainda se encontram nesta margem.

É, portanto, a partir da presença desse conjunto de características exemplares que o mestre realizado que “*como uma abelha, recolhe para aqueles que ainda não atingiram a meta, o néctar do conhecimento presente nas flores das passagens dos Upaniṣads*”<sup>219</sup> irá utilizar em conjunto a herança da tradição e a discriminação racional (*viveka*), detalhando, adaptando e customizando vários expedientes (*upāya*) numa dinâmica dialógica que objetiva o despertar.<sup>220</sup> Esse caminho, a própria tradição afirma “é difícil e perigoso”, como “caminhar sobre o fio de uma navalha”<sup>221</sup>. Contudo, um “homem raro, sábio, desejando a imortalidade”<sup>222</sup> se volta para o mestre em busca de guia para a senda. O caminho, todavia, como se acabou de ver é difícil, já que, por vezes, o próprio mestre provará a força de caráter do buscador, o tentando a abandonar o caminho: “*peça filhos e netos longevos, animais: elefantes e cavalos,*

<sup>219</sup> US II.xvii.230.

<sup>220</sup> KE I, 4; KA I.ii.9; I.ii.23.

<sup>221</sup> KA I.iii.14.

<sup>222</sup> KA II.i.1.

*ouro e propriedades; viva por muitos anos, busque um vasto e prolongado domínio sobre a terra, procure música, carruagens e mulheres!”* Como diz, de forma tentadora, Yama a Naciketas.<sup>223</sup> Porém, após resistir às astúcias e armadilhas probatórias do mestre, o discípulo deve demonstrar ser possuidor dos pré-requisitos elencados e, além disso, deve provar a sua crença (*śraddhā*) no guru e na eficácia do método<sup>224</sup> para, aí então, começar o trabalho purificador da dialogia apofática.<sup>225</sup> E é exatamente para se debruçar de forma detida sobre aquela metodologia que se volta para a próxima seção.

---

<sup>223</sup> KA I.i.23-25.

<sup>224</sup> BG IV.39.

<sup>225</sup> KA I.i.22.

### 3.2. As disciplinas do método: ouvir (*śravaṇa*), refletir (*manana*) e contemplar (*nīdīdhyāsa*)

Quando Yājñavalkya decide se retirar para a floresta (*vanaprastin*) para se dedicar exclusivamente à *mokṣa*, uma das suas últimas ações é fazer o arranjo final, a partilha de seus bens entre as suas duas esposas. Maireyī, uma delas, então lhe pergunta: “se eu tivesse o mundo inteiro de riquezas, isto me faria imortal?” Quando Yājñavalkya lhe responde que não, que isso faria com que ela fosse somente rica, Maireyī surpreende o seu marido com o seguinte pedido: “qual é o sentido de se conseguir algo que não me torne imortal? Ao invés de riqueza, me revele o que você sabe!” Emocionado, Yājñavalkya lhe diz: “você sempre me foi muito querida e o que você está me dizendo é algo que me deixa muito feliz. Venha, sente aqui que eu vou lhe explicar e, enquanto eu explico preste atenção”.

O que Yājñavalkya está prestes a revelar é um grande, o maior dos mistérios e o melhor presente que alguém pode dar a outrem. Esse segredo só pode ser revelado, como vimos, para um filho ou para um excepcional discípulo. *É uma dádiva amorosa*. O amor que une pai e filho, marido e mulher é a mesma *philia* que une o mestre e pouquíssimos discípulos. É algo raro, secreto. É o maior dos segredos. É, portanto, no diapasão desta *philia*, do partilhar, *bhakti*, em sânscrito, que se deve interpretar o que vai ser ouvido por Maitreyī.<sup>226</sup> Após uma sábia e gradual ascensão intelectual e amorosa que conduz Maitreyī, a *discípula*, do amor entre marido e mulher à saudade do amor do “eu” pelo todo, Yājñavalkya, o *mestre*, está pronto para a revelação final: “*ouça bem Maitryī: é ao ātman que se deve ver e ouvir, e sobre o qual se deve refletir e meditar! Pois ao vê-lo e ao ouvi-lo e ao refletir e meditar sobre o ātman, se alcança o conhecimento do todo!*”<sup>227</sup>

Este autoconhecimento então, o conhecimento do *ātman*, é o resultado do exercício de três disciplinas cuja promessa de despertar não é nada mais nada menos do que a imortalidade e o conhecimento do todo: o ouvir (*śravaṇa*), o refletir (*manana*) e o contemplar (*nīdīdhyāsa*). Esse resultado, na realidade, deve ser compreendido como consetâneo e concomitante ao próprio processo, dele não diferindo nem temporal nem teleologicamente, antes, podendo ser compreendido no sentido de que essas estratégias aproximam o discípulo

<sup>226</sup> BU II.iv.1-4.

<sup>227</sup> BU II.iv.5 = IV.v.6.

do *limiar*. E é para explicitar essa aproximação através daquela tripartição metodológica que se dedica esta seção.

A primeira disciplina é denominada *śravaṇa*, a audição, o ouvir. Ela também é derivada do verbo *ŚRU*, origem etimológica da *śruti*, a tradição védica. *Śravaṇa*, portanto, é, nesse contexto, ouvir a *śruti*. Para ouvir a tradição, como foi visto, deve se aproximar de um mestre de acordo com as instruções também já abordadas. O primeiro procedimento, portanto, é aquela *upasanna*, aquele aproximar-se da tradição: “*ele deve se aproximar do mestre que domina os Vedas e conhece Brahman com lenha cerimonial nas mãos.*”<sup>228</sup> De forma propedêutica, então, o guru deve questionar o aluno acerca da sua trajetória: família, casta, o conhecimento que ele já possui etc. Após todos aqueles procedimentos terem sido tomados, começaria, aí, o projeto soteriológico propriamente dito. Segundo Śaṅkara, a primeira coisa que o mestre deve fazer é apresentar ao *śiṣya* as passagens da *śruti* que apontam a unicidade do *ātman* e *brahman*, as famosas *mahāvākyas*, aquelas grandes declarações que possuem a capacidade de despertar no ouvinte o conhecimento decisivo.<sup>229</sup> Depois, o guru deve descrever *brahman* com o auxílio da *śruti* e da *smṛti*.<sup>230</sup> O mestre então deve perguntar ao aluno: “quem você é?” Se o discípulo responder: “eu sou fulano de tal, da família tal, da casta tal, sou alto, baixo, gordo, magro”, o mestre deve lembrá-lo que ele não é o corpo etc.; agora, se ele responder: “eu sou eterno, diferente do corpo” etc., o mestre deve então dizer: “exatamente, você está certo, você é *brahman* etc.”.<sup>231</sup> Não é à toa, portanto, que Śaṅkara destaca o ouvir como parte primeira e fundamental do processo; recorde-se aqui as suas palavras que a experiência de *brahman* só é conseguida ao ouvir a tradição. A tradição é, ela própria, libertadora ao dela se aproximar e libertação ao se compreendê-la. Num certo sentido, esta pedagogia do ouvir é o momento mais importante, na medida em que a *śruti* é a experiência de *brahman* coagulada na história: ouvir a tradição implica, pois num (i) inserir-se no método; (ii) aproximar-se dos antigos; (iii) colocar-se no diapasão daquela experiência que só é encontrada, transmitida e realizada no âmbito da *śruti*. Educar a audição informa, portanto, o núcleo e a inauguração do método propriamente dito. A sua sequência (refletir e contemplar) só será elaborada caso o discípulo não consiga atingir, desde já, a dimensão identitária fundamental.

Começaria aí, então, a materialização da dialogia propriamente dita. Através de negações, afirmativas, exemplos da tradição, parábolas, metáforas, exortação, críticas e todos

<sup>228</sup> KEb introdução; MU I.ii.12-3; *et al.* A lenha se destina a acender o fogo e iniciar o discípulo.

<sup>229</sup> US I.i.6.

<sup>230</sup> US I.i.7.

<sup>231</sup> US I.i.9 *ss.*

os outros recursos julgados adequados que a situação exigir para conduzir o aluno à realização de sua não diferença com *brahman* podem e devem ser utilizados. Os *Upaniṣads* são pródigos de exemplos dessa condução, já que, num certo sentido, os *Upaniṣads* podem ser considerados exatamente isso, uma coletânea de situações dialógicas aonde um mestre conduz o discípulo à sua autorrealização. Neste caso *todo e qualquer Upaniṣad* serviria de exemplo. É importante frisar algo aqui. O mestre não dá, não outorga, não revela absolutamente nada de novo ao aluno, cabe ao mestre simplesmente reunir as condições de possibilidade para que o *śiṣya*, ele próprio, se descubra, como a própria tradição não se cansa de repetir:

o *ātman* não é alcançado nem através do estudo, nem do intelecto, nem através de muito ouvir (*bahunā śrutena*). O próprio *ātman* que o aspirante busca é alcançado pelo próprio buscar. O *próprio ātman* se revela a si próprio!  
Esse *ātman* não é alcançado pelos fracos, nem pela dor da ilusão, nem pelo conhecimento combinado com o ascetismo; mas o próprio *ātman*, que se esforça por esses meios, entra na dimensão de *brahman*.<sup>232</sup>

É importante destacar alguns aspectos aqui. Quando a tradição diz que não é “através do conhecimento, do intelecto, do ouvir”, isto quer dizer que não há nada *que possa ser feito*, de forma instrumental, *para a auto-realização*. Todo e qualquer expediente: discriminação racional, esforço, ioga, devoção, ascese, a boa palavra do mestre, todos estes instrumentos são simplesmente *métodos, estratégias*, que objetivam criar as condições de possibilidade para que a realidade, ela própria, se revele. Não há *nada*, absolutamente nada que possa ser *feito*, pois, se algo pudesse ser *feito*, estaríamos ainda no território das técnicas, tais quais aquelas discutidas para a consecução de *artha, kāma* ou *dharma* - agente, ação, resultado: o fracionamento da realidade. Neste sentido, a experiência de *brahman* é indomável, selvagem, irreduzível a uma fórmula técnica e não se submete *aos desejos finalistas dos sujeitos*, que objetivam instrumentalizar o real às suas vontades, por mais belas e nobres que possam parecer; Gauḍapāda esclarece: “*enquanto persistir a preocupação mental com a causalidade, ainda continuar-se-á no estado mundano.*”<sup>233</sup> Não é por menos que a experiência de *brahman* seja descrita como *sui generis*, de um gênero, de um tipo próprio: *acintya, akāthya*: inconcebível, inexplicável: acausal. A região do silêncio.

O ouvir ao mestre, à tradição, pressupõe uma polarização invertida: um calar. Este calar do discípulo implica num esvaziar-se de todo suposto saber que se possui ou se acredita

<sup>232</sup> “*Nāyamātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena/ yamevaiṣa vṛṇute tena labhyastasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanuṃ svām// nāyamātmā balihīnena labhyo na ca pramādāttapasō vā’ pyaliṅgāt/ etairupāyairyatate yastu vidvāṃstasyaiṣa ātmā viśate brahmadhāma.*” MU III.ii.3-4. (2008:155-6). V. também KA I.ii.9; II.iii.12.

<sup>233</sup> GK IV.56.

possuir. Este calar está diretamente relacionado ao submeter-se: submeter-se àqueles mais antigos e mais sábios que trilharam antes o caminho e, por isso mesmo, servem de guias na senda; submeter-se à sabedoria da tradição, que remonta ao próprio *brahman* e se encarna na figura do mestre. Daí a exortação do *Kaṭha upaniṣad*: “levanta! Desperta e aprende se aproximando dos melhores!”<sup>234</sup> Voltando à símile da vela<sup>235</sup>, a transmissão se dá de coração a coração: uma vela acendendo outra, partilhando (*bhakti*) uma da luz da outra, na bela imagem criada pela tradição.<sup>236</sup>

O silêncio do calar repercute naturalmente num outro silenciar, o do clamor das paixões, o tumulto dos desejos: é o estado de *brahmacarin*, originariamente aquele estágio da vida estudantil, significando aqui, contudo, o estado permanente de moderação da sensibilidade. É *nivṛtti*, o se afastar das afecções, é a ascese, o esforço, *āśram*. Aí, na serenidade, pode-se ouvir melhor a tradição quando ela afirma que o fim das paixões assinala o início da sabedoria, o conhecimento da verdadeira natureza da realidade, a verdade libertadora da unicidade do todo, já que em sânscrito, usa-se a mesma palavra para realidade e verdade, *satyam*: “os sábios, pela verdade/ realidade e sem desejos ascendem ao local onde se encontra o tesouro supremo.”<sup>237</sup> O exaurir das paixões refere um pousar de um fardo, uma carga que oprime, reduz e prende firmemente o homem aos objetos do mundo, porém, “quando todos aqueles desejos que rondam o coração são exauridos, quem afirma é o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, então o mortal se torna imortal e atinge *brahman* ainda nessa vida.”<sup>238</sup> Com a visão da realidade/verdade vem o desapego: “para que filhos, nós que temos o *ātman*?”<sup>239</sup>

O resultado do ouvir a tradição, deste ouvir os melhores é descrito pelo *Kaṭha Upaniṣad*: “após ouvir [essas coisas], compreendendo-as bem e atingindo-se ao sutil, o mortal se alegra.”<sup>240</sup> Este ouvir é, na realidade, um escutar atento, um auscultar a si próprio e ao todo. E, a partir deste auscultar a fisiologia de si próprio e auscultar o metabolismo da realidade, se deve recorrentemente ponderar, refletir (*manana*) sobre o que foi ouvido; *manana*, logo se adivinha, é um representar, um tornar presente contínuo a experiência do despertar.

---

<sup>234</sup> KA I.iii.14.

<sup>235</sup> V. *Gurugītā*, p.121.

<sup>236</sup> V. *Gurugītā*, p.121.

<sup>237</sup> MU III.i.5.

<sup>238</sup> BU IV.iv.7.

<sup>239</sup> BU IV.iv.22.

<sup>240</sup> KA I.ii.12.

A segunda disciplina é *manana*, que deriva de *MAN*, pensar, refletir, ponderar. É dela que deriva *manas*, a mente humana e *manu*, o ser humano. Ser humano, portanto, significa pensar. Pensar é realizar a natureza humana. Abdicar da reflexão implica, por isso mesmo, em se alienar da sua verdadeira natureza, daquilo que é propriamente humano. Abdicar da reflexão implica num desumanizar-se, implica num coisificar-se. Implica reduzir o sujeito, o *ātman*, à esfera do objeto: como foi visto, o desvio fatal para a *eudaimonia* humana. Resgatar a dimensão mais radicalmente humana do sujeito, então, implica em *manana*, refletir, discriminar (*viveka*) entre aquilo que é próprio de si e aquilo que não é próprio de si, como acabou de ser visto, um dos pré-requisitos para a consecução de *brahmānubhāva*. Por tudo isso, *manana* implica não somente num vivenciar a mais alta dimensão humana em sua forma natural, implica também num trazer sempre à mente a verdadeira natureza da condição humana, a de sujeito, que jamais deve ser transformada em objeto. Destarte, *manana* aponta para um rememorar permanente, um reconhecimento constante de si mesmo, de *ātman* como *brahman*. Não se *conhece brahman*. Conhecer é travar contato com algo novo, desconhecido. Reconhece-se *brahman*. *Brahman* é, desde sempre, conhecido. Mas se pode sempre, e aparentemente é o que de fato ocorre, *esquecer brahman*. Eis *avidyā*, a ignorância de nossa verdadeira condição, o esquecimento de si, do *ātman*. Este esquecer está intimamente ligado ao conhecer as novidades que apresenta o reino da sensibilidade, da objetividade, com a qual, erroneamente, se identifica. Reduz-se a subjetividade a uma objetificação individualizante que se apropria desse *ātman* alienado de sua real natureza. Surge o “ego”, nubla-se *brahman*. Daí a necessidade de *manana*: refletir, discriminar entre o que é real e verdadeiro e o erro adventício, superimposto à realidade. Daí a necessidade de unir *viveka* com *vairāgya*. É a recomendação que o *Kaṭha Upaniṣad* faz: “*não atinge a meta aquele que, impuro, não discrimina e não controla a sua mente; esse alcança somente a existência humana...porém, aquele que, sempre puro, discriminando com o seu intelecto e com a mente controlada, atinge a meta, para nunca mais renascer.*”<sup>241</sup>

Esta reflexão, esta analítica deve se cristalizar na mente e estar sempre à disposição dos buscadores enquanto *nididhyāsana*, contemplar. Esta é precisamente a terceira disciplina, e deve ser compreendida no diapasão de uma reiteração constante, de uma fixação do conhecimento reflexivo. Não se trata de, de forma alguma, de nenhum tipo de “êxtase”, de um pensamento ou somente uma reflexão: trata-se de um estado de realização, de cristalização, de

---

<sup>241</sup> KA I.iii.7-8.

contemplação permanente daquilo que foi alcançado em conjunto com o ouvir e refletir. Śaṅkara afirma que a sequência das experiências é *ouvir, refletir e contemplar*.<sup>242</sup>

Cabe frisar o fato de que os três momentos são, todos eles, exercícios de modalidades distintas da mesma *viveka*, aquela discriminação racional que se consubstancia num aproximar-se daquele limite, aquele limiar já aludido, onde se abre uma importante oportunidade de vivenciar aquele conhecer mais profundo e radical. Mas contemplar o quê exatamente, já que não se deve nem se pode transformar *brahman* num objeto do conhecimento?

Este contemplar pode ser também compreendido na perspectiva da memória, no sentido de manter-se no diapasão do reconhecimento de *brahman*, na medida em que esse conhecer inclui também uma dinâmica de *anamnese*. Esse processo de *anamnese* implica nos pressupostos do ouvir acerca de *brahman* (*śravaṇa*): esse ouvir, teoricamente, despertaria no ouvinte aquela saudade, aquele anelo da experiência de unicidade; aquele ouvir nos levaria ao pensar, ao refletir sobre *brahman* (*manana*): refletir aqui também no sentido de inflexionar a consciência em termos da busca uma *arché* experiencial que objetivaria retomar, retroagir, retroceder àquela experiência de re-cognição originária em sua radicalidade - e não historicidade - e desembocaria, idealmente, no conhecimento de *brahman*; ora, um dos expedientes (*upāya*) consagrados para disparar o processo anamnético em tela é a utilização daquilo que a tradição chama de *mahāvākyas*. As grandes afirmações (*mahāvākyas*) dos *Upaniṣads*, que apontam para a não diferença entre *ātman* e *brahman*, são basicamente declarações (*vākyas*) de seres que se encontram na condição de realização espiritual, são *jivanmukta*, livres nesta mesma vida. Essas declarações, todavia, parecem ter sofrido o destino de alguns procedimentos soteriológicos: descoladas do seu contexto de instrumentalidade analítica foram sendo paulatinamente substancializadas, ou seja, de instrumentos hermenêuticos para a compreensão dos fenômenos foram sendo reificados e se cristalizaram, posteriormente, em *conceitos*.<sup>243</sup> Essas declarações objetivam levar a cabo um processo de análise existencial que permita revelar àqueles que se encontram no limiar da experiência de unicidade uma porta de acesso ao incondicionado. Essas declarações podem ser melhores compreendidas dentro de uma perspectiva pedagógica bifronte: afirmações apofáticas e catafáticas.

---

<sup>242</sup> BUb IV.v.6.

<sup>243</sup> A substancialização destas *atitudes hermenêuticas* será posteriormente investigada em relação à *pratītya-samutpāda* no ambiente budista.

As afirmações apofáticas buscam, via negativa, purificar as incompreensões, os mal-entendidos acerca da verdadeira natureza humana, tais como as falsas identificações do *ātman* com o corpo, a mente e os sentidos. Essa condução é sobejamente exemplificada em diversos *Upaniṣads*<sup>244</sup> e culminam no método/na expressão consagrada *neti, neti*<sup>245</sup> (“não é isso, nem aquilo” ou ainda “não é isso, não é isso”). De acordo com Śaṅkara, “*“neti, neti” nega todas as coisas, incluindo a noção de agente que é superimposta sobre o ātman pelo indivíduo, negando, inclusive, a individualidade do mesmo.*”<sup>246</sup>

É importante que se frise que não há nada de errado com os objetos. Eles também são modulações de *brahman*. O problema está em *transformar* o sujeito em objeto e o objeto em sujeito, devido àquela ignorância (*avidyā*) que fragmenta a realidade: “*a serenidade é para aqueles que discriminam e que realizam em seus corações aquele que, sendo uno, o que dispõe, o ātman do todo, torna a forma única múltipla.*”<sup>247</sup> É portanto este encaminhamento racional que pretende corrigir as confusões entre o objeto e o sujeito que caracteriza a abordagem metodológica vedantina. Segundo um de seus principais articuladores contemporâneos, Swami Satcidānandendra:

nós temos que reiterar a natureza do método sancionado pela tradição...então, qual é o método empregado? A resposta de Śaṅkara é a seguinte citação encontrada em seu comentário ao *Bhagavadgītā*: “aquilo que não possui diferenciação é explicado pelo método duplo de superimposição deliberada (*ādhyaropa*) e ‘subtração’ (*apavāda*)”.<sup>248</sup>

Convoque-se o auxílio de Loundo para clarificar a questão:

o método reflexivo dos *Upaniṣads* (*vicāra*) é chamado tecnicamente de *ādhyaropa* – *apavāda*. Ele é apresentado como sendo um processo no qual “características imaginárias são primeiro atribuídas ao *ātman* (*ādhyaropa*), servindo, portanto, como uma negação de tudo aquilo que é incompatível com aquelas (características)”... Śaṅkarācārya se refere ao processo de *ādhyaropa* – *ādhyaropa* como o modo tradicional de transmissão do conhecimento e o descreve como aquilo que torna ‘exprimível’ aquilo que é ‘inexprimível’<sup>249</sup>... podemos agora resumir, afirmando que a argumentação upanixádica (*vicāra*), que compreende os passos (i) detecção do local (*ādhyaropa*) e (ii) remoção do erro (*apavāda*) ...

<sup>244</sup> BU II.1, III, IV; CU VI, VII, VIII.vii-xii *et al.*

<sup>245</sup> BU II.iv.6.

<sup>246</sup> “*ahaṁkartrāṭmani nyastam caitanye karṭṛtādi yat/ neti netīti tatsarvam sāhaṁkrartrā niṣidhyate.*” US II.xviii.25. (1979:225).

<sup>247</sup> KA II.ii.12.

<sup>248</sup> SATCHIDANANDENDRA, *Śuddhaśaṅkaraprakriyābhāskara*. Holenasipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya, 2001, p. 51.

<sup>249</sup> Dilip LOUNDO, *op. cit.*, p. 288.

constitui a totalidade do projeto upanixádico compreendido como o ensinamento acerca do sentido medular das afirmativas identitárias (entre *brahman* e *ātman*).<sup>250</sup>

A caracterização do duplo procedimento ilumina a detecção do erro, a superimposição de características incompatíveis com os seres e a sua remoção. A superimposição (*adhyāsa*) natural de atributos erroneamente atribuídos a um ser, já foi visto, é uma manifestação de *avidyā*, aquela ignorância atávica que faz com que se confunda o transitório com o eterno, o sujeito com o objeto, pela incapacidade de discriminar corretamente a verdadeira natureza das coisas. Aquela superimposição natural deve ser eliminada através de uma superimposição pedagógica, que é exatamente o significado da expressão *ādhyaropa / apavāda*, aqueles dois expedientes consagrados pela tradição para a purgação daquelas superimposições adventícias, sendo que a utilização de *neti, neti* quando manejado corretamente pelo guru, conduziria o discípulo ao simples, ao que resta quando não é mais possível identificar o *ātman* com qualquer outra coisa que não seja *brahman*.

Tal condução possui algumas exigências. A primeira é a dimensão dialógica. O processo de eliminação das falsas atribuições ao *ātman* só faz sentido na dinâmica de um aprendizado presencial e disposto numa tensão que polariza mestre e *śiṣya* em campos opostos: o mestre pergunta, o aluno responde; de acordo com as respostas dadas, o guru desconstrói paulatinamente as fantasias (*kalpanā*) do discípulo, apontando-lhe os erros na condução do processo, um processo de *esvaziamento* de conteúdos. O projeto de esvaziamento está naturalmente relacionado com o silenciar do discípulo, é uma tentativa de conduzir o aluno à posição de um esvaziamento completo em relação aos supostos conhecimentos que ele porventura venha a imaginar possuir. Esse trabalho de limpeza busca isolar as condições de otimização psíquica necessária para que o próprio *ātman* dê início ao processo do seu despertar, aquela re-cognição (*pratyabhijñā*) do estado natural humano (*sāhaja*) que se consubstancia na experiência da correta perspectiva acerca da natureza da sua identidade mais profunda com o todo. Esse processo catalisa importantes feixes do psiquismo mais profundo dos sujeitos, na medida em que pode se considerar as “personalidades” individualizadas como sendo um conjunto de camadas falsas que o suposto indivíduo agrega diuturnamente ao longo de sucessivas existências. Este processo deve, necessariamente, ser conduzido por alguém que já tenha passado, ele próprio pelo mesmo processo de desconstrução identitária, de sorte a ser capaz de detectar as resistências que se levantam a partir da cidadela do “eu” a partir do momento em que esse “eu” passa a perceber o risco

---

<sup>250</sup> *Idem, ibidem*, p. 350.

imediatamente de sua superação. É a ignorância elaborando sofisticadas estratégias de sobrevivência que se materializam de diversas formas, quase sempre obstaculizando o progresso da caminhada em busca da realização. A experiência do mestre se faz ainda mais necessária também ao fornecer ao discípulo técnicas de meditações formais tradicionalmente utilizadas, como atenção na postura, respiração e outros encaminhamentos psicofísicos que objetivam queimar os acúmulos inerciais cristalizados ao longo de sucessivas transmigrações. A sensibilidade e a experiência do mestre se fazem, aí, vitais, na medida em que há sempre o risco de desvio e mergulho em regiões potencialmente perigosas da *psyche*, daí a presença incontornável daqueles que já trilharam o caminho anteriormente.

Aplainado e limpo o terreno das estruturas psíquicas do aluno, chega o momento do re-aparelhamento instrumental por parte do mestre. Agora, os expedientes propedêuticos negativos já foram exauridos; chega o momento catafático, o momento quando o mestre detecta a maturidade do *śiṣya* para definitivamente se operar a transmutação radical. O *kairós* determinante é o conjunto de condições que permitam o reconhecimento final. A boa palavra não demanda conceitos, somente dois pronomes e um verbo de ligação bastam, “*tat tvam asi*”: “tu és isso”.<sup>251</sup> Apontando o discípulo e deslocando a mão para o restante do real, fundem-se sujeito e objetos e a realidade se desmancha num vórtex de energias infinitas que se coagulam no simples, no um. Śaṅkara descreve brevemente todo o processo: “*os meios de realização do ātman são o ouvir, o refletir e o contemplar; o homem sem desejos...quando seu desapego germina e os elementos que o formam se compõem, sereno, ele vê a glória do ātman...e se liberta do dor*”.<sup>252</sup> Mais uma vez *brahman* volta a se reconhecer. E é para procurar compreender melhor a natureza desse reconhecimento que se dedica a próxima seção.

---

<sup>251</sup> CU VI.xiii.3. Existem outras *mahāvākyas*: *ahaṁ brahmāsmi, sarvakhavidam brahman* et al.

<sup>252</sup> KAb I.ii.20.

### 3.3. O conhecimento de *brahman* (*brahmajñāna*) como transformação em *brahman* (*brahmānubhava*)

O conhecimento de *brahman* (*brahmajñāna*) não implica em conhecer nada de novo. Talvez fosse melhor falar, portanto, de *brahmābhijñāna*, do ‘reconhecimento de *brahman*’. Um bom exemplo é a história da confusão entre corda e cobra. Se alguém confunde a corda com a cobra, os resultados serão problemáticos: medo, pânico etc. Todavia, ao se reconhecer corda como corda e não como cobra, algo superimposto pelo sujeito ao objeto, penetra-se no processo de eliminação de erro tão caro à tradição vedantina. A corda não mudou e a cobra nunca existiu. Nada muda nem na realidade nem no sujeito, já que toda e qualquer suposta mudança é, como afirma o *Chāndogya Upaniṣad*, simplesmente *um fenômeno linguístico, palavras*.<sup>253</sup> *Brahman* nunca muda. Simplesmente se *afasta* o erro acerca de *brahman*. Tanto assim que a experiência de *brahman* é algo sempre disponível. É o que Yājñavalkya afirma sem meias palavras para Uṣasta Cākrāyaṇa quando este lhe pediu uma explicação acerca de *brahman* que fosse clara e não esotérica: [*brahman* é] *esse seu ātman, o ātman do todo!*<sup>254</sup>

O conhecimento ao qual Yājñavalkya alude é a imediatez da consciência durante todo e qualquer evento mental. A inflexão da consciência disponibilizaria, portanto, uma dupla informação: o conteúdo da cognição e a consciência da cognição, a consciência pura, não modulada, a experiência cognitiva propriamente dita. Essa experiência de *brahman* (*brahmānubhava*) pode ser, por isso, inicialmente descrita como possuindo uma modalidade dupla: com conteúdo (*savikalpa*), enquanto consciência de alguma outra coisa que também é modulação de *brahman*: um dado dos sentidos, um dado da memória ou da imaginação; ou ainda sem conteúdo propositivo (*nirvikalpa/akalpa*)<sup>255</sup>, ou seja, a possibilidade de se experimentar a consciência pura, vazia de quaisquer modulações. Quer se refira a *savikalpa* ou *nirvikalpa*, se está referindo uma experiência que, enquanto consciência de *brahman*, se chama *samādhi*. Esta expressão pode ser decomposta em *samā* e *DHI*, uma organização, uma disposição das energias psíquicas focadas, reunidas, homogeneizadas (*samā*) num princípio ou objeto. Daí sua tradução recorrente por absorção, contemplação, meditação profunda. Gauḍapāda, ao explicar *brahmānubhava* descreve este *samādhi* como “*muito sereno*,

<sup>253</sup> CU VI.iii.4.

<sup>254</sup> BU III.iv.1.

<sup>255</sup> GK III.33.

*brilhante, constante e tranquilizador.*”<sup>256</sup> Śaṅkara o caracteriza como “*absorção divina*”, valorizando a natureza especial da experiência.<sup>257</sup> Essa experiência implica em *mukti*, a liberdade, e é para tentar caracterizar este estado de libertação que esta seção se destina.

Assim como os rios que fluem,  
ao alcançarem o mar se tornam idênticos a ele  
se libertando de seus nomes e formas (*nāmarūpe*),  
da mesma maneira, os sábios,  
se libertando de nomes e formas (*nāmarūpa*),  
alcançam aquele ser efulgente, insuperável.  
Todo aquele que conhece o *brahman* supremo  
torna-se o *brahman* supremo.  
Sua descendência toda conhece *brahman*;  
ele supera a dor e as máculas mentais:  
desfazendo os nós do coração (mente),  
ele atinge a imortalidade.<sup>258</sup>

A descrição é muito importante, pois fornece subsídios fundamentais para a compreensão daquele estado excelso, divino, de unicidade do todo. Usando a tradicional imagem dos rios que se desmancham ao desaguar no mar, Gauḍapāda utiliza a expressão *nāmarūpa*, ‘nome e forma’, já encontrada anteriormente, para referir o fato de que, assim como os rios ao se desmancharem no mar perdem suas identidades, ‘nome e forma’, da mesma maneira, só é possível se desmanchar em *brahman* aquele que abandona seu ‘nome e forma’; aí, ocorre o momento mais importante: aquele que conhece *brahman se transforma em brahman*. Cabe aqui aprofundar a questão. O que implica este transformar-se em *brahman*? Vale perguntar: se já somos *brahman*, como, para lembrar a provocação nietzscheana, alguém pode se tornar aquilo que já se é?<sup>259</sup> A resposta, naturalmente, tem a ver com o esquecimento daquilo que se é. Como foi visto, a experiência de *brahman* não implica em nenhuma transformação ontológica daqueles que alcançam o estado descrito, antes, trata-se de retificar aquele misterioso desvio epistemológico aludido através da submissão ao método e ao mestre elencados acima: ouvir, refletir, conhecer. Uma vez “desfeitos os nós do coração/da mente”, isto é, desfeitos aqueles fatores que obstaculizam o referido projeto de *anamnese*, se alcança a imortalidade que, num certo sentido, pode também ser compreendida

<sup>256</sup> GK III.37.

<sup>257</sup> “*daivyaṃ samādhi.*” GKb III.37.

<sup>258</sup> “*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre’ stam gacchanti nāmarūpe vihāya/ tathā vidvānnāmarūpādvimuktaḥ parātparam puruṣamupaiti divyam// sa yo ha vai tatparamam brahma veda brahmavaiva bhavati nāsyābrahmavitkule bhavati/ tarati śokaṃ tarati papmānam guhāgranthibhyo vimukto’ mrto bhavati.*” MU III.ii.8-9. (2008:162-3) V. também KE II.5; KA II.iii.14-5.

<sup>259</sup> Cf. o subtítulo do *Ecce homo*: como tornar-se o que já se é. A referência última é Píndaro, o poeta lírico grego (séc. V a.e.c.), autor da expressão original.

como corpórea, na medida em que os elementos que compõem a estrutura psicofísica humana também são modulações de *brahman* e não desaparecem, sendo, com a morte física, reorganizados e reaproveitados nos ciclos naturais; contudo, mais do que a imortalidade lavoisiereana daqueles componentes bio-psíquicos, a imortalidade referida pode ser mais bem compreendida na perspectiva de *atemporalidade*, para o não nascimento e a não morte (*ajam/amṛta*) daquele e de nenhum outro ser, o que se consubstancia na experiência da unicidade do todo, como o *Muṇḍaka Upaniṣad* comenta acerca daqueles que atingem esse estado, “estabelecidos no *ātman*, livres do apego, serenos; tendo realizado o uno onipresente, aqueles sábios, sempre em comunhão com o *ātman*, se desmancham no todo.”<sup>260</sup>

Esse desmanchar-se no todo só é possível, portanto, quando se desatam os “nós do coração/mente”, já que em sânscrito os termos são ambivalentes. Cabe aqui esmiuçar um pouco esses ‘nós’, pois, na medida em que eles são compreendidos como obstáculos à realização, sua detecção e reorganização apontam para a proximidade do despertar.

Ernest David Hume, na sua influente tradução dos *Upaniṣads*, se deu ao trabalho de organizar um *conspectus* das citações daqueles *grantha*, daqueles ‘nós’ ou ‘canais’ nos principais *Upaniṣads* e, o que fica claro, é que a questão é ventilada em todos os principais *Upaniṣads*.<sup>261</sup> Apesar da listagem, Hume não elaborou o tema. Todavia, é importante caracterizar o fato de que aqueles nós seriam entroncamentos de energias que ocorrem *guhā*, “escondidos”, “localizados numa caverna” da/o *hṛdāya* (mente/coração). Ora, a expressão *guhā* é uma expressão recorrentemente utilizada nos *Upaniṣads* para referir à condição de ocultação do *ātman* no mais profundo dos seres humanos. Esses nós parecem fazer parte da fisiologia sutil humana, cartografada de forma exaustiva nos textos posteriores, principalmente nos compêndios do *Yoga*. Aqueles nós, portanto, estariam localizados em centros de energia psicofísicos, e aqui se dividem as opiniões acerca de seu número e de sua correta localização: ou eles se localizariam ao longo da coluna vertebral, ou ainda no pericárdio, no coração propriamente dito, onde esses nós de energia se reuniriam e, a partir daí se ramificariam de novo espalhando, através de canais (*nāḍi*) a energia psicofísica humana (*prāṇa*) ou, segundo outra interpretação, esses nós se coagulariam na mente, na tela intramental humana na altura dos olhos, e poderiam ser observados em estágios avançados de meditação (*samādhi*), sendo possível, inclusive, separá-los e organizá-los pelas suas diferentes

<sup>260</sup> MU III.ii.5.

<sup>261</sup> R. E. HUME *The thirteen principal upanishads*, Delhi: Oxford India, 1998.

cores.<sup>262</sup> Esses nós podem ter sido a origem dos *cakras*, aqueles centros de energia psicofísicas tão importantes para várias denominações e práticas do hinduísmo mais tardio.

A serenidade aludida (*śanta, praśanta*), esse sossegar do espírito parece ser também decorrência da experiência da perfeição da realidade: não há nada que se possa ou devesse modificar nela, já que ‘modificar algo’ implicaria na necessidade de se transformar os nexos causais que se conjumaram de certa maneira desde toda a eternidade; não aceitar a realidade como ela é implica, por isso mesmo, num problemático juízo de valores, numa segmentação, num recorte de certo fenômeno da teia causal infinita do todo, o que de forma alguma implica, é importante realçar, num fatalismo, compreendido como um *tinha que ser assim e só poderia ser assim*, uma posição impossível já que é sempre referida *a posteriori*, na medida em que não se pode alcançar ou iluminar as infinitas dinâmicas que concorrem para que algo seja do jeito que é, além de ser impossível pré-determinar com exatidão o concurso de todas as energias que se consubstanciam na natureza do estado da realidade no momento subsequente; deve-se, todavia lembrar um importante corolário deste pressuposto, dessa teia causal infinita, qual seja, que o suposto móvel de toda ação humana, a vontade, é, ela própria, mais um efeito do que uma *causa sui*, neste sentido, poder-se-ia afirmar que todos aqueles que desejam e se esforçam por mudar – supostamente melhorar a realidade estão, ainda, naquela problemática região da crença do fazer, do agir finalista, sendo importantes recordar que aquelas ou aqueles que assim agem, são, elas e eles mesmos previamente determinados para assim agirem, o quê, mais uma vez se sublinhe, não implica em nenhum tipo de fatalismo, sendo antes a expressão determinismo a que melhor explica esse feixe causal infinito. Esta tensão ilumina a centralidade da noção de *karma*, ação humana volitiva, que, desvinculada do ambiente ritualista de onde se originou, se tornou, por vezes de forma diluída, ponto orbital de todos os projetos soteriológicos indianos.

Aquela serenidade aludida é recorrentemente tipificada como sendo revestida de matizes de alegria, de gáudio, de bem-aventurança (*ānanda*). O *Taittirīya Upaniṣad* afirma “*que aquele que se identifica com brahman, o onisciente, desfruta de todas as coisas desejáveis simultaneamente.*”<sup>263</sup> *Aquele que é conhecido como o auto-criado é, na realidade, a fonte da bem-aventurança (ānanda), pois, ao entrar em contato com a fonte da bem-aventurança, se alegra.*”<sup>264</sup> *Bhṛgu conheceu brahman como bem-aventurança.*”<sup>265</sup> Essa bem-

<sup>262</sup> BU II.i.19, IV.ii.2-3, IV.iii.20, IV.iv.8-9; CU VIII.vi.1-3, VIII.vi.6; TU I.vi.1; KU IV.19; MU II.ii.6; PU III.6-7 et al. *Apud id. Ibidem.*

<sup>263</sup> TU II.i.1.

<sup>264</sup> TU II.vii.1.

<sup>265</sup> TU III.vi.1.

aventurança não é simplesmente uma marca, uma característica (*lakṣaṇā*) de *brahman*; ela é um índice daqueles que alcançam a comunhão com o todo. A intensidade desta comunhão é descrita pormenorizadamente por Yājñavalkya para Janaka, rei de Videha no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* dentro de uma moldura ascendente, numa hierarquia de bem-aventuranças:

entre os seres humanos, quando alguém tem sucesso e riqueza, dominando os outros e aproveitando ao máximo todos os prazeres humanos, esta é a maior bem-aventurança humana; porém, cem medidas desta bem-aventurança equivalem à bem-aventurança dos ancestrais que alcançaram os seus mundos; cem medidas desta bem-aventurança dos ancestrais equivalem à bem-aventurança desfrutada no mundo dos gandharvas; cem medidas desta bem-aventurança dos gandharvas equivalem a uma medida de bem-aventurança desfrutadas por aqueles deuses apoteóticos; cem medidas da bem-aventurança dos deuses apoteóticos... equivalem a uma medida daqueles deuses por nascimento...aqueles que conhecem os vedas e não são canalhas...no mundo de Prajāpati...cem medidas da bem-aventurança do mundo de Prajāpati equivalem a uma medida de bem-aventurança do mundo de *brahman*. Isto, sem dúvida, é a mais alta bem-aventurança. Esse, Vossa Majestade, é o mundo de *brahman*.<sup>266</sup>

A descrição gozosa da experiência da unicidade revela alguns pontos importantes. A concepção indiana de libertação (*mukti*) engloba e transcende toda a gama de prazeres humanos nesta vida e no além, sinalizando o fato de que *mukti* possui como *phala*, como resultado, a superação da soma e da multiplicação de todos os resultados possíveis de *artha*, *kāma* e *dharma*. Isso demonstra que sem a experiência de libertação, o ser humano não vivencia todas as suas potencialidades latentes, inclusive as do reino da sensibilidade; portanto, embarcar no projeto soteriológico representaria também o ápice das potencialidades humanas: sem *mukti* sempre restará algo não experimentado, algo não desfrutado, o melhor possível se perde no caminho dos desejos exteriores. Destarte, usufruir da radicalidade existencial, mesmo em termos sensíveis, implica, necessariamente, o experimentar a dimensão soteriológica. Mais do que isso, quando o *Bṛhadāraṇyaka* procura uma definição absolutamente simples de *brahman*, o texto o define como “conhecimento e bem-aventurança.”<sup>267</sup>

É importante caracterizar com clareza o fato de que aquela experiência do despertar não implica necessariamente em nenhum tipo de êxtase, pelo menos dos tipos de êxtase difundidos pelo romantismo novecentista ocidental; pelo contrário, a experiência de *brahman* é a experiência originária, natural (*sāhaja*) da condição humana; segundo os termos vistos na introdução deste trabalho, uma experiência *mística* por excelência. Todo tipo de experiência

<sup>266</sup> BU IV.iii.33.

<sup>267</sup> “vijñānamānam brahma.” BU III.ix.28. (1998:102).

que não seja aquela é uma agregação adventícia, uma modulação mental que concorre para o esquecimento daquela. As experiências extáticas com as quais se acostumou referir são, no ambiente soteriológico indiano, muito mais decorrentes da emoção do remover dos fardos acumulados do que propriamente qualquer tipo de conteúdo da experiência da libertação propriamente dita, o que não implica dizer que aquela experiência não libere também dimensões e potencialidades profundas do psiquismo humano, o que poderia ajudar a explicar toda uma liberação de emoções represadas, além de capacidades e habilidades inauditas e mesmo aparentemente inverossímeis, pelo menos para aqueles educados numa cultura que não as reconhece como possíveis, ou seja, para os que não se encontram nem naquela tradição nem naquela dimensão soteriológica. Contudo, os testemunhos dos despertos são unânimes em caracterizar o domínio e o interesse acerca daquelas potencialidades latentes como sendo obstáculos na senda, daí o fato dos testemunhos da tradição retratarem aquela dimensão de *brahmānubhava* como sendo a própria dimensão da *normalidade* existencial. Essa normalidade pode ser vivenciada uma vez que recorrarmos às indicações presentes na tradição. Gauḍapāda encaminha a questão a partir daquele processo apofático de esvaziamento, cujo resultado implica na homogeneidade não dual de *ātman* e *brahman*:

ao seguir as instruções da tradição e do mestre,  
a mente [dualizante] deixa de funcionar como  
consequência da realização da verdade do *ātman*,  
então, a mente atinge o estado de não mente;  
na ausência de coisas a serem percebidas ela  
torna-se não-percebedora.  
Diz-se [dessa experiência] que o conhecimento  
não conceitual é não diferente do conhecedor  
[*brahman*]. O conhecimento que tem *brahman*  
por ‘conteúdo’ é não nascido e duradouro.<sup>268</sup>  
O comportamento daquela mente quando ela  
se encontra sob controle, livre da imaginação,  
deve ser assiduamente estudado.<sup>269</sup>  
Não há como existir nem aceitação nem rejeição  
quando cessa a atividade mental.  
O conhecimento não nascido, então,  
estabelece-se no *ātman* e se torna homogêneo.<sup>270</sup>  
A mais excelsa alegria se localiza no *ātman*,  
serena, livre, não-nascida: indescritível.  
E como é idêntica com aquele conhecedor

<sup>268</sup> “*ātmasyānubodhena na saṅkalpatāyē yadā/ amanastām tadā yāt grāhyābhāve tadgraham// akalpakamajāṁ jñānam jñeyābhinnam pracakṣate / brahmajñeyamajāṁ nityamajenaajāṁ vibudhyate.*” GK III.32-3. (2008:304-5).

<sup>269</sup> “*nigrhīyasya manaso nirvikalpasya dhīmat.*” GK III.34a. (2008:306).

<sup>270</sup> “*grahō na tatra notsargaścintā yatra na vidyate/ ātmasaṁstham tadā jñānamajāṁti samatām gatam.*” GK III.38. (2008:311).

não nascido [*brahman*], é chamada onisciente.<sup>271</sup>

A passagem merece atenção detida. Ao se experienciar que o *ātman* é, na verdade, *brahman*, a mente dualizante e dicotomizadora suspende as suas funções, na medida em que ela só pode operar na polaridade dualista, na relação sujeito-objeto. A partir do momento em que ela se esvazia de seu conteúdo imaginativo (*vikalpa*, *kalpanā*), daquelas fantasias que se sedimentam como falsas atribuições à nossa natureza mais profunda, em conjunto com aquele desejo permanente que fracionam a realidade, a mente dualista, adestrada a operar na dimensão da contínua separação entre sujeito e objeto, entra em colapso e se instauram as condições de possibilidade para a sua transcendência, sua homogeneização com *brahman*. O fim da mente dualizante é condição necessária para *brahmānubhava*.

A tradição, coagulada na boa palavra do mestre, conduz o discípulo naquela disciplina que objetiva, portanto, a *cittavṛttinirodha*, a extinção, a pacificação das afecções mentais. Essas afecções são aquelas modalizações mentais de conteúdo imaginativo (*vikalpa*, *kalpanā*) que, longamente acumuladas, formam as ‘individualidades’, aquela dinâmica de esquecimento e não discriminação da verdadeira natureza humana. Uma vez extinta a ‘individualidade’, aquelas máscaras por detrás das quais o *ātman* se esconde, dá-se o despertar, o início da sabedoria. Mas o que seria a manifestação dessa sabedoria em termos de prática, de um modo de vida sábio, a partir da dimensão da realização de *brahman*, uma vida de conhecimento e bem-aventurança? O *Bhagavad gītā*, aquele verdadeiro inventário de metodologias espirituais e tipologias humanas nos fornece a pergunta e a resposta. A pergunta é feita por Arjuna: “*Ah Keśava! Descreva aquele de conhecimento constante, sempre em contemplação (samādhi). Como ele fala, como ele se senta, como ele se move?*”<sup>272</sup> Quem responde é a encarnação do absoluto, Kṛṣṇa:

aquele que conhece *brahman* nem se alegra ao obter o agradável  
nem se entristece ao obter o desagradável; com a mente constante,  
sem ilusões, descansando em *brahman*.

Com o *ātman* desapegado dos contatos externos,  
ele encontra alegria no *ātman*; com o *ātman* ocupado na  
contemplação de *brahman* ele atinge a alegria infinda.<sup>273</sup>  
Aquele cujas alegrias e diversões são internas,  
cuja luz é interna, aquele iogue atinge a paz de *brahman*,

<sup>271</sup> “*svasthaṁ śāntaṁ sanirvaṇamakathyaṁ sukhamṛttamam/ ajamajena jñeyena sarvajñaṁ paricakṣate.*” GK III.47. (2008:319).

<sup>272</sup> BG II.54.

<sup>273</sup> “*na prahr̥ṣyetpriyaṁ prāpya nodvijetprāpya cāpriyam/ sthirabuddhirasammūḍho brahmavidbrahmāṇi sthitaḥ// bāhyasparśeṣvasaktātmā vindatyātmani yatsukham/ sa brahmayogayuktātmā sukhamakṣyamaśnute.*” BG V 20-1.(1985:173-4).

ele próprio se tornando *brahman*!  
 Aqueles que tiveram as máculas destruídas e dúvidas removidas,  
 controlados e preocupados com o bem-estar das pessoas,  
 aqueles sábios atingem a paz de *brahman*.  
 Para os buscadores que, libertos do desejo e da ira,  
 com a mente composta, pois conheceram o *ātman*,  
 estes encontram a paz de *brahman* em todos os lugares.<sup>274</sup>

O sábio é equânime: como vê *brahman* em todos os lugares, aquilo que é convencionalmente considerado agradável ou desagradável não tira nem a sua compostura nem a sua harmonia interior. Tendo experimentado a unicidade do real, o que ele evitaria, o que desejaria? É o que Śāṅkara sublinha: “*eu nada tenho para aceitar ou rejeitar, pois sou, desde sempre, livre, puro, desperto, sem qualidades: não dual.*”<sup>275</sup>

É aquela interioridade, iluminada pelo brilho sereno da contemplação permanente de sua natureza mais profunda que ele encontra seu divertimento, sua alegria que, como foi vista, representa a multiplicação infinita do somatório dos prazeres humanos possíveis. Aqui, nesta visão, borram-se os limites entre interno e externo e entre todas as coisas. Ao se livrar dos fardos das máculas e das dúvidas acerca de sua estatura cósmica, do seu lugar verdadeiro de pertença no infinito, ele se dedica, agora como mestre, em conduzir, em iluminar o caminho para os outros – o barqueiro do *samsāra*. Livre do desejo (o que desejar?) e da ira (o que odiar?), a bem-aventurança se instaura permanentemente para onde quer que ele se volte.

O *Bṛhadāraṇyaka* descreve de outra maneira o modo de ser do desperto, “*emancipado dos desejos, o brâmane deve evitar a erudição e tentar viver como uma criança; quando ele deixar de ser um erudito e uma criança, ele se torna um sábio*”.<sup>276</sup>

Nesta dimensão, o imperativo ético não ocorre. Não é necessário que ocorra na medida em que o sábio naturalmente acolhe e abriga aquilo que um dia já foi diferença e conflito, mas agora é percebido como parte necessária e incontornável de um infinito tecido diáfano de luz. A consciência da não diferença impede inclusive o apontar dos erros. Quem erra, quando na realidade todos estão empenhados em fazer, mesmo que inconscientemente, seus papéis cósmicos? Essa simbiose pode ser mais bem compreendida no diapasão sinfônico da totalidade da existência. Para aqueles que já experimentaram isso, o que melhor do que servir, se tornar cúmplice e guia do despertar, disponibilizar aos outros os instrumentos

<sup>274</sup> “*Yo’ ntaḥ sukho’ ntarārāmastathāntajyotireva yaḥ/ sa yogi brahmanirvāṇaṁ brahmabhūto’ adhigacchati // labhante brahmanirvāṇaṁṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ/ chinndvaidhā yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ// kāmakrodhaviyuktānām yatinām yatacetasām/ abhito brahmanirvāṇaṁ vartate viditātmanām.*” BG V 24-6. (1985:176-7).

<sup>275</sup> US II.xiii.24.

<sup>276</sup> BU III.v.1.

necessários para que aqueles mesmos despertem? Aqui, materializa-se aquele *sim* ao todo nietzschiano, onde as aparentes divergências e tensões se reordenam, para usar a imagem de Heráclito, “na mais bela harmonia”. Essa harmonia totalizante é descrita por duas outras daquelas grandes afirmações (*mahāvākyas*): “*sarvaṃ khalvidaṃ brahma:*” “*tudo isso é, na verdade, brahman!*”<sup>277</sup> A realização da unicidade do todo também resgata, em última análise, a pureza intrínseca de todos os elementos materiais constitutivos dos objetos, sendo esses objetos, eles próprios, modulações de *brahman*. Neste sentido, esfrelam-se os juízos de valores, purezas e impurezas, além das pretensões de um suposto acesso privilegiado a uma imaginada estrutura ética da existência, o que levanta fascinantes questões axiológicas que, num ambiente não dualista, serão necessariamente colocadas sob forte suspeição. Em termos da real natureza dos objetos, a iluminação do despertar alcança, neste sentido, uma importante dimensão estética, enquanto *aisthesis*, sensibilidade e, por isso mesmo, terá importantes desdobramentos posteriores em todos os ramos da arte indiana, formalizados na estética indiana em sentido estrito enquanto uma teoria da sensibilidade aplicada às artes em geral.<sup>278</sup>

A realização da não diferença entre sujeito e objeto, a teia não dual inextricável das dimensões subjetiva e objetiva converge na realização de que nossa subjetividade mais profunda, nossa essência, nossa verdadeira natureza é, na realidade, o todo: “*ātmaivedaṃ sarvamiti.*”<sup>279</sup> Culmina aí a escalada não dualista; alcança-se aí a mirada longa daquele projeto do autoconhecimento (*ātmavidyā*) que conduz o *ātman* alienado de si à sua condição originária: de volta ao *ātman* desperto, iluminado agora pela consciência serena, simples e maravilhada de ser, na realidade, *brahman*, como declaram os despertados, *ahaṃ brahmāsmi*: “eu sou *brahman*”.

Terminada a segunda parte da tese, onde se procurou destacar a metodologia dialógica apofática dos *Upaniṣads* enquanto encaminhamento racional para criar as condições de auto-descoberta, caminha-se agora para a terceira e última parte deste trabalho: a não dualidade no ambiente soteriológico budista, objetivando, mais uma vez, destacar outra modalidade de encaminhamento racional e dialógico para a consecução daquela experiência transformadora, chamada, no ambiente budista, de *bodhi*, o despertar ou *nirvāṇa*, a paz.

---

<sup>277</sup> CU III.xiv.1.

<sup>278</sup> Ver neste sentido o grande clássico de Bharatamuni, o *Nāṭyaśāstra*, que organiza e normativiza as diversas manifestações artísticas num cânone que inclui a música, a dança e o teatro, entre outros.

<sup>279</sup> CU VII. xxv.2.

**PARTE III – A não dualidade do zero (*śūnyatādvaya*)**

## CAPÍTULO 4 – A NÃO DUALIDADE NOS *SŪTRA* (*ADVAYA*)

### 4.1. A originação interdependente (*pratītyasamutpada*), a vacuidade (*śūnyatā*) de todos os fenômenos e a não dualidade (*advaya*).

“Aquele que vê a originação interdependente (*pratītyasamutpada*) vê o *dharma*”.<sup>280</sup> Quem assim afirma é Ānanda, repetindo as palavras de seu primo, do Buda, de quem era atendente particular e principal companheiro em suas perambulações pelo nordeste do subcontinente indiano por mais de trinta anos, além de ter sido ele o principal recitador e transmissor das palavras do *Tathāgata*. Aparentemente, a afirmativa parece indicar que aquele que consegue ver a interdependência de todos os fenômenos, os elos causais que se entrelaçam e que criam as condições de possibilidade da aparente manifestação dos seres e da própria realidade, consegue enxergar o coração dos ensinamentos budistas.

Segundo o próprio Buda, *pratītyasamutpāda* é algo difícil de ser compreendida<sup>281</sup> por dois motivos: em primeiro lugar, as pessoas tendem a cristalizar as suas visões de mundo (*dr̥ṣṭi*) a partir ou da crença na existência de seres autônomos (*ātman*) e substanciais (*svabhāva*, *sat*) ou ainda ao acaso niilista (*uccheda*, *asat*), ao caos aleatório.<sup>282</sup> Além disso, a natureza peculiar deste e de outros termos budistas (p.ex. *śama*, *śūnyam*) faz com que eles possam ser compreendidos de forma bifronte: eles tanto podem ser compreendidos como conceitos ou como práticas analíticas ou meditativas. De acordo com a tradição que remonta ao próprio Buda, a originação interdependente é a alternativa proposta pelo *Tathāgata* à dicotomia substancialista e niilista, sendo caracterizada por ele como o *caminho do meio*, que pode ser também entendido e desdobrado em perspectivas ontológicas, epistemológicas e éticas.

A originação interdependente é também fundamental para que se compreenda o porquê da caracterização budista de que a verdadeira natureza dos fenômenos é de *śūnyatā*, de vacuidade, e aqui se alcança um ponto importante, o estreito vínculo entre vacuidade, interdependência e a insubstancialidade de todos os fenômenos, i.e., não há como

---

<sup>280</sup> “yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passatīti.” MN 28.28. CS (s/d:Mahāhatthipadopamasutta).

<sup>281</sup> “adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo.” MN 26.19. CS (s/d:Ariyapariyesanāsutta).

<sup>282</sup> SN 12. (2000:533).

compreender nenhum desses conceitos de forma autárquica ou isolada, antes, faz-se necessária utilização da interdependência para a concatenação semântica daqueles conceitos basilares do budismo. É fundamental sublinhar desde logo que esta vacuidade não significa não existência: pelo contrário, de acordo com o budismo é precisamente pelo fato de todos os fenômenos serem interdependentes e vazios de substancialidade é que a realidade se torna possível. É importante frisar que a vacuidade também não implica em niilismo, na medida em que *śūnyatā* significa o resultado de uma aproximação analítica da existência que não pretende negar nem a realidade nem o que a compõe, mas simplesmente apontar a insubstancialidade dos fenômenos (*anātman*) e a constante transformação, o “constante vir-a-ser” da mesma (*anitya, bhāva*), ou seja, o budismo não nega nem a realidade nem os seus elementos, negando tão somente certa forma, segundo ele, equivocada de compreendê-los, sendo precisamente devido a esta trama existencial caracterizada pela não diferença entre interdependência e vacuidade que se pode começar a introduzir a não dualidade (*advaya*) no ambiente budista, e é para deslindar esta meada que esta seção se destina.

Num primeiro instante será importante investigar o conceito de *pratīyasamutpada*, procurando detectar as suas ramificações ontológicas, epistemológicas e éticas. Num segundo instante, se debruçará sobre o termo *śūnyatā* para procurar compreendê-lo como condição necessária do surgir da realidade. Num terceiro instante ver-se-á a importante noção de *dve satye*, “as duas verdades”, termo que aponta para os dois níveis da linguagem utilizados pela tradição, o convencional e o crítico, sendo esses três momentos importantes para se detectar os subsídios que permitam introduzir o conceito de não dualidade (*advaya*) no ambiente budista *mahāyāna*.

Todos estes três segmentos são também fundamentais para preparar o caminho para o restante do trabalho, já que a estreita relação a entre a interdependência e vacuidade é o ponto nodal a partir do qual se articulam três dos principais corolários do budismo que se originam daqueles dois postulados: *anātman*, a insubstancialidade dos sujeitos e seres; *anitya*, a impermanência, a existência concebida como um fluxo permanente, a “constância” do vir-a-ser da realidade e *duḥkha*, o potencial de sofrimento contido no desejo pela posse e desfrute dos objetos e seres que se alicerça nas crenças de substancialidade e permanência, além da compreensão da relevância do óctuplo caminho, que se cristaliza como as práticas budistas propriamente ditas, bem como da iluminação da experiência decisiva, o *nirvāṇa*.

A expressão originação interdependente (*P paṭiccasamuppāda, S pratīyasamutpāda*) pode ser decomposta na língua sânscrita<sup>283</sup> em *pratītya*, dependência, relação, relação causal, adicionada a *sam*, prefixo de conjunção e *utpāda*, surgimento. A expressão, portanto, aponta um surgir em conjunto, uma conjunção de fatores determinantes, daí a expressão ter sido diversamente traduzida por gênese coletiva, originação co-emergente, originação co-dependente ou ainda originação interdependente, sendo esta a tradução utilizada ao longo deste trabalho.

Esta originação interdependente é unanimemente declarada por todas as tradições do budismo como sendo o melhor instrumento para a correta abordagem dos fenômenos, como sendo a “visão correta” (*P samma diṭṭi, S samyak dr̥ṣṭi*) a ser cultivada por todos aqueles que percorrem a senda budista. Todavia, de uma analítica da existência, de um procedimento propedêutico, a ferramenta foi sendo paulatinamente reificada e transformada em conceito<sup>284</sup>, sendo elevada a própria condição de “verdade” acerca da natureza da realidade.<sup>285</sup> Esse instrumento de análise do real é apontado pela tradição como a principal contribuição específica do Buda ao enorme elenco de visões de mundo (*dr̥ṣṭi*) surgidas na Índia antiga e remontaria ao próprio processo de despertar do Buda quando da sua celebrada vigília em busca da iluminação (*bodhi*) em Bodh Gaya.<sup>286</sup>

Nos estratos mais antigos da literatura budista indiana que se possui, o cânone páli, é sintomático o fato de que a utilização analítica da originação interdependente seja apresentada em diversas modalizações. No *Dīgha Nikāya* a formulação da originação interdependente é apresentada em três versões: no *Brahmajālasutta* ela é exposta em seis membros, porém, no *Mahāpadanasutta* ela é apresentada com dez segmentos e, no *Mahānidanasutta*, o *locus classicus* da apresentação de *pratīyasamutpāda*, em nove membros. É somente no *Majjhima Nikāya* e no *Samyutta Nikāya* que a originação interdependente apresenta seus doze passos “clássicos”, por assim dizer. Está fora de questão um erro na transmissão dos recitadores

<sup>283</sup> Os principais termos técnicos budistas serão apresentados em páli (P) e em sânscrito (S), as duas principais línguas das tradições budistas indianas. Todavia, os conceitos, uma vez referidos ou após serem apresentados em ambas as línguas serão utilizados e aprofundados somente em sânscrito. As traduções do sânscrito e do páli são de nossa autoria, tendo como modelo e seguindo com atenção as traduções referidas na bibliografia. As traduções dos fragmentos tibetanos são, na realidade, versões nossas de traduções em línguas ocidentais e serão sempre referidas.

<sup>284</sup> Um destino semelhante a outros instrumentos de análise não só na tradição budista como também em outros ambientes soteriológicos. Nas tradições budistas, principalmente no ambiente escolástico de algumas vertentes do Abhidharma. Ver, por exemplo, o *Abhidharmakośa*, de Vasubandhu, vol. II, 201 ff. PRUDEN (1988-90: 201).

<sup>285</sup> As noções de “verdade” e “visão correta” devem ser entendidas naquela dupla perspectiva dos dois registros linguísticos possíveis, o convencional e o crítico.

<sup>286</sup> MN 26.18-9. (2009:259-60).

(*bhāṇakā*), na medida em que os mesmos estavam familiarizados com todas as três correntes de transmissão e aderiram explicitamente a esta transmissão plural.<sup>287</sup>

Tradicionalmente, descontadas aquelas variáveis, a utilização da originação interdependente como instrumento analítico é desdobrada em doze membros e está costumeiramente centrada na tentativa de clarificar as origens do sofrimento humano (*duḥkha*), neste sentido, uma apresentação da originação interdependente “clássica”, com seus doze segmentos, oferece a seguinte sequência, tomada aqui do *Bahudhātukasutta*, “o discurso acerca dos vários elementos [que compõem a existência]”. Quando Ānanda pergunta ao Buda de que maneira se pode dizer que um seguidor (literalmente P *bhikku* / S *bhikṣu*, “renunciante”, “mendigo”) de fato entende corretamente a originação interdependente, o desperto responde:

neste caso Ānanda, o *bhikkhu* deve entender que: quando isto surge, surge também aquilo; quando isto aparece, aquilo também aparece; quando isto não vem a ser, aquilo não vem a ser; com a cessação disto, aquilo cessa. Exemplificando: a ignorância condiciona (literalmente frutifica, amadurece) as determinações (*avijjā paccayā saṅkhārā*); as determinações condicionam a consciência (*saṅkhārā paccayā viññāṇam*); a consciência condiciona o complexo psico-físico (*viññāṇam paccayā nāma-rūpaṃ*); o complexo psicofísico condiciona a sensibilidade [lit. as seis bases sensíveis] (*nāma-rūpaṃ paccayā salāyatana*); a sensibilidade condiciona o contato (*salāyatana paccayā phasso*); o contato condiciona a sensação (*phassa paccayā vedanā*); a sensação condiciona o apego (*vedanā paccayā taṇhā*); o apego condiciona o desejo (*taṇhā paccayā upādānam*); o desejo condiciona o vir-a-ser (*upādāna paccayā bhavo*); o vir-a-ser condiciona o nascimento (*bhava paccayā jāti*); o nascimento condiciona a velhice e a morte (*jāti paccayā jarāmaṇam*) a dor, as lamentações o sofrimento etc. *Segue a sequência invertida.*<sup>288</sup>

<sup>287</sup> V. Maurice WALSHE *The long discourses of the Buddha*, op. cit. p. 36; Richard GOMBRICH *The conditioned genesis of Buddhism*, op. cit. passim.

<sup>288</sup> “*Kittāvatā pana, bhante, ‘paṭiccasamuppādakusalo bhikkhū’ ti alaṃ vacanāyā’ ti? ‘Idhānanda, bhikkhu evaṃ pajānāti – ‘imasmiṃ sati idaṃ hoti, imassuppādā idaṃ uppajjati, imasmim asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati, yadidaṃ – avijjāpaccayā saṅkhārā, saṅkhārapaccayā viññāṇam, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ, nāmarūpapaccayā salāyatanaṃ, salāyatanapaccayā phasso, phassapaccayā vedanā, vedanāpaccayā taṇhā, taṇhāpaccayā upādānam, upādānapaccayā bhavo, bhavapaccayā jāti, jātipaccayā jarāmaṇam sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā sambhavanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. Avijjāyatveva asesavirāganirodhā saṅkhāranirodho, saṅkhāranirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, nāmarūpanirodhā salāyatananirodho, salāyatananirodhā phassanirodho, phassanirodhā vedanānirodho, vedanānirodhā taṇhānirodho, taṇhānirodhā upādānanirodho, upādānanirodhā bhavanirodho, bhavanirodhā jātinirodho, jātinirodhā jarāmaṇam sokaparidevadukkhadomanassūpāyāsā nirujjhanti. Evametassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hoti’.* Ettāvatā kho, ānanda, ‘paṭiccasamuppādakusalo bhikkhū’ ti alaṃ vacanāyā’ ti.” MN 115.11. CS (s/d: Bahudhātukasutta). As apresentações podem ser ascendentes, isto é, partindo da ignorância até alcançar o nascimento, a velhice e a morte ou, de forma contrária, descendentes, a partir do nascimento, velhice e morte até regressar à sua base primitiva, a ignorância. A apresentação pode ainda ser dupla. Acima, a apresentação é do tipo ascendente.

O primeiro ponto que salta aos olhos é o fato de que o sistema se fecha num círculo que parte do sofrimento e retorna ao sofrimento.<sup>289</sup> Esse fato exemplifica o interesse soteriológico precípua do budismo, cristalizado nas suas “quatro nobres verdades”: a constatação da existência do sofrimento, a possibilidade da sua extinção, a elaboração de um método para tal extinção e, finalmente, a prática do referido método, este desdobrado no óctuplo caminho para a cessação do sofrer. Faz-se importante sublinhar aqui o aspecto metodológico (*sādhana*) prático do sendeiro budista em sua ênfase salvífica e não numa tentativa de criar um arcabouço teórico conceitual acerca da natureza da realidade, o que, como já foi frisado, também pode ser feito e, de fato, veio a ocorrer, na medida em que a cessação do sofrimento implica também num abraçar de certas visões de mundo “provisórias” acerca da verdadeira natureza da realidade, sendo, entretanto, a ênfase soteriológica explicitamente tipificada nas duas famosas parábolas da flecha envenenada e da casa em chamas.<sup>290</sup>

É importante lembrar que a analítica do sofrimento é somente um dos exemplos da utilização da originação interdependente. No *Mahātaṇhasaṅkhaṣutta*, “o grande discurso sobre a cessação do desejo”, por exemplo, a interdependência é exemplificada em análises de diversos fenômenos: a consciência, a sensação e ilustrada com diversos exemplos, p. ex., o surgimento do fogo (a conjunção de combustível, comburente etc.) etc.<sup>291</sup> Nesse sentido, a originação interdependente possuiria a capacidade da lendária régua de Lesbos, capaz de se adaptar a qualquer objeto que precisasse ser medido. Mais importante ainda, no *Bahudhātukasutta*, “o discurso acerca dos vários elementos”<sup>292</sup>, o Buda explicitamente caracteriza a originação interdependente como uma balsa, como um instrumento que deve ser abandonado ao atingir o seu propósito precípua, o analítico, isto é, apontando para sua eficácia instrumental, já que a própria originação interdependente é, ela própria, resultado de condições de possibilidades e, por isso mesmo, também vazia de substância, ou seja, não devendo ser reificada ou substancializada para além de seus objetivos específicos; destaque-se que, uma vez retiradas as condições de possibilidade, seja do surgimento da ignorância, da existência ou do fogo, cessam os ditos fenômenos. Por isso, a chave para a compreensão da

---

<sup>289</sup> Esta moldura circular da apresentação da originação interdependente foi posteriormente explorada em diversos aspectos iconográficos, tanto nos primeiros símbolos budistas como o *dharmacakra*, “a roda da lei”, quanto nas posteriores gravuras da “roda do *samsāra*”, particularmente conhecida devido à popularização tibetana da imagem.

<sup>290</sup> Nas duas parábolas o Buda enfatiza a urgência em estancar a dor em detrimento de elaborações intelectuais acerca do real.

<sup>291</sup> MN 38.9 (2009: 352).

<sup>292</sup> MN 38.14. (2009: 352).

interdependência parece estar na sua formulação mais breve: *com o surgimento disto, surge aquilo*. É fundamental esmiuçar a questão.

De acordo com boa parte do pensamento budista, quando se assume uma perspectiva que objetive explicar certo fenômeno, quando a consciência se modula no intuito de caracterizar ou descrever um estado de coisas ou de um ser, geralmente se esquece de que todo e qualquer ser ou fenômeno não é uma *causa sui*, uma entidade por cima e além do alcance dos nexos causais, antes, é o resultado de uma conjunção de fatores condicionantes, como exemplificado acima. Na medida em que esses fatores condicionantes se reúnem, dá-se o fenômeno; retiradas as condições de possibilidade de ocorrência daqueles fenômenos cessam os fenômenos: sem causas, sem efeitos. Neste sentido, o budismo possui uma exacerbada sensibilidade etiológica. Não existe nenhum tipo de ser, nem mesmo conceitos, que fujam a esta dupla determinação: interdependência e vacuidade; em outras palavras, dá-se, no início do processo de investigação ou descrição de qualquer ser ou fenômeno, um vício, uma falácia formal na condução da investigação, uma espécie de *petitio princeps* que macula *ab ovo* a investigação, já que substancializa algo antes mesmo de se questionar se este algo é, de fato, substantivo ou não. Faz-se, por isso mesmo, necessário um procedimento propedêutico que objetive a correta descrição da verdadeira natureza do suposto objeto do conhecimento, antes mesmo de afirmar que se trata, de fato, de “um objeto”.

Mais do que isso, segundo Nagārjuna, a originação interdependente, além de um importante fator de relativização ontológica e epistemológica, é a chave para se compreender uma importante condição do real: se todo e qualquer ser é interdependente, vale dizer, se não possui uma natureza autônoma, independente das dos demais seres, ou independentes das condições que o determinam, como se pode falar em origem ou destruição de qualquer ser?<sup>293</sup>

Quando algo não está relacionado com outra coisa, como esse algo pode existir? Se não em relação ao longo, como pode existir o curto?<sup>294</sup>

Unidade e multiplicidade, passado e futuro, impuro e puro, verdadeiro e falso: como eles podem existir em si?<sup>295</sup>

Aqueles que imaginam que algo composto possua origem ou destruição não entendem o movimento da roda da originação interdependente.

O que quer surja dependendo disto ou daquilo não surgiu independentemente. Aquilo que não surgiu independentemente: como se pode dizer que surgiu?<sup>296</sup>

<sup>293</sup> Desenha-se aqui o grande “nó” etiológico budista, que aponta mais uma vez para a interdependência e a vacuidade de todos os fenômenos: se os seres são, na realidade não nascidos, como segmentar ou identificar com clareza o limite entre causas e efeitos? Este é um dos caminhos que apontam para a não-dualidade no *mahāyāna*.

<sup>294</sup> “*yadā nāpekṣate kimcīt tadā bhavet/ yadā nāpekṣate dīrgham kuto hrasvādikam tadā*.” AS 12. (1994:1).

<sup>295</sup> “*ekatvaṃ ca tathā nekaṃ atītānāgatītā ca/ para ityucyate yo’ yaṃ na vinā svasvabhāvataḥ*.” AS 14. (1994:2).

A complexidade relacional dos seres possui alguns desdobramentos muito importantes. Se um ser ou um fenômeno é na realidade um entroncamento de causas e um conjunto de potencialidades relacionais atualizadas e se a sua verdadeira natureza é necessariamente vazia de substância, não se pode afirmar, com propriedade, que existam enquanto “seres”. Se os seres são vazios de substância, isto é, se não possuem uma “substância” própria, como se pode afirmar que “surgiram”? Qual seria o limite que permitiria determinar os seus contornos identitários a partir ou além da pluralidade causal que o condicionou? Como delimitar o limite, a fronteira, o perímetro de causa e efeito? É por isso que, para algumas tradições budistas indianas, como os *Yogācarins*, esses supostos “surgimento” e “desaparecimento” são, na realidade, aparentes, são somente nomes, fabricações mentais (*prapañca*, *kalpanā*, *vikalpa*), designações linguísticas que não possuem os devidos referentes ontológicos, o que caracterizaria o nominalismo radical de algumas tradições epistemológicas budistas, como a tradição epistemológica de Dharmakīrti e Dinnāga. A questão é esmiuçada por Nagārjuna em sua principal obra, o *Mūlamadhyamakakārikā* (doravante MK), “os versos fundamentais do caminho do meio”. Lá, já nos versos dedicatórios, que foram posteriormente objeto de maturada reflexão por parte de Candrakīrti e Tsongkhapa,<sup>297</sup> entre outros, Nagārjuna celebra a originação interdependente e seu formulador original, o Buda, com uma série de epítetos e características que marcariam indelevelmente a história do pensamento budista:

eu saúdo o completamente iluminado, o melhor dos expositores, que pregou o não surgimento e a não extinção, a não permanência e a não aniquilação, a não substância e a não diferença, o não aparecimento e o não desaparecimento, a auspiciosa originação interdependente: a pacificação dos dogmas.<sup>298</sup>

A passagem destacada se tornou um importante marco teórico do budismo na medida em que a originação interdependente é apresentada como o caminho do meio nos planos ontológico, epistemológico e ético. Segundo o *Tathāgata*, como referido anteriormente, as pessoas tendem a assumir dois tipos de postura intelectual ao procurarem compreender a

<sup>296</sup> “*saṃskṛtam ye hi manyante bhangotpādavikalpitam/ pratīyotpādacakreṇa vijānanti n ate jagat// tadaśritya yadutpannam notpannam svayamevahi/ svayaṃ yadā yadutpannamutpannam nāma tat katham.*” YŚ 18-9. (1997: 174).

<sup>297</sup> Destaque-se aqui o esposar das perspectivas hermenêuticas desses dois autores ao longo desta parte do trabalho para iluminar a obra de Nagārjuna.

<sup>298</sup> “*Anirodham anutpādam anucchedam aśāsvataṃ anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam yah pratīyasamutpādam prapañcopaśamaṃ śivaṃ desayāmāsa saṃbuddhaḥ taṃ vande vandatām varam.*” MK Versos dedicatórios. (1991:101).

realidade: uma visão substancialista (*astitva*) ou uma visão niilista (*ucchedavāda*), sendo que, de acordo com ele, essas duas visões trazem problemas insuperáveis: ao se afirmar a substancialidade de um ser ou de um fenômeno, se está, na verdade, afirmando que este ser surge de forma autônoma e desaparece sem deixar vestígios, além de não relevar a permanente mudança dos fatores que condicionam a realidade, o fluxo permanente do devir; por outro lado, ao se descrever a estrutura mais profunda da realidade de forma aleatória e caótica se está desprezando o fato óbvio de que algumas coisas surgem somente de algumas condições de possibilidade. Neste sentido, a proposta do Buda aponta para uma analítica da existência que relewa toda uma série de fatores que condicionam o surgimento de um fenômeno. Descurar da importância dos nexos causais implica necessariamente numa reificação inopinada, uma substantivação de elementos e fatores que, uma vez decompostos em seus nexos condicionantes, não apontam para o ser-em-si de absolutamente nada, sendo toda e qualquer tentativa de se impor um limite ontológico distinto entre os seres, ou melhor, ao infinito de condicionantes que determinam a natureza da realidade, simplesmente um fruto da imaginação (*kalpanā*). Ao caracterizar a originação interdependente como alternativa ontológica entre ser e não ser, unidade e multiplicidade, identidade e diferença, se está também apontando para o fato de que todo ato cognitivo pressupõe uma condição essencial: a relação entre o sujeito e o objeto, relação esta por vezes nublada por visões epistemológicas extremadas,<sup>299</sup> sendo que ambos, tanto sujeitos como objetos, estão naturalmente também submetidos às determinações que os organizam numa certa maneira e não em outra, já que, como a originação interdependente assinala, ambos se condicionam mutuamente. Esta utilização da originação interdependente aplicada à teoria do conhecimento ressalta a possibilidade alternativa para além de uma visão exclusivamente racionalista inatista ou ainda a visão empirista acerca da natureza do conhecimento humano<sup>300</sup>, já que, como foi descrito acima, a estrutura psicofísica humana condiciona a sensibilidade, a sensibilidade condiciona o contato e o contato condiciona a sensação etc.

Ao se debruçar sobre a ética do ponto de vista da interdependência, segundo Nagārjuna, tem-se a possibilidade de “eliminação” (*nirodham*) dos dogmas, o abraçar acrítico de “verdades”, que criam várias fantasias acerca da realidade: substância, autonomia, permanência, felicidade; fantasias estas que se perpetuam a partir de um suposto acesso

---

<sup>299</sup> MK (1991:10). Nesse sentido, v. o *Kaccayangotasutta*, importante marco epistemológico da tradição. David Kalupahana foi o primeiro a apontar, em sua influente introdução ao e tradução do MK, a relevância do texto tanto para o tratamento da epistemologia budista quanto para situar corretamente a obra de Nagārjuna.

<sup>300</sup> Alguns autores, dentre os quais destacadamente T.V.R. Murty aproximaram esta perspectiva budista do esforço crítico kantiano de superação do impasse entre o racionalismo inatista e o empirismo.

exclusivo, privilegiado e particular à “verdade”, calcificando o mistério incontornável da busca e arrastando os sujeitos às posições indefensáveis no vão propósito de estabelecer uma suposta superioridade intelectual sobre os outros, desqualificando a necessária relativização do conhecimento. Esta eliminação referida em muito lembra o esforço de suspensão dos juízos (*epoché*) do ceticismo helenístico e o seu resultado, a *apathéia*,<sup>301</sup> o que, naturalmente, não implica dizer que o ceticismo pirrônico ou a sua descrição de *eudaimonia* seja resultado direto da influência budista, não obstante o relativo consenso de que sua estada na Índia o tenha influenciado de alguma maneira.<sup>302</sup> A proliferação conceitual (*prapañca*), uma das causas próximas dos dogmas, implica numa desatenção da interdependência e da vacuidade, o que determinaria um retorno à crença substancialista, condicionando, desta forma, a crença na fragmentação da realidade em seres autônomos e independentes, o que, por sua vez, geraria uma fissura entre sujeitos e objetos, fazendo com que aqueles sujeitos se compreendessem como sendo diferentes desses objetos, ocasionando uma polaridade afetiva positiva, neutra ou negativa entre as duas instâncias. Essa desatenção em relação à interdependência de todos os fenômenos redundaria no desejo de apropriação e instrumentalização finalista dos diferentes sujeitos e objetos, ou ainda, poderia resultar no desejo de se afastar daqueles sujeitos e objetos, informando o núcleo de onde se irradiaria o sofrimento humano: a partir da ignorância se condiciona a consciência etc., até o desejo (*taṇhā*), fulcro da dor.

Além disso, a interdependência procura sensibilizar os seres humanos para a necessidade do cultivo de laços de uma solidariedade simbiótica e global para com todas as criaturas, exemplificada na ênfase budista do ideal do altruísmo e da compaixão (*karunā*), tipificados na personalidade dos *bodhisattvas*, aquelas pessoas que compreendem que a busca individual da libertação do sofrimento está diretamente conectada e, portanto, é *interdependente* com a busca alheia por aquela mesma libertação, daí a possibilidade e a tentativa de combinar os seus interesses soteriológicos particulares com a dedicação ao encaminhamento dos seres conscientes também em direção à libertação das paixões, ao *nirvāṇa*. O ideal da *karunā*, por isso, transborda para uma solidariedade sistêmica em relação à totalidade da realidade, sendo que, atualmente, os conceitos de interdependência e vacuidade budistas aliados ao ideal de solidariedade humana estão sendo utilizados como arcabouço conceitual em campos que vão desde a física teórica ao pensamento ambientalista,

<sup>301</sup> Lembrando sempre o fato de que Pirrho esteve na Índia com o exército de Alexandre.

<sup>302</sup> Não obstante o quase consenso acadêmico de que Pirrho tenha sido influenciado por práticas e doutrinas indianas. V. Adrian KUZMINSKI *Pyrrhonism: how the ancient greeks reinvented buddhism*. Plymouth: Lexington books, 2008.

passando pela reflexão sobre gêneros até atingir as relações internacionais, chegando a alcançar, até mesmo, ambientes de governança corporativa.

Todavia, como já foi indicado, a própria interdependência não pode ser compreendida sem aquele outro seu correlato, a vacuidade (*śūnyatā*). Nagārjuna aponta para o nexos entre os dois. Salmodiando o Buda, ele canta:

aquilo que surge dependentemente é exatamente o que o mestre chama de vacuidade. Ah! Vosso incomparável rugido de leão diz que não existem seres independentes!<sup>303</sup>

Protetor! Vazias, dependentes e inativas, surgidas interdependentemente como uma ilusão, o Mestre apontou para a insubstancialidade de todos os fenômenos.<sup>304</sup>

A vacuidade não difere das coisas e não existem coisas que não sejam vazias, por isso, o Mestre declarou que tudo aquilo que surge dependentemente é vazio.<sup>305</sup>

Afirmamos, por isso mesmo, que interdependência é vacuidade...é o caminho do meio.<sup>306</sup>

A noção de vacuidade (P *suññata* / S *śūnyatā*) é, sem dúvida alguma, um dos termos mais plurisêmicos, controversos e incompreendidos do pensamento budista. O mal-entendido parece possuir como foco de irradiação aquela arraigada tendência à substancialização reificante ou ao niilismo apontadas pelo próprio Buda. Além disso, a vacuidade pode ser interpretada tanto como conceito bem como uma prática meditativa.<sup>307</sup>

No *Brahmajalāsutta*, o Buda examina sessenta e duas posições filosóficas acerca da natureza da realidade; segundo ele, todas aquelas visões podem ser resumidas ou em crenças substancialistas (*astitva*) ou niilistas (*uccheda*) ou numa diferente composição entre as duas. Todavia, segundo o Buda, é exatamente o apego às posições extremas substancialistas e niilistas o óbice de onde se irradiam boa parte dos problemas humanos.<sup>308</sup> No texto,

<sup>303</sup> “*yaḥ praṭīyasamutpādaḥ śūnyatāśāya śūnyatāmṛtadeśanā/ bhāva svatanthro nāstīti simhanadās tavātulaḥ.*” LT 22. (1994: 183).

<sup>304</sup> “*nirīhā vaśīkāḥ śūnyā māyāvat pratīyodbhavāḥ/ sarvadharmāstvayaā nātha niḥsvabhāvāḥ prakāśitāhe.*” LT 24. (1994: 183).

<sup>305</sup> “*bhāvebhyaḥ śūnyatānānya na ca bhāvo ’sti tām vinā/ tasmāt praṭītyayā bhāvāstvayā śūnyāḥ prakāśitāḥ.*” AS 43. (1994: 2).

<sup>306</sup> “*yaḥ praṭīyasamutpādaḥ śūnyatām tām pracakṣamahe/ sā prajñaptir upādāya pratipad saiva madhyamā.*” MK XXIV.18.(1991: 339).

<sup>307</sup> Neste sentido, uma leitura atenta, por exemplo, tanto do *Cūlasuññatasutta*, “o breve discurso acerca da vacuidade”, do *Mahāsuññatasutta*, “o grande discurso acerca da vacuidade”, e do *Piṇḍapātāpārisuddhisutta*, “o discurso da purificação das oferendas”, todos localizados no *Majjhima Nikāya*, pode ajudar a deslindar um dos matizes da expressão “vacuidade”. Nos três discursos o Buda apresenta a vacuidade, principalmente, em termos de um exercício meditativo, salientando seu aspecto de *prática*, de *expediente* meditativo (*upāya*) que objetiva tranquilizar a mente e neutralizar o desejo dos monges pelos objetos dos sentidos e pelo apego à noção de identidade pessoal, já que, de acordo com o Buda, como se poderia desejar aquilo que é insubstancial, efêmero e, portanto, potencialmente doloroso?

<sup>308</sup> DN 1.

Śākyamuni explicitamente recorre à vacuidade e à originação interdependente para caracterizar a verdadeira natureza do real.

Ao decompor cada objeto, cada sensação e cada pensamento com o duplo instrumento da interdependência e da vacuidade, o mestre (*Bhagavan*) parece assinalar o importante aspecto de instrumentalidade prática da noção de vacuidade, chegando mesmo, em outro famoso discurso, o *Alagaddūpamasutta*, “o discurso da parábola do manejo de serpentes”, a advertir claramente os monges acerca do erro de se considerar os ensinamentos que ele propõe, dentre os quais a vacuidade, como *simplesmente conceitos*. Diz o Buda:

suponham, monges, que alguém decore os ensinamentos...mas não os compreenda, nem os examinem criticamente...ao contrário, se dediquem somente aos debates e às vitórias nos debates...isso conduziria à dor e sofrimento...como um homem que queira, sem o devido conhecimento, agarrar uma serpente venenosa: isso lhe traria morte ou sofrimento mortal.<sup>309</sup>

É importante frisar a questão, já que, no mesmo *sutta*, imediatamente após a advertência de se transformar práticas em conceitos, se encontra mais uma vez a símile da balsa, lembrando aos monges que, como balsas que servem para cruzar rios, os ensinamentos devem ser abandonados uma vez alcançado o seu objetivo imediato, cruzar o turbulento rio da *samsāra*, o que parece indicar, mais uma vez, a insistência do Buda de que os termos podem referir tanto práticas quanto conceitos, i.e., se dedicavam basicamente, mas também não *exclusivamente*, a uma instrumentalidade prática e não teórica, devendo se frisar, sob o risco de repetição, que o trilhar do óctuplo caminho refere explicitamente uma “visão correta” (*samyak dr̥ṣṭi*) da realidade, sendo as noções de interdependência, vacuidade, insubstancialidade e impermanência parte fundamental desse edifício teórico.

Essa dupla natureza de uso prático e conceitual dos termos elencados se funde de forma particularmente impressionante num dos principais *sūtras* da história do budismo, o *Prajñāparamitāhṛdaya*, a “essência da perfeição da sabedoria”. Lá, o *bodhisattva* Avalokiteśvara, um dos principais expositores do *dharma* nas tradições do budismo

---

<sup>309</sup> “*Idha, bhikkhave, ekacce moghapurisā dhammaṃ pariyāpuṇanti – suttaṃ, geyyaṃ, veyyākaraṇaṃ, gāthaṃ, udānaṃ, itivuttakaṃ, jātakāṃ, abbhutadhammaṃ, vedallaṃ. Te taṃ dhammaṃ pariyāpuṇitvā tesaṃ dhammānaṃ paññāya atthaṃ na upaparikkhanti. Tesaṃ te dhammā paññāya atthaṃ anupaparikkhataṃ na nijjhānaṃ khamanti. Te upārambhānisamsā ceva dhammaṃ pariyāpuṇanti itivādappamokkhānisamsā ca. Yassa catthāya dhammaṃ pariyāpuṇanti tañcassa atthaṃ nānubhonti. Tesaṃ te dhammā duggahitā dīgharattaṃ ahitāya dukkhāya saṃvattanti. Taṃ kissa hetu? Duggahitattā, bhikkhave, dhammānaṃ. ‘Seyyathāpi, bhikkhave, puriso alagaddatthiko alagaddagavesī alagaddapariyesanaṃ caramāno. So passeyya mahantaṃ alagaddaṃ. Tamaṇaṃ bhoge vā naṅuṭṭhe vā gaṇheyya. Tassa so alagaddo paṭiparivattitvā hatthe vā bhāya vā aññatarasmiṃ vā aṅgapaccaṅge daṃseyya . So tatonidānaṃ maraṇaṃ vā nigaccheyya maraṇamattaṃ vā dukkhaṃ.’ MN 22. CS (s/d:Alagaddūpama).*

*mahāyana*, em profundo estado meditativo, ao contemplar os agregados (*skāndha*) que compõem o real (forma, *rūpa*, sensação, *vedanā*, percepção, *buddhi*, volição, *saṃjñā* e consciência, *viññāna*), ensina a Śariputra:

a forma é vazia e a vacuidade é forma, forma não difere do vazio e a vacuidade não difere de forma... a sensação é vazia e a vacuidade é sensação...[e assim sucessivamente decompondo todos os elementos (*dharmāḥ*), aquelas pseudo-entidades linguísticas que se permitem ser pensadas],... a percepção é vacuidade e vacuidade é percepção...o mesmo é verdade de todos os elementos...volição, consciência, olho, nariz, ouvido, visão, audição, olfato, nem decadência, nem morte, nem sofrimento, nem originação, nem cominho budista, nem o alcançar (o *nirvāna*) nem o não alcançar (do *nirvāna*).<sup>310</sup>

Tudo é vazio. A vacuidade é a melhor forma de se explicar a verdadeira natureza da realidade. Nagārjuna sintetiza o problema no *Bodhicittavivaraṇa*: “a forma é como espuma, a sensação são como bolhas, o intelecto é como uma miragem, as formações são como uma cebola, a consciência é como uma ilusão.”<sup>311</sup>

Todavia, o próprio Nagārjuna lembra a importância de se relativizar o próprio conceito de vacuidade, admoestando os budistas a se acutelarem com o conceito. Um fragmento tibetano do *Bodhicittavivaraṇa* aponta o problema: *uma “coisa” é simplesmente uma fabricação mental; vacuidade é a ausência de fabricações mentais. Onde fabricações mentais surgem, como pode haver vacuidade?* A própria vacuidade é, ela mesma, vazia e interdependente, um mero constructo mental que serve a uma finalidade metodológica específica.<sup>312</sup> “*Pobre daquele que se apega à vacuidade!*” é um refrão constante de Nagārjuna. Uma vez corretamente utilizada, a própria vacuidade deve ser também superada e descartada, como um hemético que é expelido do corpo junto com o seu resultado.

A noção de vazio se revela particularmente importante, destarte, como apoio meditativo que aponta para a insubstancialidade de todos os seres compostos (*saṃskṛta*) e como “núcleo” conceitual do budismo; contudo, como referir à vacuidade se utilizando de conceitos que, na realidade são, como se viu, constructos, fabricações mentais desprovidos, eles próprios, de qualquer substancialidade? O budismo, para trabalhar este e outros problemas cognatos, desenvolveu o interessante conceito de “duas verdades” (*dveṣatyē*): a verdade “convencional”, o senso comum, o uso corriqueiro da linguagem (*P sammuti / vohāra*

<sup>310</sup> “*īha śariputra rūpaṃ sūnyam sūnyatā iva rūpaṃ.*” (arquivo.txt anônimo)

<sup>311</sup> “*phenapiṇḍopamaṃ rūpaṃ vedanā budhopamā/ marīcisadrśī saṃskārāḥ kadalīnibhāḥ// māyopamaṃ ca vijñānam.*” BV 12-3. (1987:172-3).

<sup>312</sup> “*ḍngos po zhes bya rnam rtog yin/ rnam rtog med pa stong pa yin/ gang du rnam rtog snang gyur pa// der ni stong nyid ga la yod.*” In *idem*, p.46. A tradução do tibetano foi feita a partir da versão em inglês de Christian Lindter.

*sacca*; *S saṃvṛtti / vyavahāra satya*) e o “sentido crítico”, o uso reflexivo da linguagem (*P paramattha sacca*; *S paramārtha satya*). Esta designação já é encontrada no cânone páli,<sup>313</sup> mas foi particularmente elaborada pela tradição posterior, sendo o seu alcance na obra de vários autores posteriores como Nagārjuna, Āsaṅga, Vasubandhu, Candrakīrti e Dharmakīrti, entre outros, fundamental para se tratar várias outras questões. Segundo Nagārjuna:

o Buda disse que existe e não existe surgimento, duração e destruição;  
(que existem e não existem) coisas boas, medianas e más  
do ponto-de-vista do senso comum, e não do sentido crítico.<sup>314</sup>  
O ensinamento da doutrina dos Budas repousa sobre dois níveis de compreensão: o  
senso comum e o sentido crítico.  
Aqueles que não entendem a distinção entre essas duas verdades não entendem a  
realidade profunda contida na mensagem do Buda:  
sem recorrer ao senso comum, não se pode compreender o sentido crítico,  
sem compreender o sentido crítico não se alcança o nirvana.<sup>315</sup>

A distinção entre as duas verdades, ou talvez melhor, entre os dois registros da linguagem que delas emanam, deve ser necessariamente compreendida de forma interdependente. Do ponto de vista epistemológico, as duas verdades podem ser compreendidas em duas vertentes: num primeiro olhar, salienta-se a diferença entre a linguagem convencional enquanto discurso do senso-comum, ingênuo e pré-crítico sobre a realidade e a linguagem crítica como forma de referir a realidade compreendida de forma crítica e reflexiva. Por outro lado, pode-se também fazer uma relação entre sentido ou senso comum e *samsāra*; já o sentido crítico seria aquela modalidade para referir o *nirvāṇa*, lembrando sempre da inextrincável interdependência daquelas duas abordagens.

Do ponto de vista ontológico, pode-se aproximar o nível do senso comum das noções de substância, permanência etc. Já o nível crítico seria aquele usado na desconstrução da visão substancialista e permanente da realidade. Há alguns sentidos aqui que devem ser enucleados. A natureza convencional da linguagem é um instrumento que não pode ser abandonado; a própria pregação do Buda aponta para a sensibilidade necessária de se adequar o discurso em relação aos ouvintes. A própria tradição registra as sutis modulações discursivas tanto nos discursos do Buda quanto nos outros que porventura vieram a pregar a doutrina eficazmente. A habilidade no manejo dos diversos registros discursivos faz parte do conjunto de

<sup>313</sup> DN 9.53 (1995: 169).

<sup>314</sup> “*utpādashitibhaṅgāstināstihīnasamottam/ laukikavyavahārāttu buddhenoktaṃ na tattvaḥ.*” ŚS 1 (1987: 176).

<sup>315</sup> “*dve satye samupāsṛitya buddhānām dharma deśanā/ lokasaṃvṛttisatyamca satyam ca paramārthataḥ// ye’nyor na vijānanti vibhāgam satyadvayoh/ te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśasane// vyavahāram anāsṛitya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate.*” MK XXIV 8-10. (1991: 331-3).

habilidades necessárias para a prédica. O bom uso, ou o uso eficaz (*kuśala upāya*) do discurso é um dos expedientes elencados tradicionalmente tanto no caminho óctuplo, na dimensão da fala correta (*samyak vag*) como também no elenco de habilidades necessárias aos que pregam o *dharma*. Todavia, é importante sublinhar o fato de que as “duas verdades”, ou os dois registros do discurso estão sempre imbricados, já que só se pode falar de um a partir do outros. Os dois graus linguísticos são particularmente importantes ao se construir um discurso que, em última análise, também é vazio de substância. É, portanto, com a lembrança permanente da importância daquela diferenciação no uso da linguagem, da originação interdependente e da noção de vacuidade que se está pronto para se introduzir a não dualidade do zero (*śūnyatādvaya*) no ambiente budista.

Diga-me, Bhagavan, como [se pode entender que] que todos os elementos / seres sejam vazios, não nascidos, não duais, insubstanciais, para que eu e outros Boddhisttavas possamos despertar para a doutrina da vacuidade, do não nascimento, da não dualidade, da insubstancialidade e, ao se livrar da discriminação entre ser e não ser, alcançar rapidamente a iluminação suprema?<sup>316</sup>

Mahāmatī, o autor do pedido, é um dos principais interlocutores do Buda ao longo do *Laṅkāvatārasūtra*, um dos principais textos da tradição *mahāyāna* do budismo indiano, tibetano, chinês e japonês. O texto é tão importante que existe na China, desde o século VIII, uma história de sua recepção.<sup>317</sup> A sua importância é central para as tradições *madhyamāka* e *vijñānavāda* indianas, além de ser o mais popular texto indiano na tradição *ch’an* chinesa e *zen* japonesa, já que uma das figuras centrais no processo de traslado do budismo indiano para a China, Bodhidharma, supostamente teria baseado as “doutrinas” *ch’an/zen* originárias naquele texto. Contudo, a tradição exegética logo transformou a biografia de Bodhidharma em hagiografia<sup>318</sup>, nublando em muito as reais origens do *ch’an* chinês, aquela impressionante síntese do budismo indiano com o taoísmo local.<sup>319</sup> O texto é claramente uma tentativa de sintetizar as doutrinas *madhyamāka* e *vijñānavāda*<sup>320</sup> e a sua natureza sintética o torna

<sup>316</sup> “*Atha khalu mahāmatirbodhisattvo mahasattvaḥ punarapi bhagavan tam adhiyeśate sma/ deśayatu bhagavañcchūnyatānutpādādvayaniḥsvabhāvalakṣanaṃ sarvadharmānām yena śrūnyatānutpādādvayaniḥsvabhāvalakṣaṇāvabodhenāham cānye ca bodhisattvā mahāsattvā nāstyastivikalpavarjitāḥ kṣpramanuttarām samyak sambodhimabhisambudhayaram.*” LS (1923:73).

<sup>317</sup> O “*Registro de mestres e discípulos [na transmissão] do Laṅka*” de Ching chüeh. Daitero T. SUZUKI, *The Lankavatara Sutra*. Delhi: Motilal, 1988. P. xlviii.

<sup>318</sup> Nelson FOSTER e Jack SHOEMAKER, eds., *The roaring stream, a new zen reader*, Hopewell: The Ecco press, 1996, p. 3-9.

<sup>319</sup> Sam HAMIL e Jerome P. SEATON, eds., *The poetry of zen*, Boston e Londres: Shambala, 2007, p. 11.

<sup>320</sup> Ver Daitero T. SUZUKI na bibliografia. Incidentalmente, o LS se tornou um dos mais populares textos budistas no ocidente e a história da sua recepção representa um importante capítulo do traslado do budismo para o ocidente e a sua impressionante expansão no ambiente não-étnico da religiosidade ocidental

flexível o suficiente para que se possa detectar nele alguns dos principais conceitos da literatura *prajñāparāmitā*, o núcleo textual do budismo *mahāyāna*.<sup>321</sup>

É importante que se frise desde o início desta reflexão sobre a não dualidade no ambiente budista que a expressão (*advaya*) e o sentido dela (*não dualidade*) não são encontrados nos estratos mais antigos da literatura budista indiana vazada em páli, sem serem, por óbvio, lá, problematizadas. Foi, entretanto, no ambiente intelectual *mahāyāna* que esse e outros conceitos centrais do budismo encontraram sua articulação mais nítida. Deve ser por esse motivo que o autor ou autores do *Laṅkāvatāra Sūtra* se apressam em declarar a canonicidade da doutrina da não dualidade, colocando a seguinte declaração na boca do próprio Buda: “*esses ensinamentos de vacuidade, não nascimento, não dualidade e insubstancialidade são encontrados em todos os sūtras de todos os Budas e a sua doutrina é reencontrada em todos eles.*”<sup>322</sup> Com efeito, um dos mais importantes *suttas theravādins* em páli, o *Kaccāyanagottasutta* representa um texto fundamental para esmiuçar a questão. Lá, ao ser questionado por Kaccāyana acerca da referida “visão correta”, o Buda responde:

O mundo, Kaccāyana, geralmente se inclina em direção a duas perspectivas: existência e não existência. Para aquele que percebe na perspectiva correta o surgimento do mundo como ele vem-a-ser, a noção de não existência do mundo não ocorre. Para aquele que percebe corretamente a destruição do mundo como ele vem-a-ser, a noção de existência não ocorre... ‘tudo existe’: isso é um extremo, Kaccāyana; ‘nada existe’: Kaccāyana, este é o segundo extremo. Sem se aproximar de nenhum desses extremos, o Tathāgatha lhe ensina a doutrina do meio.<sup>323</sup>

O texto é incontornável na medida em que aponta para uma caracterização fundamental da não dualidade no ambiente budista, aquela da necessidade de superação das explicações que se baseiam na dicotomia entre substancialidade (*sassatavada*) e niilismo (*ucchedavāda*). Neste sentido, o texto indica, sugere a não dualidade num viés

---

contemporânea. Além disso, o LS teve um impacto profundo, extenso e duradouro na literatura norte-americana e posteriormente europeia, graças à popularização do texto nas obras de Jack Kerouac e Allen Ginsberg, dois escritores seminais da literatura americana do pós-guerra e figuras centrais da chamada ‘San Francisco renaissance’ em 1957. Interessantemente, o primeiro encontro do ocidente contemporâneo com o budismo, nas suas vertentes *ch’an* e *zen*, se deu através desse texto indiano, graças à influente tradução de D.T. Suzuki, cuja edição, tradução e estudos deste sutra repercutem ainda hoje através da poesia e da prosa daqueles e de outros autores e tradutores americanos como Gary Snider, Phillip Whalen, Kenneth Roxroth e de vários outros.

<sup>321</sup> V. primeiro capítulo (1.5 e 1.6).

<sup>322</sup> “*etadhi mahāmate śūnyatānūpādādvayaniḥsvabhāvalakṣaṇaṃ sarvabuddhānāṃ sarvasūtrāntagataṃ yatra kvacitsūtrānte’ yamevārtho vibhāvayitavyaḥ.*” LS (1923:77).

<sup>323</sup> “*Dvayanissito khvāyaṃ, kaccāna, loko yebhuyyena – atthitañceva natthitañca. Lokasamudayaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti. Lokanirodhaṃ kho, kaccāna, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti. Sabbam atthi’ti kho, kaccāna, ayameko anto. ‘Sabbam natthi’ti ayam dutiyo anto. Ete te, kaccāna, ubho ante anupagamma majjhena tathāgato dhammaṃ deseti.*” SN II.17.

epistemológico, na medida em que o abandono da referida polaridade se potencializa a partir da possibilidade não dual que tanto a originação interdependente e a vacuidade oferecem.

Nesta dimensão, a importância propedêutica do uso/conceito de originação interdependente, de vacuidade e daquele duplo registro do discurso assume a sua verdadeira importância a partir do momento em que se apresenta a não dualidade no ambiente budista, já que no ambiente upanixádico a doutrina da não dualidade (*advaita*) se constrói a partir da difundida noção de substancialidade (*ātman / svabhāva*), relativamente, uma dimensão mais *ontológica* da questão; nos termos desta tese, a não dualidade do um. Todavia, ao se penetrar no universo discursivo e simbólico do budismo, na dimensão da vacuidade, é importante explicitar o que se compreende como “não dualidade do ‘zero’” (*śūnyam*), parte integrante do título deste trabalho e conceito vital da tradição, na medida em que se pode questionar: “como pode haver uma ‘não dualidade’ sem ‘nenhum componente’”? A não dualidade do ‘um’, neste sentido, torna-se quase óbvia, por contraste. É por este motivo que vacuidade e interdependência são conceitos propedêuticos tão importantes. O ‘zero’ aludido é a tentativa de se ocupar o espaço entre o ‘um’ e o ‘nada’, uma alternativa tanto ao ‘ser’ / ‘um’ quanto ao ‘não ser’ / ‘nada’. Daí o ‘zero’, o limite, a fronteira, a possibilidade de transcender, todavia ainda sendo passível de expressão, tanto a substancialidade quanto o niilismo, conforme indicado pelo *Kaccayanagota sutta* visto acima. Nesta perspectiva específica, a não dualidade budista poderia ser melhor compreendida, como já assinalava Murty na introdução deste trabalho <sup>324</sup>, numa perspectiva epistemológica.

Talvez agora se esteja mais preparado para entender a resposta do Bhagavan à pergunta de Mahāmati: como [se pode entender que] que todos os elementos / seres sejam vazios, não nascidos, não duais, insubstanciais?

Preste atenção, Mahāmati, e reflita cuidadosamente sobre o que eu vou lhe dizer...vacuidade! Vacuidade! Na realidade, Mahāmati, vacuidade é um conceito derivado da imaginação enganosa. Porque as pessoas acreditam em suas imaginações errôneas é que nós (i.e., os Budas) temos que falar de vacuidade, não nascimento, não dualidade e insubstancialidade...e o que significa não dualidade Mahāmati? Significa que claro e escuro, curto e longo, branco e preto são termos relativos e não são independentes um do outro. Assim como *saṃsāra* e *nirvāṇa*, todos os elementos são não duais. Não existe *saṃsāra* sem *nirvāṇa* [nem] *nirvāṇa* sem *saṃsāra*. <sup>325</sup>

<sup>324</sup> V. p. 11.

<sup>325</sup> “*Śūnyatā śūyateti mahāmate parikalpitasvabhāvapadametat/ parikalpitasvabhāvābhiniveśena purnamahāmate śūnyatānutpādābhāvādvayaniḥsvabhāvābhāvavādino bhavanti...advayalakṣaṇam purnamahāmate katamadyaduta cchāyātopavaddīrghahrsvakṛṣṇaśuklavanmahāmate dvaya prabhāvitā na pṛthakpṛthak/ evaṃ saṃsāranirvāṇavan mahāmate sarvadharmā advaya/ na yatra mahāmate nirvāṇam tatra saṃsārah.*” LS (1923:74).

E é para que possa entender o real alcance desta impressionante declaração que agora se dirige ao *samsāra*, para analisar as três características de todos os seres condicionados: a insubstancialidade (*anātman*), a impermanência (*anitya*) e a dor (*duḥkha*), sendo a análise do *nirvāṇa* e a sua não dualidade com o *samsāra* o objetivo final desta tese.

#### 4.2. As três características dos seres condicionados: insubstancialidade (*anātman*), impermanência (*anitya*) e sofrimento (*duḥkha*).

O universo budista é formado por seres condicionados (P *sankhāra* / S *saṃskṛta*). A expressão *saṃskṛta*, (“condicionado”, “composto”, “produzido”) é, no ambiente conceitual budista, a expressão usada para referir a quase totalidade dos seres. Ela é formada pelo particípio passado do verbo *KṚ*, “fazer”, no caso, “feita/o”, mais o prefixo conjuntivo *saṃ*, sendo o “s” inserido devido às regras de eufonia da língua sânscrita. No ambiente do vocabulário técnico budista o significado é nítido: “aquilo que é feito, produzido em conjunto”. Portanto, todos os seres são frutos de um conjunto de fatores condicionantes. Neste sentido estrito, *saṃskṛta*, é equivalente e sinônimo de *pratītyasamutpāda*, a originação interdependente. Todos os seres condicionados, por isso, são resultados da originação interdependente, de uma conjunção de potencialidades atualizadas de certa maneira. Esta originação interdependente, destarte, é o conjunto de fatores ou elementos (*dharmāḥ*) que, dispostos de certo modo, compõem um dado fenômeno. A expressão *dharma* também merece uma atenção especial, já que ela também possui alguns matizes semânticos plurais e muito importantes. *Dharma* pode significar de forma lata, ou um ensinamento ou uma doutrina particular ou ainda ao conjunto de ensinamentos e doutrinas do budismo como um todo. Daí se falar em pregar, expor o *dharma*. Neste sentido, junto com o *Buddha* e a *saṅgha*, a comunidade budista, ele é uma das três joias (*traya ratna*) do budismo já referidas.<sup>326</sup> Todavia, nas dimensões discursivas da ontologia e da epistemologia, a expressão refere os elementos que, em conjunto, compõem ou decompõem certo ser ou fenômeno. Neste sentido estrito, os *dharmas*, os elementos que compõem um dado fenômeno devem, eles próprios, ser submetidos àquela dupla navalha de vacuidade (*śūnyatā*) e da originação interdependente (*pratītyasamutpāda*). É importante sublinhar o fato de que os “elementos”, os *dharma*, sejam eles quais forem, são também passíveis de divisão infinitesimal, o que foi motivo de longas e sofisticadas interpretações ao longo da história do budismo, que, como vistas no primeiro capítulo deste trabalho, ocasionaram debates e controvérsias doutrinárias, chegando, inclusive, a

---

<sup>326</sup> V. capítulo 1.4.

originar dissensões e ramificações escolásticas no seio da comunidade, enriquecendo pluralmente a tradição.<sup>327</sup>

Como já foi visto, para a tradição budista, tanto a crença numa suposta substância pessoal (*ātma*, *svabhāva*), quanto numa suposta instância ou elemento que confira substancialidade à existência (*brahman*) são dois dos nossos grandes erros possíveis. O outro é considerar que os seres são fruto do acaso ou do caos. Segundo os budistas, somente o caminho do meio que compreende a originação interdependente e a vacuidade permitem nos libertar dessas duas formas extremas e errôneas de compreensão da realidade. Tanto a originação interdependente quanto a vacuidade determinam as três características (P *tilakhaṇā* / S *trayalakṣaṇā*) de todos os seres compostos, e essas características são: (i) a insubstancialidade dos seres (*anātman*); (ii) a impermanência (*anitya*) dos agregados que compõem os fenômenos e (iii) o potencial de dor e sofrimento (*duḥkha*) que existe no não reconhecimento daquelas outras duas características, lembrando sempre que as três características são, elas próprias, vazias de substância, sendo, por isso mesmo, ensinamentos provisórios, expedientes metodológicos que objetivam, em última análise, nos libertar das nossas fantasias e temores, esses gestados pela ignorância que, no ambiente budista, é descrita como uma incapacidade de análise crítica dos elementos que informam a experiência humana. Portanto, uma introdução crítica a essas três características dos seres é o objetivo deste segmento.

“Ānanda, um monge compreende desta maneira: ‘é impossível; não pode ocorrer que uma pessoa que possua visão correta considere qualquer formação como permanente’... ‘é impossível, não pode acontecer que uma pessoa...considere qualquer formação como prazerosa’... ‘é impossível...que qualquer pessoa considere qualquer formação como possuindo substância’”.<sup>328</sup>

As palavras do Buda resumem “a visão correta” (*samyak dṛṣṭi*) acerca das principais características dos seres compostos. Todavia, cada uma daquelas características, ou teses, deve ser sempre compreendida tendo em vista o objetivo soteriológico final do budismo.

<sup>327</sup> Principalmente naquele enorme e exaustivo esforço taxonômico dos elementos (*dharmāḥ*) que estruturam a realidade empreendido nos compiladores e autores do Abhidharma. Cf., por exemplo, o *Abhidharmakośa* de Vasubandhu.

<sup>328</sup> “*Idhānanda, bhikkhu ‘aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ diṭṭhisampanno puggalo kañci saṅkhāraṃ niccato upagaccheyya, netaṃ ṭhānaṃ vijjatī’ti pajānāti; ‘ṭhānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puthujjano kañci saṅkhāraṃ niccato upagaccheyya, ṭhānametaṃ vijjatī’ti pajānāti; ‘aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ diṭṭhisampanno puggalo kañci saṅkhāraṃ sukhato upagaccheyya, netaṃ ṭhānaṃ vijjatī’ti pajānāti; ‘ṭhānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puthujjano kañci saṅkhāraṃ sukhato upagaccheyya, ṭhānametaṃ vijjatī’ti pajānāti. ‘Aṭṭhānametaṃ anavakāso yaṃ diṭṭhisampanno puggalo kañci dhammaṃ attato upagaccheyya, netaṃ ṭhānaṃ vijjatī’ti pajānāti, ‘ṭhānañca kho etaṃ vijjati yaṃ puthujjano kañci dhammaṃ attato upagaccheyya, ṭhānametaṃ vijjatī’ti pajānāti.’” MN 115.12. CS (s/d: Bahudhātukasutta).*

Neste sentido, para Nagārjuna, cada um daqueles ensinamentos se configura como um expediente (*upāya*) para a consecução daquela finalidade: “*todos os ensinamentos [budistas] foram propostos [pelo Buda] para uma finalidade específica*”.<sup>329</sup> A finalidade específica dos ensinamentos budistas já foi referida: a libertação dos erros e fantasias que redundam no sofrimento; é fundamental lembrar também que o Buda adaptava sua prédica de acordo com o nível e a capacidade de compreensão dos ouvintes presentes. Essa modulação metodológica reflete um cuidado pedagógico que também informa os dois níveis discursivos possíveis, o convencional e o crítico. Contudo, parece consensual que a tradição, replicando a prática originária do mestre, tenha caracterizado o *dharma*, o ensinamento budista, como o caminho do meio entre a substancialidade e o acaso, o ser e o não ser. Para fugir dessas e de outras dicotomias, o Buda vislumbrou a originação interdependente como remédio específico para superar ambas as visões.

A doutrina da insubstancialidade (P *anatta* / S *anātman*) é um instrumento de esvaziamento propedêutico de toda e qualquer visão substancialista que objetive explicar a natureza dos seres a partir de uma suposta natureza própria (*svabhāva*).

“*Monges*”! *A forma não é o “ātman”, a sensação não é o “ātman”, a percepção não é o “ātman”, as volições não são o “ātman”, a consciência não é o “ātman”. Todas as formações são impermanentes (anitya). Todas as coisas são “anātman”*.<sup>330</sup> De acordo com o Buda, a substância que conforma a natureza humana não se encontra nem no corpo, nem na mente, nem na vontade, nem na consciência, nem mesmo no conjunto daqueles agregados (*skandha*). Na realidade, ela não se encontra em lugar algum do complexo de energias que nos constitui, nem no próprio conjunto desse complexo de energias, considerado separadamente. Mais do que isso, segundo ele, nada, absolutamente nada possui uma substância nem pode ser caracterizado substancialmente. Todas as coisas (*sabbam*) são *anatta*.<sup>331</sup> A noção de substância (P *atta* / S *ātman*) é extremamente problemática para o Buda e para as tradições budistas<sup>332</sup>. Dela decorrem implicações absolutamente inaceitáveis, como a crença num “eu”

<sup>329</sup> Cf. fragmento tibetano do *Vyavahārasiddhi* de Nagārjuna. “*de ltar ‘gog la sogs pa yi / chos ku dgongs te gsungs pa yin*.” Versão baseada na tradução de Charles Lindter. (1995: 120).

<sup>330</sup> “*rūpaṃ, bhikkhave, aniccaṃ, vedanā aniccā, saññā aniccā, saṅkhārā aniccā, viññāṇaṃ aniccaṃ. Rūpaṃ, bhikkhave, anattā, vedanā anattā, saññā anattā, saṅkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā. Sabbe saṅkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā’ti. Evaṃ kho, aggivessana, bhagavā sāvake vīneti, evaṃbhāgā ca pana bhagavato sāvakesu anusāsani bahulā pavattati’ti*.” MN 35.4. CS (s/d:Cūlasaccakasutta).

<sup>331</sup> MN 115.12. (2009:928).

<sup>332</sup> Não obstante o fato de que algumas tradições tenham se aproximado de noções substancialistas. V. Cap. 1.5. Segundo Nagārjuna, a insubstancialidade é “o tambor e a trombeta” do *dharma*. V. AS 55. Em outra passagem, ele crítica de forma oblíqua os membros da tradição que se aproximaram de noções substancialistas: “aqueles que defendem a existência da identidade ou de elementos, esses eu não considero que tenham compreendido a

permanente, que perdura e se mantém facilmente identificável e coerente durante uma vida e mesmo após ela, implicando num eternalismo que ele não estava disposto a aceitar;<sup>333</sup> antes, uma das principais características dos seres é a insubstancialidade (P *anatta* / S *anātman*), compreendida como característica determinante de todos os seres.<sup>334</sup>

Candrakīrti, em seu influente comentário *Prasannapadā* ao MK caracteriza a impossibilidade substancial se estendendo sobre uma minuciosa desconstrução dos elementos (*dharmāḥ*): “a forma não é substancial, a substância não possui forma, a substancialidade não se encontra na forma, a forma não se encontra na substancialidade...” e assim sucessivamente para todos os elementos que compõem a existência.<sup>335</sup> O erro de se compreender os seres e a realidade a partir da noção de substância é, tradicionalmente, no budismo, considerado uma intuição ingênua, não crítica, determinada duplamente pela linguagem e pela forma (*nāma-rūpa*).<sup>336</sup> Ao referir inconscientemente seres como unitários, simples e atômicos se está, na realidade, se esquecendo da pluralidade circunstancial que determina as condições da complexidade causal que organiza os seres. Tal esquecimento aponta para outra tese pressuposta e implícita que se desdobra em três crenças que também não encontram respaldo numa análise crítica da realidade, a crença de que os seres surgem (*utpāda*), se mantêm (*sthiti*) e desaparecem (*bhāṅga*).<sup>337</sup> Esta crença, fruto daquele olhar “ingênuo”, pré-crítico sobre os seres, reifica e estabelece limites imaginários que, não obstante sua eficácia na dimensão cotidiana (*vyavahāra*) resultam em sérios problemas, dentre os quais, o principal, é o problema central do budismo: erradicar a dor.<sup>338</sup>

A crença na substancialidade faz com que a realidade se cristalice em seres autônomos e supostamente autárquicos. Esta infeliz avaliação acerca da natureza dos seres se materializa numa separação radical entre supostos sujeitos e supostos objetos. Ao recortar e retirar os seres de seu real entrelaçamento causal se está, na realidade, desenraizando os seres de sua dinâmica interdependente para transformá-los em entidades que supostamente se organizam e interagem a partir da imposição daqueles limites arbitrários. Este evento imaginativo (*kalpanā*) por parte daqueles supostos sujeitos gestará uma fração, uma fratura determinante para a infelicidade humana.

---

mensagem [do Buda]”. “*Ātmanas ca satattvaṃ ye bhāvānām ca pṛthak pṛthak nirdīśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān.*” MK X.16. (1991:205).

<sup>333</sup> MN 22.16. (2009:229-30).

<sup>334</sup> MN 35.4. (2009:322).

<sup>335</sup> “*rūpaṃ nātmā rūpavān nāpi cātmā rūpe nātmā nātmani rūpaṃ...*” *Prasannapadā*. Apud LINDTER (1987:325).

<sup>336</sup> V. a posição nodal dos dois fatores na originação interdependente.

<sup>337</sup> Todo o capítulo sete do MK é dedicado à análise dos seres condicionados. V. esp. 1-3; 33.

<sup>338</sup> MN 35.4. (2009:322).

A partir daquela polarização inopinada se estabelece uma preocupação com a centralidade deste sujeito autônomo e separado do restante da realidade, ocasionando as condições para que aí se instale uma relação de polaridade afetiva entre aquele suposto sujeito e aqueles outros supostos objetos; instalar-se-ia, então, o fulcro da dor, o desejo; desejo de possuir algo diferente de si (*ātman*) que causa prazer, desejo de se afastar de algo diferente de si que causa dor, desejo de perpetuar as condições de sobrevivência deste si, o que implica necessariamente no estabelecimento de uma hierarquia de interesses que fatalmente faz com que se estabeleça um duplo esquecimento subalternizante do outro, seja esse outro um suposto sujeito ou suposto objeto. Por um lado, se estabelece o esquecimento de todo aquele conjunto de fatores que foi causalmente necessário para o estabelecimento da crença tanto em sujeitos quanto em objetos, fraturando de forma dualizante aquilo que deveria ser compreendido de forma equânime e não dual e, por outro lado, se instrumentaliza o resultado daquele esquecimento, aqueles seres supostamente autônomos e diferentes às nossas finalidades. Para exemplificar com a originação interdependente: a ignorância, neste caso a crença na substância, determina a consciência errônea de uma pluralidade de seres que supostamente possuem estruturas psicofísicas distintas, o que determinaria a sensibilidade a operar de certa maneira, determinando então o apego, daí surgindo o desejo, principalmente o desejo de se perpetuar, o que concorre para o nascimento e seus frutos, envelhecimento, enfermidade e mortalidade, a dor. Estão descritos aí os doze nexos causais da originação interdependente, todavia, basta recordar sua formulação mais breve para se ter, *in nuce*, o mesmo efeito.

“*Surgindo isto, surge aquilo*”.<sup>339</sup> Surgindo o sujeito, surge o objeto. Dando-se a ignorância (a crença na substância), dá-se o sofrimento. Os exemplos poderiam ser multiplicados a partir da polarização originária, a polarização fatal para o esquecimento da não dualidade (*advaya*) do real. Ao se cristalizar a crença errônea da substancialidade como postulado implícito e inconsciente, multiplicam-se os corolários que necessariamente se desdobram a partir daquela disjunção originária.

Finalmente, é necessário recordar que a insubstancialidade deve, ela própria ser abandonada e não ser cristalizada como *a visão de mundo correta*, já que a noção nada mais é, naquele nível crítico, do que uma fantasia, um expediente para a consecução de certa finalidade específica. É por tudo isso que o budismo prefere assumir como tese *provisória* a insubstancialidade dos seres.<sup>340</sup> Diz-se provisória já que, ela própria também é vazia de

<sup>339</sup> “*imasmim sati idam hoti.*” MN 115.11. CS (s/d: Bahudhātukasutta).

<sup>340</sup> Nagārjuna dedicou todo o capítulo dezoito do MK à uma investigação sistemática da concepção de identidade (*ātmanparīkṣa*).

significado e interdependente. Quando as diversas tradições budistas esposam a insubstancialidade dos seres (ou do conjunto de seres como um todo, se afastando da noção de *brahman*) para explicar a natureza da realidade, isto requer algumas pressuposições que também podem ser analisadas interdependentemente. De acordo com a noção de vacuidade (*śūnyatā*) e impermanência (*anitya*), os seres se dispõem, em todo e qualquer instante, numa tensão de fatores que se encontram num contínuo processo de transformação. Esta transformação dos seres é, portanto, determinada pela mudança constante das condições que os determinam num certo momento e num certo modo. Como a todo instante as condições determinantes estão, elas próprias se transformando, já que elas próprias são vazias e interdependentes, não se pode detectar nem em qualquer lugar dos seres nem no conjunto de condicionantes que os determinam, uma suposta substancialidade. Nesta perspectiva, vacuidade, impermanência e insubstancialidade são três avenidas que se entrecruzam e permitem explorar melhor a questão. A insubstancialidade, por isso, está profundamente vinculada àquela segunda característica dos seres condicionados, a impermanência (*Panicca / Sanitya*) de todos os fenômenos, para a qual ora se volta.

*“Deveis vos esforçar continuamente, monges. Tudo que é composto é impermanente.”* De acordo com a tradição, estas foram as últimas palavras do Buda<sup>341</sup>, que introduziram o seu último grande ensinamento: a sua própria morte, explicitando a transitoriedade de tudo e de todos.<sup>342</sup> A transitoriedade, a natureza cíclica dos fenômenos vale tanto para a mudança dos elementos discretos que conformam os seres quanto para os grandes agregados, como se observa na visão cosmológica atribuída pela tradição ao Buda, a de infinitos universos se expandindo e se contraindo, se formando e se dissolvendo infinitamente em ciclos recorrentes.<sup>343</sup>

A impermanência é, portanto, uma característica de todos os seres condicionados, quer dos grandes sistemas cósmicos ou dos sistemas microscópicos. Galáxias, planetas, humanidade, seres, átomos, partículas subatômicas: nenhum desses escapa da transitoriedade, da mudança. Em termos de experiência humana, a partir da análise determinada pela originação interdependente, cada elemento, cada contato, cada sensação, cada conjuntura é fugaz.<sup>344</sup> O encontro do som com o ouvido gerando a audição, da forma com o olhar, o

---

<sup>341</sup> DN 16.6.7. (1995:270).

<sup>342</sup> MN 22.22-9. (2009:231-3).

<sup>343</sup> MN 115.12. (2009: 928). A visão se aproxima muito de um dos principais modelos da cosmologia teórica contemporânea.

<sup>344</sup> MN 28.8. (2009: 279).

casamento táctil que arreperia a sensibilidade: tudo é breve - nada permanece<sup>345</sup> A brevidade das relações entre os diversos elementos que podem ser discriminados como constituindo um dado fenômeno gerou, inclusive, a tese da momentaneidade (*kṣaṇika*), da divisão infinitesimal dos instantes que aparentemente compõem um *continuum* daquelas dinâmicas interdependentes que se entrelaçam e se esfacelam para se reordenarem seguidamente em diferentes complexidades fenomênicas. O fluxo inexorável das infinitas combinações elementais e perceptivas, a subjetividade do olhar, o turbilhão incontrolável e arrebatador das energias que compõem os fios da meada cósmica, tudo isso desnuda a realidade de sua roupagem estática. Tentar capturar o instante e perpetuá-lo é uma das sementes da dor. Tentar encontrar permanência no impermanente é dor. Mais do que uma postura teórica, o Buda pretende, mais uma vez, valorizar as possibilidades soteriológicas da visão: como, por que se apegar a algo transitório, a algo cujas causas determinantes fatalmente se transformarão radicalmente, gerando dor?<sup>346</sup> Alguém, contudo, poderia retrucar: é exatamente por tudo isso que se deve abraçar o mundo, por causa da tragédia inerente à fugacidade da beleza e da alegria. Contudo, para o Buda, tentar transformar o impermanente em permanente é não aceitar um dos fatores mais básicos e inexoráveis da existência.<sup>347</sup> Faz-se necessário abdicar até mesmo dos estágios meditativos menos avançados por serem considerados impermanentes; a sensibilidade magisterial do Buda alcança aí uma importante faceta metodológica, exortando os monges para não relaxarem em nenhum estágio da prática, antes, impulsionando-os aos níveis de introspecção cada vez mais profundos, sendo os resultados práticos daqueles primeiros estágios, tranquilidade, serenidade etc., momentos da trajetória espiritual que também devem ser superados, em vista da finalidade suprema, a libertação (*nirvāṇa*).<sup>348</sup>

Aproveite-se, por isso, o conselho que o Buda dá ao seu próprio filho: “*Rahula, desenvolva a sua meditação na percepção da impermanência, pois quando se desenvolve aquela meditação, o conceito ‘eu sou’ será abandonado.*”<sup>349</sup> O conselho coordena duas importantes ramificações do mesmo núcleo doloroso da existência, a substância e a impermanência. A ignorância, a falta de atenção com estas duas características constitutivas dos fenômenos está diretamente vinculada à noção de ‘personalidade’. Essa ‘personalidade’ é

<sup>345</sup> Para uma análise detalhada do Buda sobre a impermanência no corpo e nas sensações, v. MN 13.36 (2009:185).

<sup>346</sup> A impermanência forma um aspecto central de diversas práticas meditativas propostas pelo Buda.

<sup>347</sup> MN 121.1. (2009:965).

<sup>348</sup> MN 52.4. (2009:454-5).

<sup>349</sup> “*Aniccasaññaṃ, rāhula, bhāvanam bhāvehi. Aniccasaññañhi te, rāhula, bhāvanam bhāvayato yo asmimāno so pahīyissati.*” MN 62.23. CS (s/d:Mahārāhulovādasutta).

a crença ilusória de que somos e continuaremos a ser da mesma maneira. Essa arraigada crença amarra identidade pessoal, substância, permanência e desejo, alguns dos mais destacados desdobramentos da ignorância que, como se pode notar, está diretamente vinculada às três características dos seres condicionados. O desejo implícito de previsibilidade e estabilidade, a vontade de se aproximar ou se afastar de algo, adicionados à crença no controle dos fios do destino se consubstanciam de forma nítida nos projetos pessoais e coletivos humanos, a partir de uma problemática e perigosa combinação dos elementos mencionados. Todavia, como a experiência não cansa de apontar, “tudo no mundo é frágil, tudo passa”. As palavras de Florbela Espanca calam fundo a todos que, não necessariamente imbuídos de um projeto soteriológico, se debruçam por sobre este aspecto da vida tão patente do existir no mundo. Segundo Nagārjuna: “*aquele que conhece a destruição das coisas, conhece a impermanência. Ao conhecer a impermanência, o sagrado dharma é compreendido*”.<sup>350</sup> Nesse sentido, o budismo abraça uma visão de mundo que espousa a crença no fluxo contínuo da existência. A atenção ao contínuo vir-a-ser, ao incontável devir, talvez a única “constante” da vida, junto com suas implicações dolorosas, repercute de forma emblemática na própria biografia do Buda. A tradição conta<sup>351</sup> que seu pai, Suddhodhana, preocupado com a possibilidade de seu filho vir a abdicar de seu *dharma* sociopolítico e abandonar a sua família, cuidou para que ele jamais se deparasse com os aspectos mais dolorosos da vida, cercando-o continuamente de todas as formas de entretenimento e prazer que o afastassem do caminho da renúncia. Quis, porém, o destino, que Siddharta um dia, ao caminhar com seu escudeiro pelas ruelas de Kapilavastu, se deparasse com um pobre, um doente, um velho e um morto. Atordoado com a novidade das visões, ele teria perguntado a Candaka, seu escudeiro, se aquilo ocorreria também com ele. Tendo como resposta um enfático ‘sim’, o nexos entre impermanência e sofrimento aflorou em Siddharta. Chocado com a possibilidade de um dia vir a se tornar “velho, encarquilhado, decrépito, um monte de ossos, apoiado numa bengala, frágil”, ocorreu à Siddhārtha Gautama: “como se orgulhar de sua força, robustez, saúde e beleza?” O desencanto de Siddhartha se acentuou. E é para se entender o seu desencanto – a dor de existir, *duḥkha*, e explicitar a centralidade do sofrimento no budismo, que a próxima seção se dedica.

<sup>350</sup> “*Bhaṅgajñānādānityatā/ anityat’vabhodācca saddharmo hi vibodhitāḥ.*” YŚ 22. (1997:79).

<sup>351</sup> A aventura espiritual de Siddharta é fartamente documentada e narrada pelo próprio em vários discursos. V. esp. “o discurso sobre a nobre busca”, *Ariyapariyesanāsutta* ou, para uma leitura poética da vida e iluminação de Siddhartha, um dos mais antigos e importantes, além de inspirador, por sua beleza, poemas clássicos sânscritos, o *Buddhacarita* de Aśvaghoṣa.

### 4.3. *Catvāryānyasatyāṇi*, “as quatro nobres verdades”: o sofrimento, a sua origem, a possibilidade de se escapar dele e o método para alcançar esse objetivo.

“*Monges! O que eu aponto é para o sofrimento e o que eu ensino é a sua cessação.*”

<sup>352</sup>A declaração do Buda resume o seu projeto soteriológico e, a partir desta *summa summarum*, pode-se afirmar que, num certo sentido, todos os seus outros ensinamentos, teses, doutrinas e conselhos individualizados podem ser compreendidos como expedientes (*upāya*) para apontar àqueles fatos. Não é à toa que aquele conjunto de ensinamentos tenha o peso de “verdades”. Não compreender a centralidade do sofrimento (*duḥkha*) implica desprezar a pedra angular e incontornável que alicerça o edifício do budismo. Para o Buda, viver qualquer tipo de vida que não aquela conducente à libertação é sofrer. A única alternativa à dor é reunir as condições metodológicas necessárias para extirpá-la, consubstanciada na alternativa de vida proposta por ele.

O sofrimento é uma marca de toda e qualquer vida consciente e se espraia por todas as dimensões e aspectos da infindável ronda samsárica da existência sensível em suas inumeráveis transmigrações. A dor do desejo (*taṇhā*) infinitamente recorrente e eternamente insatisfeito é determinada pela ignorância e determinante da ignorância. Por se ignorar certas coisas se sofre. Por ignorar a insubstancialidade e a impermanência se sofre. O sofrimento determina a consciência, que determina o corpo, que determina a sensibilidade etc., até o ciclo se fechar novamente na ignorância, como a originação interdependente recorda a todos. Não se trata simplesmente da constatação pungente do evanescer da beleza e da brevidade da vida, que convida a maioria à saciedade. Não. A dor do existir assume a centralidade da vida para o *Tathāgata*. Muitos podem encontrar lenitivos para a dor numa plêiade de maneiras, mas o Buda via de outra forma; talvez daí a sutil melancolia do budismo: a libertação só é possível com o desencanto com as coisas do mundo, que por sua vez passa necessariamente pela contemplação da impermanência daquelas. Esta é a condição inegociável da libertação.<sup>353</sup> *Finis passionem principium sapientiae*, se for permitida a apropriação indébita e a modificação da fórmula proverbial bíblica.<sup>354</sup> Aqui, não há compromisso possível. A

<sup>352</sup> “*Pubbe cāhaṃ bhikkhave, etarahi ca dukkhañceva paññāpemi, dukkhassa ca nirodhaṃ.*” MN 22.38. CS (s/d:Alagaddūpamasutta). Cp. MN 91.36 (as quatro nobres verdades como “o ensinamento específico dos Budas”).

<sup>353</sup> MN 50.18-9. (2009:435).

<sup>354</sup> Refere-se aqui à fórmula do pregador: *Timor domini principium sapientiae*. Provérbios I.7.

impermanência dos seres, dos objetos e de suas relações afetivas e volitivas determina a dor. O desejo de possuir o que não se possui, de não possuir o que se possui; desejo de se aproximar do que se gosta, de se afastar do que não se gosta, de prolongar o prazer, de abreviar a dor e de um sem número de possibilidades de experimentar as infinitas modalidades do desejo. Contudo, todos os desejos possuem uma fonte comum, a ignorância (P *avijja* / S *avidyā*). Para o budismo, tanto a sensibilidade quanto os objetos são problemáticos *enquanto* não se compreender que os dois são, também, vazios e interdependentes, e que a dor, ela própria, é *vazia* e *interdependente*: um sonho, uma ilusão que as pessoas se impõem, sendo ela, todavia, interdependentemente também fundamental, na medida em que é ela que desperta o ser humano para a problemática existencial. Sem o sofrimento não haveria o *saṃsāra*, sem o *saṃsāra*, não haveria o *nirvāṇa*. O problema verdadeiro, então, vai além da dor: o verdadeiro óbice é a ignorância.

Todavia, enquanto não se alcança aquela claridade de mirada, de acordo com o *Tathāgatha*, de lá, da impermanência dos sujeitos e das coisas e do desejo de possuí-las ou delas se afastar, só poderia se retirar uma lição: a dor. Faz-se necessário alcançar um porto seguro contra ela e, num certo sentido, pode-se dizer que todo o esforço de *Śākyamuni* foi direcionado para este único objetivo: descobrir um remédio para a dor de existir - não se deve nunca esquecer - para aqueles que se acreditam doentes. Buscar compreender a dor, a sua origem, a sua possibilidade de cessação e o caminho para sua cessação é, portanto, o objetivo do budismo, são as suas quatro nobres verdades (*catvāryānyasatyāṇi*) e será, também, o objetivo deste segmento do capítulo.

‘Mestre (*bhagavan*), apesar de ter ouvido muito e compreendido bem as mazelas da ganância, do ódio e do erro, por vezes esses estados invadem minha mente e me incomodam. Eu fico imaginando o que foi que eu não abandonei para que esses estados de espírito ainda ocorram em minha mente?’ ‘Mahānāma, enquanto você não compreender a pouca gratificação e a quantidade enorme de dor e desespero no prazer, esses estados ainda vão lhe atormentar’.<sup>355</sup>

---

<sup>355</sup> “*dīgharattāhaṃ, bhante, bhagavatā evaṃ dhammaṃ desitaṃ ājānāmi – ‘lobho cittaṃ upakkilesa, doso cittaṃ upakkilesa, moho cittaṃ upakkilesa’ ti. Evañcāhaṃ, bhante, bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi – ‘lobho cittaṃ upakkilesa, doso cittaṃ upakkilesa, moho cittaṃ upakkilesa’ ti. ‘So eva kho te, mahānāma, dhammo ajjhataṃ appahīno yena te ekadā lobhadhammāpi cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti, dosadhammāpi cittaṃ pariyādāya tiṭṭhanti, mohadhammāpi cittaṃ pariyādāya tiṭṭhan..yasmā ca kho te, mahānāma, so eva dhammo ajjhataṃ appahīno tasmā tvaṃ agāraṃ ajjhāvasasi, kāme paribhuñjasi.’” MN 14.2-3. CS (s/d:Cūḷadukkhakkhandhasutta).*

As respostas que o *Tathāgata* dá ao seu conterrâneo *sākyā*, Mahānāma, aflito com seus tormentos mentais, formam o *Cūladukkakkhandhasutta*, “o breve discurso sobre os componentes do sofrimento”. Lá, como em incontáveis outras passagens em todos os extratos de toda a literatura budista, seja de qual denominação for ou vazada em seja qual for o idioma, a mensagem do Buda é sempre, exatamente a mesma, variando sutilmente as suas modulações como os micro-tons de uma *rāga* infinita, sempre de acordo com a capacidade dos seus interlocutores: detectar o sofrimento (P *dukkha* / S *duḥkha*): nascimento, velhice, doença e morte, os desejos e apegos são sofrimento; a origem do sofrimento (P *dukkhasamudaya* / S *duḥkhasamudāya*): desejo de vida, de prazer; a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (P *dukkhanirodha* / S *duḥkhanirodha*): é pacificação, a neutralização da dor, que implica necessariamente no renunciar ao prazer; e, finalmente, abraçar um modo de vida que permita escapar da onipresença da dor (P *dukkhanirodhagāminīpaṭipada* / S *duḥkhanirodhamargapaṭipadā*): o nobre óctuplo caminho cujo percorrer remove a dor. Estes quatro postulados, depois chamados de “quatro nobres verdades” (P *ariyasaccāni* / S *catvāryānyasatyāni*) representam intuições vitais, incontornáveis e estruturais do budismo: a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes; a verdade de que a origem desse sofrimento é o desejo; finalmente a boa notícia, a verdade de que é possível a libertação deste estado, através do trilhar de uma senda que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas (P *ariya aṭṭhangika magga* / S *ariya aṣṭāṅgika marga*): <sup>356</sup> o desenvolvimento de uma perspectiva correta acerca da verdadeira natureza da realidade (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdṛṣṭi*): conhecer o sofrimento, a sua origem, a possibilidade da sua superação; um modo de vislumbrar esta perspectiva através de uma metodologia reflexiva (P *sammāsankappa* / S *samyaksamkalpa*); um falar que traduza corretamente estas visões e incite outros a buscá-las (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*): abster-se de um discurso agressivo, que provoque dissenso, inverídico, em suma, ou expor o dharma de acordo coma doutrina e no melhor das suas habilidades ou manter um nobre silêncio (*ariyatunhi*); um modo de agir eficaz para a condução ao libertar (P *sammākammanta* / S *samyakkarmanta*): renúncia, não violência, amor, abster-se de matar, roubar, se intoxicar; um tipo de vida que não obstaculize esta eficácia (P *sammājīva* / S *samyagājīva*): viver de forma justa, nobre, leal, compassiva; um esforço constante para se manter nesta dimensão (P *sammāvāyāma* / S *samyagvyāyāma*): esforço, ascese contra o domínio do desejo; procurar viver na dimensão mental de tranquilidade (P *sammāsati* / S *samyaksmṛti*): consciência do

<sup>356</sup> O nobre óctuplo caminho será aprofundado no capítulo 5.2. Aqui, será esboçado um breve rascunho da senda.

corpo, da mente e dos seus processos, que são frutos e se complementam com a modulação correta e eficiente de nossas estruturas psíquicas (P *sammāsamādhī* / S *samyaksamādhī*): meditação e contemplação.<sup>357</sup> Todos estes postulados e seus desdobramentos intelectuais e práticos delimitam o perímetro fundacional e, assim como a originação interdependente, remontam ao despertar do Buda à sombra das figueiras-de-bengala, às margens do Naraijana, e formam o núcleo originário dos ensinamentos (*dharma*) do budismo, quando, após o seu despertar em Bodh Gaya e se dirigir para Sarnath, próximo a Benares, ele dá início formal à sua pregação, colocando em movimento “a roda da lei” (P *dharmacakka* / S *dharmacakra*). É fundamental lembrar que o óctuplo caminho deve também ser considerado uma alternativa mediana, o caminho do meio, tanto à indulgência dos sentidos, “baixa, vulgar, grosseira, maléfica”, quanto ao ascetismo extremo “doloroso, degradante, vexatório, extravagante”.<sup>358</sup>

É fundamental relacionar aquelas três características dos seres conscientes mais uma vez com a ignorância: “*monges, o que vocês acham, a forma é permanente ou impermanente?*” “*Impermanente!*” “*Monges, o que é impermanente é prazeroso ou doloroso?*” “*Doloroso!*” “*Monges, o que é impermanente, doloroso, e sujeito à mudança, deve ser considerado como ‘meu’, ‘eu’ ou ‘minha substância?’*” “*Não, mestre!*”.<sup>359</sup> A crença na permanência e na substância se traduz em sofrimento.

O *Dhammapāda*, um dos mais populares textos budistas composto em versos didáticos de fácil memorização também pergunta:

Por que o riso, por que a alegria nesse mundo se ele está sempre em chamas?  
 Por que não procuras uma luz, imerso que estás nas trevas [da ignorância]?  
 Observa esta imagem pintada, um corpo cheio de feridas, composto, doente,  
 cheio de pensamentos, no qual não há nem permanência nem estabilidade.  
 Esse corpo exaurido, um ninho frágil, cheio de doenças;  
 Este monte de corrupções que se quebra em pedaços,  
 vida terminando sempre em morte!<sup>360</sup>

<sup>357</sup> *Saccavibhangasutta*, “o discurso que explicita as [quatro nobres] verdades”. Esse pequeno *sutta* é ideal para uma breve introdução ao tema. MN 141 (2009:1097). O tema é amplificado em vários outros textos. Uma das exposições clássicas é a sua utilização como expediente meditativo formal como ocorre no *Mahāsatiṭṭhānasutta*, “o discurso acerca dos fundamentos da consciência”, DN 22 (1995:335), que será recorrente ao longo do restante da tese.

<sup>358</sup> MN 139.4. (2009:1081).

<sup>359</sup> “*Taṃ kiṃ maññatha, bhikkhave, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā’ti?* ‘*Aniccaṃ, bhante*’. ‘*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā’ti?* ‘*Dukkhaṃ, bhante*’. ‘*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassitum – ‘etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā’*’ti? ‘*No hetuṃ, bhante*’”. MN 109.15. CS (s/d:Mahāpunnāmasutta).

<sup>360</sup> “*niccaṃ pajjalite sati konu hāso kiṃ ānando andhakārena onaddhā padīpaṃ na gavessatha/ yassa dhuvaṃ tṭhithi natthi anukāyaṃ samussitaṃ āturaṃ bahusaṅkappaṃ cittaṃ bimbaṃ passa/ idaṃ rupaṃ pariṇāmaṃ roganiḍḍhaṃ pabhaṅguraṃ pātisandeho bhijjatihi jīvitaṃ maraṇataṃ*.” *Dhammapāda* 146-7 (s/d:492-6).

As meditações que o Buda propunha aos seus discípulos para que eles compreendessem os problemas oriundos da sensualidade, a impermanência do corpo deles e de seus objetos de desejos, exemplificado no desejo sexual pelos corpos femininos principalmente, beira o sombrio. Recomendando uma visita a um local de cremação ou de descarte de cadáveres, ele exorta seus discípulos a esperarem dois ou três para que então, com os corpos em adiantado estado de decomposição, os *bhikkus* pudessem analisar os objetos de seus desejos sob uma nova ótica. Algumas descrições são bem fortes e realistas, como fica exemplificado na história da morte da cortesã Sirimā.

Discípula leiga do *Tathāgata*, Sirimā era famosa por sua beleza e também pela generosidade, fazendo questão de alimentar pessoalmente uma grande quantidade de monges. Um dia, ao ouvir a descrição de sua beleza, mesmo sem conhecê-la, um monge se enamorou de Sirimā, fato que foi levado ao conhecimento do Buda. Contudo, quis o destino que Sirimā adoecesse e falecesse. Ao saber disso, o Buda pede ao chefe local que esperasse três dias antes de cremar o corpo. No terceiro dia, o Buda convida a congregação de monges a prestar as últimas homenagens à Sirimā. Ao chegar ao crematório e se deparar com o corpo da discípula em adiantado estado de decomposição, o Bhagavan se dirige ao chefe e pede que seja proclamado pela aldeia que todos aqueles que pagassem certa quantia poderiam desfrutar do corpo de Sirimā. Como ninguém se apresentasse, o Buda pediu que o preço fosse sendo baixado, até que ele pediu que se proclamasse que aquele que quisesse poderia usufruir do corpo de Sirimā gratuitamente. Ninguém se apresentou. O Buda então se dirigiu à assembleia dos discípulos e disse: “*Bhikkus*, até semana passada alguns homens pagavam fortunas por uma noite com Sirimā. Contemplem agora o objeto do desejo de tantos”. O Buda então chamou à atenção dos monges, particularmente, para certos detalhes específicos do corpo que certamente enfatizavam as suas palavras. Nesta perspectiva, o Buda exortava recorrentemente a Comunidade à abstenção do contato com tudo aquilo que pudesse “inflamar” a sensibilidade,<sup>361</sup> recorrendo à originação interdependente para desenredar objetos e esfera sensível.

Entretanto, não se deve esquecer a navalha da vacuidade, mais uma vez aplicada em conjunto com a interdependência: “*quem percebe a originação interdependente também percebe o sofrimento, o seu surgimento, a sua cessação e o caminho para a sua cessação*”.<sup>362</sup> Nagārjuna parece ter compreendido corretamente. A interdependência, que, como vista, é

<sup>361</sup> MN 28.27-8. (2009:283).

<sup>362</sup> “*yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ as paśyati duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca.*” MK XXIV.40. (1991:353-4).

condição dos seres e também de sinônimo de vacuidade, ajuda a recolocar a questão sob nova luz. Pode-se reescrever o aforismo da seguinte maneira: *aquele que percebe a vacuidade dos seres percebe que os seus resultados são sofrimento etc.* Mas também não se deve esquecer que o aforismo pode também ser reescrito da seguinte maneira: *aquele que percebe a origemação interdependente percebe a vacuidade do sofrimento, do seu [suposto] surgimento, da sua [suposta] cessação etc.* já que não se deve esquecer que o sofrimento, *ele também é condicionado*, ou seja, vazio e interdependente. Essa leitura parece se coadunar harmonicamente com outra passagem de Nagārjuna: “*como pode haver sofrimento que não esteja submetido ao princípio da origemação interdependente? O sofrimento foi, também, descrito como impermanente. Como tal, ele não possui uma natureza própria.*”<sup>363</sup> Com efeito. Se o sofrimento pode ser extinto pelo nobre óctuplo caminho, e o Buda e todos os budistas assim afirmam, isto significa dizer que o sofrimento também é impermanente, ou seja, como ele também é condicionado, não possui substância própria (*svabhāva*), se não possui substância própria, só pode surgir como resultado de um conjunto de fatores que, uma vez, separados, acarretam a sua dissolução. Portanto, a crença de que o sofrimento *existe essencialmente* não se sustenta, sendo a crença em tal tese um convite para a dor. Miragens dentro de miragens se extinguindo. O próprio sofrimento é impermanente, fugaz e, por isso mesmo, vazio. Ignorar a vacuidade *de todos os fenômenos condicionados*, o sofrimento inclusive, é um convite...à dor!

A natureza da dor é, portanto, um erro na capacidade de discriminar a verdadeira natureza da realidade. Segundo o Buda, nos termos do *Laṅkāvatāra*:

Mahāmati, o que esses pensadores não entendem é que o mundo objetivo nada mais é do que uma discriminação errada feita pela mente...meu ensinamento, Mahāmati, consiste na cessação do sofrimento que surge da discriminação dos seres que compõem os mundos; [meu ensinamento] consiste na cessação da ignorância, do desejo, da ação e da causalidade; e no reconhecimento que o mundo objetivo, como uma miragem, é uma manifestação da mente.<sup>364</sup>

O que se tem aqui é uma importante apresentação do sofrimento em termos da doutrina *yogācarin* ou *vijñānavādin*, que defende a tese que a realidade externa só surge por uma incapacidade de discriminar corretamente o fato de que é a mente dualizante que, ao fragmentar a realidade entre sujeito, objeto e estabelecer limites arbitrários e imaginários à

<sup>363</sup> “*apratītyasamutpannam kuto duḥkham bhaviṣyati / anityam uktam duḥkham hi tat svābhāvye na vidyate.*” MK XXIV. 21. (1991:343).

<sup>364</sup> “*katham ca mahāmate tīrthakaravādakudr̥ṣṭisadhāraṇa bhavanti yaduta svacitra viṣayavikalpa dr̥ṣṭyanavabodhātvijñānānām...punaraparam mahāmate vikalpabhavatrayaḍḍhavinirvatanmajñānatr̥ṣṇa karmapratyayavinivṛtīm svacittadr̥ṣyamāyaviṣayānudarśanam bhāṣiṣye.*” LS (1923: 40).

totalidade não dual da realidade, cria imaginativamente (*vikalpita*) seres e elementos, dentre eles a dor. O texto também destaca a relação entre sofrimento e o desejo (*tṛṣṇa*), a ação (*karma*) e a relação causa-efeito (*pratyaya*). A relação é fundamental e merece atenção detida, já que aponta para o cerne do problema.

Ao se fragmentar o tecido não dual da existência através da ignorância, divide-se a realidade entre o sujeito e os objetos. É ao desejar aquilo que erroneamente é compreendido como um objeto, já que não existem os mesmos, somente a unidade totalizante da existência, cria-se a noção de agente, ação (*karma*) e resultados, através da noção de relação causal. A noção de agência é fruto daquele erro primordial que desenraiza os elementos e os reifica em entidades atômicas e autônomas. Nagārjuna também se refere ao problema: “*portanto, o tolo forma disposições que constituem a origem do saṃsāra. Por isso é o tolo que [acredita que] é um agente, e não o sábio, já que este percebe a verdade.*”<sup>365</sup>

A noção de agência consegue reunir a crença na substância, na permanência e no prazer e na alegria, todos aqueles erros decisivos que representam erroneamente a perspectiva correta da real natureza dos seres condicionados: a insubstancialidade, a impermanência e o sofrimento. Daí a caracterização nagarjuniana de que é a noção de agente que funda a ronda recorrente dos desejos insatisfeitos. É a partir desta construção imaginativa que se associam as condições que determinam o surgimento e a perpetuação do sofrimento, lembrando, entretanto, que este sofrimento também é impermanente, já que condicionado, podendo, portanto, ser superado, e é para a possibilidade da sua superação que ora nos voltamos, para tentar compreender as condições de possibilidade daquela superação.

---

<sup>365</sup> “*saṃsāramūlān saṃskārān avidvān saṃskarotyataḥ/ avidvān kāraḥ tasmān na vidvāms tattvadarśanāt.*” MK XXVI.10. (1991:374).

## CAPÍTULO 5 – A TERAPIA SOTERIOLOGICA BUDISTA: O CAMINHO ÓCTUPLO

### 5.1. Monges (*arhant/bodhisattva*) e leigos (*upāsaka*): os preparativos para o caminho

*Buddham śaraṇam gacchami. Dharmaṃ śaraṇam gacchami. Saṅgham śaraṇam gacchami.* “Eu busco refúgio no *Buddha*. Eu busco refúgio no *Dharma*. Eu busco refúgio na *Saṅgha*”. A fórmula é de uma simplicidade tocante. E antiga. Ela tem sido continuamente repetida diuturnamente em dezenas de línguas por mais de dois mil e quinhentos anos por todo o planeta, e marcou e ainda marca formalmente a pertença de bilhões de seres humanos à comunidade budista, à *saṅgha*. Leigos ou monges, a fórmula destaca “os refúgios”, as três joias do budismo (*trayaṣatva*). O seu mais recente divulgador, *Śākyamuni*, “o sábio do clã *Śakya*”, o *Tathāgatha*, o *Bhagavan*, “o mestre”, o *Buddha*, “aquele que despertou” é o primeiro refúgio da tríade.<sup>366</sup>

O mestre dá início formal à comunidade e à sua prédica após o seu despertar às margens do Nairajana em Bodh Gaya. A tradição afirma que o Buda, recém-desperto, passou sete dias ou semanas, de acordo com a fonte, desfrutando de sua liberdade há pouco conquistada. Os eventos que a precederam são fartamente conhecidos: após abandonar sua família e o seu *dharma* de guerreiro, ele se uniu a vários grupos ascéticos que perambulavam pela planície gangética por volta dos séculos V/IV a.e.c., deles vindo a se afastar para prosseguir solitariamente a sua caminhada. Ao atingir a região de Bodh Gaya, ele encontra um local ideal para se dedicar à meditação, à sombra de uma frondosa figueira-de-bengala (cujo nome científico incorporou a experiência, já que aquela espécie é hoje chamada *Ficus religiosa*), fazendo um voto de lá não se afastar enquanto não experimentasse a libertação. Conta a tradição que ao final da uma tarde, junto com o surgir da primeira estrela, ele teria entrado em quatro progressivos estágios meditativos cada vez mais profundos, culminando

---

<sup>366</sup> Na realidade “Buda” (*buddha*) é um título. Neste ciclo cósmico em que se vive presentemente *Śākyamuni* é o quarto Buda. Três já lhe precederam (*Kakusandha*, *Konāgamana* e *Kassapa*) e outro lhe sucederá (P *Metteya* / S *Maitreya*) em futuro incerto. Esta era é considerada particularmente afortunada pela quantidade de Budas que revelaram o *Dharma*, já que não se pode dizer que nenhum deles é o formulador “original” do *Dharma*.

com o seu despertar (*bodhi*). Alguns dias após o evento, ele teria sido alimentado por alguns mercadores que por lá passavam. Após expor a sua doutrina, os comerciantes pedem para se tornar seguidores. Algum tempo depois, o agora Buda, o desperto, se dirigiu a Benares, ao parque dos cervos nos arredores da vila de Sarnath, onde, segundo ele próprio, dá início à sua pregação “oficial”, “girando a roda da lei” (*dharmacakra*). Lá, ele encontra cinco ex-companheiros de meditação e, após uma hesitação inicial, os cinco também pedem refúgio na doutrina, no *Dharma*, e no Buda, já que, tecnicamente, não havia ainda a comunidade, a *saṅgha*. São aqueles cinco ascetas que formaram o núcleo originário da comunidade de renunciantes (masc. P *bhikku* / S *bhikṣu*, lit. “mendigo”, fem. P *bhikkuni* / S *bhikṣuni*), sendo também referidos por *śrāvaka* (“os que ouviram a doutrina” = “discípulos, alunos, estudantes”)<sup>367</sup> tendo, logo após esse acontecimento, havido um crescimento expressivo da comunidade devido a uma série de conversões de vários indivíduos e grupos. A partir desse núcleo primitivo, a tomada de refúgio nas três joias tornou-se o marco inicial, tanto para leigos como para monges de entrada na comunidade e é para compreender a natureza dessa comunidade, suas regras diferenciadas para leigos e para monges, e os pré-requisitos para a prática do cominho budista que esta seção se destina.

Magnífico! Magnífico! *Bhagavan!* O mestre clarificou o *Dharma* de várias formas, erguendo o que estava caído, revelando o oculto, mostrando o caminho para quem estava perdido, segurando uma lâmpada no escuro para os dotados de visão. Eu tomo refúgio no Buda, eu tomo refúgio no *Dharma*, eu tomo refúgio na *Saṅgha*. Que de hoje em diante o mestre Gautama se lembre de mim como um seguidor leigo que tomou refúgio nele por toda a vida.<sup>368</sup>

A admissão do brâmane Jāṇussoṇi, descrita acima, é um exemplo típico que ocorre dezenas de vezes na literatura páli, esta, especificamente, no *Majjhima Nikāya*. Sundarika Bharadvāja, Pingalakoccha, Potaliya, Upali, Vaccagota, o rei Avantiputta, Brahmāyu, o príncipe Bodhi, Angulimala, todos esses têm as suas iniciações descritas nos *suttas* e a fórmula do refúgio é onipresente. Primitivamente, quando o Buda ainda iniciava os noviços (com o crescimento exponencial da comunidade esta atividade recaiu sobre os mais antigos), a admissão era marcada por uma fórmula mais simples ainda: ‘*ehi bhikkhu*’, ‘venha monge’. O chamado, o *vocare* do Buda marcava a entrada do noviço na comunidade. Lá, apesar de

<sup>367</sup> Lembrando a importância do “ouvir”, *śravaṇa* no ambiente upanixádico. *Śrāvaka* também é derivada daquele importante verbo na Índia antiga, *ŚRU*, “ouvir”, = “estudar”.

<sup>368</sup> “*Abhikkantaṃ, bho gotama! Abhikkantaṃ, bho gotama! Seyyathāpi, bho gotama, nikkujjitaṃ vā ukkujjeyya, paṭicchannaṃ vā vivareyya, mūlhassa vā maggaṃ ācikkheyya, andhakāre vā telapajjotaṃ dhāreyya – ‘cakkhumanto rūpāni dakkhantī’ti; evamevaṃ bhotā gotamena anekapariyāyena dhammo pakāsito. Esāhaṃ bhavantaṃ gotamaṃ saraṇaṃ gacchāmi dhammañca bhikkhusaṅghañca. Upāsakaṃ maṃ bhavaṃ gotamo dhāretu ajjatagge pānupetaṃ saraṇaṃ gata’nti.*” MN 4.35. CS (s/d: *Bhayabheravasutta*).

poucas informações nítidas, a/o noviça/o provavelmente gravitaria para o círculo mais imediato de um *thera* ou de uma *therī*, os anciãos e as anciãs da *saṅgha*. A ideia de “refúgio” é muito importante, tanto para *bhikṣus* quanto para *upāsakas*. Para esses, os leigos, o refúgio representava a possibilidade de traduzir em suas vidas particulares a dimensão do caminho laico que possuía seus próprios atrativos e suas dificuldades específicas. Para os renunciantes, cujo grau de renúncia era extremo em termos atuais, mas que para o Buda representava um *caminho do meio* se comparado à sensualidade lícita da laicidade e as radicais manifestações ascéticas de renunciantes indianos; para aqueles, portanto, o seu único refúgio era a pertença à *saṅgha*. Ou isolados nas matas e montanhas, ou na companhia dos mais antigos e das mais antigas para aprender sobre o caminho, os monges só costumavam se reunir originariamente ou na presença do mestre durante a sua vida ou durante as monções, na antiguidade, um período de difícil locomoção no subcontinente indiano. O número de estações das chuvas marcava a senioridade dos membros da comunidade (‘renunciei há três, há dez ou vinte monções’, p. ex.) e marcava também a oportunidade de convívio mais direto com os irmãos e irmãs do caminho, geralmente em parques ou edifícios doados pelos leigos à comunidade, que logo se tornaram o ponto centrípeto de difusão do budismo mais escolástico, tendo alguns desses centros primitivos evoluído para complexos monásticos compostos por hospitais, enfermarias, escolas, albergues e bibliotecas.

O perfil daquela comunidade primitiva é extremamente variado: varredores de rua, ferreiros, brâmanes, príncipes, guerreiros, conarcas, ascetas, prostitutas, comerciantes, artesãos, agricultores, rainhas, servas, assassinos. Não havia qualquer impedimento formal para ser aceito nos quadros da comunidade, quer de forma laica ou como monge; com exceção de menores de idade e procurados pela lei, quase todos eram aceitos desde que se mostrassem dispostos a seguir a disciplina. As formas de admissão variaram de acordo com o tempo e o local, mas a tomada de refúgio era e ainda é o denominador comum de todas elas. No início, bastava repetir três vezes a fórmula de refúgio, ajoelhada/o perante uma monja ou um monge para a admissão. Posteriormente, os rituais foram se complicando exponencialmente, levando, hoje em dia, em alguns contextos culturais, vários dias e até semanas.<sup>369</sup> Na medida em que a comunidade crescia, atraindo toda sorte de homens e mulheres de todos os estratos sociais, a *saṅgha* se complexificava, dando início ao processo de produção de uma série de regras especificamente criadas de acordo com a necessidade, tanto para os monges, as monjas e os leigos, o principal apoio material da comunidade.

---

<sup>369</sup> V. Donald S. LOPEZ (ed.) *Buddhist scriptures*, London: Penguin, 2004, p. 223 ff.

Existem vários desses grupos de textos que marcam o universo que regula o comportamento dos monges e leigos. Esses textos são conhecidos como o *Vināya* e já foram referidos.<sup>370</sup>

Existe, além dos votos formais, uma extensa lista de pré-requisitos para trilhar o caminho, chamados de *bodhipakkhyā dhammā* (“elementos para a realização do despertar”), divididos em sete grupos: I – Os quatro tipos de consciência (*satipatthana*): (i) consciência do corpo, (ii) consciência das sensações, (iii) consciência da mente, (iv) consciência nos elementos mentais; II- Os quatro esforços (*sammappadhana*): (v) procurar evitar o surgimento das más qualidades, (vi) procura limitar a influência das más qualidades surgidas, (vii) procurar criar o surgimento das boas qualidades, (viii) procurar estimular o crescimento das qualidades já surgidas; III – As quatro bases dos poderes (*iddhipada*): (ix) desenvolver a base do poder da concentração e do esforço, (x) desenvolver a base do poder da concentração baseado na persistência e no esforço, (xi) desenvolver a base do poder da concentração baseada na persistência e na geração do esforço, (xii) desenvolver a base do poder da concentração baseado na discriminação e na produção do esforço; IV – As cinco faculdades (*indriya*): (xiii) a convicção (*saddha*), (xiv) a persistência (*viriyā*), (xv) a consciência (*sati*), (xvi) a concentração (*samadhi*), (xvii) o discernimento (*pañña*); V – As cinco forças (*bala*), (xviii) a força da convicção (*saddha*), (xix) a força da persistência (*viriyā*), (xx) a força da consciência (*sati*), (xxi) a força da concentração (*samadhi*), (xxii) a força do discernimento (*pañña*); VI – os sete fatores do despertar (*bojjhanga*): (xxiii) consciência como fator do despertar (*sati-sambojjhanga*), (xxiv) análise dos elementos como fator do despertar (*dhamma-vicaya-sambojjhanga*). (xxv) persistência como fator do despertar (*viriyā-sambojjhanga*), (xxvi) enlevo como fator do despertar (*pīti-sambojjhanga*), (xxvii) serenidade como fator do despertar (*passaddhi-sambojjhanga*), (xxviii) concentração como fator do despertar (*samadhi-sambojjhanga*), (xxix) equanimidade como fator do despertar (*upekkha-sambojjhanga*): VII – o nobre óctuplo caminho (*ariyasthangamagga*): (xxx) visão correta (*samma-ditthi*), (xxxii) vontade correta (*samma-sankappa*), (xxxiii) fala correta (*samma-vaca*), (xxxiv) ação correta (*samma-kammanta*), (xxxv) vida correta (*samma-ajiva*), (xxxvi) esforço correto (*samma-vayama*), (xxxvii) consciência correta (*samma-sati*), (xxxviii) concentração correta (*samma-samadhi*).<sup>371</sup>

<sup>370</sup> V. Cap. 1.3.

<sup>371</sup> Estes pré-requisitos se encontram dispersos pelos *Sūttas*, porém, no MN 77, o *Mahāsakuludāyī* discutem-se todos os pré-requisitos aqui elencados.

Segundo o Buda, aqueles mais antigos no caminho, os chamados anciões (*therā*) e as anciãs (*therī*) da comunidade, eram os *arhat*<sup>372</sup>, já maduros nas práticas e guias seguros dos noviços. De acordo com o *Tathāgata*, o *arhat* é incapaz de agir de nove maneiras: (i) Deliberadamente tirar a vida de outro ser; (ii) Incapaz de pegar o que não lhe foi dado; (iii) Incapaz de fazer sexo novamente; (iv) Incapaz de mentir; (v) Incapaz de acumular objetos; (vi) Incapaz de agir apaixonadamente ou com apego; (vii) Incapaz de agir sob a influência do ódio; (viii) Incapaz de agir sob a influência da tolice; (ix) Incapaz de agir sob a influência do medo.<sup>373</sup> Esses *arhat* possuem todas as qualidades do Buda, entretanto, os Budas são seres especiais (*tathāgata*, “aqueles que vieram desta/ de certa maneira” [“para este propósito”]) para as suas missões específicas, geralmente “esperando” numa dimensão não humana o momento mais propício para encarnar; outro aspecto interessante é que o *nirvāṇa* pode ser alcançado por todos, leigos ou monges<sup>374</sup>, sendo que estes, naturalmente, reúnem as condições de possibilidades mais propícias; contudo, o cânone registra inúmeros exemplos de leigos que alcançaram o estágio de *arhat*: Citta, Cuṇḍa e Vimalakīrti, dentre outros; porém, não deve se perder de vista o fato de que a renúncia formal assinala a possibilidade de dedicação exclusiva ao sendeiro. O *Dhammapāda* dedica todo um capítulo aos *arhat*:

Eles estão no final da jornada – suas buscas pela libertação atingidas;  
Sem sofrimento, com a mente completamente livre, sem ansiedade,  
sem apegos ou nós.<sup>375</sup>  
Com a perfeita compreensão de que a natureza é vazia  
e sem seres (substanciais), a mente se liberta do desejo,  
E não deixa traço da sua passagem,  
assim como as aves no céu.<sup>376</sup>

Esses *arhat*, antes da realização plena, do despertar (*bodhi*) são conhecidos como *bodhisattva* (P *bodhisatta* / S *bodhisattva*). Os *bodhisattvas* merecem uma atenção especial, por vários motivos; em primeiro lugar, são seres destinados à iluminação nesta vida, vale dizer, todo *arhat* é, antes do despertar, um *bodhisattva*, e é assim que o Buda se refere a ele próprio antes da sua experiência radical de libertação em Bodh Gaya. Os *bodhisattvas* podem ser humanos ou não humanos, na medida em que eles podem se encontrar já renascidos em

<sup>372</sup> A gradação e os estágios do caminho serão discutidos na próxima seção, contudo, é importante manter em mente desde já que existem algumas lacunas no conhecimento mais claro sobre supostas hierarquias e estágios dos mais antigos *bhikkhus*, principalmente com a posterior ascensão da figura dos *bodhisattvas* no contexto *mahāyāna*.

<sup>373</sup> DN 29.26. (1995:435).

<sup>374</sup> MN 73.9 ff. (2009:596).

<sup>375</sup> “*Gataddhino visokana sabadhi vippamutassa, sabbaganthappahīnassa pariāho na vijati.*” DP 90. (s/d:323).

<sup>376</sup> “*yesaṃ sannicayo natthi ye pariññatabhojanā yassa, suññato animitto vimokkho ca gocaro tesaṃ gati ākāse sakuntānaṃ iva durannayā.*” DP 92. (s/d:328).

outra dimensão, lá mesmo se libertando ou esperando pelo momento ideal de assumirem seus papéis na história<sup>377</sup>; o conceito e a personalidade dos *bodhisattvas*, não obstante presentes desde os estratos mais antigos no cânone *theravada* serão particularmente exaltados nos contextos *mahāyāna*, já que um expressivo número de textos da referida tradição irá levantar algumas críticas ao antigo ideal dos *arhats* e *śravakas*, além dos *pratyekabuddhas*, a interessante e pouco estudada figura dos monges que alcançam o despertar solitariamente (*‘pratyeka’*) mas não se interessam em pregar da doutrina. Segundo alguns textos *mahāyāna*<sup>378</sup> todos os três tipos de seguidores (*“arhat”*, *“śrāvaka”* e *“pratyekabuddha”*), não obstante seus louváveis esforços em busca do despertar, teriam um comportamento “relativamente” egoísta, na medida em que se “esqueceriam” da interdependência de suas buscas particulares com a busca alheia. Uma suposta nova ênfase na compaixão (*karunā*), no altruísmo e no auto-sacrifício marcaria e diferenciaria os *bodhisattva* dos ideais dos *thera*, na medida em que os *bodhisattvas* fariam um voto formal de renunciar ao despertar antes de conduzir todos os seres conscientes à libertação, sendo aquela suposta nova ênfase motivo de profunda discórdia entre os especialistas.<sup>379</sup> Os *bodhisattvas*, além de tudo isso, eram importantes interlocutores do Buda nos *sūtras mahāyāna* ou eram, eles próprios, os pregadores e divulgadores das doutrinas. É interessante notar, contudo que, em alguns casos, leigos são descritos como possuindo uma realização espiritual e um saber muito mais amplo, como no caso de Vimalakīrti (*‘o de fama imaculada’*) que constrange e embaraça tanto os antigos quanto *bodhisattvas* com o seu conhecimento, como se pode notar no famoso *sūtra Vimalakīrtinirdeśa* (*“o Ensino de Vimalakīrti”*), cuja estrutura e objetivos provavelmente apontam para o crescimento da laicidade em termos de participação na difusão do *Dharma*.<sup>380</sup>

A figura do monge na tradição budista é muito forte. Nos países por onde o budismo se espalhou, do Sri Lānka até o sudeste asiático alcançando as ilhas da Oceania, do Tibet à Ásia Central, da China e da Coréia ao Japão, as várias denominações budistas monacais se tornaram alicerces centrais das respectivas culturas. Não obstante a falta de um corpo central dirigente desde os tempos arcaicos até os seus desenvolvimentos asiáticos mais tardios, na realidade, até hoje em dia, chama a atenção a uniformidade e continuidade das estruturas fluídas e descentralizadas que a *saṅgha* desenvolveu em estreita cooperação com os leigos.

<sup>377</sup> Por exemplo, o *bodhisattva* Maitreya (P Metteya), o futuro e último Buda deste ciclo cósmico, que, segundo algumas tradições, se encontra na dimensão (ou paraíso) *Tuṣita*, aguardando o momento certo para mais uma vez promulgar o *Dharma*.

<sup>378</sup> V. esp. o *saddharmapuṇḍarikāsūtra*.

<sup>379</sup> V. por exemplo, para uma discussão geral, Paul WILLIAMS, *Mahāyana Buddhism* (2009:195ff).

<sup>380</sup> V. Conclusão.

Esta cooperação estreita entre laicidade e comunidades de monges e monjas pode ter criado as condições de um encaminhamento mais aberto à participação, tanto dos leigos nos esforços missionários quanto dos monges em estruturas laicas de poder político e econômico, redundando na ênfase do ideal do *bodhisattva*; contudo, para compreender a natureza deste ideal, deve-se voltar à comunidade antiga e observar a diferença nos votos tanto daqueles que optavam pelo caminho monacal quanto da laicidade.

Para um leigo aderir ao budismo, explicitando a sua aliança com o Buda, o *Dharma* e a comunidade, tanto naquela época quanto hoje, é exigido o abraçar formal de cinco votos ou regras (*pañcasilā*) básicas: (i) não matar, vale dizer, não tirar conscientemente a vida de nenhum ser vivo (animal), consubstanciando o ideal budista da *ahimsā*, da não violência (*panatipara veramani sikkhapādam samādiyami*, “eu me abstenho de matar”); (ii) não roubar, implicando em jamais tomar para si nada que não tenha sido dado por outrem (*adinnadana veramani sikkhapādam samādiyami*, “eu me abstenho de roubar”); (iii) vida sexual lícita, isto é, exercer a sexualidade sem ofender ou afrontar tanto indivíduos quanto à moralidade social (*kamesu micchacāra veramani sikkhapādam samādiyami*; “eu me abstenho de conduta sexual imprópria”); (iv) não mentir, controlar a fala (*musavāda veramani sikkhapādam samādiyami*; “eu me abstenho de mentir”) e (v) não se embriagar/drogar (*sūramerayamajjapamadatthana veramani sikkha pādam*; “eu me abstenho de intoxicantes”). Esses são os votos, as regras básicas às quais todo e qualquer budista assume para si, leigo ou monge. Tradicionalmente, aqueles cinco preceitos negativos possuem uma contraparte afirmativa: (i) desenvolver a compaixão (*karuṇā*), o amor (*metta*) e a não violência (*ahimsā*). A abstenção das práticas violentas concorre para a práxis ética interdependente, já que a noção de interdependência busca alimentar a consciência de que um indivíduo, além de não substancial e fluído, está indissolúvelmente conectado à complexidade sistêmica do mundo, corroborando a necessidade do cuidar coletivo, além do particular, do abrigar da diferença; (ii) a virtude da paciência (*khanti*), da aceitação das determinações causais que condicionam o modo pelo qual o indivíduo se insere naquele ambiente simbiótico e orgânico global; (iii) o contentamento com o exercício sábio e moderado do prazer sexual, revestido ainda do respeito às/aos parceiras/os, lembrando ainda a polaridade da interdependência, afetiva inclusive; (iv) a prática de uma fala não só verídica, mas também doce e sábia, instrumentalizando a fala para a condução dos seres em direção do despertar e, por fim, (v) a vigilância e a consciência, evitando, pela embriaguez e uso de narcóticos a perda da memória, a violência das palavras ásperas e o respeito pela vida e dignidade do próximo.

Além desses cinco imperativos morais que obrigam todo e qualquer budista, os leigos que assim desejarem podem abraçar ainda mais três preceitos que os aproximam muito do despojamento dos renunciantes; são eles: (vi) se abster de alimento do meio-dia até a aurora seguinte; (vii) evitar espetáculos artísticos de toda sorte e de todo e qualquer tipo de ornamento e adereço corpóreo; (viii) evitar o luxo no mobiliário. As abstenções objetivam a saúde, o contentamento e a concentração do corpo no caminho; segundo o ditado: *ou se medita ou se fala do dharma*, tudo o mais sendo desnecessário. Naturalmente, este conjunto de preceitos redundava no desprezo de todo excesso e luxo, agressivo por si só aos que nada possuem e um óbice incontornável para a libertação espiritual; a diminuição da vaidade, lembrando a natureza transitória da beleza e dos agregados que compõem a existência humana que, para ser vivida em sua plenitude, demanda o abdicar daqueles cuidados desnecessários para a senda.

O Buda possuía uma enorme preocupação com a laicidade, dedicando muita atenção à prédica para aqueles. O *Sigālakasutta*, por exemplo, é todo dedicado à instrução dos leigos.<sup>381</sup> Nesse tipo de ensinamento, exclusivamente dedicado àqueles, fica clara a exortação moral em detrimento da reflexão mais propriamente dialógica, bem como das técnicas meditativas mais avançadas: o momento, a gradação dos interlocutores determinava a natureza do discurso, já que, antes de pregar, o Buda rotineiramente conversava com os seus interlocutores buscando saber as suas origens, grau de instrução e familiaridade com as doutrinas de seus contemporâneos. Em suas conversas com especialistas ou renunciantes, o nível da discussão era bem diferente, não obstante a declaração formal do Buda de que o *dharma*, quando bem vivenciado, conduziria tanto os leigos ou renunciantes à mesma meta: à libertação, não sendo a formalização da renúncia um pré-requisito absoluto, na medida em que tanto leigos quanto monges estavam submetidos quase que aos mesmos votos, pelo menos em termos da práxis soteriológica propriamente dita, dependendo de cada um a dedicação possível pelo trilhar da senda<sup>382</sup>, lembrando sempre as condições otimizadas que os renunciantes reúnem.

No caso dos monges, e mais ainda das monjas, dependendo da tradição ou denominação seguida, os votos aumentam substancialmente e as regras formalizadas nos textos canônicos ultrapassam duzentas e regulam minuciosamente todos os aspectos da vida dos renunciantes, desde sua entrada na comunidade até a sua morte. Vários códigos foram

---

<sup>381</sup> DN 31. (1995:461); MN 143 (o *Anāthapiṇḍikovādasutta*, que muito lembra o *Vimalakīrtinirdeśa sūtra*). (2009: 1109) *et al.*

<sup>382</sup> MN 73.9. (2009:596).

elaborados <sup>383</sup>, descrevendo ofensas, atenuantes e punições, cuja implementação se fazia por consenso coletivo dos antigos em cada comunidade, respectivamente. A inexistência de uma autoridade central, todavia, ocasionou uma interessante variação dos preceitos cujo recorte cultural corta transversalmente todas as culturas com as quais o budismo interagiu; como em todo processo de expansão religiosa, o budismo foi obrigado a negociar uma série de regras que foram paulatinamente sendo adaptadas aos novos cenários sociais com os quais ele se deparava. <sup>384</sup>

No caso dos *bodhisattvas* no ambiente do *mahāyāna* os votos adquiriram interessantes matizes. <sup>385</sup> Os votos de *Samantabhadra*, por exemplo, um dos *bodhisattvas* mais famosos, são, além dos já vistos, mais dez: (i) adorar e respeitar todos os Budas; (ii) elogiar sempre os *tathāgatas*; (iii) praticar assiduamente a doação de oferendas; (iv) se arrepender e consertar todos os impedimentos kármicos; (v) se alegrar e vivenciar o mérito e a virtude (*pāramitā*) <sup>386</sup>; (vi) pedir que a doutrina seja pregada; (vii) pedir que os Budas permaneçam no mundo; (viii) sempre seguir os ensinamentos dos Budas; (ix) estar sempre em concórdia com todos os seres conscientes e (x) transferir todo mérito e toda virtude para todos os seres. <sup>387</sup>

A natureza da personalidade dos *bodhisattvas* reuniu aos seus redores importantes cultos devocionais por toda a Ásia, além de serem importantes propagadores de doutrinas que não foram explicitamente divulgadas pelos Budas históricos. Contudo, é fundamental frisar que tanto a figura quanto as características dos *bodhisattvas* já se encontrava presente desde os primórdios da tradição, sendo a diferenciação exagerada entre esses e os *arhat* ou *pratyekabuddhas*, aparentemente, um problema mais político do que doutrinário. No *Laṅkāvatārasūtra*, por exemplo, o Buda lista uma série de procedimentos para que o *bodhisattva Mahāmati* compreenda o verdadeiro papel dos mesmos:

os *bodhisattvas*, aqueles grande seres devem compreender que *saṃsāra* e *nirvāṇa* são um...essa conduta, junto à demonstração natural de um profundo amor que habilmente conduz [os seres] à salvação...eles devem ir além da dualidade sujeito-

---

<sup>383</sup> V. Cap. 1.3.

<sup>384</sup> Daí a relativa diferenciação entre regras das várias denominações budistas acerca de comida, celibato etc. para leigos e monges. Algumas denominações permitem o casamento de monges, o se alimentar após o meio-dia etc.

<sup>385</sup> Para um excelente estudo do alcance da doutrina dos *bodhisttavas*, v. Daniel BOUCHER, *Bodhisattvas of the Forest and the formation of the mahāyāna*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.

<sup>386</sup> São dez as virtudes (*pāramitā*, lit. “excelências” [do caráter]) ‘clássicas’ dos *bodhisattvas*: generosidade, moralidade, paciência, vigor, concentração, sabedoria, votos, poder, cognição, habilidade na utilização dos meios para conduzir aos outros à libertação.

<sup>387</sup> Upasika Chihmann, *The vows of bodhisattva Samantabhadrasūtra*. Buddha Dharma Education Association. E-book, p. 70.

objeto,...compreender que não há nada fora da mente...passando por vários estágios meditativos...chegarão ao nível da prática das *pāramitās*...se retirando do tumulto, relações sociais e fugindo do sono, que eles fujam dos tratados dos filósofos das tradições dos *śrāvakas* e *pratyekabuddhas*...até atingir os três aspectos da nobre sabedoria: *não percepção, o poder dos Budas e a auto-realização*.<sup>388</sup>

A ‘habilidade na condução dos seres à salvação’ referida é uma das características mais salientes dos *bodhisattvas*; aquela habilidade (*upāya kauśālya*, “habilidade de expedientes”), conforme explicitada, por exemplo, no *Saddharmapūṇḍarikasūtra*, é fundamental para que os *bodhisattvas*, cujo contato com o mundo da laicidade sempre fora bem maior, tornaria possível o encaminhamento mais eficaz dos leigos em direção à senda; o texto em tela também se reveste de enorme importância já que lá, as mais antigas caracterizações (*arhat*, *śrāvakas* e *pratyekabuddhas*) são relativamente denegridas em contraste com os *bodhisattvas*; todavia, não se deve também perder de vista que o perfil delineado do *bodhisattva* é extremamente heterogêneo, reunindo características que beiram à contradição (p. ex. fugir das relações humanas e conduzir amorosamente os humanos à libertação), o que provavelmente aponta para a tentativa de conciliar a dupla tendência de isolamento ascético e participação no mundo laico. Mais do que as aparentes contradições, entretanto, a personalidade daqueles quase-Budas foi instrumental no alargamento da base de sustentação das tradições budistas, na medida em que ao aprofundar e sublinhar aquelas doutrinas já esboçadas, porém presentes nas tradições mais antigas, o budismo pode se renovar e albergar uma enorme quantidade de seguidores que, de outra maneira, poderiam ter gravitado para diferentes denominações.<sup>389</sup> É importante sublinhar o fato de que o *bodhisattva*, a figura do Buda-no-mundo, ilustra magnificamente a práxis que transborda da concepção de que o *saṃsāra* nada mais é do que a ignorância do *nirvāṇa*, e que um não existe sem o outro, quer ao nível da interdependência quer ao nível daqueles dois níveis da linguagem (*dve satye*), assim sendo, o Buda-no-mundo, o Buda-compassivo, o *bodhisattva* seria outro elo e outra forma de compreender a não dualidade aludida pelo Buda entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*.

Contudo, apesar das diferenciações e gradações doutrinárias, o que todos os budistas almejam é a mesma meta, a libertação do sofrimento, e esta libertação só é possível com o trilhar do “nobre óctuplo caminho”, e é para lá que ora se dirige.

<sup>388</sup> LS SUZUKI (1923: 39-45).

<sup>389</sup> V. Paul WILLIAMS e Anthony TRIBE, *Buddhist thought, a complete introduction to the Indian tradition*, London and New York: Routledge, 2002, ps. 176-91.

## 5.2. O caminho das oito práticas (*āryāṣṭāṅgikamarga*) e os seus estágios (*bhūmikā*)

Qual é, amigos, a nobre verdade do sofrimento? É o nascimento, a velhice e a morte. Qual é, amigos, a nobre verdade acerca da origem do sofrimento? É o desejo, o prazer... Qual é, amigos, a nobre verdade acerca da cessação do sofrimento? É a extinção, o desistir, o abandonar os prazeres. Qual é, amigos, a nobre verdade do caminho para a cessação do sofrimento? É simplesmente este nobre óctuplo caminho.<sup>390</sup>

Se por um lado pode se afirmar que o budismo possui uma sutil melancolia ao dar ao sofrimento à centralidade da existência, por outro lado ele oferece uma alternativa viável àquele sofrimento: um caminho que conduz à libertação da dor, um caminho de oito práticas que abrigam, por assim dizer, o coração do budismo, cuja realização promete uma serena felicidade, uma sábia alegria, já que dor e felicidade são, também, interdependentes, uma não existindo sem a sua contraparte. Ao longo da parte budista desta tese, destacaram-se, inúmeras vezes, aspectos e expedientes metodológicos idealizados pelo Buda para se atingir a libertação da dor. Chega-se, agora, ao seu ápice: o nobre óctuplo caminho, o caminho das oito práticas (*P ariya aṭṭhangika magga / S ariya aṣṭāṅgika mārga*).

A natureza do caminho (*mārga*) procura reunir com o devido destaque, as práticas que o Buda, ao longo de seu extenso magistério, seleccionou como sendo aquelas que reuniriam as condições ótimas para a condução dos seres conscientes do abismo da dor à paz do *nirvāṇa* e ao despertar (*bodhi*). Essas oito práticas informam o núcleo ortoprático do budismo; cada um dos estágios do caminho (*bhūmikā*) assinala a consubstanciação do método (*sādhana*) em termos de realização daquelas quatro verdades já discutidas. Lembre-se aqui, mais uma vez, de Nietzsche e de sua formulação de que a experiência mais decisiva é, na realidade, o vislumbrar de um método.<sup>391</sup> Se Nietzsche de fato estiver correto, o caminho óctuplo proposto pelo Buda é, na verdade, um conceito central da tradição (“ortodoxia”) que se materializa na sua dimensão de práxis (“ortopraxia”), o que mais uma vez aponta para a natureza anfíbia de alguns termos budistas: abraçar com confiança o caminho exige a prévia reflexão sobre sua fundamentação teórica, que somente pode ser efetivamente demonstrada na sua dinâmica de materialização. A eficácia do método repousa na tese, que só se demonstra no trilhar do caminho. O círculo se fecha e se funde naquela perspectiva bifronte cujo objetivo final é o pacificar das paixões, aqueles afectos que nublam as reais potencialidades humanas

<sup>390</sup> MN 141.10 ff. (2009:1098-101).

<sup>391</sup> V. Introdução.

de sabedoria (*prajñā*) e compaixão (*karunā*), duas das principais virtudes (*parāmitā*) sublinhadas por uma tradição que jamais perde de vista a interdependência de todos os seres e fenômenos que, não se deve esquecer, são também insubstanciais, fluidos e vazios de substância.

O caminho óctuplo, então, se configura como um “mapa do tesouro”, uma cartografia da busca, uma topografia do difícil terreno por sobre o qual a senda budista se desenrola. Este terreno foi mapeado e cartografado pelo *Desperto*, aqui também ‘batedor’ do caminho, detectando as curvas mais perigosas, os acidentes mais íngremes e traiçoeiros da jornada. Neste sentido, o caminho, por vezes descrito como um caudaloso rio na primavera, traduz, como metáfora, a própria vida: atravessá-la a contento, alcançar a ‘outra margem’, implica na confiança no barqueiro, sua experiência e habilidade na condução da travessia do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*, os quais, ao fim do caminho, descobre-se, idealmente, que não são diferentes. Foi por este motivo que o Buda “reabriu o caminho bom e seguro para se viajar alegremente”.<sup>392</sup> E é exatamente para alcançar esse gáudio e aquela mirada, a da não diferença entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*, que se segue o seguinte caminho.<sup>393</sup>

O nobre óctuplo caminho (P *ariya aṭṭhangika magga* / S *ariya aṣṭāṅgika marga*) se divide em: (i) visão correta (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdr̥ṣṭi*); (ii) intenção ou vontade correta (P *sammāsankappa* / S *samyaksamkalpa*); (iii) fala correta (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*); (iv) ação correta (P *sammākammanta* / S *samyakkarmanta*); (v) vida correta (P *sammājīva* / S *samyagājīva*); (vi) esforço correto (P *sammāvāyāma* / S *samyagvyāyāma*); (vii) consciência correta (P *sammāsati* / S *samyaksmṛti*) e, finalmente, (viii) concentração ou meditação correta (P *sammāsamādhi* / S *samyaksamādhi*), e é para explicitar cada um desses passos do caminho que esta seção se destina.

Tradicionalmente, esses oito passos são reagrupados em três conjuntos de membros afins: (i) virtude (fala correta, ação correta e vida correta); (ii) concentração (esforço correto, consciência correta e concentração ou meditação correta) e (iii) sabedoria (visão correta e intenção correta).<sup>394</sup> A divisão é antiga e sua eficiência mnemônica é celebrada nos discursos. Começemos pelo grupo da sabedoria (P *paññā* / S *prajñā*).

De acordo com o Buda, visão correta e intenção correta estão interligados.<sup>395</sup> A cópula é sábia: como poderia ser diferente? A interdependência entre os dois fatores mentais

<sup>392</sup> MN 44.26. (2009:210).

<sup>393</sup> O nobre óctuplo caminho é descrito em dezenas de *sūttas*. Ver esp. MN 77; 116; 117 e 126.

<sup>394</sup> MN 44. 11. (2009:398).

<sup>395</sup> MN 19. (2009:207-10). *Dvedhāvittakkas Sutta*. “O discurso sobre os dois tipos de pensamento”. Ao longo deste discurso o Buda relaciona a reflexão e a intenção.

estreitam a sua ligação: sábia é a ação, e a vida, que é feita ou vivida a partir do duplo filtro da visão correta e da intenção correta. Começamos desenvolvendo essa dupla dinâmica pelo primeiro e mais celebrado dos passos do caminho: a visão correta (*P sammādiṭṭhi / S samyagdr̥ṣṭi*).

O primeiro ponto que deve ser enfatizado é a educação do olhar. Visão correta implica em educar o olhar, e num certo sentido o budismo pode ser compreendido exatamente como isso, num adestramento da subjetividade, ou seja, na capacidade individual de desenvolver a possibilidade de modalizar propedeuticamente a subjetividade para que ela seja capaz de (i) detectar a verdadeira natureza da realidade: impermanente, interdependente, vazia e não substancial; este encaminhamento pedagógico da mirada implica num cuidado seletivo, numa paciência prudente no responder ao estímulo sensível. Esta paciência cria uma distância entre afecção e resposta onde a sensibilidade é submetida aos instrumentos de aferição que a tradição budista desenvolveu, cristalizados em vacuidade e interdependência e consubstanciados num conjunto de procedimentos para se ter a mão a todo o momento.<sup>396</sup> Este procedimento metodológico pode também relacionar a visão correta àqueles procedimentos medicinais de sintomatologia de detecção da dor, da detecção da sua origem, da possibilidade de sua pacificação e do caminho para a sua pacificação; vale dizer, neste sentido, a visão correta e as quatro nobres verdades são realidades interdependentes, inextricáveis e até mesmo intercambiáveis, alcançando o grau de equivalência funcional e de sinônimos. Ver corretamente implica ver as quatro nobres verdades *e*, mais importante, vislumbrar o nobre óctuplo caminho como única alternativa (*ekayāna*) para colocar fim à dor. O círculo mais uma vez se fecha e se funde: a visão correta implica no *vislumbrar*, *no ver* o óctuplo caminho: o primeiro passo do óctuplo caminho é a *prática* da visão correta. Além disso, a visão correta, que inclui necessariamente o olhar interdependente, convida a (ii) um olhar amoroso e compassivo (*karunā*) em termos de uma ação intersubjetiva. As duas questões demandam uma reflexão sustentada, por serem determinantes ao projeto soteriológico em tela.

Enquanto procedimento e expediente soteriológico, a analítica dos fatores ou elementos (*dharmāḥ*) que informam a experiência humana pode ser subsumida sob a ótica da discriminação (*vijñāna*) racional. Este procedimento analítico tem por meta decompor a experiência pelo duplo filtro da interdependência e da vacuidade, objetivando salientar os contornos da natureza transitória e potencialmente dolorosa da existência humana alienada,

---

<sup>396</sup> Cp. com os *katechonta* estóicos e epicuristas helenísticos.

isto é, desprevenida daqueles instrumentos de educação subjetiva que se materializam numa reeducação integral humana. A visão correta (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdrṣṭi*) não se reduz simplesmente a um grau epistêmico de maior ou de menor exatidão numa avaliação do real; mais do que isso, ela transborda também para a práxis que instrumentaliza, idealmente, a todo instante, o modo de ser dos “pseudo-agentes no mundo”, (“pseudo”, aqui, em sua verdadeira natureza insubstancial): só se age de certa maneira porque se acredita em certas coisas e em certas maneiras de fazer certas coisas. Desenvolver aquela sensibilidade de mirada implica também na confiança da eficácia do método e no seu formulador, o Buda; daí também a relação da visão correta com o tríplice refúgio: no Buda como proverbial médico de homens, “soterios”, formulador do “remédio óctuplo caminho”; no *dharma*, este o próprio “remédio”; e na *saṅgha*, a comunidade daqueles que orientam e se ajudam mutuamente na “aplicação” do remédio, o ensinamento (o *dharma*) do Buda.

A visão correta é, por isso mesmo, saudável (outro sentido de P *sammā* / S *samyak*). Ela é saudável por restaurar o equilíbrio da condição humana originária, turvada pelos equívocos adventícios que se cristalizam em perspectivas e práticas deletérias tanto para os indivíduos quanto para as coletividades. Aquela educação do olhar e reeducação integral humana são sobejamente exemplificadas no *Bhūmija Sutta*, o discurso para Bhūmija: lá, o Buda se utiliza da visão correta como inseparável da ação correta<sup>397</sup> comparando, tanto a visão quanto a intenção correta aos remédios disponíveis aos monges: leite, mel, óleo etc.

Em termos de intenção ou vontade correta (P *sammāsankappa* / S *samyaksamkalpa*), há um longo debate entre os especialistas acerca de uma suposta contribuição original do Buda aos fatores mentais que informam a ética humana:<sup>398</sup> até que ponto uma ação deve ser julgada pela intenção do autor e não pelos resultados. É um debate longo e inconcluso. A intenção ou vontade correta pode também se referir ao próprio trilhar do caminho, convidando os budistas a um escrutínio permanente em termos de suas reais motivações e dedicação pela prática. A vontade (*samkalpa*) é, lembre-se aqui, fator determinante do livre-arbítrio, ao qual o budismo subscreve, não obstante alguns problemas oriundos das determinações causais da originação interdependente, o que, mais uma vez, afastaria o budismo do extremo do fatalismo e do outro extremo da autonomia da ação, posicionando-o em algum matiz das teses compatibilistas. Todavia, claro fica o privilégio da atenção dada à correta intenção. Essa se desdobra também naquela perspectiva de cuidado amoroso e compassivo que idealmente todo budista deveria desenvolver, na medida em que a práxis intersubjetiva budista é animada pelo

<sup>397</sup> MN 126. (2009:997-1001).

<sup>398</sup> V. Jonardon GANERI, *op. cit.*, ps. 52ff.

postulado da interdependência sistêmica dos seres e fenômenos. Esta interdependência condiciona o olhar fraterno e solidário dos que estão no caminho para com todo o conjunto dos seres conscientes, e segundo o próprio Buda, assume sua verdadeira face num conjunto de corolários: renúncia, não violência e não crueldade.<sup>399</sup>

A renúncia (*vairāgya*, *nirodha*) pode ser entendida pelo viés do desapego material que deve emoldurar a trajetória dos monges e dos leigos, aglomerados nos cinco, oito ou mais votos que tanto leigos quanto monjas e monges se comprometem a seguir. O desapego material reforça as teses de simplicidade na posse de bens, o que serve como ponto de partida e parâmetro básico da vida monástica, enfeixado no *vināya*, nos livros da disciplina, ajudando também aos leigos a diminuir a sanha do consumo desenfreado de objetos e também de sujeitos, ao se renunciar à instrumentalização de ambos às finalidades aquisitivas que gravitam na órbita do desejo irrefletido.

A renúncia é também descrita em termos de não violência (*ahimsā*), ideal que serve de justificativa teórica para comportamentos que vão desde os alimentares como o vegetarianismo até alcançar justificativas de práxis sociopolíticas como a resistência pacífica e não colaboracionista com regimes políticos percebidos como ilegítimos ou totalitários, esta vertente tornada particularmente famosa na escolha de Gandhi pelo conceito, que serviu de base ao movimento que se tornaria o principal interlocutor do império britânico na libertação da Índia de seu domínio; essa opção pela *ahimsā*, cuja repercussão e poder de galvanização das massas se tornaria legendária pelo próprio Gandhi e paradigmática para determinadas situações políticas históricas convida um aprofundamento maior.

A não violência traduz em ação deliberada a opção pelo pacifismo, o que não deve ser confundido com a inação ou alienação política, sendo o limite tênue entre os dois, tornado mais nítido pela correta discriminação. Mais do que uma postura ideológica, a não violência tenta instaurar uma *cultura de paz*, uma alternativa ética e política onde o recurso à violência só passa a ser contemplado como alternativa última que responda a um comprometimento societário estrutural, passando-se, neste momento da não violência para a violência compassiva, como nos numerosos casos de resistência que sociedades budistas tiveram que engendrar em face de sua potencial destruição, como nas guerras do sudeste asiático: Vietnã, Cambodia, Laos, no próprio subcontinente indiano, no caso do Sri Lanka e, ainda hoje, como instrumento de luta pelos direitos civis e liberdades no caso do Tibete e Burma (antiga

---

<sup>399</sup> MN 141.25. (2009:1100).

Birmânia), sendo a autoimolação de monges um retrato particularmente dramático de tais práticas políticas.

Finalmente, a renúncia à crueldade busca criar condições de respeito a todas as criaturas dotadas de consciência, desincentivando a crueldade deliberada contra humanos e animais, ambos por vezes submetidos à pavorosas condições semelhantes de sobrevivência, dentro de perspectivas de otimização de recursos econômicos em escala global, aí incluindo o trabalho escravo humano em condições absolutamente inaceitáveis, alcançando até mesmo a órbita animal, cuja clausura e crueldade extrema no seu trato (ou melhor, maltrato) são por vezes as condições necessárias para o entretenimento e a alimentação humana irrefletida. Aquela vontade, quando iluminada pela perspectiva da visão correta, que se poderia decompor em sabedoria e compaixão desembocaria na ação correta, o que convida para se adentrar aquele outro grupo de passos do caminho, os das virtudes: fala correta, ação correta e vida correta.

A vida correta (P *sammājīva* / S *samyagājīva*) é tradicionalmente compreendida como se constituindo na tentativa de se reunir as condições de otimização para a prática do sendeiro budista. Numa passagem famosa, o Buda relaciona a vida correta à vida na solidão das matas e montanhas: *alguns, ao optarem pela vida nas matas, sentiam medo, mas eu estava purificado pela minha vida correta: eu me dirigia às florestas e matas, mantendo uma vida correta*<sup>400</sup>, claramente relacionando a correção da vida com a vida de ascetismo; contudo, em outros discursos, o Buda enfatiza outros aspectos que também perfazem uma vida correta, inclusive com importantes repercussões na esfera da laicidade, sendo todos aqueles aspectos interdependentes com os outros passos do caminho: “*o que resta a fazer, monges?... nossa vida será purificada, limpa, ao ar livre, moderada e imaculada, e não apontaremos os erros das vidas alheias!*”<sup>401</sup> Alhures, o Buda fornece mais subsídios que caracterizam a vida correta, a partir de seu oposto, a vida incorreta: “*e o que é, monges, vida incorreta? Esquemas, complôs, sugerir, desprezar, buscar o ganho pelo ganho.*”<sup>402</sup> A tradição, ao comentar a vida correta para os leigos gosta de referir este discurso (o *Mahācattārisaka Sutta*), apontando que uma vida correta é aquela que se sustenta

<sup>400</sup> MN 4.5-7. (2009:103). O elogio recorrente do Buda às matas, florestas e montanhas – denominador comum da cultura renunciante tanto budista como upanixádica, deu origem a toda uma literatura de elogio da solidão das ermidas ao longo da tradição, tanto na Índia, quer em sânscrito, quer em páli (v. esp. o *Therāgathā*, aquele fascinante conjunto de poemas dos anciãos da comunidade primitiva, infelizmente ainda pouco estudados), alcançando até mesmo o budismo na China, onde, ao se encontrar com o Taoísmo, deu origem à poesia chinesa clássica em seu estilo *shan-shui* (“rios e montanhas”).

<sup>401</sup> MN 39.7. (2009:363).

<sup>402</sup> MN 117.29. (2009:938).

economicamente a partir de uma sensibilidade para com a interdependência e a compaixão<sup>403</sup>, ou seja, evitando *um modo de vida* individual, social e economicamente incompatível com o caminho budista: matar animais, venda de álcool, drogas ou armas, todas estas ocupações estariam vedadas àqueles que sinceramente estivessem empenhados no projeto do despertar. Despertar para a solidariedade sistêmica, pedra angular da ética budista, se coadunaria, portanto, num situar contemporâneo do modelo proposto, com a adoção de uma orientação econômica e societária que relevasse a possibilidade de cunhar um modelo alternativo ao que se assiste hodiernamente. Esta sensibilidade política naturalmente se materializa numa práxis de questionamento e busca de alternativas compatíveis com os valores elencados pela tradição, numa reflexão por alternativas sábias e justas, iluminadas pela imagem do caminho do meio, poderoso farol para todas as condutas humanas, o que naturalmente conduz ao reino da práxis, o da ação correta.

A ação correta (*P sammākamanta/ S samyakkarmanta*) possui algumas balizas dispostas negativamente em formas de imperativo pela tradição: não matar, não roubar, conduta sexual imprópria e dar vazão ao prazer de forma imoderada.<sup>404</sup> Quando se fala em matar um ser, no ambiente budista, devido ao incalculável número de vezes e estados de evolução pelos quais todos os seres conscientes passam em suas sucessivas transmigrações, a tradição sugere que pode se estar tirando a vida de um ser que, de acordo com o próprio Buda, em alguma de suas encarnações anteriores, já foi um pai ou uma mãe sua. Matar, de forma deliberada e injustificável, principalmente outro ser humano, é uma falta gravíssima e, no caso de monja ou monge, passível de expulsão sumária da comunidade. Tirar a vida de outros seres conscientes contribui muitíssimo para o agravamento das condições transmigratórias. A ênfase na não violência procura, portanto, criar uma cultura de paz e carinho, uma cultura de solidariedade fraterna. Uma *paidéia* essencialmente *humanística*, tendo o cuidado de alargar o conceito de *humanismo* para além do gênero humano especificamente, albergando todos os seres dotados de consciência.

O não roubar, o tomar aquilo que não foi dado por outrem, resguarda a paz societária e a previsibilidade das relações humanas, salvaguardando os direitos individuais contra a subtração daquilo que é considerado propriedade de alguém.

A conduta sexual imprópria busca caracterizar a necessidade do exercício de uma sexualidade que não coaja, oprima ou escandalize indivíduos, gêneros ou a sociedade como

---

<sup>403</sup> BHIKKHU BODHI. *The noble eightfold path*. Kandy: Buddhist Publication Society. *The Wheel* Publication No. 308/311, 1984.

<sup>404</sup> MN 117.25. (2009:937).

um todo. A violência sexual, a violência contra os gêneros, a quebra de confiança, do respeito e do amor conjugal oriundos da traição ou da promiscuidade sexual ferem aqueles dois princípios basilares do budismo, a interdependência de todas as criaturas e a compaixão.

O prazer imoderado é um óbice incontornável na senda. A simplicidade e a frugalidade, segundo o Buda, boas tanto para a saúde quanto para o espírito – poder-se-ia incluir aí o bolso também, recorda os discípulos do *dharma* que o caminho do meio não é somente uma imagem para o terreno da especulação ontológica ou epistemológica. O moderar dos prazeres é condição *sine qua non* do despertar, não havendo registros na longa história da tradição de alguém que tenha despertado pela indulgência na sensualidade imoderada. Os resultados do prazer imoderado recordam a necessidade imperiosa da atenção e da consciência do espírito, do corpo e da fala também, o que nos leva à fala correta.

A fala correta (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*) recorda que a boca pode ser um local de exercício da sabedoria do caminho ou ainda um portal por onde se esvai a virtude humana. De acordo com a tradição, de novo negativamente, deve-se evitar a fala incorreta: a fala inverídica, a mentira; a fala maliciosa; a fala ofensiva e a fofoca.<sup>405</sup> O mentiroso sofre duplamente: quando mente, ninguém lhe acredita – pode se tratar de mentira; quando fala a verdade, também ninguém lhe acredita: pode ser mentira também. O mentir, o representar falsamente algo que alguém sabe ser de outro modo *desabona*. A fala ríspida, agressiva, desrespeitosa, retira do interlocutor a sua dignidade e humanidade, subalternizando-a/o a alguma suposta superioridade que o emissor da ofensa pensa possuir. A fofoca, a conversa irrisória, maledicente e caluniosa nublam a possibilidade de otimização dos encontros humanos para aquilo que é, de fato, importante. Segundo o ditado corrente budista: ou se fala do *dharma* ou se fica em silêncio meditativo.

Isso nos que conduz ao terceiro grupo de passos do caminho, aqueles referentes à concentração: o esforço correto, a consciência correta e a meditação correta.

Um dos aspectos que mais chamam a atenção na impressionante expansão do budismo no ocidente é a descoberta por parte dos ocidentais das técnicas de meditação.<sup>406</sup>

---

<sup>405</sup> MN 117.17. (2009:936).

<sup>406</sup> O budismo é a segunda religião que mais cresce no ocidente, depois do islamismo. Todavia, num recorte sócio-econômico, o budismo é a religião que mais cresce entre as elites euro-americanas. Segundo a dissertação de mestrado de Elizabeth CLELAND, *The vajrakilaya sadhana, an euro-american experience of a nyingma ritual*, Department of Sociology and Anthropology, Carleton University, 2011, que objetiva mapear antropologicamente a recepção de um ritual budista tibetano na América do Norte, mais de 80 por cento dos entrevistados responderam que o mais os atraiu ao budismo foi a prática sistemática da meditação. V. também James William COLEMAN, *The new buddhism, the western transformation of an ancient tradition*. New York: O.U.P., 2002, *passim*, que também chega a conclusão de que o fator que mais atrai os ocidentais para a esfera do budismo é a meditação.

Hoje, se tornou absolutamente corriqueira a prática da meditação em grupos sob a orientação de um/a professor/a ou mestre de uma denominação indiana ou budista. Uma das ênfases do budismo sempre foi a prática da meditação; num certo sentido, pode-se afirmar que o budismo é exatamente isso, um conjunto de técnicas e práticas meditativas que se organizam e gravitam ao redor de alguns conceitos-chave. Daí a importância das técnicas meditativas na tradição e é por isso que se deve tratar deste último grupo a partir do nexo entre meditação-consciência e esforço.

“*Senhora, o que é concentração?...a unificação da mente é concentração, amigo Visākha*”. A definição da monja Dhammānā é uma definição clássica de *samādhi*. No contexto upanixádico a expressão é a mesma, o seu sentido é o mesmo e o objetivo também é o mesmo.<sup>407</sup> A concentração correta (P *sammāsamādhi* / S *samyaksamādhi*) é, num certo sentido, junto com a consciência correta (P *sammāsati* / S *samyaksmṛti*) e o esforço correto (P *sammāvāyāma* / S *samyagvyāyāma*) o coração da prática budista. Os três são reagrupados sob a mesma rubrica e, como nos outros conjuntos, os motivos são claros: a nítida interdependência entre os fatores. Concentração e consciência se alimentam mutuamente, amparados e sustentados, ambos, pelo esforço constante.

Aqui, seguir-se-á a exposição de um dos mais, ou talvez do mais conhecido *Sutta* do cânone páli, o *Satipaṭṭhāna Sutta*, “o discurso sobre os fundamentos da consciência”, o mais comentado dos discursos budistas que se dedicam à prática meditativa e contemplativa, estando lá contidas as bases das técnicas *śamatha* e *vipāssana* (pacificação e análise), muito populares no sudeste asiático e, desde os anos 80 do século XX muito difundidas também no ocidente, principalmente devido aos esforços missionários de S. Goenka e de vários grupos da chamada “tradição da floresta” tailandesa.

O *Satipaṭṭhāna Sutta* começa com uma declaração impressionante do Buda: “*Monges, este é o único caminho (ekayāna) para a purificação dos seres, para a superação da infelicidade e das lamentações, para o desaparecimento da dor e da mágoa, para se atingir o verdadeiro caminho, para a experiência da libertação (nibbāna): as quatro fundações da consciência.*”<sup>408</sup> As quatro fundações, as quatro vigas, as quatro pilastras para a consecução da experiência da libertação são: a consciência da do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos

<sup>407</sup> V. Cap. 4.3.

<sup>408</sup> MN 10.2. “*Ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo sattānaṃ visuddhiyā, sokaparidevānaṃ samatikkamāya, dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya, ñāyassa adhiḅgamāya, nibbānassa sacchikiriyāya, yadidaṃ cattāro satipaṭṭhāna.*” CS (s/d: *Satipaṭṭhānasutta*). O grifo é nosso.

elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*).<sup>409</sup> O que o Buda quer dizer quando ele afirma que “este é o *único caminho (ekayāna)*”? Talvez no sentido de unificação (*ekatā*), de não-diferença (*advāya*) entre contemplação, consciência e esforço numa única dinâmica meditativa ou ainda na perspectiva de que somente a combinação dos três otimize a condição do despertar. A consciência de cada uma das fundações (corpo, sentidos, consciência e elementos) é dividida em duas partes: consciência e análise. O Buda convida aos monges a

ir para a floresta e sentar à sombra de uma árvore ou numa cabana vazia; sentar-se com as pernas cruzadas e, com o corpo ereto, estabelecido na consciência, se tornar consciente da(s) (várias formas de) respiração...das quatro posturas do corpo [sentado, em pé, andando e deitado], das diferentes partes do corpo etc.; ...consciência dos sentidos...consciência da mente....consciência dos elementos.<sup>410</sup>

A popularidade do texto se deve provavelmente àquela unicidade já referida, entre os principais aspectos teóricos e as práticas meditativas do budismo indiano. Ao serenar o corpo e a mente com as técnicas meditativas, passa-se, então, para a análise daqueles aspectos teóricos mais importantes: os agregados que informam a experiência, as quatro nobres verdades, a natureza transitória do corpo e de seus elementos, a não substância etc. Todo esse conjunto de objetos da análise unificam corpo e mente em procedimentos experimentais de busca da libertação, e descrevem, *in nuce*, o budismo e os seus aspectos mais importantes.

A expressão páli *sati* é equivalente do sânscrito *smṛti*: ambas significam, além de consciência, *memória*, implicando num manter sempre presente aquilo que é importante e fundamental. A consciência da memória daqueles aspectos elencados, na realidade também aponta para o processo de *anamnese* da experiência originária em sua radicalidade, e não em sua historicidade; refere-se, naturalmente, ao nirvana (P *nibbāna* / S *nirvāṇa*). Num certo sentido, portanto, o budismo procura destacar um conjunto de procedimentos teóricos e práticos que objetivam um encaminhamento psicossomático: dialógico (analítico) e somático (meditativo) que se fundem no *ekayāna*, o único caminho. Este único caminho não deve ser compreendido, todavia, numa perspectiva de um suposto acesso privilegiado a uma suposta verdade absoluta, a nenhum tipo de proselitismo fundacional cuja ortodoxia constrange à adesão inquestionável, antes, o que parece estar indicado ao longo do texto, que possui algumas partes importantes de aspectos eminentemente práticos (posturas, respiração), é a tentativa de mapear o caminho trilhado pelo Buda em sua longa experiência meditativa;

<sup>409</sup> MN 10.3. (2009:145). Sobre as dificuldades que rondam o conceito de “*dhamma*”, v. cap. 5.1.

<sup>410</sup> MN 10.4-45. (2009:145-55).

primeiro com dois mestres em meditação após ele deixar o seu lar em Kapilavastu e, posteriormente, em suas práticas meditativas solitárias pelas matas, florestas e montanhas do nordeste do subcontinente indiano. Nota-se, em outros *Suttas*, uma preocupação constante do Buda em adequar os seus ensinamentos e customizar as práticas descritas de acordo com a natureza individual de cada discípulo, tanto assim que alguns se destacavam na prática da meditação, outros na prédica, alguns outros na exposição de conceitos específicos e assim por diante. Desse núcleo da comunidade primitiva irradiaram-se diversas linhas de transmissão desse conjunto de ensinamentos e práticas.

Quando se refere à análise dos elementos (*dharmāḥ*) que compõem a experiência, o que se está referindo é, sobretudo, a utilização da originação interdependente e da vacuidade como instrumentos analíticos privilegiados pela tradição, cujo objetivo precípuo é fundamentalmente prático. A análise dos fatores constituintes do corpo, as meditações descritas num campo crematório: tudo aponta para aquela dinâmica já referida: o sinalizar tanto da interdependência quanto da vacuidade dos agregados, com os corolários da brevidade, não substancialidade e do sofrimento inerente ao prazer, representando-os (*sati/smṛti*) continuamente para si próprios até o galgar de níveis e estágios mais profundos no processo do despertar, e é para lá que ora se volta.

O progresso no nobre óctuplo caminho marcava os estágios dos praticantes na senda da libertação. O núcleo daquela comunidade, da *saṅgha*, era composto por homens e mulheres, leigos e renunciantes que se encontravam em vários estágios (*bhūmi/kā*) de maturidade e de domínio da senda óctupla. Especificamente no caso da comunidade monacal, na tradição *theravada*, aquele conjunto de buscadoras e de buscadores era dividido em quatro categorias:

(i) *sotāpana*: “os que entraram no rio”; segundo a tradição, aqueles que entraram na “corrente”, no “fluxo” do *dharma*, ou ainda aquelas/es que lutam contra ou já venceram a correnteza forte do *saṃsāra*, a ‘correnteza’ que ‘empurra’ a humanidade para ‘esta margem’ da existência. A entrada no rio da tradição implica naquilo que é chamado de abertura do “olho do *dharma*” (*dhammacakkhu*). A abertura deste “olho do *dharma*” representa adquirir uma visão de mundo balizada pelo *dharma*, um evento metanoico que transforma o modo de ser, entender e interagir com a realidade e com os seres. Este estágio, segundo o Buda, assegura que não haverá involução para modos de vidas inferiores ao estado humano, sendo assegurada a libertação do *nirvāṇa* em, no máximo, sete transmigrações.<sup>411</sup> Numa outra

---

<sup>411</sup> DN 18.1. (1995:291) *et al.*

perspectiva, aquele “entrar na corrente” implica no despertar da “*bodhicitta*”, “o pensamento do/para despertar”. É o ponto de partida formal do caminho e da tradição.

O amadurecimento no caminho assinala a libertação de três máculas: a cobiça, o ódio e a ilusão. Este estágio é chamado de (ii) *sakadāgamī*, aquele que só terá mais uma vida humana, sendo o alcance da libertação assegurado para a próxima transmigração.<sup>412</sup> Este estágio é celebrado na poesia daqueles mais antigos na senda<sup>413</sup>, pois certificaria a eficácia do caminho, reforçando a confiança ou fé (P *saddhā* / S *śraddhā*) no Buda, no *dharma* e na *Saṅgha*.

O terceiro estágio é o de (iii) *nāo retorno (anāgamī)*. Este estado caracteriza aqueles que não mais retornarão a este mundo, transmigrando somente para uma dimensão superior, um “paraíso”, que na realidade pode ser compreendido como uma dimensão mais evoluída da condição humana ou a sua superação em outras esferas do universo, já que, se recorde, existem infinitos universos cíclicos. “Não retornar”, contudo, implica em não transmigrar mais na condição humana alienada, já que alguns daqueles seres podem ainda voltar para a condição humana, porém, não mais pertencendo a ela: seres com missões especiais cujo alcance pode ser compreendido pela necessidade de disseminar o *dharma* e conduzir exemplarmente a humanidade à meta. Estes seres se ramificam em cinco tipos.<sup>414</sup>

Finalmente, a quarta categoria seria a dos (iv) *arhat* ou *arhant*. Estes alcançarão a libertação nesta vida: dominaram o sendeiro óctuplo e as suas máculas foram extintas. O Buda se refere a ele próprio e aos seus companheiros mais antigos como *arhat*, sendo controverso o significado da expressão.<sup>415</sup> Esses *arhat* por vezes eram chamados de *therā* / *therī* (“antigos / anciões”; “antigas / anciãs”), muito respeitados por toda a comunidade e geralmente os instrutores dos noviços no caminho.

Segundo a tradição *mahāyana*, todavia, os *bodhisattvas*, com seus votos e suas práticas, estariam adiante daqueles elencados: *sotāpana*, *sakadāgamī*, *anāgamī*, *arhat* e *pratyekabuddhas*, supostamente auto-centrados nas suas práticas soteriológicas. As práticas dos *bodhisattvas* englobariam todos aqueles estágios e os alçariam às dimensões mais abrangentes e profundas da vida espiritual. Esses estágios são descritos em vários *sūtras mahāyanas*: entre outros no *Vimalakīrtinirdeśa*<sup>416</sup>, no *Laṅkāvatārasūtra*<sup>417</sup>, sendo

<sup>412</sup> DN 6.13. (1995:145) *et al.*

<sup>413</sup> V. *Therāgathā* e *Therīgathā*, *passim*.

<sup>414</sup> V. DN 33.2.1(18), (1995:496).

<sup>415</sup> “Nobres”, “vitoriosos” ou “plenamente vivos”. V. DN 16.5.27, (1995:268).

<sup>416</sup> Robert A. F. THURMAN, *The holy teaching of Vimalakīrti*. Delhi: Motilal. 1991.

<sup>417</sup> SUZUKI, *op. cit.*

particularmente elaborados ao longo do extenso *Daśabhūmikasūtra*<sup>418</sup>, que pertence a um conjunto ou “ciclo” de textos, chamado coletivamente de *Avatāmsakasūtra*. Os estágios são dez (*daśabhūmika*), e cada um deles representa o domínio de uma ‘perfeição’ (*paramitā*)<sup>419</sup>:

(i) *pramuditā*, o estágio feliz, que corresponde à perfeição da caridade, aqui compreendida como a alegria oriunda de um “doar-se” aos outros, de um “esquecer-se de si”, no sentido da compreensão interdependente que a prática de alguém só se realiza e só adquire sentido quando co-emerge, se coaduna e se complementa com a prática de outrem, fundamento ético precípuo e principal baliza ideológica dos *bodhisattvas*: é interessante notar que a alegria não está no final, não é um “resultado” do caminho da abnegação, antes, é fundamento da práxis, animando com gáudio o abraçar fraterno com alegria os irmãos e as irmãs do sendeiro que ainda não despertaram para as suas naturezas mais profundas, criando, por isso mesmo, a condição dialógica interdependente necessária para o surgimento dos *bodhisttvas*; (ii) *vimalā* (imaculado), que significa a perfeição ética, implicando aqui no domínio dos vários elementos da senda óctupla já referida; (iii) *prabhākara/in* (brilhante), que implica na perfeição dos estado mais adiantados da concentração; (iv) *arciṣmatī* (radiante), que responde pela perfeição da paciência, do tudo suportar em benefício da condução de todas as criaturas conscientes em direção à libertação; (v) *sudurjayā* (“difícil de vencer”, invencível), que implica na perfeição da energia, necessariamente inquebrantável para se suportar as vicissitudes dos votos assumidos; (vi) *abhimukhī* (“além do confronto”), a sabedoria que alcança a superação da dicotomia entre puro e impuro, implicando na perfeição da sabedoria, fundamental na órbita da laicidade, onde o *bodhisttva* deve mergulhar sem, todavia, fazer nenhum tipo de juízo de valores entre a sua suposta ‘pureza’ e a suposta ‘impureza’ dos outros seres sensíveis; (vii) *durāṅgama* (“longo alcance”), a perfeição da eficácia metodológica, daquela habilidade em conduzir os seres à realização, indo “além-de-si-mesmo”, utilizando sabiamente as circunstâncias temporais naquele encaminhamento; (viii) *acalā* (“irremovível”, “imperturbável”), a calma oriunda da capacidade de materializar sem obstáculos as práticas e os votos, a *apathéia*, a serenidade sapiencial; (ix) *sādhumatī* (“a boa-mente”), a cristalização de uma mente sempre disposta no diapasão da perfeição da sabedoria, decomposta em inteligência e compaixão, o poder de encaminhar os seres imersos no *samsāra*; finalmente, (x) *dharmameghā*, (“a nuvem do *dharma*”), a potencialidade da vivificação dos ensinamentos, o “estar prenhe”, qual nuvem, da abundância do conhecimento, da sabedoria e da compaixão que “refresca” a aridez e a desolação, fruto do estorricar da ignorância e da dor: o bálsamo, o

<sup>418</sup> Thomas CLEARY, *The flower ornament scripture*. Boston: Shambala.1987.

<sup>419</sup> V. Cap. 5.2.

lenitivo da sabedoria do Buda aplicado na prática, o qual, no *Laṅkāvatārasūtra* afirma: “eu organizei esses estágios para que os bodhisattvas ... compreendam o desenvolvimento contínuo dos estágios sucessivos e não caiam na confusão dos erros de outras tradições (*tīrthāṅkhāra*)”.<sup>420</sup>

Todos aqueles estágios, é bom que se lembre, são demarcações artificiais, insubstanciais, na medida em que as práticas e resultados se dão conjunta e sincronicamente e não singular e diacronicamente. Esta sincronidade, porém, esbarra numa questão delicada: o alcance da libertação se dá de forma gradual ou abrupta? E é para se debruçar com vagar sobre esta e outras questões atinentes ao despertar (*bodhi*), termo consagrado no *mahāyāna* e à libertação (*nirvāṇa*), conceito mais utilizado nos ambientes *theravadins* para apontar a experiência da libertação que se prossegue para a última seção desta tese.

---

<sup>420</sup> SUZUKI, *op. cit.* p. 184. Em outras passagens do texto são discutidos e contrastados os estágios e resultados específicos daquela gradação de estágios do *theravada* em relação aos estágios dos *bodhisttas* no *mahāyāna* (ps. 58-9; 100-1; 105-6; 108-9 e, especialmente, 182-6).

### 5.3. O final do caminho: a libertação (*nirvāṇa*) e o despertar (*bodhi*)

Por volta do ano de 792 ou ainda 797 e.c. - as fontes variam – teria ocorrido um famoso debate no grande complexo de mosteiros em Samye, no Tibete central, que determinou o tipo de budismo que seria difundido no Tibete sob o patrocínio da casa real tibetana. Havia, quem nos conta a história é Bu-sTön,<sup>421</sup> historiador tibetano do budismo, dois grupos que rivalizavam na pré-dica de duas concepções diferentes da experiência do despertar (*bodhi*): um grupo, liderado pelo monge chinês Huashang ou Hashang Moheyan (*mahāyāna*), advogava a experiência súbita do despertar. Esse grupo é tradicionalmente referido como sendo um desdobramento das doutrinas chinesas *Ch'an* da chamada 'Escola do Norte'; do outro lado, liderando os monges que pregavam o caminho analítico gradual, estava o legendário Kamalaśīla, monge indiano discípulo de Śāntarakṣita e um dos principais responsáveis pela difusão do budismo no Tibete. O rei Khri srong lde btsan presidiu os debates.

De acordo com a fonte seguida os detalhes variam, mas tudo leva a crer que a tradição budista chinesa que advogava o despertar súbito teria sido derrotada através de um conjunto de argumentos elencados por Kamalaśīla que, segundo parece, achava incrível que alguém pudesse defender a estapafúrdia tese de que o despertar, segundo ele cuja raridade e dificuldade podem muito bem ser imaginadas, fosse passível de ser atingido de forma abrupta, sem um longo período de preparação. Aqui, há, contudo, um pequeno problema *de fontibus*: o foco do debate parece ter sido nublado por questões geopolíticas sino-tibetanas e, ao que tudo indica, os argumentos dos dois lados foram editados *a posteriori*, borrando os contornos mais nítidos dos argumentos de forma indelével; por exemplo, não se sabe exatamente se a tese do súbito despertar atribuída a Hashang implicaria numa *ruptura abrupta* em relação ao método analítico de forma acausal, vale dizer, se a experiência do despertar era oriunda do método ou se a instauração do despertar poderia se dar *sem nenhuma metodologia específica anterior*. Seja como for, o que importa aqui, em última análise, não é exatamente se o despertar é abrupto ou gradual. Parece existir uma pergunta não formulada anteriormente que para os objetivos imediatos deste trabalho é ainda mais importante: o que significa este despertar?

---

<sup>421</sup> Bu STON *History of Buddhism*, Heidelberg: Otto Harasowitz, 1931. O debate de Samye é discutido em muitas obras de historiadores da religião tibetana. V., p. ex., John POWERS *Introduction to tibetan buddhism*. Ithaca: Snow Lion. 2007, p. 149ff.

Sem se responder antes esta questão, todas as outras se tornam imateriais. E é exatamente para tentar responder esta e outras perguntas correlatas que se dedica esta seção.

O verbo *BUDDH*, “despertar”, é um dos principais verbos que alimentam o vocabulário budista: *Buddha*, “o desperto”, *bodhi* “o despertar”, *bodhiscitta* “o despertar da mente para o caminho”, *bodhisattva* “aquele que incorpora, que encarna e que conduz a/o despertar”; Bodh Gaya, o local do despertar do Buda. A expressão *bodhi* incorpora e recupera a dinâmica arcaica do processo do despertar seja na historicidade do ocorrido com o Buda em sua celebrada vigília em Bodh Gaya, seja também na radicalidade da experiência do vivenciar a dimensão humana mais ampla, mais salutar e mais rara. Ela explica um acordar já acordado, uma vigília dentro da própria vigília, uma dimensão de consciência dentro da própria consciência, esta iluminada, agora, pelo afastamento do “sono da consciência alienada”: daí ser recorrente também a tradução de “iluminação” para *bodhi*, menos problemática em português do que em inglês, devido ao peso cultural de expressões anglófonas como “*Enlightment*”, o nosso “Iluminismo” ou “Ilustração” português.

Não obstante os vários matizes possíveis, num sentido técnico estrito, o despertar aponta para um evento fundacional: se desperta para uma nova dimensão da vida humana. A experiência é, sob quaisquer pontos de vista, radical e metanoica. Iluminam-se a mente e os processos e eventos intramentais, dispondo-os sob novas luzes, oriundas daqueles constantes exercícios de pacificação e análises já referidos. O iluminar da mente se consubstancia a partir daquela pedagogia bifronte do olhar: interdependência e vacuidade (a sabedoria) e a amorosidade (a compaixão); o despertar se consuma na reorganização da vida psíquica a partir daquele duplo fundamento que, doravante, empresta ao agora desperto (*buddha*) aquela clareza translúcida da mirada que torna possível experimentar a vida na sua dimensão desalienada, uma experiência de serena felicidade e agilidade mental no decompor dos elementos que informam aquela analítica da existência que acalma e pacifica as afecções oriundas do não discriminar corretamente (*vijñāna*, *prajñā*, *viveka*, *vipāśya*) e, mais importante, torna-se baliza e farol para aqueles outros que ainda não despertaram, apontando, agora, o caminho que conduz àquele despertar, agora na capacidade de um ser desperto, um Buda, aquele que transforma todo ensinamento em expediente para a libertação.

É importante lembrar que a expressão *bodhi*, junto com o termo *nirvāṇa* são as palavras favoritas para referir a experiência da dimensão humana desalienada nas diversas tradições *mahāyāna*, sendo que no vocabulário budista *theravāda* a expressão favorita é *nirvāṇa*, este geralmente traduzido por “libertação”, “pacificação” ou ainda “extinção” (da condição de dor, apego e desejo irrefletidos). Ambas, todavia emprestam os seus coloridos

semânticos para caracterizar o final, o *télos* do caminho previsto no *dharma*, ensinado pelo *Buddha* e praticado pela *saṅgha*.

Este *dharma* que eu atingi é profundo, difícil de ver e entender, sereno e sublime, inatingível pelo mero raciocínio, sutil, experimentado somente pelos sábios. Mas esta geração gosta do apego, se deleita no apego, se alegra no apego. É difícil para essa geração ver a verdade, a interdependência, a originação interdependente. E é difícil ver esta verdade, a pacificação de todas as formações, o abandono do espírito aquisitivo, a destruição do desejo, o desapego, a cessação, o *nirvāṇa*.<sup>422</sup>

O nirvana explicado pelo Buda é profundo (*gambhīro*), difícil de ver (*duddasso*), difícil de compreender, de ser seguido (*anubudho*, “anu + *BUDDH*”), sereno (*santo*), inatingível pelo raciocínio (*atakkāvaccaro*), conhecido somente pelos sábios (*paṇḍitavedanīyo*). A caracterização do nirvana é negativa e positiva. Todavia, o depoimento do Buda claramente relaciona a experiência ao adquirir e ao se livrar; adquire-se a paz, graças ao ver corretamente o concerto interdependente e insubstancial dos fenômenos; *pari passu* se livra do desejo irrefletido, das máculas da ignorância; um cessar do sofrimento, um deitar por terra das dores. Não é à toa que em outra passagem o Buda relacione nirvana e saúde<sup>423</sup>, relacionando ainda a experiência decisiva à suprema sabedoria, a mais excelsa “nobre verdade”, i.e., a nobre verdade do caminho para a pacificação do sofrimento, o nobre óctuplo caminho, coordenando, então, o trilhar do caminho com a consecução do seu fruto, a libertação.<sup>424</sup>

A expressão *nir + VAN* traduz um retirar algo de algum lugar, como por exemplo, a reunião de combustível e comburente que, em conjunto, produzem o fogo. *Nirvāṇyati/e*, é tradicionalmente utilizado para dar a noção de esvaziamento, daí *nirvāṇa* ser por vezes traduzido como “exaustão”, “extinção”, sempre referentes às paixões e desejos humanos; neste sentido, o *nirvāṇa* representa a pacificação, a libertação, a extinção daquelas condições e características da vida alienada irrefletida, não examinada. Será esta concepção ‘negativa’, no sentido de *perder*, de se *livrar de algo negativo*, ‘quietista’ de *nirvāṇa*, profundamente ascética, segundo alguns, relativamente distante do mundo, que a tradição *mahāyāna* irá questionar posteriormente.

<sup>422</sup> MN 26.19. “*adhigato kho myāyaṃ dhammo gambhīro duddaso duranubodho santo paṇīto atakkāvaccaro nipuṇo paṇḍitavedanīyo. Ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. Ālayarāmā kho panāyaṃ pajā ālayaratāya ālayasammuditāya duddasaṃ idaṃ thānaṃ yadidaṃ – idappaccayatā paṭiccasamuppādo. Idampi kho thānaṃ duddasaṃ yadidaṃ – sabbasaṅkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo taṇhākkhayo virāgo nirodho nibbānaṃ.*” CS (s/d: *Ariyapariyesanāsutta*).

<sup>423</sup> MN 75.24.

<sup>424</sup> MN 140.25-6.

Numa outra passagem famosa, o Buda invoca a interdependência para caracterizar o nirvana. É importante lembrar, como já foi referido, que só existem dois conjuntos de entes: os compostos e o incomposto, o nirvana. Os seres compostos, produzidos, nascidos e que se transformam só existem porque também existe um não nascido, não transformado, não composto, não produzido, o nirvana.<sup>425</sup>

Existe, monges, um não nascido, não modificado, não produzido, não composto. Se não fosse por aquele não nascido, não modificado, não produzido, não composto, não haveria a possibilidade nem de discernimento nem de libertação do nascido, do modificado, do produzido, do composto. Mas é precisamente porque existe algo não nascido, não modificado, não produzido e não composto é que se torna possível discernir e se libertar do nascido, do tornado, do produzido, do composto.<sup>426</sup>

A caracterização do estado de *bodhi* libertação, do *nirvāṇa* é apresentada segundo aquela interdependência já descrita. Não fosse o *samsāra* não haveria *nirvāṇa*. Não fosse o não nascido (*ajātaṃ*) não seria possível discriminar, decompor, compreender (*paññāyetha*) e se libertar (*nissaraṇaṃ*) do nascido (*jātaṃ*); vale dizer, quando *erroneamente* se caracterizam os seres como nascidos, surgidos (*jātaṃ*), que se modificam e se transformam (*bhūtaṃ*), aqueles seres produzidos por nexos causais (*katam*) e, portanto, compostos (*saṅkhatam*), isto só é possível porque existe, concomitantemente, a possibilidade de caracterizá-los de forma mais precisa e corretamente. Aqui, poder-se-ia novamente invocar os dois níveis ou registros do discurso já referido anteriormente, as “duas verdades” (*dve satye*). Quando se utiliza a linguagem convencional, aquele importante e necessário, porém problemático nível da linguagem que vincula sentido costumeiro, pode se afirmar que todos os seres nascem e se transformam, já que foram produzidos por aquela complexidade causal e são, por esses motivos, compostos. Porém, ao se penetrar na dimensão da libertação, onde necessariamente deve se utilizar aquele outro nível discursivo, como lembra Nagārjuna<sup>427</sup> acerca da correta utilização dos dois níveis, “*sem recorrer ao senso comum, não se pode compreender o sentido crítico, sem compreender o sentido crítico não se alcança o nirvana*”<sup>428</sup>. Não se deve

<sup>425</sup> Lembrando sempre a interdependência de tudo aquilo que existe, o nirvana inclusive.

<sup>426</sup> Udana VIII.3. (1997:103). “*Atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam. No cetam, bhikkhave, abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam, nayidha jātaṃ bhūtaṃ katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha. Yasmā ca kho, bhikkhave, atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṅkhatam, tasmā jātaṃ bhūtaṃ katassa saṅkhatassa nissaraṇaṃ paññāyati*’ti.” CS (s/d:Udana VIII.3).

<sup>427</sup> Lembrando que os dois níveis de verdade são concomitantes, vale dizer, não ocorrem de modo “linear” ou “progressivo”. As duas verdades, neste sentido, apontam para a unicidade entre *samsāra* e *nirvāṇa*.

<sup>428</sup> “*vyavahāram anāsritya paramārtho na deśyate/ paramārtham anāgamya nirvāṇam nādhigamyate*.” MK XXIV.8-10. (1991:333).

esquecer, contudo, que não se trata de uma utilização anterior ou posterior uma à outra: os dois níveis e registros de discursos são *concomitantes*, como se nota pelo fragmento nagarjuniano citado.

Porém, poder-se-ia perguntar: como um ser poderia surgir, se na realidade surgir significa não compreender a inexistência de limites entre causas e efeitos? Se algo não surge, como se transformaria? Se eles foram produzidos por aquela complexidade causal, isto implica na sua produção e composição, portanto, na sua não substancialidade (*anātman*); ora, em contradistinção a todo esse elenco de criação, transformação, produção e composição se contrapõe o não nascido (*ajātam*), o não transformado (*abhūtam*), o não produzido (*akātam*), o não composto (*asaṅkhatam*): o nirvana.

O nirvana, portanto, se apresenta como condição de possibilidade de transcender a compreensão da realidade na forma de um discurso tanto ontológica quanto epistemologicamente reificante, vale dizer, equivocado, portanto, ainda operando na dimensão do *saṃsāra*; ora, se Nagārjuna estiver correto “*nirvana nada mais é do que o conhecimento completo da existência*”<sup>429</sup>, e se de fato não se pode compreender o *nirvāṇa* sem o *saṃsāra* e o *saṃsāra* sem o *nirvāṇa*, isto implica dizer que, na realidade, os dois são correlatos, portanto interdependentes e, por isso mesmo, vazios e insubstanciais, por esses motivos, não dual (*advaya*): daí a grande formulação do *mahāyāna* já encontrada no *Laṅkāvatāra*:

Preste atenção, Mahāmati, e reflita cuidadosamente sobre o que eu vou lhe dizer:...vacuidade! Vacuidade! Na realidade, Mahāmati, vacuidade é um conceito derivado da imaginação enganosa. Porque as pessoas acreditam em suas imaginações errôneas é que nós (i.e., os Budas) temos que falar de vacuidade, não nascimento, não dualidade e insubstancialidade...e o que significa não dualidade Mahāmati? Significa que claro e escuro, curto e longo, branco e preto são termos relativos e não são independentes um do outro. Assim como *saṃsāra* e *nirvāṇa*, todos os elementos são não duais. Não existe *saṃsāra* sem *nirvāṇa* [nem] *nirvāṇa* sem *saṃsāra*.<sup>430</sup>

Nagārjuna reforça a tese: “*não há nada que distinga saṃsāra de nirvāṇa e não há nada que distinga nirvāṇa de saṃsāra*”.<sup>431</sup> Seria importante explorar essas afirmações em

<sup>429</sup> “*Parijñānam bhavasyaiva nirvāṇam iti kathyate.*” YS 6.

<sup>430</sup> “*Śūnyatā śūyateti mahāmate parikalpitasvabhāvapadametat/ parikalpitasvabhāvābhīniveśena purnamahāmate śūnyatānutpādābhāvādvayaniḥsvabhāvābhāvavādīno bhavanti...advayalakṣaṇam purnamahāmate katamadyaduta cchāyātopavaddīrghahrsvakṛṣṇaśuklavanmahāmate dvaya prabhāvītā na pṛthakpṛthak/ evaṃ saṃsāranirvāṇavan mahāmate sarvadharmā advaya/ na yatra mahāmate nirvāṇam tatra saṃsārah.*” LS (1923:74).

<sup>431</sup> “*Na saṃsārasya nirvāṇāt kimcid asti viśeṣaṇam/ na nirvāṇasya saṃsārāt kimcid asti viśeṣaṇam.*” MK (1991:364).

pelo menos duas dimensões: a ontológica e a epistemológica que, naturalmente, se interlaçam em vários momentos da apresentação da não dualidade que se segue.

Compreender a não dualidade (*advaya*) entre *saṃsāra* e *nirvāṇa* implica em compreender que a realidade se encontra para além daquela dicotomia e além da própria capacidade expressiva:

[Aquilo] que transcende a dualidade de ser e não ser,  
sem ter, na realidade, transcendido nada,  
aquilo que não é nem conhecimento nem passível de cognição,  
nem existente nem não existente, nem um nem muitos,  
nem ambos nem nenhum;  
(aquilo) sem fundamento, não manifesto,  
*inconcebível (acintya)*, incomparável,  
aquilo que não surge nem desaparece, não é impermanente  
nem permanente; assim é a realidade, como o espaço,  
fora do alcance das palavras.<sup>432</sup>

“Fora do alcance das palavras” implica, portanto, na superação da fissura dualizante que obstaculiza a visão correta acerca da realidade: “*quando alguém compreende algo como nascido ou não nascido, presente ou ausente, no cativo ou liberto, postula-se a dualidade [e não se] reconhece a verdade*”.<sup>433</sup> Os desdobramentos desta postura dualista naturalmente repercutem na ética; como desejar aquilo que, objetivamente, é simplesmente um fruto da imaginação humana? Ainda de acordo com Nagārjuna, a verdade acerca da natureza do real, por isso, só pode ser referida em termos não duais: “*...bodhicitta e o despertar (bodhi) não possuem características...estão além das palavras; sua ‘única’ característica é a não dualidade*”<sup>434</sup>. “*Apesar dos [ensinamentos] por vezes variarem, eles invariavelmente são caracterizados pela vacuidade e não dualidade*”<sup>435</sup>. O mundo dualizante e fragmentado surge pela imaginação,<sup>436</sup> pela discriminação errada oriunda da ignorância.<sup>437</sup> A possibilidade de superação daquela dualidade entre *saṃsāra* e *nirvāṇa* só surge a partir do encaminhamento dialógico que objetiva dessubstancializar as supostas verdades ontológicas e epistemológicas dentro de um quadro referencial analítico onde, a desconstrução das falsas atribuições

<sup>432</sup> “*Bhāvābhāvadvayātītam anatītam ca kuta cit/Na ca jñānam na ca jñeyam na cāsti na cāsti yat//Yan na caikam na cānekam nobhayam na ca nobhayam/Anālayam athāvyaktum acintyam anidarśanam//Yan nodeti na ca vyeti nocchedi na ca śāsvatam/Tad ākāśapratikāsam nākṣarajñāna gocaram.*” AS 37-39. O grifo (*acintya*) é nosso.

<sup>433</sup> “*Jātam tathaiva na jātam āgatam gatam ity api/ badho muktas tathā jñānī dvayam icchan na tattvavit.*” AS 28.

<sup>434</sup> “*mtshan nyid med cing...mkha’dang byang chub...byang chub gnyis med mtshan nyid can.*” BV 46.

<sup>435</sup> “*zab cing rgya che’I dbye ba dang...tha dad bstan pa yin yang ni/ stong dang gnyis med tha dad min.*” BV 99.

<sup>436</sup> LT 19.

<sup>437</sup> YŚ 37.

(*samāropa*) é considerado como o método mais eficaz: “*aonde não existe nem a atribuição (samāropa) de nirvāṇa e nem a eliminação do saṃsāra, o que está sendo discriminado como saṃsāra e nirvāṇa?*”<sup>438</sup> A finalidade da aproximação analítica é afastar a verdadeira causa da dor: a ignorância: “*aqueles que não enxergam a realidade acreditam no saṃsāra e no nirvāṇa, mas aqueles que enxergam não acreditam em nenhum dos dois*”<sup>439</sup>

Neste sentido, a “visão correta”, aquele primeiro passo do nobre óctuplo caminho, implicaria na memorização permanente da inseparabilidade daquelas duas instâncias. O desenvolvimento da sensibilidade para a natureza insubstancial<sup>440</sup> e interdependente<sup>441</sup> da realidade em sua dimensão mais profunda, assinala o despertar (*bodhi*): “*a vacuidade não é diferente das coisas e não existe nada que não seja vazio; portanto, o Buda declarou que as coisas que surgem dependentemente são vazias*”.<sup>442</sup>

Segundo o Buda no *Laṅkāvatāra Sūtra*, libertação e mundo (*nirvāṇa e saṃsāra*) são resultados de uma visão equivocada da realidade:

Mahāmati, aqueles que, com medo dos sofrimentos oriundos da discriminação de mundo (nascimento/morte etc., o *saṃsāra*), buscam o *nirvāṇa*, não compreendem que mundo (*saṃsāra*) e libertação (*nirvāṇa*) não devem ser separados um do outro e, ao notar que todas as coisas que são discriminadas [i.e. atribuídas falsamente de existência autônoma] não possuem realidade própria, imaginam que o *nirvāṇa* consiste na destruição futura dos sentidos e das suas áreas de atuação.<sup>443</sup>

A fragmentação do real em seres autônomos e substanciais assinala o início do processo do sofrimento humano. Ao recortar um suposto ser daquela teia causal infinita e interdependente, reificando e atribuindo-lhe uma existência dissociada da originação interdependente e da vacuidade, se instaura aquele problemático hiato entre os ‘objetos’ e entre os ‘sujeitos’ e ‘objetos’; esta perspectiva abre caminho para todas as instâncias dualistas da existência, aí incluindo aquela fenda no tecido não dual da realidade promovida pela consciência alienada e irrefletida que, doravante, irá, inclusive, se compreender como errada, culpada, sofredora e presa e enredada no *saṃsāra*; contudo, ao se contemplar a não dualidade

<sup>438</sup> “*Na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam/ yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇam kiṃ vikalpyate.*” MK XXIV.10. (1991:241).

<sup>439</sup> “*Nirvāṇam caiva lokam ca manyante tattvadaśinaḥ/ naiva lokam na nirvāṇammanyante tattvadaśinaḥ.*” YŚ 5.

<sup>440</sup> AS 24-5, 33, 47; YŚ 15.

<sup>441</sup> AS 15-6; ŚS 17.

<sup>442</sup> “*bhāvebhyaḥ śūnyatā nānya na ca bhāvo’sti tām vinā/ tasmāt pratītyajā bhāvās tvayā śūnyaḥ prakāśitāḥ.*” AS 42.

<sup>443</sup> “*punaraparam mahāmate saṃsāravikalpaduḥkhabhayabhūtā nirvāṇamanveṣante saṃsāranirvāṇayoraviśeṣajñāḥ sarvabhāvavikalpabhāvādīndriyāṇāmanāgataviṣayoparamācca.*” LS ps. 61-2.(1923:61-2).

do real, oriunda da vacuidade e da interdependência de todos os fenômenos, *ipso facto* liberta-se do suposto cativeiro auto-engendrado pela imaginação (*vikalpa/pita*) que aliena o ser humano daquela dimensão da não dualidade; neste sentido poder-se-ia afirmar que o nível crítico da linguagem (*paramārtha*) nada mais é do que a compreensão e a correta instrumentalização do senso comum (*vyāvahara/samvṛtti*), de forma a conduzir todos os seres consciente através da ‘porta por onde todo Buda deve necessariamente passar’ para a consecução do despertar.<sup>444</sup> E é exatamente para passar por aquela porta, pelo portal da não dualidade que para lá ora se dirige, como conclusão desta já longa introdução à não dualidade no ambiente upanixádico e budista.

---

<sup>444</sup> *Vimalakīrtinirdeśa*, cap. VII.

## CONCLUSÃO: DUAS HISTÓRIAS E ALGUMAS CONCLUSÕES

Chegamos ao término de nosso caminho. É a hora de se olhar para trás e, ao contemplar o caminho percorrido, não se pode deixar de anotar alguns passos marcantes da jornada. É interessante notar que ambas as tradições falam de dois tipos de sabedoria, de conhecimento ou de duas verdades. Os dois conhecimentos ou saberes (*dva vidye*) são aqueles à disposição dos interessados nos Vedas. Recorde-se o *Muṇḍaka Upaniṣad*:

Existem duas sabedorias para serem conhecidas – como na verdade dizem os conhecedores de *brahman*: a mais importante (*parā*) e a menos importante (*aparā*). Dessas, a menos importante é [conhecer] o *R̥gveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e o *Atharvaveda* [...] Agora, a mais importante é aquela na qual [nos *Upaniṣads*] o imperecível [*brahman*] é compreendido.<sup>445</sup>

Dois conhecimentos, o do mundo, o do *saṃsāra*: *aparā*. E o outro, o do mesmo mundo, só que visto diferentemente, pelo prisma de *mokṣa*, *parā*. O mundo, certamente não muda. O que muda é o olhar que sobre ele se poussa. O budismo também fala de duas verdades. Invoque-se, pela última vez, Nagārjuna:

O ensinamento da doutrina dos Budas repousa sobre dois níveis de compreensão: o senso comum e o sentido crítico; aqueles que não entendem a distinção entre essas duas verdades não entendem a realidade profunda contida na mensagem do Buda. Sem recorrer ao senso comum, não se pode compreender o sentido crítico, sem compreender o sentido crítico não se alcança o nirvana.<sup>446</sup>

Dois tipos de verdade: a do mundo, vista pelo mundo (*vyavāhara*) e a do mundo vista pelo nirvana (*paramārtha*). O mundo também não muda. O que muda é o olhar. Foram, portanto, duas diferentes pedagogias do olhar o que encontramos ao longo do texto. Esta pedagogia da sensibilidade e da mente (*buddhi*, *ātmavidyā*) pode ser entendida como o próprio cerne dessas duas tradições que, antes de tudo, pretendem libertar as pessoas de suas dores e de seus temores autoengendrados. A chave deste olhar é o ouvir (*śravaṇa*). Ouvir a tradição, se aproximar dela, se submeter aos seus procedimentos e encaminhamentos.

---

<sup>445</sup> V. p. 20.

<sup>446</sup> V. p. 63.

Desenvolver confiança no método e no guru, aquele que já ouviu, viu e contemplou e percorreu o caminho; desenvolver a confiança no conjunto de encaminhamentos doxoprácticos desenvolvidos pela tradição para se atingir o limite, o limiar do silêncio.

É interessante notar que os dois caminhos falam de um borrar de limites, de um desmanchar-se. Esta experiência e as condições de possibilidade que a ensejaram serão depois exaustivamente cartografadas, analisadas e problematizadas em fascinantes mosaicos sistêmicos, coloridos pelos fios da ontologia, da epistemologia e da ética. Essas metodologias, que combinam elementos de concentração mental, práticas analíticas e fisiológicas, objetivam otimizar a condição humana catapultando-a para além de si mesma, fazendo com que ela se interpenetre com a realidade num vórtex de sensibilidade e razão que se cristalizam numa serenidade da mirada.

Esta mirada, este olhar é necessariamente um olhar para si mesmo. A análise dos elementos que informam a experiência humana são, eles próprios, as janelas privilegiadas para a consecução daquela experiência radical, atordoante de se descobrir o todo. Esta descoberta se revela muda, silenciosa e, num certo sentido, também angustiante, como o apontar e balbuciar frenético de um surdo-mudo tentando explicar algo para alguém. O surdo-mudo na realidade somos nós, tentando explicar a não dualidade. Como ilustrar *isso*? Talvez duas histórias ajudem, como fecho.

A primeira história não dualista é budista. Conta a lenda que Mañjuśrī estava contente; ao olhar ao seu redor ele viu reunido um impressionante conjunto de *bodhisattvas* que haviam se juntado a ele para visitar Vimalakīrti, o mais famoso discípulo leigo do Buda. Vimalakīrti havia ficado doente e, naturalmente, seus amigos e conhecidos, dentre os quais o Buda, se interessaram em saber notícias de sua recuperação. O problema foi conseguir alguém que se dispusesse a visitar Vimalakīrti, já que o mesmo era conhecido pela sua profunda compreensão do *dharma*, tendo já, por diversas vezes, embaraçado discípulos antigos e *bodhisattvas* com sua desconcertante habilidade no discurso e no encaminhamento dos seres conscientes à libertação. Vimalakīrti era, na realidade, uma figura estranha. Rico, vivia com o desapego de um monge; seguindo escrupulosamente as regras do *dharma*, era por vezes visto em bordéis, prostíbulos, cassinos, bares e restaurantes sofisticados pregando a doutrina do despertar para todos os presentes. Na realidade, e isto era provavelmente somente cochichado boca à boca, Vimalakīrti era considerado um grande embaraço para todos na comunidade; um chato, um desagradável sabe-tudo, um convencido e arrogante leigo que pensa que sabe mais do que todos.

Ao saber da doença de Vimalakīrti, o Buda convidou seus discípulos mais antigos e capacitados para a visita; todos, sem exceção se recusaram, alegando que Vimalakīrti já os havia constrangido mais de uma vez: Śāriputra, Maudgalyāyana, Mahākāśyapa, Subhūti, Pūrṇa, Kātyāyana, Aniruddha, o lendário Upāli, mestre da disciplina, o próprio filho do Buda, Rāhula e até mesmo Ānanda, o número *dois* da ordem, todos, educadamente, recusaram o pedido do Buda. Todos alegaram e contaram suas humilhações intelectuais passadas nas mãos de Vimalakīrti.

O Buda estava perplexo. Não havia alternativa: o Buda convocou os *bodhisattvas* mais conhecidos pelo domínio das práticas e conceitos para visitar o doente; *bodhisattvas* eram *bodhisattvas*, nenhum iria se recusar, pensou o mestre: eles são obrigados a fazer votos terríveis de abnegação e altruísmo: “sim, sim” pensou o Buda, “a solução era um *bodhisattva*”. Foi inesperado o fato de que quase todos os *bodhisattvas* convidados também recusaram o convite do mestre, alegando constrangimentos e humilhações públicas, exatamente como os mais antigos da comunidade: até mesmo Maitreya, o *próprio futuro* Buda em pessoa, Prabhāvyūha, Jagatīndhara e vários outros; todos deram desculpas, algumas bem esfarrapadas. Com exceção de Manjuśrī, “o de voz doce”. Mesmo relatando o seu constrangimento passado, Manjuśrī aceitou o convite: afinal, para que serviam os *bodhisattvas*? Quando os discípulos mais próximos do mestre e os *bodhisattvas* souberam que Manjuśrī havia aceitado o convite, ou melhor, a missão, houve grande celebração, já que se podia imaginar que haveria um grande debate e uma grande exposição do *dharma*. O povo do caminho exultou ante as perspectivas de liberações incontáveis que poderiam ocorrer num encontro desse tipo e nesse nível. Todos estavam moderadamente eufóricos.

Os problemas começaram imediatamente na chegada à casa do doente, Vimalakīrti, tornada, pelo próprio, num passe de mágica, *absolutamente vazia*, naturalmente, de modo a criar as condições de encaminhamento necessárias para o debate sobre a vacuidade e insubstancialidade de todos os fenômenos. Assim que discípulos leigos, monjas e monges, *bodhisattvas*, divindades e outros seres celestiais se acotovelaram para assistir a visita, o debate, encarniçado e já lendário começou: vacuidade, votos do *bodhisattva*, encaminhamento prático no sendeiro, técnicas de libertação, os agregados e elementos que informam a experiência: todo o *dharma* ia sendo desfiado, explicado, exposto, analisado, no diálogo dos *bodhisattvas*, dos *arhat*, das *therīs* e dos *therās* e Vimalakīrti. Até mesmo *Brahmā* e outros deuses, ao perceberem a aglomeração, para lá se dirigiram e, segundo algumas testemunhas – mas isso não é seguro - lograram alcançar os primeiros estágios do despertar. O encontro ia transcorrendo e, mais uma vez, Vimalakīrti ia silenciando a todos com a sua sabedoria

inigualável. Todos já iam ficando tristes e nostálgicos com a aproximação do final do debate, consolados, todavia, por terem testemunhado um dos grandes debates e ensinamentos daquela geração. Quem sabe, o evento poderia até mesmo ser transformado num *sūtra*? O penúltimo tópico foi a ‘libertação inconcebível’, falar da incapacidade de se falar da experiência da libertação... falando! Foi tudo muito impressionante. Todos estavam sobriamente eufóricos com o evento, até que se aproximou o final daquele *banquete do dharma*. O anfitrião, Vimalakīrti, tomou a palavra e naturalmente agradeceu a todos a gentileza da visita “a um pobre inválido” e, de modo a se despedir de todos, fez uma última pergunta aos presentes: “*Senhoras e senhores, por favor, expliquem como os bodhisattvas podem passar pela porta da não dualidade?*”

A pergunta não era simples. Como falar da não dualidade, necessariamente usando o vocabulário e o mundo da dualidade? Era exatamente o problema das duas verdades (*dve satye*) que vimos ao longo deste mesmo trabalho. A pergunta era espinhosa ao extremo: todos sabiam disso. Contudo, o *bodhisattva tem que pregar a doutrina*. Era um voto. Nós mesmos vimos isso mais acima. Não havia como recusar a pergunta. E as respostas começaram a fluir. Dharmavikurvaṇa falou da superação da dicotomia entre seres compostos e o incomposto, superados pela não dualidade; Śrigandha criou um nexos entre personalidade e posse; Śrīkūṭa propôs a superação da pureza e da impureza; Bhadrājyotis preferiu focar na atenção e na ‘desatenção meditativa’; Subāhu falou da falsa dicotomia entre *bodhisattvas*, monges e leigos, arrancando discretos aplausos; Animiṣa discorreu acerca do tomar e do não tomar as coisas, e as explicações foram se sucedendo, num crescente de exposição do *dharma* jamais visto. Depois de Animiṣa, mais vinte e cinco *bodhisattvas* expuseram a não dualidade, cada qual explorando uma interessante vertente da questão. Finalmente, quando todos haviam falado, os *bodhisattvas* em conjunto pediram ao inigualável expositor da doutrina, Manjuśrī, “o de voz doce”, “a Voz”, como alguns o chamavam, para expor a sua perspectiva. “A Voz” falou: “*Senhores, todos falaram, é claro, muito bem. Contudo, todas as suas explicações foram, elas próprias, dualísticas. Não conceber nenhum ensinamento, nada expressar, nada explicar, nada anunciar, nada indicar, nada designar: eis a entrada na não dualidade*”.

Depois disso, o que mais falar? Como superar “a Voz”? Manjuśrī, sorrindo, então – e aqui não se sabe se para ensinar a humildade a Vimalakīrti ou movido por algum outro aspecto da compaixão infinita dos *bodhisattvas*, se dirigiu ao sábio anfitrião: “*todos nós oferecemos nossos ensinamentos, nobre senhor. Agora, possa o senhor mesmo elucidar o princípio que faculta a entrada na não dualidade dos bodhisattvas*”.

Vimalakīrti permaneceu em silêncio profundo.

Manjuśrī ainda tentou falar algo, mas o clamor foi enorme. Dizem que cinco mil *bodhisattvas* entraram imediatamente pela porta da não dualidade. Inconcebível. Silenciosa.<sup>447</sup>

A segunda história é, na verdade, a continuação da despedida de Yajñāvalkya. Recordemos. Da última vez que ouvimos falar de Yajñāvalkya, ele estava amorosamente conduzindo sua esposa, Maitreyī pela senda do método não dual dos *Upaniṣads*, antes de se retirar para as matas para se dedicar exclusivamente à libertação, tendo percorrido aquele itinerário dos dois conhecimentos (*dve vidye*). Ele ia, então, expondo, de forma a conduzir sua esposa, habilmente, pelo difícil sendeiro. Lá pelas tantas, Maitreyī reclamou: ela havia se distraído e perdido o fio da meada, literalmente, a meada não dual. Ela disse: “Espere senhor, porque agora eu estou confusa.” Yajñāvalkya respondeu: “Preste atenção, eu não disse nada de confuso ou complicado: quando existe algum tipo de dualidade, então se pode cheirar o outro, saborear o outro, ouvir o outro, falar com o outro, perceber o outro. Porém, quando o Todo se torna o seu *ātman*, quem veria e como veria? Quem e como se experimentaria? Quem e como se cheiraria? Quem e como perceberia? Como se pode perceber aquele que percebe tudo? Preste atenção: sobre o *ātman*, só se pode dizer: não é isso nem aquilo (*neti, neti*). Ele é incompreensível... ilimitado: inconcebível. Olhe, veja bem: como se pode perceber aquele que é somente percepção? Pronto, eu já falei demais. A instrução, Maitreyī, foi dada. Este é o ensinamento. Este é o caminho da imortalidade.” Um poeta, testemunhando isso, exclamou: *ele (o ātman) assumiu a forma e a aparência de todo os seres; toda forma o revela!*<sup>448</sup> Yajñāvalkya se virou e se dirigiu para a floresta. Foi a última vez que se ouviu falar dele.<sup>449</sup>

Bem, é hora de concluir este trabalho, indicando algumas trilhas percorridas e que podem contribuir num diálogo sobre a não dualidade. No terreno upanixádico, a discussão não dual pode trazer um importante contributo em termos de um cuidado com a possibilidade de se repensar a natureza do sujeito e a sua relação com o mundo objetivo, salientando as alternativas metodológicas elencadas: num primeiro momento, se destacando os aspectos catafáticos e apofáticos do método vedantino de aproximação e desconstrução das fantasias superimpostas à realidade (*adhyāropa-āpavāda*); em relação à reflexão ao *ātman*, que oferece uma importante contribuição em termos de uma possível compreensão da natureza humana, da sua verdadeira constituição e dos procedimentos que a tradição elencou para levar a cabo àquela descoberta, destaque-se a reflexão sobre a relação entre a subjetividade e a objetividade, subsumida no processo de autoconhecimento (*ātmavidyā*). Além disso, seria

<sup>447</sup> *Vimalakīrtinirdeśa*. Especialmente os capítulos 2, 3, 4, 6 e 9.

<sup>448</sup> BU II.v.19. (1998:73-4).

<sup>449</sup> BU II.v (1998: 71-5) = IV.v. (1998:127-131).

importante destacar aquela eidética dos estados da consciência descrita tanto por Gauḍapāda quanto pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad*; as implicações éticas não duais são outro importante contributo: o acolhimento, a não violência, a equanimidade do agir humano balizado por aquela mirada não dual; o papel central do mestre no encaminhamento daquela metodologia discriminativa (*viveka*) nos três momentos do ouvir, refletir e contemplar; finalmente, a descrição estética e eudaimônica da experiência de *brahman*.

No âmbito da tradição budista, o impacto de noções como interdependência, vacuidade e insubstancialidade pode servir de contraponto e roteiro para se relativizar ou até mesmo questionar criticamente as noções de substância na tradição filosófica do ocidente; o devir, salientando uma alternativa interdependente fluída e mediana em detrimento das dicotomias entre ser e não ser, sujeito e objeto, prazer e ascese etc. se configura como outra contribuição importante da tradição.

Finalmente, uma ética interdependente, solidária, sistêmica e global convidaria a uma reflexão aprofundada das quatro nobres verdades da tradição e a sua práxis consubstanciada no nobre óctuplo caminho. Por último, cabe frisar o que já foi dito antes: na introdução e ao longo da tese, tanto em sua parte upanixádica quanto budista. A experiência última é a *mística*: ela é inconcebível, e é exatamente por ser inconcebível que é possível se criar as condições de se pensar sobre ela; a experiência é também *silenciosa*, e isto cria as condições de se falar sobre ela. *Interdependência*: isso surgindo, aquilo surge. *Dve vidye e dve satye: as duas verdades possíveis*, uma não existindo sem a outra. Todavia, chega a hora mais difícil, a hora de colocar um ponto final neste trabalho. Como *summa summarum* seria importante apontar para o fato de que sem *samsāra* não há *nirvāṇa*, sem *myo* não há *logos*, sem silêncio não há fala, sem o uno não há múltiplo e, sem o zero, não haveria o um. A interdependência de todos os fenômenos. Falou-se antes de um borrar de limites. Talvez essas duas tradições não sejam tão distintas: parece ser o caso de que uma tradição nos aponta, para além da linguagem, o um das coisas, *brahman* e, como caminho, o *ātman*; a outra, o precário equilíbrio do balé interdependente e insubstancial das coisas, este ‘zero’ das coisas, um concerto, e não o nada, para além das concepções tanto substancialistas quanto niilistas - ambas as visões, inconcebíveis (*acintya, akāthya*). Por fim, quem sabe, tratar-se-iam, no fundo, ambas as tradições não dualistas investigadas, de fenômenos interdependentes, que se desmancham e se misturam, como um fio de lama: água e barro no chão, formado por um caleidoscópio de vento e chuva de uma torrente monsonal, no final de um abafado entardecer de verão, numa densa floresta indiana antiga e quase esquecida...

## GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS E PÁLI

*Abhidharma – sistematização do pensamento budista contido nos sūtra/sutta.*

*Acintya – inconcebível.*

*Ādhyaropa / apavāda – método de superimposição e eliminação de atributos errôneos a brahman ou ao ātman.*

*Adhyāsa – superimposição de atributos inexistentes sobre o ātman.*

*Advaita, advaya – não dual, não dualidade, não diferença.*

*Ahimsā – não violência.*

*Ajā – não nascido.*

*Akāthya – indizível.*

*Anātman – insubstancialidade.*

*Anirvācanyā – impossibilidade de caracterização discursiva.*

*Anitya – impermanência.*

*Arhat – um dos estágios dos discípulos budistas na tradição theravāda.*

*Ariyāṣṭaṅgika marga – o nobre óctuplo caminho.*

*Asaṃskṛta – não composto, incondicionado: o nirvāṇa.*

*Asat – não ser, niilismo.*

*Astitva – existência; substancialismo.*

*Ātman – a subjetividade, a consciência particularizada (= brahman).*

*Avidyā – ignorância.*

*Bhikṣu, Bhikṣuni – monge e monja budista.*

*Bhūmikā – os estágios do caminho budista.*

*Bodhi – o despertar de buddhi, a mente.*

*Bodhisattva – um Buda antes do despertar.*

*Brahman – realidade, o todo, o absoluto, o indeterminado.*

*Brahmānubhāva – a experiência de brahman.*

*Brahmajñāna – conhecimento acerca de brahman.*

*Brāhmaṇa – parte dos Veda voltada para os rituais.*

*Buda – título: o desperto. Outros nomes: Siddhārtha, Śākyamuni, Tathāgatha, Bhagavan.*

*Catvaryānyasatyani – as quatro nobres verdades do budismo: o sofrimento (duḥkha); a sua origem (duḥkhasamudaya); a possibilidade de se escapar do sofrimento (duḥkhanirodha) e o método para a libertação do sofrimento (duḥkhanirodhagāminīpaṭipada).*

*Cit – consciência (= caitanya).*

*Darśana – visão de mundo, tradição reflexiva.*

*Dharma – no contexto upanixádico, papel sociopolítico; no budismo, (i) ensinamento específico, (ii) a doutrina budista em conjunto, (iii) elementos que informam a experiência e organizam a realidade.*

*Duḥkha – sofrimento.*

*Dve vidye – dois tipos de conhecimento nos Upaniṣads: o relativo ao mundo e aquele relativo à libertação.*

*Dve satye – duas verdades, dois tipos de registro do discurso utilizados pelo budismo.*

*Ekatvā – unidade, unicidade.*

*Guru – o mestre.*

*Jñāna – conhecimento.*

*Jñānakaṇḍa – parte dos Veda voltada para o conhecimento reflexivo.*

*Kalpanā – imaginação.*

*Karma – ação; ação ritual; ação com objetivos.*

*Karmakaṇḍa – parte dos Veda voltada para os rituais.*

*Karunā – compaixão, amor.*

*Koṭi – o limite.*

*Kuśala upāya – habilidade na condução dos seres, através de vários expedientes, à libertação.*

*Madhyamika – uma das vertentes escolásticas mahāyāna.*

*Mahāvākya – declaração upanixádica não dual.*

*Mahāyāna – tradição budista mais popular na Ásia central e no extremo oriente.*

*Manana – reflexão: parte do método upanixádico.*

*Mantra – hino, fórmula.*

*Marga – o caminho budista.*

*Māyā – mundo da relatividade, do erro, do engano, da fragmentação.*

*Mauna – silêncio.*

*Mokṣa – libertação.*

*Mukti – libertação.*

*Nāma-rūpa – nome e forma, designação genérica da natureza fictícia do real.*

*Neti, neti – “não é isso, não é aquilo”, abordagem apofática da natureza do ātman.*

*Nididhyāsana – contemplação: parte do método upanixádico.*

*Nirvāṇa – a libertação budista.*

*Páli – língua dos textos Theravādin.*

*Paramārtha – um dos registros, uma das dimensões possíveis do discurso.*

*Paramitā – excelências, virtudes.*

*Paramparā – tradição, linha de sucessão discipular.*

*Pariṇama – modulação, transformação, manifestação de brahman.*

*Phala – resultado.*

*Prajñā – sabedoria.*

*Prajñāpāramitā – classe de literatura que se encontra na origem do mahāyāna.*

*Pratītyasamutpāda – a origem interdependente: conceito fundacional do budismo.*

*Pravṛtti / nivṛtti – renúncia / aceitação da sensibilidade.*

*Puruṣārtha – objetivos humanos: artha, riqueza; kāma, prazer sensível; dharma, papel sociopolítico e mokṣa, libertação.*

*Rūpa – forma; um dos skāndha.*

*Sādhana – método soteriológico.*

*Śākha – ramo, tradição.*

*Sakṣin – testemunha; instância última da consciência.*

*Samādhi – concentração; meditação.*

*Sambandha – nexos, ligação, conexão (= bandhu).*

*Samhita – coleção de hinos védicos.*

*Samjñā – percepção; um dos skāndha.*

*Sampradāya – ramo, tradição.*

*Samsāra – a ronda de transmigrações; os desejos insatisfeitos.*

*Saṃskāra – tendências; um dos skāndha.*

*Saṃskṛta – sânscrito, língua clássica pan-indiana; no budismo, os seres condicionados.*

*Saṅgha – a comunidade e a ordem budista.*

*Śanta, praśanta – serenidade.*

*Śaraṇam – refúgios budistas: o Buda, o dharma e a saṅgha.*

*Sarvaṃ - o todo.*

*Śāstra – tratado.*

*Sat – ser, realidade.*

*Satyam – verdade, realidade.*

*Sīla – voto, prática.*

*Śiṣya – o discípulo.*

*Skāndha – os “aglomerados” que constituem a experiência humana.*

*Smṛti* – conjunto de textos tradicionais indianos; memória; concentração.

*Śraddhā* – confiança.

*Śravaka* – discípulos do Buda.

*Śravaṇa* – ouvir a tradição: início do método soteriológico upanixádico.

*Sūtra, sutta* – as conversas e diálogos do Buda.

*Śūnyatā* – vacuidade.

*Svabhāva* – substância.

*Sūtra* – fio, aforismo (Páli, sutta).

*Taṇhā, Tṛṣṇā* – desejo.

*Theravāda* – denominação budista mais popular no sudeste asiático; tradição cujo conjunto de textos em páli se encontra completamente preservado.

*Trayaprāṣṭhaṇa* – os três textos fundacionais do Vedānta: *Upaniṣads, Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā*.

*Trayaratna* – as três joias do budismo: o Buda, a comunidade e os ensinamentos.

*Upaniṣad* – conjunto de textos védicos que tratam do conhecimento soteriológico (= vedānta).

*Uccheda* – caos, niilismo.

*Upāsaka* – leigo budista.

*Upāya* – expediente de encaminhamento soteriológico.

*Upasanna* – aproximar-se da tradição.

*Vāc* – palavra, som, discurso.

*Vairāgya* – desapego.

*Varṇāśrama* – grupos e estágios de vida previstos na tradição indiana.

*Veda* – conjunto de textos revelados (= śruti).

*Vedanā* – sensibilidade; um dos skāndha.

*Vedānta* – parte final dos Vedas (= upaniṣad).

*Vidyā* – conhecimento.

*Vijñāna* – conhecimento analítico (= viveka, prajñā); consciência; um dos skāndha.

*Vikalpa* – imaginação.

*Vināya* – os códigos de ética budistas.

*Vyavahāra* – um dos registros possíveis do discurso (= saṃvṛtti).

## BIBLIOGRAFIA

Fontes clássicas em sânscrito e páli

*Bhagavadgītā*. Ed. e trad. Alladi MAHADEVA SHASTRY. Madras: Samata books, 1985.

BHARTṚHARI *Vākyapadīya* de. Ed. e trad. Subrahmania IYER. Poona: Deccan College, 1995.

*Brahmasūtra*. Trad. George THIBAUT. Delhi: Motilal, 1992.

*Brhadāranyaka Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

*Chāndogya Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

*Chattasāṅgayatipitaka*. (tipitaka.org). Igatpuri: Vipassana Reasearch Institute, 1990.

*Dīgha Nikāya*. The long discourses of the Buddha. Translated by Maurice WALSHE, Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

GAUDAPĀDA *Gauḍapādakārikā*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008

*Kaṭha Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Transl. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

*Kena Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

*Laṅkāvatāra Sūtra*. Ed. Bunyiu NANJIO, Kyoto: Otani Buddhist University, 1923.

*Maṇḍukya Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

*Majjhima Nikāya: The middle length discourses of the Buddha*. Trans. Bhikkhu ÑĀNAMOLI and Bhikkhu BODHI. Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

*Muṇḍaka Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

NAGĀRJUNA *Acintyastava*. *Baudhastotrasaṁgraha*, ed. Janardan PANDEYA. Delhi: Motilal, 1994.

..... *Bodhicittavivāraṇa*. Ed. e trad. Christian LINDTER. Berkeley: Dharma press, 1997.

..... *Mūlamadhyamākārikā*. Ed. and trans. David KALUPAHANA. Delhi: Motilal, 1991.

ŚAÑKARĀCARYA *Bhagavadgītābhāṣya*. Ed. Gajanana SADHALE. Delhi: Parimal publications, 1992.

..... *Brahmasūtrabhāṣya*. Madras: Samata books: 1985.

..... *Brhadāranyaka Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

..... *Kaṭha Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

..... *Kena Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

..... *Maṇḍukya Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

..... *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya* de Śaṅkara. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

..... *Upadeśasāhasrī*. Ed. e trad. Swami JAGADĀNANDA. Madras: Shri Ramkrishna Math, 1979.

SUREŚVARA *Naiṣkarmyasiddhi*. Ed. e trad. S.S RAGHAVACHAR, Mysore: University of Mysore, 1984.

Śvetāśvātara *Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P., 1998.

*Samyutta Nikāya*. Trans. By Bhikkhu Bodhi. Summerville: Wisdom Publications, 2000.

*Taittirīya Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

#### Fontes contemporâneas

APTE, J. *A Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

BECK, Guy L. *Sonic Theology*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

BERKWITZ, Stephen C., SCHOBBER, Juliane e BROWN, Claudia (eds.) *Buddhist manuscript cultures*. New York: Routledge, 2008.

BLACK, Brian. *The character of the self in ancient India. Priests, kings and women in the old upanisads*. Albany: SUNY Press, 2002.

BUSWELL, Robert E. jr. (ed.). *Encyclopedia of Buddhism*. New York, McMillan, 2004.

- BRONCKHORST, Johannes. *Greater Magadha, studies in the culture of early India*. Leiden: Brill, 2007.
- CLOTHEY, Fred W. e LONG, J. Bruce (eds). *Experiencing Shiva, encounters with a hindu deity*. Delhi: Munshiran Manoharlal, 1982.
- COLLINS, Steven. *Nirvana and other buddhist felicities*. Cambridge, C.U.P., 1998.
- CONZE, Edward. *Buddhist texts through the ages*. Oxford: One world, 1995.
- . *The prajnaparamita literature*. 2<sup>nd</sup> edition, Tokyo: The Reiyukay, 1978.
- COWARD, Howard. *Sacred Word and Sacred Text*. Delhi: Satguru Publishers, 1980.
- COWARD, Howard & KUNJUNNI RAJA, K. (eds.). *The Philosophy of the Grammarians*. Princeton: Princeton University Press, 1990
- DRIESSENS, Georges. *Traité Du Milieu de Nagarjuna*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- FULLER, Paul. *The notion of ditti in Theravada Buddhism*. New York: Routledge, 2005.
- GADAMER, Hans George. *Verdade e método*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GAMBHĪRĀNANDA, Swāmī. *Eight Upanisads with the commentary of Sankaracarya*. Kolkata: Advaita Ashrama, 1989.
- GARFIELD, Jay L. *Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā*. Oxford: O.U.P., 2001.
- GETHIN, Rupert. *The early sayings of the Buddha. A selection of suttas from the Pali Nikayas*. Oxford: O.U.P., 2008.
- GOMBRICH, Richard. *Theravada Buddhism, a social history*. New York: Routledge, 2005.
- . *How Buddhism began, the conditioned genesis of early Buddhism*. New York, Routledge, 2005.
- GOVINDAŚĀSTRIN, Srī. *Ten principal upaniṣads with Śaṅkara bhāṣya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Le livre de poche, 2004.
- HARVEY, Peter. *An introduction to buddhist ethics*. Cambridge: C.U.P., 2000.
- HEIRMAN, Ann e BUMBACHER, Stephen Peter (eds). *The spread of Buddhism*. Leiden: Brill, 2007.
- HOLDER, John J. *Early Buddhist Discourses*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2006.
- HORNBY, A.S. *Advanced English Dictionary*. Oxford: University Press, 1981
- HOUAISS, A.C. *Dicionário Inglês-Português*. Rio de Janeiro: Record, 1982.
- ISAYEVA, N. *From early Vedanta to Kashmir Shaivism*. Albany: Suny Press, 1995.

IYER, Subramania. *Vākyapadīya*, Pune: Deccan College, 1965

----- . *Bhartrhari, a study of the Vakyapadiya in the light of the ancient commentaries*. Pune: Deccan College, 1992.

KALUPAHANA, David. *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.

----- . *A History of Buddhist Philosophy. Continuities and discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, s/data.

KANGYUR, Rinpoche. *Nāgārjuna's 'Letter to a friend', with commentary*. Boulder: Snow Lion, 2005.

KARMAKAR, Ragonath Damodar. *Gaudapādakārikā*. Pune: B.O.R.I., 1973.

KING, R. *Early advaita Vedanta and Buddhism*. New Delhi: Munshiran Manoharlal, 1997.

LINDTNER, Christian. *Master of wisdom*. Berkeley: Dharma Press, 1997.

LOUNDO, Dilip. *The role and function of reasoning (tarka) in Śaṅkarācārya's advaita vedānta*, Tese de doutorado, Depto. de Filosofia, University of Bombay, 1992. Manuscrito inédito.

----- . "O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia." In GNERRE, Maria Lúcia (org.), *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. Vol. 1, ps. 31-56. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012.

MAHADEVA SHASTRI, Alladi. *The Bhagavadgita with the commentary of Shankaracarya*. Madras: Samata Books, 1985.

MALINAR, Angelika. *The Bhagavadgītā, doctrines and contexts*. Cambridge: C.U.P., 2007.

MARX, Karl. *A ocupação inglesa da Índia*. In Karl MARX e Friederich ENGELS, *Obras escolhidas*. Lisboa: Edições Avante, 1982.

MC DONELL, A.A. *A Sanskrit Grammar for Students*. Oxford: University Press, 1986.

MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993

NGWANG SAMTEN, Geshe and GARFIELD, Jay L. *Ocean of Reasoning: a great commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika*. Oxford: O.U.P., 2006.

ÑANAMOLI, Bikkhu e BODHI, Bhikkhu. *The Middle Length Discourses of the Buddha*. Sommerville: Wisdom Publications, 2009.

OLIVELLE, Patrick. *The early upaniṣads, annotated text and translation*. New York: Oxford University Press, 1998.

PATNAIK, Tandra. *Shabda, a study of Bhartrhari's philosophy of language*. Delhi: D. K. Printworld, 1994.

- PENNER, Hans H. *Rediscovering the Buddha*. Oxford: O.U.P., 2009.
- PREBISH, Charles S. e KEOWN, Damien. *Buddhism, the e-book*, 3<sup>rd</sup> ed. The Journal of Buddhist Ethics online, 2006.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli e MOORE, Charles A. *A Source Book to Indian Philosophy*. New York: Princeton University Press, 1973.
- RAGHAVACHAR, S. S. *Naiṣkarmyasiddhi of Sureśvara*. Mysore: University Printing Press, 1984.
- RENOU, L. *Grammaire sanscrite*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- SATCHIDANANDENDRA, Śuddhaśamkaraprakriyābhāskara. Holenasipur, Adhyatma Prakasha Karyalaya, 2001.
- SUTHREN HIRST, J.G. *Śaṅkara's Advaita Vedānta, a way of teaching*. New York, Routledge, 2005.
- THIBAUT, George. *Vedānta-sūtras, with the commentary by Shankarāchārya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.
- WALDRON, William S. *Buddhist uncounscious. The ālaya vijñāna in the context of Indian Buddhist thought*. New York: Routledge, 2004.
- WALSHE, Maurice. *The Long discourses of the Buddha, a translation of the Dīgha nikāya*. Sommerville, 1995.
- WARDER, A. K. *Indian Buddhism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- WESTERHOFF, Jan. *Nāgārjuna madhyamaka, a philosophical introduction*. Oxford: O.U.P., 2009.
- WIJAYARATNA, Mohan. *Buddhist monastic life*. Cambridge: C.U.P., 1990.
- WILLIAMS, Paul. *Mahayana Buddhism, The doctrinal foundations*, 2<sup>nd</sup> ed. New York: Routledge, 2009.
- WILLIAMS, Paul and TRIBE, Anthony. *Buddhist thought, a complete introduction to the Indian tradition*. London: Routledge, 2002.