

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**BRUNO DO CARMO SILVA**

***VIVEKA:***  
**A RAZÃO DISCRIMINATIVA E SEU CARÁTER SOTERIOLÓGICO SEGUNDO A**  
**FILOSOFIA DE ŚAÑKARĀCĀRYA**

Juiz de Fora  
2018

**BRUNO DO CARMO SILVA**

*Viveka:*

**A razão discriminativa e seu caráter soteriológico segundo a filosofia de Śaṅkarācārya**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, área de concentração: Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo, da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo

Juiz de Fora  
2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Bruno do Carmo.

Viveka : A razão discriminativa e seu caráter soteriológico segundo a filosofia de Śankarācārya / Bruno do Carmo Silva. – 2018. 113 f. : il.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, 2018.

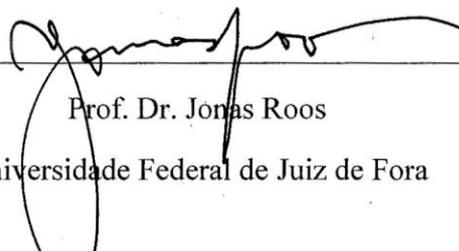
1. Viveka. 2. Śankarācārya. 3. Filosofia. 4. Soteriologia. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA NO DIA 7 DE FEVEREIRO DE 2018 PELA BANCA  
CONSTITUÍDA POR:



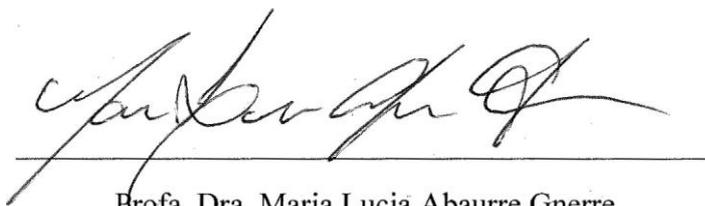
---

Orientador: Prof. Dr. Dilip Loundo Universidade  
Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dr. Jonas Roos  
Universidade Federal de Juiz de Fora



---

Prof. Dra. Maria Lucia Abaurre Gnerre  
Universidade Federal da Paraíba

Aos meus pais, Maria Aparecida do Carmo Silva e Último Moreira da Silva, que sempre me deram o suporte e o carinho necessário para eu seguir minha jornada.

Aos meus estimados professores e professoras, que desde minha alfabetização até os dias atuais no ensino superior, despertaram em mim o amor pelo saber e o interesse pelos estudos.

Aos meus familiares e amigos que sempre me apoiaram nas situações em que eu mais precisava.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço ao Deus único, em suas múltiplas e infinitas expressões, que é o alento da minha vida e o amor daqueles que me cercam.

Agradeço também a toda tradição *Advaita Vedānta*, em especial, o divino Śiva e Śaṅkarācārya, que são a causa absoluta deste trabalho.

Agradeço com reverência e apreço ao meu estimado orientador, Dilip Loundo, grande mestre, sem o qual este trabalho jamais seria realizado.

Aos membros da banca de defesa desta dissertação, Jonas Roos e Maria Lucia Abaurre Gnerre, muito obrigado por terem fraternalmente se disponibilizados a este trabalho.

Também sou grato por todo apoio que recebi de minha família para a consecução deste trabalho, meus amáveis pais, minha adorável avó Conceição, meu querido irmão Leonardo, e meus sobrinhos e sobrinhas, que sempre me lembram da importância de ser simples como criança, fazendo meu coração mais leve e feliz.

## RESUMO

O principal objetivo deste trabalho é investigar e compreender a natureza e a operacionalidade da razão discriminativa (*viveka*) no empreendimento soteriológico da tradição *Advaita Vedānta*, principalmente nas obras do filósofo indiano Śāṅkarācārya (séc. VIII), seu maior expoente. Seus tratados (*prakaraṇas*) e seus comentários (*bhāṣyas*) destacam a relação entre *ātman* e *Brahman* conforme revelada pelos *Upaniṣads*, que são os textos conclusivos dos *Vedas*, i.e, sua porção final (*vedānta*). Os *Vedas* constituem o cânone literário referente à Revelação védica (*śruti*), que é o fundamento sagrado da religiosidade indiana. Segundo Śāṅkarācārya, é a ignorância (*avidyā*) que aprisiona o sujeito, fazendo dele um ser circunstancialmente marcado pelo sofrimento (*duḥkha*). Portanto, essa condição circunstancial de sofrimento só pode ser superada libertando-se da ignorância. A libertação (*mokṣa*) da ignorância depende totalmente da presença e da orientação de um mestre (*guru/ācārya*) consagrado pela tradição, aqui neste caso, pela tradição *Advaita Vedānta*. Assim, é através do mestre que o discípulo (*śiṣya*) recebe os ensinamentos upaniśádicos que conduzem à libertação.

**Palavras-chave:** *Viveka*. Śāṅkarācārya. Filosofia. Soteriologia.

## ABSTRACT

The main objective of this work is to investigate and understand the nature and operability of the discriminative reason (*viveka*) in the soteriological knowledge of the *Advaita Vedānta* tradition. This investigation will mainly take place through the works of the Indian philosopher Śaṅkarācārya (séc. VIII), the greatest exponent of the *Advaita Vedānta* tradition. The treatises (*prakaraṇas*) and the commentaries (*bhāṣyas*) of Śaṅkarācārya highlight the relationship between *ātman* and *Brahman*; the final portion of the *Vedas* (*vedānta*), the *Upaniṣads*, reveals this relationship. The *Vedas* constitute the literary canon referring to the Vedic Revelation (*śruti*), which is the sacred foundation of Indian religiosity. According to Śaṅkarācārya, the ignorance (*avidyā*) imprisons the subject, and then this ignorance makes the subject circumstantially marked by suffering (*duḥkha*). Therefore, the overcoming of this circumstantial condition of suffering happens only when the subject becomes free from ignorance. The liberation (*mokṣa*) of ignorance depends entirely on the presence and guidance of a teacher (*guru/ācārya*) consecrated by the some tradition – in the case of this study, by the *Advaita Vedānta* tradition. Thus, is through the teacher that the disciple (*śiṣya*) receives the upanishadic teachings that leads to liberation.

**Keywords:** *Viveka*. Śaṅkarācārya. Philosophy. Soteriology

## SUMÁRIO

### NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1. <i>Viveka</i>: A Razão Discriminativa na Tradição Filosófica Indiana</b> .....	<b>18</b>
1.1. A tradição dos <i>Vedas</i> : Os <i>Brāhmaṇas</i> e os <i>Upaniṣads</i> .....	18
1.2. As seis escolas ortodoxas da Tradição Védica .....	26
1.3. As seis variantes hermenêuticas da Escola <i>Vedānta</i> .....	36
<b>CAPÍTULO 2. Revelação e Razão: <i>Śruti</i> e <i>Viveka</i> na Escola <i>Advaita Vedānta</i></b> .....	<b>46</b>
2.1. A hermenêutica de Śaṅkarācārya aos <i>Upaniṣads</i> .....	46
2.2. A Revelação dos <i>Upaniṣads</i> ( <i>Śabda-Pramāṇa</i> ) na filosofia de Śaṅkarācārya .....	53
2.3. <i>Vicāra</i> : A razão discriminativa ( <i>Viveka</i> ) como dádiva soteriológica dos <i>Upaniṣads</i> .....	66
<b>CAPÍTULO 3. A Razão Discriminativa (<i>Viveka</i>) no Caminho (<i>Sādhana</i>) para a Libertação (<i>Mokṣa</i>)</b> .....	<b>74</b>
3.1. <i>Viveka</i> : o principal pré-requisito do empreendimento soteriológico ( <i>Catuṣsādhana</i> ).....	74
3.2. As três disciplinas fundamentais de <i>Viveka</i> : Audição ( <i>Śravaṇa</i> ), Reflexão ( <i>Manana</i> ), e Meditação ( <i>Nididhyāsana</i> ) .....	83
3.3. O método de eliminação da ignorância ( <i>Avidyā</i> ): o processo sistemático de superimposição e retração ( <i>Adhyāropa-Apavāda</i> ).....	86
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>98</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>104</b>
<b>GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS UTILIZADOS</b> .....	<b>110</b>

## NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras sânscritas segue o IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Guia de pronúncia da transliteração\*:

### (i) *Vogais, ditongos e semivogais*

ā som de ‘a’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo, soando como vogal aberta;

ī som de ‘i’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo;

ū som de ‘u’ com emissão prolongada pelo dobro do tempo;

ṛ som de ‘r’ fraco, pronunciado com a língua no palato; aproxima-se do som regional do ‘r’ caipira em ‘prima’;

ṛī som de ‘ṛ’ (ver acima) com a pronúncia prolongada pelo dobro do tempo;

r som de um ‘r’ fraco como em ‘caro’;

y som de ‘i’ de ligação como em ‘iodo’.

### (ii) *Consoantes*

kh som de ‘c’ aspirado;

gh som de ‘g’ aspirado;

ñ som da nasal gutural. Geralmente seguido da consoante ‘k’, ‘kh’, ‘g’, ou ‘gh’ (ver acima), causando a nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘tanga’;

c som de ‘tch’ como em ‘tchê’ ou na pronúncia carioca de ‘tio’;

ch som de ‘tch’ aspirado;

j som de ‘dj’ como em ‘Djalma’;

jh som de ‘dj’ aspirado;

ñ som da nasal palatal que pode assumir duas entonações distintas: (i) quando seguido de vogal ou ditongo, adquire o som de ‘nh’ como em ‘senha’; (ii) quando seguido da consoante ‘c’, ‘ch’, ‘j’, ou ‘jh’ (ver acima), adquire o som de nasalização da vogal ou ditongo precedente, como em ‘canja’;

ṭ som de ‘t’ pronunciado com a língua no palato;

ṭh som de ṭ (ver acima) aspirado;

ḍ som de ‘d’ pronunciado com a língua no palato;

ḍh som de ḍ (ver acima) aspirado;

ṇ som de ‘n’ pronunciado com a língua no palato;

ṭh som de ‘t’ aspirado;

ḍh som de ‘d’ aspirado;

ph som de ‘p’ aspirado;

bh som de ‘b’ aspirado;

ś som de ‘x’ como em ‘xícara’;

ṣ som de ‘x’ pronunciado com a língua no palato;

h som de ‘r’ forte aspirado, como na pronúncia em português da marca de carro ‘Hyundai’;

ḥ som de ‘r’ forte aspirado (usado no final de palavras e frases);

ṁ representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̃’, ‘ṇ’, ‘n’ ou ‘m’;

\* As sílabas em sânscrito não possuem acentuação forte.

\* O som de letras não mencionadas acima aproxima-se de sua pronúncia em português.

## INTRODUÇÃO

Desde minha infância, durante a minha formação religiosa e escolar, sempre me deparei com um certo exclusivismo, seja pedagógico ou confessional, no qual não havia espaço para reflexões que abordassem novas perspectivas sobre a realidade. Fui criado em um ambiente completamente cristão, algo que me alegra devido aos ensinamentos morais que recebi. Entretanto, a moral que sempre estimei é professada por Jesus, e não pela instituição cristã, que em meu caso em particular, trata-se do Catolicismo Romano. Em meu entender, mais do que uma moral, os ensinamentos de Jesus objetivam um humanismo, não um certo formalismo e moralismo institucional que por vezes percebo. Durante minhas aulas de catecismo, sempre desconfiei quando me diziam que a Igreja Católica era a única religião verdadeira – a única religião de Deus. Isso me incomodava, pois eu percebia que muitas pessoas próximas ou amigas que eram de outras religiões, ou de outras denominações cristãs, se comportavam de uma maneira exemplar, que no meu entender, era a maneira como Jesus havia ensinado, i.e., eram pessoas dotadas de um caráter extremamente humanista. Justamente por esse incômodo existencial acerca da opressão e da intolerância, frutos do exclusivismo religioso, passei a me interessar por leituras mais abertas sobre o fenômeno religião.

No início da minha adolescência, mais ou menos por volta dos treze anos de idade, comecei a ler algumas revistas de outras denominações cristãs, materiais impressos que por vezes são distribuídos pelos seus fiéis. Nessas leituras, percebi que o exclusivismo não era algo restrito ao catolicismo, e contaminava muitas outras variantes do cristianismo. Me espantava ao perceber que havia uma “guerra religiosa” implícita em cada material de divulgação ou pregação do evangelho. Ao meu ver, nada disso tem haver com as palavras de Jesus. Por isso, expandi meus horizontes para tentar encontrar uma espiritualidade que fosse humanamente divina e menos desumana e institucional.

Nessa minha busca sedenta por uma espiritualidade mais humanista e fraterna, em que pudesse encontrar algo que fosse de acordo com minha concepção sobre os ensinamentos de Jesus, conheci a história de São Francisco de Assis (1182-1226). Na minha opinião, São Francisco é a maior expressão dos ensinamentos de Jesus, “a melhor imitação de Cristo”, tanto por seu caráter fraterno, como por seus protestos contra a Igreja de sua época. A perspectiva franciscana vislumbra uma totalidade cósmica, em que a fraternidade é composta por todos os seres criados por Deus, através do amor indistinto e incondicional.

A vida simples de São Francisco e seu amor por toda natureza tornou-se um paradigma para minha existência, considerando-o como o elo mais próximo de Jesus. Desde então, meu olhar se voltou para as religiosidades orientais, que, no meu entender, muito se assemelham

com a visão que São Francisco tinha do cristianismo. Portanto, me encantei particularmente pelas doutrinas indianas, Budismo, *Tantra*, *Yoga*, etc. Foi nesse momento da minha vida, por volta dos dezenove anos, que conheci a organização Ananda Marga (“Caminho da Bem-aventurança”), na qual tive a felicidade de ser iniciado. Essa organização foi fundada na Índia em 1955, por Prabhat Ranjan Sarkar, mais conhecido como Shrii Shrii Anandamurti, ou, carinhosamente, Baba (“amado”). Na Ananda Marga tive o prazer de ser instruído sobre as práticas do *Tantra* e do *Yoga*, que muito me auxiliaram em minha busca por uma espiritualidade mais humanista. No entanto, talvez por uma característica pessoal, ou por minha desconfiança sobre as instituições religiosas, resolvi seguir por outros caminhos, mas sempre carregando na bagagem o amor fraterno que encontrei na Ananda Marga.

Por volta dos meus vinte anos de idade, tive a oportunidade de fazer um curso de introdução ao sânscrito, ministrado pelo Prof. Dr. Lúcio Varela, também conhecido por seu nome espiritual Loka Saksi. Esse curso veio num momento propício, pois eu havia deixado a Ananda Marga com uma extrema vontade de aprender sânscrito, que é a língua litúrgica e intelectual por excelência da tradição indiana. Infelizmente, tratava-se apenas de um curso introdutório, com duração de poucos meses, o que impediu a minha continuidade nos estudos – posto que sem a presença de um mestre, ficaria muito difícil, para não dizer impossível, o meu desenvolvimento do sânscrito.

Continuei minha jornada lendo muito sobre religião e filosofia, momento em que cogitei a possibilidade de ingressar na faculdade, pensando encontrar algo que pudesse me auxiliar em minha busca espiritual e filosófica. Sendo assim, entre as diversas áreas das ciências humanas, optei por fazer o curso de filosofia na UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora). Ingressei em 2008, aos vinte e sete anos, já com uma certa bagagem religiosa e filosófica, mas nada comparado à amplitude de saberes que encontrei na faculdade de filosofia. Concluí minha licenciatura em filosofia em 2012, e o bacharelado no final de 2013, com a monografia *Transcendência Platônica: Alma e Morte segundo o Fédon*, orientado pelo Prof. Ms. Mário José dos Santos, na qual investiguei a relação entre os conceitos de alma e morte a partir da transcendência platônica. Contudo, durante a minha formação em filosofia, eu sentia falta de reflexões que também abarcassem o fenômeno religioso. Então, no intuito de continuar minhas reflexões filosóficas em um ambiente mais aberto à temática religiosa, resolvi ingressar, no início de 2013, na Especialização em Ciência da Religião da UFJF – concomitante com a conclusão do meu bacharelado em filosofia.

O período que passei na especialização me fez perceber que religião e filosofia nunca se divorciaram, pelo menos em alguns ambientes acadêmicos mais abertos à investigação da

realidade, e menos cientificistas. Em dezembro de 2013, concluí a especialização em Ciência da Religião, apresentando o TCC (Trabalho de Conclusão de Curso) intitulado: *A não existência de Deus em 'O Ser e o Nada' e a responsabilidade existencial do ser humano*. Esse TCC foi orientado fraternalmente pelo Prof. Dr. Frederico Pires, e se transformou num pré-projeto, que apesar de aprovado, infelizmente não se estendeu ao Mestrado em Ciência da Religião. Desde o meu primeiro contato com a obra “O Ser e o Nada”, de Jean-Paul Sartre, fiquei extremamente envolvido por sua filosofia, com suas investigações acerca da subjetividade e com sua perspectiva humanista.

No intuito de dar continuidade aos meus estudos e reflexões na área de Ciência da Religião, ingressei na Graduação referente a essa área no início de 2014, na qual tive a oportunidade e o prazer de cursar as disciplinas “Religiões da Índia” e “Religião e Mística”, respectivamente ministradas pelo Prof. Dr. Dilip Loundo e pelo Prof. Dr. Clodomir Barros de Andrade. Essas duas disciplinas me despertaram bastante interesse, não somente por apresentarem a religiosidade indiana, mas também por destacarem o pensamento filosófico desenvolvido fora do ocidente. A partir de então, comecei a vislumbrar a possibilidade de me aprofundar nos estudos sobre religiões e filosofias da Índia, algo pelo o qual eu já me interessava antes do início de minha trajetória acadêmica.

No primeiro período da Graduação em Ciência da Religião, tive a oportunidade de ter algumas aulas de sânscrito com o Prof. Dr. Clodomir Andrade. Essas aulas foram de grande contribuição para o meu desenvolvimento no idioma. Em novembro de 2014, ingressei no projeto de Iniciação Científica CHE APQ 01624 “Estudo e Tradução dos Originais em sânscrito dos Upanishads”. Projeto desenvolvido pelo NERFI (Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia) da UFJF, e coordenado pelo Prof. Dr. Dilip Loundo. Esse projeto foi concluído em janeiro de 2016. Os estudos e pesquisas que desenvolvi nesse projeto, envolveram leituras e traduções dos Upanishads, do sânscrito para o português. Paralelo ao projeto de Iniciação Científica, participei de estudos semanais sobre o sânscrito, que foram realizados no NERFI/UFJF. Envolvido e influenciado por esse projeto de Iniciação Científica que foi realizado juntamente com o estudo sistemático de sânscrito, decidi pleitear uma vaga no Mestrado em Ciência da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Dilip Loundo. Felizmente meus esforços foram compensados, e eis-me aqui narrando um pouco da minha trajetória até esta dissertação.

O objetivo desta dissertação é compreender a natureza e funcionamento da razão, e mais especificamente da razão discriminativa ou *viveka*, no empreendimento soteriológico<sup>1</sup> proposto pela tradição vedantina, especialmente na sua vertente não-dualista, a Escola *Advaita Vedānta*. Para isso, faço recurso aos *Upaniṣads*, principais textos sagrados da tradição indiana, e às principais obras filosóficas de Śaṅkarācārya (aproximadamente século VIII) expoente máximo da Escola *Advaita Vedānta*, no intuito de compreender a importância de *viveka* no processo de libertação (*mokṣa*), i.e., no processo de superação do problema existencial do sofrimento (*duḥkha*). Além dessas obras primárias que são em sânscrito, também utilizo as obras secundárias de comentadores, a grande maioria em inglês, e algumas poucas em português.

Embora exista um certo número de trabalhos acerca da religiosidade indiana na academia brasileira, ainda assim, são poucos os que tratam especificamente da racionalidade envolvida no processo soteriológico. Até onde me foi possível pesquisar, ainda não existem muitos trabalhos acadêmicos a nível nacional sobre a funcionalidade da razão discriminativa (*viveka*) no processo soteriológico. Entretanto, posso citar alguns trabalhos publicados na academia brasileira, privilegiando os ensaios de Dilip Loundo: *Buddhavacana e Śabda Pramāṇa e A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati*. Também destaco a tese de doutorado da Prof. Dra. Lilian Gulimini: *Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-Vedānta*. A nível mundial, também convém citar dois trabalhos de Loundo: *The Role and Functioning of Tarka in Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta* e *Adhyāropa-apavāda Tarka: The Nature and Structure of the Soteriological Argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta*. Também destaco os seguintes trabalhos internacionais: *A Tradition of Teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus Today*, de William Cenkner; *Revelation and Reason in Advaita Vedanta*, de K. Satchidananda Murty; e *Role of Reason in Sankara Vedanta*, de Satyapal Verma. Todas essas obras agora citadas encontram-se nas referências desta dissertação.

No contexto brasileiro estão surgindo os primeiros estudos específicos sobre o tema. É o caso dos trabalhos realizados pelo NERFI (Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Este núcleo é coordenado e dirigido pelo Prof. Dr. Dilip Loundo.

Aproveitando-me de meu conhecimento básico de sânscrito, desenvolvido nos grupos de estudos do NERFI, divido a metodologia desta dissertação em duas dimensões: (i) a primeira

---

<sup>1</sup> A concepção de soteriologia aqui utilizada remete à ideia de salvação conforme a tradição hindu, i.e., a libertação (*mokṣa*) do ciclo de nascimento e morte (*samsāra*).

dimensão é baseada na leitura dos textos originais em sânscrito, auxiliada pelas traduções consagradas em inglês; (ii) e a segunda dimensão é compreender a estrutura argumentativa desses textos, que não possuem caráter descritivo baseado em obras referenciais, mas sim numa logicidade argumentativa própria, i.e., são textos que contêm doutrinas de encaminhamento para a verdade, e não doutrinas da verdade.

A tradição argumentativa indiana é o fundamento da história social e intelectual da Índia até os dias atuais. À vista disso, devemos evitar interpretações ou fórmulas explicativas que muitas vezes são infundadas, ou fundam-se em uma investigação sem os ditames críticos da própria tradição indiana. Um exemplo disso é a visão orientalista de que a tradição indiana é exclusivamente religiosa e anticientífica. Essa distorção de perspectiva acontece porque os orientalistas enxergam a tradição indiana pela ótica eurocêntrica, ao invés de perceber a Índia através da sua ótica própria (SEN, 2005, p. 31).

Portanto, para investigar a razão discriminativa (*viveka*) na filosofia soteriológica de Śaṅkarācārya, segundo a tradição não-dualista da Escola *Advaita Vedānta*, aplico uma metodologia de análise de textos, destacando os *Upaniṣads* e os principais trabalhos de Śaṅkarācārya, especialmente, o seu tratado *Upadeśasāhasri* e seus comentários (*bhāṣyas*) aos *Upaniṣads*. Esses textos foram pesquisados no original em sânscrito, com traduções consagradas em inglês. Além disso, faço referência à tradição comentarial de autores da tradição do *Advaita Vedānta*, posteriores a Śaṅkarācārya. Logo, refiro-me a toda uma literatura secundária de comentadores indianos ou não, conforme consta nas referências desta dissertação.

A análise hermenêutica dos textos utilizados nesta dissertação leva em consideração alguns princípios da chamada “hermenêutica filosófica”, de Hans-George Gadamer. Essa forma de interpretação objetiva preservar a autenticidade do pensamento expresso nos textos, mantendo suas ideias e características próprias, evitando, assim, projetar crenças e certezas no objeto a ser interpretado. Desta maneira, a “hermenêutica filosófica” de Gadamer é uma das formas de interpretação que mais se aplica a este trabalho.

Em resumo, a hermenêutica textual comporta dois momentos complementares entre si: (i) análise interpretativa, visando apreender a autenticidade do texto e (ii) análise de sentido, visando compreender a operacionalidade da razão discriminativa (*viveka*).

Para uma melhor compreensão da operacionalidade da razão discriminativa (*viveka*) no processo de encaminhamento soteriológico, dividi esta dissertação em três capítulos.

No primeiro capítulo, trato dos *Vedas* enquanto *Brāhmaṇas* e *Samhitās*, como também da sua segunda dimensão, enquanto *Upaniṣads* e *Āraṇyakas*. Também apresento as doutrinas filosóficas das seis escolas ortodoxas consagradas pela tradição indiana, e cinco das seis

subescolas do *Vedānta*, pois a sexta subescola do *Vedānta*, que é representada por Śaṅkarācārya, é apresentada no segundo capítulo.

Resumindo brevemente o primeiro capítulo, podemos considerar que as quatro coletâneas dos *Vedas* (“conhecimento”) se constituem em: *Rgveda* (hinos), *Sāmaveda* (especialistas nos hinos), *Yajurveda* (formulas sacrificiais), *Atharvaveda* (versos para recitar). Essas quatro coletâneas de textos sagrados formam o núcleo da religião védica. Já os *Upaniṣads*, constituem os textos soteriológicos da tradição indiana, com redação de 1000 a 100 AEC, contendo aproximadamente 108 composições, sendo 14 designados como “antigos *Upaniṣads*”. Os *Upaniṣads* são conhecidos como *vedānta*, pois são considerados como a parte final sobre a verdade última (*anta*) dos *Vedas*. Na tradição indiana existem seis escolas ortodoxas (“*darśanas*”) vinculadas aos *Vedas*: (i) A *Vedānta*, fundada sobre o caráter soteriológico dos *Upaniṣads*, (ii) A *Nyāya*, que se preocupa com a lógica; (iii) a *Mīmāṃsā*, que se dedica à hermenêutica; (iv) a *Vaiśeṣika*, que postula uma metafísica pluralista; (v) a *Sāṃkhya* e (vi) a *Yoga*, que postulam uma metafísica dualista. Em todas essas escolas o conceito de *viveka* (razão discriminativa) é proeminente. Entre os séculos VIII e XV surgiram as seis subescolas do *Vedānta*, e, dentre elas, destacam-se as três seguintes: (i) Não-Dualismo (*kevala-advaita* ou *Advaita Vedānta*), fundada por Śaṅkarācārya (séc. VIII); (ii) Não-Dualismo Qualificado (*Viśiṣṭādvaita*), fundada por Rāmānujācārya (séc. XI); (iii) e a Dualismo (*Dvaita*), que tem como fundador o filósofo Madhvācārya (séc. XIII).

No segundo capítulo, apresento a hermenêutica de Śaṅkarācārya aos *Upaniṣads*, narrando um pouco da sua história e sua filosofia. Também investigo o papel da Revelação upaniṣádica enquanto *śabda-pramāṇa*, i.e., a palavra dos *Upaniṣads* enquanto meio de conhecimento confiável. E, no final do referido capítulo, faço uma análise de *viveka* enquanto *vicāra*, que é uma investigação analítica dada pelos *Upaniṣads*.

Resumindo brevemente o segundo capítulo, podemos considerar que a Escola indiana do *Advaita Vedānta* é fundada no (*prasthāna-traya*), i.e., *Upaniṣads*, *Bhagavadgītā* e *Brahmasūtra*. Ela destaca o caráter insubstancial (*māyā*) do mundo da pluralidade e a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Śaṅkarācārya (séc. VIII) é o principal herdeiro da tradição *Advaita Vedānta*. Seu mestre era Govinda, que por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda. Há diversos mosteiros fundados por ele na Índia, e, em todos eles, o mestre tem o título de *śaṅkara* (“auspicioso”). Muitos hindus ortodoxos acreditam que Śaṅkarācārya foi um dos avatares de Śiva, mas, certamente, era um proeminente filósofo e um grande poeta místico, além de um grande reformador da sua tradição. Considera-se que morreu jovem, com a idade de 32 anos, mas durante esse tempo conseguiu compor mais de 400 obras de vários gêneros, e

viajou ao longo de quase todo o sul da Índia. A Escola *Advaita Vedānta* foi moldada por Śāṅkarācārya após o advento do Budismo. Śāṅkarācārya atribui valor supremo à Revelação védica (*śruti*), porém, em sua filosofia, a razão é utilizada de forma instrumental<sup>2</sup>. A razão soteriológica (*vicāra-tarka*) é a instrumentalização da razão a favor da libertação do sujeito (*mokṣa*), superando o típico solipsismo encontrado no uso egóico da razão. Ela não é a razão que serve aos desejos e aos apegos do ego, e sim a razão que leva o indivíduo ao conhecimento de si mesmo através da discriminação racional (*viveka*). A razão upaniśádica, ao contrário da reflexão racional de base empírica, não se ocupa em atingir verbalmente a cognição por meio de uma conclusão epistemológica, pois visa o fundamental – eliminar a ignorância (*avidyā*) que impede o libertar-se do sujeito. Portanto, o conhecimento de *ātman* não depende da reflexão (*tarka*), mas sim da experiência imediata (*anubhava*), i.e., a razão não instaura a verdade, porque a verdade já é o estado natural do próprio indivíduo. O que ocorre é um retorno ao seu estado original (*svāsthya*).

No terceiro capítulo, apresento os quatro pré-requisitos (*catuhsādhana*) que o aspirante a discípulo deve possuir para ser iniciado ao processo de encaminhamento soteriológico, refletindo sobre cada um deles. Também apresento as três disciplinas fundamentais de *viveka*, i.e., audição (*śravaṇa*), reflexão (*manana*), e meditação (*nididhyāsana*) – disciplinas que o discípulo (*śiṣya*) deve praticar orientado pelo seu mestre (*guru/ācārya*). Finalmente, nessa última parte desta dissertação, apresento o método *adhyāropa-apavāda*, método consagrado pela tradição *Advaita Vedānta* e que visa a eliminação da ignorância (*avidyā*). Esse método consiste num processo sistemático e deliberado de superimposição e retração aplicado pelo mestre.

Resumindo brevemente o terceiro capítulo, podemos considerar que durante o empreendimento soteriológico (*sādhana*), há alguns pré-requisitos, exigidos por parte do discípulo, que se consagram como *catuhsādhana*, i.e., quatro pré-requisitos para atingir *mokṣa* (“libertação”). O primeiro e mais fundamental é *viveka*, ou razão discriminativa. Trata-se da capacidade de discriminar os elementos que compõem a realidade, tendo plena consciência do que é substancial ou insubstancial na existência. Em segundo lugar, deve-se ter um profundo desapego (*vairāgya*) pelos objetos mundanos, bem como por paraísos (*svarga*). O terceiro pré-requisito é a proficiência nas seis virtudes (*sad-sampat*), i.e., serenidade, autocontrole, cessação das atividades, equanimidade, concentração mental, e fé/convicção. E como quarta e última

---

<sup>2</sup> Devemos destacar que, a razão instrumental como aqui é empregada difere da concepção consagrada pela filosofia crítica da Escola de Frankfurt, onde a razão instrumental denota uma instrumentalização da razão com fins de denominação técnica e social.

exigência, deve-se ter um intenso desejo pela autorrealização (*mumukṣutva*). Além desses quatro pré-requisitos, Śāṅkarācārya destaca três disciplinas fundamentais: (i) *śravaṇa* (“audição”), ouvir atentamente os ensinamentos do mestre; (ii) *manana* (“reflexão”), refletir de forma crítica e racional as palavras ouvidas do mestre; (iii) e *nididhyāsana* (“meditação”), concentrar a mente nas ideias ouvidas do mestre. Todo esse processo faz parte do método *adhyāropa-apavāda*, desenvolvido por Śāṅkarācārya e posteriormente aprimorado por Suresvarācārya, seu discípulo dileto. Consiste numa sucessão sistemática de superimposições conceituais (*adhyāropa*) seguidas de retrações (*apavāda*), dos erros que falseiam a natureza de *ātman/Brahman*. Assim, essa superimposição conceitual seguida de sua retração tem como objetivo eliminar os erros que impedem a consciência atual de usufruir da sua condição inata.

Portanto, esta dissertação é fundamentada nos *Upaniṣads*, ou melhor dizendo, na hermenêutica de Śāṅkarācārya aos *Upaniṣads*, por isso foi necessário o uso de textos originais em sânscrito, sempre auxiliados por suas traduções em inglês. Todas essas obras primárias, como já citei, encontram-se nas referências deste trabalho. As palavras em sânscrito utilizadas no decorrer desta dissertação foram traduzidas de acordo com a necessidade do contexto em que estão inseridas. Consequentemente, por vezes, deixei de traduzi-las, por já estarem conhecidas ou subentendidas no contexto apresentado. As citações em inglês, tanto das obras primárias como das secundárias, não foram traduzidas, pois a grande maioria das referências encontram-se neste idioma. Sendo assim, penso ser mais coerente deixá-las no original, para não comprometer o sentido original das frases. Também justifico a não-tradução das citações em inglês pelo fato de se tratar de um trabalho de pós-graduação, no qual subentende-se a necessidade de um conhecimento mínimo do inglês, mesmo que seja somente para leitura de textos. A única exceção foi para o texto *Adhyāropa-apavāda tarka*, de Dilip Loundo, eixo central da seção (3.3), do qual traduzi algumas citações indiretas no intuito de manter a clareza textual.

Para facilitar a compreensão dos principais termos em sânscrito utilizados nesta dissertação, encontra-se ao final desta, um pequeno glossário, que irá auxiliar a leitura mais técnica deste trabalho. No mais, espero que esta dissertação desperte o interesse dos leitores para a filosofia indiana e suas investigações, que por mais que possam parecer exóticas e particulares, na verdade, de uma forma ou de outra, concernem a toda humanidade.

## CAPÍTULO 1

### ***Viveka: A Razão Discriminativa na Tradição Filosófica Indiana***

#### **1.1 A Tradição dos Vedas: Os *Brāhmaṇas* e os *Upaniṣads***

De acordo com a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas*, a existência humana é caracterizada por quatro tipos de demanda, viz., *artha*, *kāma*, *dharma* e *mokṣa*. *Artha* refere-se à realização da prosperidade material e da gratificação pessoal. *Kāma* refere-se à satisfação dos prazeres sensuais e ao deleite dos sentidos. *Dharma* refere-se ao cumprimento do dever sócio-religioso, mais especificamente à realização de rituais e o cumprimento da moralidade, visando a obtenção de resultados futuros, em especial em condições paradisíacas numa outra vida. *Mokṣa*, a quarta e última meta da existência, refere-se ao descentramento do ego e à libertação de toda condição de relação objetiva, e concomitantemente de todo sofrimento (*duḥkha*). As duas últimas demandas, a saber, *dharma* e *mokṣa*, constituem propriamente o que no ocidente se designa por religião e filosofia, enquanto busca pela totalidade da existência.

Os *Vedas* são os textos fundamentais da tradição religiosa-filosófica da Índia, e assim são chamados por causa da palavra sânscrita *veda* (“conhecimento”). No ocidente convencionamos chamar tais coletâneas textuais de *Vedas*, pluralizando o sentido original da palavra. Existem outras palavras em sânscrito que designam o conhecimento, e.g., *jñāna*, *vidyā*, *prajñāna*, *bodha*, etc. No entanto, neste contexto, a palavra *veda* designa o conhecimento revelado. Esse conhecimento é considerado eterno, sendo revelado a cada ciclo de tempo pelos *ṛṣis* (“videntes”), que não participam da sua composição, pois apenas contemplam a Verdade manifesta. Nesse sentido, os *Vedas* são considerados *apauruṣeya*, i.e., não são criações de um único autor, seja ele humano ou divino – portanto, eles são “transumanos” (LOUNDO, 2012, p. 47).

Os *Vedas* foram compilados entre os períodos de 1400 e 400 AEC, e se consolidaram em três grandes coleções: *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*<sup>3</sup>, *Atharvaveda* –, contendo fundamentalmente manuais ritualísticos e reflexões filosóficas. A formatação dos *Vedas*, tal qual a conhecemos hoje, é creditada ao sábio Vyāsa, personalidade lendária que os organizou e os dividiu de maneira sistemática, dando origem ao que chamamos de “cânone védico”. Tratam-se de textos de caráter oral, o que justifica a sua designação de *śruti*, i.e, literalmente aquilo que é ouvido. Em outras palavras, *śruti* constitui a literatura oral e escrita da tradição

---

<sup>3</sup> O *Yajurveda Branco* contém apenas um livro, o *Vājasaneyi-Saṃhitā*, ao passo que o *Yajurveda Preto* é composto de três livros, o *Taittirīya Saṃhitā*, o *Maitrāyaṇī Saṃhitā* e o *Kāṭhaka-Saṃhitā*. O *Yajurveda Branco* é totalmente composto de versos e mantras, e o *Yajurveda Preto* é uma mistura de prosa e verso (Cf. FLOOD, 2014, p. 61-62).

sagrada da Índia. Sua composição “comprises several categories of literature: *saṃhitās*, *brāhmaṇas*, *āraṇyakas*, and (early) *upaniṣads*. The date of the final codification is controversial – it took place after hundreds of years of oral transmission” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 47). Suplementarmente a ela se vinculam textos de caráter autoral de importância subsidiária, classificados sobre a categoria de *smṛti* (“aquilo que é lembrado”), em que se incluem, entre outras, a literatura das *darśanas* (“escolas de filosofia”), viz., *Dharmasāstras*<sup>4</sup>, *Purāṇas*<sup>5</sup> e *Itihāsas*<sup>6</sup>.

Das quatro categorias de *Vedas* mencionadas na citação acima, duas ressaltam como fundamentais, sendo as demais, subsidiárias: (i) os *Brāhmaṇas*<sup>7</sup> e seus textos subsidiários, os *Samhitās* (“hinos”); (ii) os *Upaniṣads* e os seus textos subsidiários, os *Āraṇyakas* (“escritos da floresta”). Os *Brāhmaṇas* tratam especificamente da ação ritual interessada (*karma*), que visa à transmigração para condições futuras melhores, i.e., paradisíacas. Os *Upaniṣads*, por outro lado, tratam especificamente da problemática do conhecimento (*jñāna*), que visa a realização da Realidade Última, *Brahman*. Com isso, os *Vedas* compreendem duas grandes seções: *karma-kāṇḍa*, que visa a realização do *puruṣārtha dharma*, e *jñāna-kāṇḍa*, que visa a realização do *puruṣārtha mokṣa* (LOUNDO, 2012, p. 35-36).

A divisão dos *Vedas* entre as seções de *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa*, e suas respectivas literaturas, *Brāhmaṇas* e *Upaniṣads* – com suas textualidades subsidiárias –, encontra-se presente na totalidade das quatro coletâneas, a saber: *Ṛgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda*, *Atharvaveda*. Com efeito, para cada um dos *Vedas* existe, pelo menos, um *Brahmaṇa* e um *Upaniṣad*, e, eventualmente, *Samhitās* e *Āraṇyakas*. A relação entre *Brāhmaṇas* e *Upaniṣads*

<sup>4</sup> “Embora haja outros textos de autoria humana que são igualmente considerados *smṛti*, como é o caso dos Épicos (*Itihāsa*) e das tradições narrativas (*purāṇa*), os *Dharma Śāstras* possuem essa designação mais específica. Com efeito, a palavra *smṛti* refere-se, em certos contextos, exclusivamente a eles. (...) Esses textos são, particularmente, importantes enquanto fontes do *dharma*” (FLOOD, 2014, p. 84-85).

<sup>5</sup> A palavra sânscrita *purāṇa* indica algo antigo, composto em tempos imemoriais, e de todos os *Purāṇas* existentes na tradição indiana, o *Bhāgavata Purāṇa* é o mais popular entre eles. Trata-se de uma categoria de textos formada basicamente de mitos, lendas, e histórias tradicionalmente populares, que se referem a diversas deidades – Śiva, Viṣṇu, etc. (Cf. FLOOD, 2014, p. 187).

<sup>6</sup> Em sânscrito, *itihāsa* significa literalmente “crônica”, e designa os poemas épicos indianos, com seus dramas e narrativas – basicamente *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa* (Cf. APTE, 2015, p. 109).

<sup>7</sup> “Nos *Brāhmaṇas*, o termo *brahman* significa o poder do ritual. Não existe nada mais antigo nem nada mais resplandecente. *Brahman* é um substantivo neutro que não deve ser confundido nem com o substantivo masculino *Brahmā*, o deus criador; nem com a palavra *Brāhmaṇa*, a coletânea de textos; nem com a palavra ‘brāmane’ (*brāhmaṇa*), a casta superior. Existem, é claro, conexões originárias entre o substantivo neutro *brahman* e os demais termos acima mencionados. Um processo de abstração gradual consagrou o substantivo neutro *brahman* como princípio indicativo não apenas do poder do ritual, mas também da essência do universo, do ser que habita o coração de todos os fenômenos” (FLOOD, 2014, p. 120). A palavra sânscrita *brahman* é um radical que admite duas possibilidades de declinação de acordo com os dois gêneros a seguir: (i) no gênero neutro, ela preserva sua forma radical (*Brahman*), que se refere ao princípio Absoluto apresentado pelos *Upaniṣads*; (ii) já na declinação do gênero masculino, a palavra passa a ser *Brahmā*, i.e., o Deus criador que compõe a *trimūrti*, também formada por Śiva (o destruidor), e Viṣṇu (o conservador) (Cf. APTE, 2015, p. 447-449).

pode ser ilustrada nas quatro coletâneas da seguinte forma: (i) a coletânea *Ṛgveda* desdobra-se nos *Aitareya Brāhmaṇa* e *Kauṣītaki Brāhmaṇa*, assim como nos *Aitareya Upaniṣad* e *Kauṣītaki Upaniṣad*; (ii) o *Kṛṣṇa* (“negro”) *Yajurveda* desdobra-se no *Taittirīya Brāhmaṇa* e nos *Taittirīya Upaniṣad*, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, e *Kaṭha Upaniṣad*, enquanto que o *Śukla* (“branco”) *Yajurveda* desdobra-se no *Śatapatha Brāhmaṇa* e nos *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e *Īṣā Upaniṣad*; (iii) o *Sāmaveda* desdobra-se nos *Talavakāra (Jaiminīya) Brāhmaṇa* e *Chāndogya Brāhmaṇa* e nos *Chāndogya Upaniṣad*, *Jaiminīya Upaniṣad*, e *Kena Upaniṣad*; (iv) e, finalmente, o *Atharvaveda* desdobra-se no *Gopatha Brāhmaṇa* e nos *Muṇḍaka Upaniṣad*, *Praśna Upaniṣad* e *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Tudo Isso fica claro no gráfico abaixo retirado do estudioso do tema, Patrick Olivelle (2008, p. xxxi):

ṚGVEDA	YAJURVEDA		SĀMAVEDA	ATHARVAVEDA	
	Black (Kṛṣṇa)	White (Śukla)			
Ṛgveda Saṃhitā	Taittirīya Saṃhitā	Kāṭhaka Saṃhitā	Vājasaneyi Saṃhitā	Sāmaveda Saṃhitā	Atharvaveda Saṃhitā (Śaunaka)
Aitareya Brāhmaṇa Kauṣītaki/Śāṅkhāyana Brāhmaṇa	Taittirīya Brāhmaṇa		Śatapatha Brāhmaṇa	Talavakāra (Jaiminīya) Brāhmaṇa Chāndogya Brāhmaṇa	Gopatha Brāhmaṇa
Aitareya Āraṇyaka Śāṅkhāyana Āraṇyaka	Taittirīya Āraṇyaka				
Aitareya Upaniṣad Kauṣītaki Upaniṣad	Taittirīya Upaniṣad Śvetāśvatara Up.	Kaṭha Upaniṣad	Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad Īśa Upaniṣad	Chāndogya Upaniṣad Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa Kena Upaniṣad	Muṇḍaka Upaniṣad Praśna Upaniṣad Māṇḍūkya Upaniṣad

Gráfico 1: *Corpus Védico*

A dupla divisão dos *Vedas* entre *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa* demarca certas particularidades em termos de funcionalidade e teleologia. Vejamos em detalhes suas especificidades.

A primeira seção *karma-kāṇḍa* (“seção relativa à ação”) diz respeito à ação ritual, fundamentalmente marcada pelo interesse, que visa a aquisição de paraísos (*svarga*) numa existência futura, no contexto da doutrina da transmigração (*samsāra*). Como afirma Loundo:

A primeira seção, onde se incluem as coletâneas dos Brahmanas (manuais) e dos Mantras (hinários), é dedicada à prática do ritual (*yajna*) e de outros deveres correlatos (*dharma*) que objetivam a obtenção de uma condição existencial superior neste ou noutro mundo. É importante lembrar que a tradição hindu, em sintonia com a noção de transmigração da alma, concebe fenomenologicamente a morte como uma transição para uma outra forma de existência (*samsara*). A transição para uma condição de aperfeiçoamento

configura, simbolicamente, a obtenção de um paraíso (*svarga*) enquanto que a transição para uma condição de degeneração confira, simbolicamente, a obtenção de um inferno (*patala*) (2017, p. 1).

Portanto, *karma-kāṇḍa* pressupõe a ideia de agente, na qual o ego busca a satisfação dos sentidos. Há uma renúncia instrumental no sacrifício ritual. Ela é representada pelas oferendas de objetos mundanos, através das quais se visa obter vantagens futuras melhores e mais duradouras em uma outra vida. Trata-se de uma renúncia parcial, já que se encontra comprometida com a expectativa de obtenção de vantagens futuras. O agente interessado submete-se, desta maneira, a uma autoridade superior – a autoridade dos *Vedas* –, autoridade esta, representada pelas injunções rituais. Nesse sentido, os *Brāhmaṇas* constituem manuais que apresentam a descrição operacional dos rituais védicos (*yajña*) e dos deveres morais (*dharma*) de caráter imperativo. Como sintetiza Flood, enfatizando o caráter do ritual sacrificial de articulador da totalidade dos entes cósmicos:

Os *Brāhmaṇas* são textos que descrevem as regras de realização dos rituais e que fornecem explicações sobre os mesmos, seus significados e propósitos. Eles contêm mitos etiológicos, doutrinas elaboradas sobre as correlações (*bandhu*) entre o rito e o cosmos, e argumentos que visam consagrar o sacrifício como fonte garantidora da manutenção do cosmos. Os *Brāhmaṇas* contêm reflexões discursivas de brâmanes sobre os rituais *śrauta*. São tentativas de explicar a ação ritual e de estabelecer os elos entre ela e o quadro mais amplo dos fenômenos cósmicos e mitológicos [...]. O ritual assume o caráter de sustentador da vida e postulam-se correspondências (*bandhu*) entre o ritual e o cosmos (FLOOD, 2014, p. 60; 73;109).

A segunda e última seção dos *Vedas* diz respeito ao conhecimento último da Realidade, e constitui a teleologia dos seus textos sagrados. É intitulada *jñāna-kāṇḍa*, i.e., “seção relativa ao conhecimento”, e é constituída fundamentalmente pelos textos dos *Upaniṣads* e, subsidiariamente, pelos textos dos *Āraṇyaka*. Como afirma Loundo:

A segunda seção compreende fundamentalmente os textos dos *Upaniṣads*. Em estilo dialógico, eles empreendem a reflexão crítica sobre a experiência religiosa de caráter ritual e, por tabela, sobre a totalidade da experiência humana. Ao apontar para o caráter contingente, precário e dependente de toda e qualquer condição existencial de fruição objetificada, independentemente do nível de aperfeiçoamento ou bem-aventurança alcançados - aí se incluindo as experiências dos paraísos divinos -, os *Upaniṣads* propõem uma reflexão radical sobre os fundamentos de toda a ação humana (*karma*) e, mais especificamente, sobre a dualidade que lhe é inerente marcada pela reificação e substancialização do sujeito e do objeto (*visaya-visayi*) (2017, p. 1).

Estima-se que os *Upaniṣads* foram escritos durante o período de 1000 a 100 AEC, resultando em aproximadamente 108 composições, sendo 12 designadas como “antigos

*Upaniṣads*”. O *Bṛhadāraṇyaka* e o *Chāndogya* são os dois *Upaniṣads* mais antigos, pois foram compostos entre séculos VI e VII AEC. Logo em seguida, por volta do mesmo período, surgem o *Taittirīya*, *Aitareya* e *Kauṣītaki Upaniṣads*. Esses *Upaniṣads* são pré-budistas e apresentam-se em forma de prosa.

Em forma de verso, o *Kena Upaniṣad* é o mais antigo, e contém diversos temas referentes à criação dos cosmos e à libertação (*mokṣa*). Esses temas se repetem nos quatro *Upaniṣads* subsequentes, viz., *Kaṭha*, *Īṣā*, *Śvetāśvatara* e *Muṇḍaka*. Esses cinco *Upaniṣads* foram compostos por volta dos últimos séculos AEC. Portanto, são textos pós-budistas. Eles apresentam fortes tendências teístas, e são, provavelmente, os primeiros textos literários da tradição religiosa, incluindo posteriormente o *Bhagavadgītā* e os *Purāṇas*. O *Praśna* e o *Māṇḍūkya Upaniṣads* são textos em prosa, de composição tardia, compostos provavelmente no início da EC (UPANIṢADS, 2008, p. xxxvi-xxxvii).

Esses *Upaniṣads* citados acima revelam todo seu arcabouço soteriológico no contexto da *jñāna-kāṇḍa*, compreendido somente por aquele que é instruído e orientado por um *guru*<sup>8</sup> (“mestre”) da tradição. “Upanishad means 'sitting at the feet' (of a master). Such a meaning emphasizes the vital idea inherent in Indian philosophy that truth is generally discovered by questions asked by a pupil of his or her master or guru” (HODGKINSON, 2006, p. 10).

A palavra *upaniṣad* refere-se, muito provavelmente, à ação do estudante ou discípulo de se sentar aos pés do mestre para receber deste último os ensinamentos fundamentais (*upa* = “perto de”; *niṣad* = “sentar”). Mais comumente, o termo *upaniṣad* refere-se ao sentido derivado de “ensinamento esotérico” (FLOOD, 2014, p. 119).

É precisamente nessa segunda seção dos *Vedas (jñāna-kāṇḍa)* que se institui a “instrução secreta” (*rahasya*) dos *Upaniṣads*, assim como a importância primordial da reflexão analítica através da operacionalidade da razão discriminativa (*viveka*) – objeto central de nossa dissertação. A razão discriminativa (*viveka*) se sustenta na auto-evidência da Verdade, portanto, é uma razão não instaurativa e fundamentalmente esclarecedora, porque se entende que a Realidade Última é imanente à condição existencial. Dessa maneira, *viveka* é uma reflexão analítica sobre o que já é dado.

É importante notar que a tradição sânscrita se utiliza de vários termos para designar o exercício da razão. Os termos *tarka* e *yukti* tendem a ser usados para designar a razão em geral. Os termos *anumāna* e *nyāya* referem-se mais especificamente à inferência, que objetiva

---

<sup>8</sup> O *guru* instrui sobre a Revelação (*śruti*) do conhecimento védico, perpetuado e transmitido oralmente pela tradição. É a transmissão discipular (*guru-śiṣya-paramparam*) – passada de mestre a discípulo ao longo do tempo.

alcançar conclusões objetificadoras. E, finalmente, *viveka*, que se refere a uma razão puramente esclarecedora, que possui como veremos nos capítulos subsequentes, e no contexto da escola filosófica do *Advaita Vedānta*, a designação de *vicāra*.

Há uma sequencialidade necessária entre a primeira e a segunda seção dos *Vedas*, pois a segunda seção (*jñāna-kāṇḍa*) decorre de um esgotamento radical das fruições e expectativas envolvidas nas práticas rituais de *karma-kāṇḍa* (“primeira seção”). Esse esgotamento manifesta-se através de um sofrimento radical frente à existência, na qual a angústia do indivíduo o faz suspeitar de uma ignorância fundamental (*avidyā*) que age sobre ele, e, conseqüentemente, afeta sua relação com todos os objetos. Isso abre as possibilidades para uma reflexão filosófica sobre a experiência religiosa do ritual, como também sobre toda experiência humana. Dessa maneira, a existência de *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa* fundamenta-se numa necessidade epistemológica, em que o conhecimento da realidade é tratado sobre dois aspectos, o transmigratório e o soteriológico. Através desse desdobramento dos *Vedas* em duas seções, *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa*, o conhecimento tornou-se o foco principal da segunda seção, que é constituída fundamentalmente de *viveka* (“razão discriminativa”). *Viveka* também está presente em *karma-kāṇḍa*, mas limita-se à operacionalidade do ritual, sendo utilizada de forma instrumental somente para a ordenação dos elementos ritualísticos e para a performance do ritual, i.e., não é o elemento principal, pois o único objetivo da ação ritual (*karma*) é a realização de desejos, não o conhecimento. Já em *jñāna-kāṇḍa*, *viveka* é o elemento fundamental, pois somente através da razão discriminativa podemos discernir o eterno do não-eterno, e conhecer a verdadeira natureza da Realidade, *Brahman*. *Jñāna-kāṇḍa* visa a desconstrução da ideia de agente através da instrumentalização de *viveka* (“razão discriminativa”), pois não há mais sujeito interessado em obter paraísos (*svarga*) através da ação ritual (*karma*) – como ocorre em *karma-kāṇḍa* (LOUNDO, 2012, p. 52-53).

Em outras palavras, *Jñāna-kāṇḍa* só se torna emergente (e até mesmo possível) quando ocorre uma angústia no sujeito egocentrado, que padece de um sofrimento radical decorrente de suas fruições (finitas) e expectativas (egóicas) que foram objetivadas em *karma-kāṇḍa*. Depois de perceber que nenhum desejo obtido através do cumprimento das injunções rituais lhe satisfaria por completo, e que sua busca por satisfação seria incessante, o sujeito passa a suspeitar da natureza dos objetos que tanto almeja, e simultaneamente ocorre uma suspeição sobre a natureza de si mesmo. Dessa maneira, o sujeito toma consciência do seu estado de ignorância (*avidyā*) em relação à Realidade – percebendo que somente o conhecimento da natureza de *Brahman* (“Absoluto”) poderá lhe salvar. Portanto, essa segunda dimensão de preocupação dos textos védicos (*Jñāna-kāṇḍa*) constitui-se de reflexões filosóficas que

pretendem superar as limitações e os constrangimentos da prática ritual. Essa dimensão é veiculada através da textualidade dos *Upaniṣads*, ou, de forma secundária, através dos seus textos auxiliares, os *Āraṇyakas* (LOUNDO, 2012, p. 50-53).

Como ressalta o *Muṇḍaka Upaniṣad*, o conhecimento de *Brahman* (“Absoluto”) abarca os dois tipos de conhecimento principais da religiosidade védica: o inferior (*aparā-vidyā*), marcado pela ritualística, e o superior (*parā-vidyā*), marcado pelo conhecimento de *Brahman*.

The lower of the two consists of the Ṛgveda, the Yajurveda, the Sāmaveda, the Atharvaveda, phonetics, the ritual science, grammar, etymology, metrics, and Astronomy; whereas the higher is that by which one grasps the imperishable (UPANIṢADS, 2008, p. 268).

Dessa maneira, ainda que parte integrante dos *Vedas*, os *Upaniṣads* empreendem uma reflexão crítica que expõe as limitações da ritualística védica, pois os ensinamentos upaniśádicos possuem um caráter estritamente soteriológico, destacando e apontando o caminho para *mokṣa* – que é a completa libertação do estado de ignorância (*avidyā*). Sendo assim, os *Upaniṣads* tornam-se a fonte soteriológica por excelência, explicitando a essência dos *Vedas* (MARTINS, 2008, p. 17).

O único objetivo dos *Vedas*, portanto, é o conhecimento. Não qualquer tipo de conhecimento (*vidyā*), mas um tipo especial de conhecimento: *ātmavidyā*. (...) Os *Upaniṣads*, o final dos *Vedas* (*vedānta*), não obstante suas radicações interpretativas escolásticas posteriores, assinala, desde a sua formulação originária, um dos anelos mais profundos da psique 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 (ANDRADE, 2013, p. 94).

Enquanto teleologia dos *Vedas*, os *Upaniṣads* são designados por *vedānta* – *Veda* (“conhecimento”) + *anta* (“final”)<sup>9</sup> –, mas não possuem um caráter dogmático, visto que se constituem como fonte de reflexão. Portanto, os *Upaniṣads* empreendem uma reflexão crítica ao processo de transmigração (*samsāra*) e aos seus pressupostos dualistas envolvidos na ritualística védica, desconstruindo a ideia de agente e superando a distinção entre sujeito e objeto. Dessa maneira, os seus ensinamentos são fundamentais para o processo de transformação do sujeito, através de um processo de discriminação racional (*viveka*) que visa remover os erros que nos mantêm no estado de ignorância. Como afirma Mircea Eliade:

---

<sup>9</sup> Cf. APTE, 2015, p. 29-602.

Nos Upanisads, o sacrifício védico “exterior” é completamente desvalorizado: é uma “ação” (*karman*), e toda ação, mesmo ritual, produz “frutos” de ordem negativa, pois eles contribuem para enlear o ser humano nos ciclos de metensomatose (*samsara*). Como no platonismo, a metensomatose é concebida como um processo inteiramente mau. É fruto da ignorância (*avidyā*), criadora das estruturas do cosmo e da dinâmica da existência. O inverso da ignorância, a gnose (*jñana*), é que liberta, ao desembaraçar a meada emaranhada de nossas vidas (1999, p. 175).

O conhecimento upaniśádico refere-se ao princípio de unidade de toda a realidade, que é circunscrito pela noção de *Brahman* (“princípio de toda objetividade”), e desdobra-se nos *Upaniśads* através da sua formulação fundamental, i.e., a não-diferença ou unidade ontológica entre *Brahman* e *ātman* (“princípio da subjetividade”). Como afirma Loundo:

O fundamento metafísico da filosofia não-dualista de Vedanta assenta num princípio básico: o Absoluto, *brahman*, constitui a única (*advitiya*) realidade (*sat*). Este princípio desdobra-se nas duas asserções básicas que compõem sua natureza essencial (*svarupa-laksana*). (i) *Brahman* é infinito (*ananta*) e radicalmente uno. Está, portanto, livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção ou relação que se acham subsumidas pelas categorias de nome, forma e ação e que decorrem da dualidade elementar sujeito-objeto (*visayi-visaya*). Desse modo, *brahman* transcende todas as formulações linguísticas. A melhor forma de indicá-lo é através da expressão negativa: "Não é isto, não é aquilo" (*neti, neti*). (ii) *Brahman* é radicalmente não diferente da verdadeira natureza do 'si-mesmo' (*atman*). A impossibilidade de objetificação (*avisayata*) de *brahman* tem assim por correlato, ao invés de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna auto-evidência que é fundamento intrínseco da Pura Consciência (*cit*), a eterna Testemunha (*saksi*). O exemplo de nossa experiência do quotidiano que melhor sugere a Pura Consciência é o estado de sono profundo (sono sem sonho) que constitui, de acordo com Vedanta, um estado de consciência sem objetos (2017, p. 3).

O conhecimento que é revelado pelos *Upaniśads* também se encontra sintetizado nas chamadas *mahāvākyas*, i.e., “sentenças elevadas”, que expressam a unicidade entre *Brahman* e *ātman*. Essas sentenças possuem uma ação profilática, conduzindo o sujeito de forma imediata à libertação (*mokṣa*). Portanto, destacam-se no processo soteriológico por sua ação pedagógica mais direta e imediata. De todas as *mahāvākyas*, as quatro a seguir são consagradas como as principais para a filosofia indiana: (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) do *Chāndogya Upaniśad* (6.8.7); (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”) do *Bṛhadāraṇyaka Upaniśad* (1.4.10); (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”) do *Māṇḍūkya Upaniśad* (1.2); e (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”) do *Aitareya Upaniśad* (3.3) (LOUNDO, 2015, p. 13).

Como objetivo último do conhecimento védico, os *Upaniśads* respondem à razão humana e, mais especificamente, à razão discriminativa (*viveka*), oferecendo a ela um contexto soteriológico que é, ao mesmo tempo, a base e a meta da existência. Assim, os *Upaniśads* são

considerados um marco na filosofia indiana, pois é justamente através deles que o pensamento filosófico pode se desenvolver por meio de diferentes variantes hermenêuticas, que vão constituir as outras tantas escolas soteriológicas da tradição védica, i.e., as *darśanas*.

## 1.2 As Seis Escolas Ortodoxas da Tradição Védica

No contexto védico do *Jñāna-kāṇḍa*, que tem nos *Upaniṣads* sua centralidade textual, se desenvolve uma pluralidade de tradições hermenêuticas comprometidas com a resolução do problema do sofrimento, diagnosticado como tendo sua causa não nas coisas, mas no desconhecimento e ignorância sobre elas. O instrumento fundamental de resolução reside em todas essas tradições, no processo sistemático de conhecimento da verdadeira natureza do si mesmo e do mundo. Considerando a natureza imanente sempre presente na verdade a ser reconhecida, o processo de reflexão racional se apoia em *viveka*, i.e., numa razão puramente discriminativa, esclarecedora e não instaurativa. Em todas elas, a problemática do conhecimento soteriológico se dá como um processo de esclarecimento que visa eliminar a confusão entre coisas reais ou imaginárias, que caracterizam a condição cotidiana. A realização do caminho de *mokṣa* (“libertação”), em todas as vertentes hermenêuticas, exige o cumprimento de pré-requisitos (*adhikāra*), que se consubstanciam na figura do renunciante (*sanyāsīn*).

Assim se estruturam as seis escolas reconhecidas como ortodoxas (*āstika-darśana*)<sup>10</sup>, cuja ortodoxia reside na aceitação da autoridade dos *Vedas*, e mais especificamente na autoridade dos *Upaniṣads*. O principal critério, portanto, para fazer a distinção entre sistemas ortodoxos (*āstika*) e heterodoxos (*nāstika*) – e.g., o budismo e o jainismo – é o reconhecimento da autoridade védica. O caráter de vinculação mais ou menos umbilical de cada uma das seis escolas ortodoxas com relação aos *Upaniṣads*, identifica suas diversas variantes hermenêuticas. Dessa maneira, cada uma dessas seis *darśanas* aqui apresentadas vincula-se de um modo específico aos *Vedas*. Por suas afinidades doutrinárias, essas escolas ortodoxas se apresentam geralmente em pares correlacionados. São os seguintes os três pares de *darśanas* em gradação de afastamento crescente com relação aos *Upaniṣads*: (i) *Nyāya* (estudo da lógica) e *Vaiśeṣika* (filosofia atomista de caráter pluralista); (ii) *Sāṃkhya* (filosofia enumerativa de caráter dualista) e *Yoga* (filosofia dualista e ascética); (iii) *Mīmāṃsā* (exegese) e *Vedānta*, (filosofia upaniśádica). Devemos de imediato destacar que, a Escola *Mīmāṃsā* representa uma exceção,

<sup>10</sup> “O termo *darśana*, derivado da raiz *drś*, ‘ver’, significa ‘ponto de vista’ ou ‘perspectiva’ sobre o mundo e é usado não apenas com referência aos sistemas ortodoxos (*āstika*) de crenças hindus, isto é, sistemas que reconhecem os *Vedas* como revelação, mas também com referência às perspectivas heterodoxas (*nāstika*) do jainismo, do budismo e do materialismo (*Lokāyata*)” (FLOOD, 2014, p. 287).

pois sua preocupação central é a exegese dos textos relativos à prática do ritual (*karma-kāṇḍa*), i.e., os *Brāhmaṇas*, estando por isso apartada da problemática soteriológica mais imediata (ZIMMER, 2015, p. 431-436). Vejamos agora em detalhes cada um dos três pares de escolas ortodoxas acima mencionadas.

A Escola *Nyāya*, que forma par com a Escola *Vaiśeṣika*, é muito influente na tradição indiana, pois sua sistematização lógica da realidade conquista e influencia diversas escolas filosóficas espalhadas pela Índia. Basicamente, o seu sistema filosófico fundamenta-se no *Nyāya Sūtras*, que é uma coletânea de textos sobre lógica e razão. A autoria desses textos é atribuída a Akṣapāda Gautama, e estima-se que foi composta entre os séculos VI AEC e II EC. Portanto, a filosofia do *Nyāya* fundamenta-se na lógica, voltando-se para a metodologia e a epistemologia. A própria palavra *nyāya*, que é de origem sânscrita, significa princípio ou lei – que é justa e coerente com toda a ordem cósmica eternamente estabelecida – e, por isso, é lógica (ZIMMER, 2015, p. 434).

O *Nyāya* consolidou sua filosofia ao longo dos primeiros séculos da EC – em parte, devido aos embates travados com o *Sāṃkhya*. Seus adeptos são chamados de *naiyāyikas*, e concebem sua filosofia como uma forma de realismo direto, i.e., consideram que toda a realidade é, em princípio, humanamente cognoscível. Portanto, para eles, o sofrimento humano decorre de uma falta de conhecimento sobre a natureza da realidade. Partindo dessa premissa, o *Nyāya* fundamenta sua soteriologia em bases epistemológicas, pois considera o conhecimento correto como único meio para a libertação (*mokṣa*). No entanto, essa libertação não é um mero estado de racionalidade ou derivação do acúmulo de conhecimento adquirido, mas, pelo contrário, trata-se de um retorno ao estado originário de consciência pura. “O ideal de libertação apresentado nos *Nyāya-Sūtra* de Gautama, livro IV, é o de desapego ascético que culmina em um estado de absoluta inconsciência, similar ao do *Sāṃkhya* (...)” (ZIMMER, 2015, p. 435). O *Nyāya* também compartilha com o budismo alguns fundamentos e metodologias acerca do sofrimento humano, entretanto, há uma diferença fundamental entre os dois, posto que o budismo não acredita em um princípio metafísico como fundamento entre os entes (*ātman*). Já o *Nyāya*, assim como as outras escolas ortodoxas, trabalha com o conceito de *ātman* (“princípio da subjetividade”).

Segundo os *naiyāyikas*, a compreensão da realidade que conduz a um conhecimento correto exige uma reflexão crítica e preliminar sobre os princípios que condicionam o “bom pensar”, i.e., a explicitação dos princípios lógicos e epistemológicos. Sendo assim:

A inferência, único meio seguro para o conhecimento filosófico, é de três tipos: a) inferência da causa para o efeito (*pūrvavat*); b) inferência do efeito para a causa (*śeṣavat*); e c) raciocínio que vai da percepção ao princípio abstrato (*sāmānyato dṛṣṭa*). Reconhecem-se três tipos de causas: a) material, ou causa inerente (*upādāna-kāraṇa, samavāyikāraṇa*), por exemplo, no caso do tapete, seus fios; b) a causa formal, ou não-inerente (*asamavāyikāraṇa*), no caso do tapete, a disposição e o entrelaçamento de seus fios; e c) a causa instrumental, ou eficiente (*nimittakāraṇa*), as ferramentas do tecelão. O silogismo do Nyāya-*darśana* compreende cinco membros: 1. A proposição (*pratijñā*), por exemplo, “há fogo na montanha”; 2. A causa (*hetu*), “porque sai fumaça da montanha”; 3. A exemplificação (*dṛṣṭanta*), “onde quer que haja fumaça há fogo”, como, por exemplo, na lareira da cozinha; 4. A recapitulação da causa (*upanaya*) “sai fumaça da montanha”; e 5. A conclusão (*nigamana*), “portanto há fogo na montanha” (ZIMMER, 2015, p. 434).

Podemos constatar a presença da razão discriminativa (*viveka*) em toda essa sistematização lógica do Nyāya, pois *viveka* é a substância discriminativa da razão, e o único meio para se atingir o conhecimento correto da Realidade. Essa sistematização lógica do Nyāya, sua metodologia, e seus tratados sobre epistemologia, exercem grande influência na tradição filosófica indiana e são adotados pela maioria das outras escolas ortodoxas. No entanto, a metafísica do Nyāya aproxima-se muito mais da Escola *Vaiśeṣika*, do que das demais escolas da tradição indiana.

A Escola *Vaiśeṣika* que forma par com a Escola Nyāya, foi fundada por Kaṇāda Kaśyapa<sup>11</sup> por volta do século II AEC; Kaśyapa é o autor do *Vaiśeṣika Sūtra*, texto fundante da Escola *Vaiśeṣika*. Embora o sistema *Vaiśeṣika* tenha se desenvolvido de forma independentemente, ele e o Nyāya tornaram-se semelhantes em muitos aspectos, e, por isso, costumam ser estudados em conjunto. Ambos possuem uma natureza mais técnica em relação às outras escolas ortodoxas, dando prioridade aos estudos da linguagem e da lógica. Inicialmente, o *Vaiśeṣika* restringia-se à sua própria concepção ética e soteriológica da realidade. Entretanto, ao longo do tempo, acabou incorporando as concepções éticas e soteriológicas do Nyāya, ainda que mantendo sua própria metafísica e epistemologia. (ZIMMER, 2015, pp. 433-435).

Segundo a teoria do conhecimento propagada pela Escola *Vaiśeṣika*, todos os objetos que compõem a realidade empírica são redutíveis aos átomos (*paramāṇu*) – considerando átomo (*aṇu*) como a menor partícula (indivisível e indestrutível). Portanto, o *Vaiśeṣika* propõe uma filosofia atomista, que considera dois tipos de manifestação da realidade: (i) nível atômico (*paramāṇ*), (ii) e nível composto. Aquilo que não podemos dividir ou destruir é considerado atômico, enquanto que tudo o que é divisível em átomos é considerado composto. Sendo assim,

<sup>11</sup> “Supõe-se que o lendário fundador do Vaiśeṣika, Kaṇāda (também conhecido como Kaṇabhakṣa e Kaṇabhuj, sendo que os três nomes significam ‘comedor de átomos’), tenha nascido entre os anos 200 e 400 de nossa era” (ZIMMER, 2015, p. 433).

todos os fenômenos perceptíveis que integram a realidade são compostos, até mesmo a menor coisa perceptível, e.g., um grão de areia, um fio de cabelo, etc. De acordo com a Escola *Vaiśeṣika*, a menor coisa composta é formada por uma tríade atômica (*tryaṇuka*), e cada uma dessas três partes é formada por uma díade (*dyaṇuka*) – e cada parte da díade é um átomo. Logo, tudo o que os seres humanos percebem e experienciam origina-se dos átomos, de acordo com a interação entre as substâncias e seus arranjos espaciais.

(...) os *Vaiśeṣika-Sūtra* (os *sūtra*, ou preceitos, que mostram as diferenças, traços distintivos ou natureza manifesta das coisas individuais), distingue na natureza seis categorias (*padārtha*), a saber: substância (*dravya*), compreendendo a terra, a água, o fogo, o ar, o éter, o tempo, o espaço, a alma (*ātman*) e a mente (*manas*); 2. qualidade (*guṇa*), que abrange a cor, o paladar, o olfato, o tato (com a temperatura), o número, a extensão, a individualidade, a conexão, a separação, a prioridade, a posterioridade, o conhecimento, o prazer, a dor, o desejo, a aversão e a vontade; 3. movimento e ação (*karman*); 4. associação (*sāmānya*); 5. diferença (*viśeṣa*) e 6. inerência (*samavāya*). O *Vaiśeṣika* retira seu nome da categoria 5, *viśeṣa*, “diferença”, pois é uma doutrina atomista (daí a origem dos sobrenomes de seu lendário fundador). Os átomos das várias substâncias carecem de extensão mas, ao se combinarem, adquirem extensão e visibilidade. Durante os períodos de dissolução cósmica, entre os ciclos cosmogônicos, eles não se combinam, por isso não há mundo visível. Não obstante, as almas conservam seus méritos e deméritos e, em consequência, se unem logo aos diversos átomos. Isto renova o movimento dos átomos e começa um novo ciclo de criação (ZIMMER, 2015, p. 433).

À vista disso, o *Vaiśeṣika* apresenta-se como uma filosofia atomista e natural, onde tudo que experienciamos deriva-se da substância (*dravya*), da qualidade da substância (*guṇa*), da ação (*karma*), da associação entre as substâncias (*sāmānya*), da particularidade de cada substância (*viśeṣa*), e da inerência de todas as substâncias (*samavāya*). A escola *Vaiśeṣika* considera, pois, que tanto o conhecimento como a libertação são alcançáveis pela completa compreensão do mundo da experiência (ZIMMER, 2015, p. 433).

As escolas *Nyāya* e *Vaiśeṣika* são consideradas “desvinculadas” do *corpus* védico, pois reconhecem os *Vedas* como meio de conhecimento (*pramāṇa*), mas não se originam diretamente deles. No entanto, comprometem-se com sua defesa. Por formarem um par, essas duas escolas ortodoxas, apresentam o mesmo *siddhānta* (“princípio”) fundamental em suas filosofias. O princípio filosófico das escolas *Nyāya* e *Vaiśeṣika* fundamenta-se na discriminação racional (*viveka*) dos elementos empíricos de uma pluralidade atomística, na qual todos os elementos são reais, bastando apenas uma discriminação racional entre eles, i.e., discriminar um elemento do outro através da identificação de suas características empíricas particulares. Sendo assim, pelo fato de todos os elementos discriminados serem reais, nenhum deles desaparece após o ato de discriminação racional (*viveka*).

O caráter lógico e epistemológico orienta todas as investigações filosóficas empreendidas pelo par formado pelas escolas *Nyāya* e *Vaiśeṣika*, dentre as seis escolas ortodoxas consagradas na tradição indiana. O rigor lógico e “científico” desse par de escolas, especialmente por parte do *Nyāya*, influencia fortemente todas as demais escolas de filosofia na Índia.

A Escola *Sāṃkhya*, que forma par com a Escola *Yoga*, é muito presente na tradição filosófica indiana, sendo considerada a filosofia sistemática mais antiga do hinduísmo, com uma metafísica estritamente dualista. Sua fundação é creditada ao sábio Kapila<sup>12</sup>, que provavelmente, viveu no 1º milênio AEC – mas o século ainda é desconhecido. Sua filosofia é baseada na enumeração<sup>13</sup> sistemática e no exame racional, e, por isso, é descrita como enumerativa e racionalista. A própria palavra *sāṃkhya* é um adjetivo em sânscrito, que designa algo numérico ou racional (ZIMMER, 2015, p. 208-209).

O termo *sāṃkhya*, que significa “enumeração” ou “cálculo”, possui dois sentidos: um sentido geral, usado nas traduções renunciantes, aí se incluindo o jainismo e o budismo, que aponta para uma enumeração e categorização dos elementos que compõem o cosmos; e um sentido mais específico enquanto referência ao sistema filosófico do *Sāṃkhya* e uma tradição dele oriunda de comentários a textos-chave e que constitui a retaguarda metafísica do *Yoga* de Patañjali. Esses dois sentidos estão ordenados cronologicamente: o primeiro, que poderíamos designar de Proto-*Sāṃkhya*, é caracterizado por uma tendência geral de categorização do cosmos e da psicologia humana e ocorre desde muito cedo nas tradições renunciantes, do século IX ao século III AEC; o segundo, caracterizado por uma filosofia sistemática cujo marco é a obra *Sāṃkhya-Karikā*, trata-se de um desenvolvimento tardio do século IV EC, aproximadamente (FLOOD, 2014, p 297).

O *Sāṃkhya* veio a constituir-se, então, como uma filosofia sistemática, somente um longo tempo após as especulações filosóficas do *Proto-Sāṃkhya* – através do texto *Sāṃkhya-Karikā*<sup>14</sup>

<sup>12</sup> “Seu nome, Kapila, que significa ‘o Vermelho’, é um epíteto do sol, bem como de Viṣṇu. A julgar por sua influência no período de Mahāvīra e Buddha, deve ter vivido antes do século 6º da era pré-cristã, mas os textos clássicos do sistema filosófico, cuja fundação lhe é atribuída, pertencem a uma data muito posterior” (ZIMMER, 2015, p. 209).

<sup>13</sup> “No contexto da tradição bramânica, a enumeração mais antiga dos princípios cósmicos encontra-se no *Chāndogya Upaniṣad*, que postula a existência de um ser ou de uma verdade única que produz o fogo que, por sua vez, produz a água que, por sua vez, converte-se em alimento. O texto aponta para uma noção de identidade similar à ideia *Sāṃkhya* de ego (*ahaṃkāra*). O texto identifica, também, as cores vermelho, branco e preto como fogo, água e terra, respectivamente, algo que parece ecoar a classificação posterior da matéria (*prakṛti*) em três qualidades essenciais (*guṇa*). A enumeração das categorias encontra-se também em outros *Upaniṣads*, em especial no *Kaṭha* e no *Śvetāśvatara Upaniṣads*. A enumeração pré-sistemática dos elementos da experiência e do mundo encontram-se no *Mahābhārata*, em especial na seção intitulada *Mokṣadharmā* e no *Bhagavad-Gītā*. O *Bhagavad-Gītā*, por exemplo, descreve a natureza de Kṛṣṇa como composta por oito partes: terra, água, fogo, ar, éter, mente (*manas*), intelecto (*buddhi*) e ego (*ahaṃkāra*), que são categorias postuladas na literatura *Sāṃkhya* posterior” (FLOOD, 2014, p. 298).

<sup>14</sup> “A importante *Sāṃkhya-Karikā* de Īśvarakṛṣṇa foi composta durante a metade do século 5º d.C.; ao passo que o *Sāṃkhya-Sūtra* – obra que tradicionalmente é imputada ao próprio Kapila – não pode ser fixada antes de 1380-1450 d.C.” (ZIMMER, 2015, p. 209).

– literalmente, “Versos sobre o *Sāṃkhya*”. Esse texto foi composto por Īśvarakṛṣṇa (350-450 EC), e nele é apresentado o dualismo radical postulado pela Escola *Sāṃkhya*. Sendo assim, esse é o texto que fundamenta toda sua metafísica dualista.

O sistema *Sāṃkhya* enumera vinte e cinco *tattvas* (“princípios”), e o principal objetivo da sua filosofia, é alcançar o vigésimo quinto *tattva*, i.e., *puruṣa* – consciência pura. Para o êxito de tal empreitada, o *Sāṃkhya* propõe o conhecimento discriminativo da pluralidade constitutiva do cosmos, e, para tanto, faz recurso da discriminação racional, *viveka*. Portanto, toda sua filosofia fundamenta-se numa perspectiva dualista da realidade formada pela união de *puruṣa* e *prakṛti*<sup>15</sup>, i.e., (“consciência”) e (“matéria”). Dessa união, resulta os seres vivos (*jīvas*), como também o intelecto (*buddhi*) e o ego (*ahaṃkāra*). No entanto, segundo o *Sāṃkhya*, há uma distinção ontológica entre *puruṣa* e *prakṛti*; por isso, o desequilíbrio entre suas proporções cria um estado de “escravidão mental” que deve ser superado através de *viveka*. Essa razão discriminativa é que permite reconhecer que *puruṣa* é distinto e independente de *prakṛti*, i.e., a “consciência” não é subserviente à “matéria”. O conhecimento dessa verdade leva à libertação (*kaivalya*), tanto do sofrimento quanto do *samsāra* – ciclo de reencarnações. Logo, a libertação é fruto de um empreendimento soteriológico de caráter cognitivo, onde o ato discriminativo se faz fundamental. Essa concepção, que considera o corpo e os sentidos físicos como enclausuro da consciência, destaca o caráter gnóstico da Escola *Sāṃkhya*, destoando assim, das filosofias devocionais (*bhakti*) que consideram o corpo e as emoções como manifestações do sagrado (FLOOD, 2014, p. 298-299).

A Escola *Sāṃkhya*, também é conhecida por causa da sua teoria sobre as *guṇas* (“qualidades”). De acordo com essa teoria, todos os elementos que compõem a realidade são formados por três qualidades básicas<sup>16</sup>: *sattva*, *rajas*, *tamas*, i.e., positiva, neutra, negativa. *Sattva* também pode ser considerada como a “luz do conhecimento”, enquanto que seu oposto, *tamas*, pode ser considerado como “as trevas da ignorância” – *rajas* é a paixão, que pode estimular tanto *sattva* como *tamas*. Todos os seres e fenômenos da realidade são formados por

<sup>15</sup> “A *prakṛti*, conceito mais abrangente do que a categoria ocidental de “matéria”, e que inclui a noção ocidental de “mente”, evolui ou se transforma a partir de um estado não manifestado, numa série de estágios ou níveis que correspondem a outras tantas categorias. Essas categorias ou *tattvas* (literalmente, “isso[í]dade”) constituem, em sua totalidade, o universo da experiência. Essa evolução ou emanção (*parināma*) é regulada, ou mantida numa condição de equilíbrio, por três qualidades (*guṇa*), a saber, a luminosidade (*sattva*), a paixão ou energia (*rajas*) e a escuridão ou inércia (*tamas*)” (FLOOD, 2014, p. 299).

<sup>16</sup> “Essas qualidades são de extrema importância para o pensamento hindu; nelas se fundam, subsequentemente, uma pluralidade de correlações e classificações. Por exemplo, as três classes sociais superiores estão associadas às *guṇas*; da mesma forma, a categorização dos alimentos em ‘viçoso’ (*sattva*), ‘picante’ (*rajas*) e ‘macilento’ (*tamas*) pressupõe essa mesma associação. Ainda que o *self* pareça enredado na matéria e pareça transmigrar num corpo sutil, quem efetivamente o faz é o *self* empírico submetido que está à jurisdição das *guṇas*” (FLOOD, 2014, p. 300).

essas três *guṇas*, cada um com sua própria proporção. Portanto, é a forma de interação entre essas três qualidades que define a natureza de algo ou o caráter de alguém. Essa teoria das *guṇas*, também foi amplamente discutida e desenvolvida por várias outras escolas da filosofia indiana, e.g., *Yoga* e Budismo – dessas duas, a mais próxima do *Sāṃkhya* é o *Yoga* (FLOOD, 2014, p. 300).

Embora a doutrina do *Sāṃkhya* se encontre de forma mais explícita na escola do *Yoga*, ela também exerce influência na constituição das demais escolas da tradição indiana, tanto que os seus debates travados com o *Vedānta* e com o *Nyāya* contribuíram para a formação dessas duas escolas, e por meio dos seus tratados filosóficos, o *Sāṃkhya* também influenciou a formulação de diversas teorias sobre ética na tradição indiana. Entretanto, dentre esses seus questionamentos, nunca houve um interesse na questão acerca da existência ou não de uma divindade, pois diferente do *Yoga*, o *Sāṃkhya* não admite a existência de uma deidade pessoal (*īśvara*). Nesse sentido, o *Sāṃkhya* é estritamente racionalista, e restringe-se ao campo do conhecimento (FLOOD, 2014, p. 300-301).

Formando par com o *Sāṃkhya*, temos, então, o *Yoga*, uma das escolas ortodoxas mais conhecidas e divulgadas no ocidente<sup>17</sup>. Sua filosofia acabou por permear toda a tradição indiana. Entretanto, sua origem histórica ainda não é tão clara e precisa, mas podemos encontrar referências sobre suas práticas em textos do primeiro milênio AEC, e.g., *Kaṭha Upaniṣad*, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, *Maitrāyaṇīya Upaniṣad*. O *Yoga* também é mencionado em textos consagrados por outras escolas ortodoxas, e.g., *Vaiśeṣika Sūtra*, *Nyāya Sūtra*, e *Brahmasūtra*. No entanto, sua doutrina também incorporou preceitos e teorias de outras escolas filosóficas, principalmente do *Sāṃkhya* – que emerge do próprio contexto de renúncia e prática do *yoga*. Nesse contexto, a metafísica dualista do *Sāṃkhya* foi adotada pelo *Yoga* por servir de estrutura para seu projeto soteriológico (ZIMMER, 2015, p. 208).

Todo o complexo conjunto de preceitos e práticas que constituem o *Yoga* é representado por sua figura mais proeminente, Patañjali<sup>18</sup> (século II AEC). Foi ele quem compôs os *Yoga*

<sup>17</sup> Na verdade, a popularidade do *Yoga* no ocidente restringe-se aos seus inúmeros exercícios físicos (*āsanas*) e às suas práticas respiratórias (*prāṇāyāma*) – bem como à sua meditação (*dhyāna*). Embora esses elementos realmente sejam fundamentais para a escola do *Yoga*, o seu sistema filosófico e sua doutrina ainda continuam desconhecidos pela maioria das pessoas, até mesmo por aquelas que são adeptas de suas práticas.

<sup>18</sup> “Temos poucas informações sobre Patañjali, e o pouco que sabemos é lendário e está cheio de contradições. Por exemplo, alguns o identificam com o gramático de mesmo nome, autor do ‘Grande Comentário’ (*Mahābhāṣya*) à ‘Glosa Crítica’ (*Vārttika*) de Kātyāyana sobre a *Gramática* sânscrita de Pāṇini; outros afirmam tratar-se de duas pessoas diferentes. Além disso, é tido como uma encarnação do deus serpente Śeṣa, que contorna e sustenta o Universo sob a forma de Oceano cósmico. Os eruditos ocidentais o situam no século 2º a.C.; mas o sistema cuja fundação lhe é atribuída certamente já existia nos séculos anteriores” (ZIMMER, 2015, p. 210).

*Sūtras*<sup>19</sup>, i.e, o texto chave para a compreensão do *Yoga*, aproximadamente entre 100 AEC e 500 EC. Patañjali praticamente adotou todo o esquema metafísico de Īśvarakṛṣṇa, mas, com algumas ressalvas, pois, enquanto o *Sāṃkhya* se preocupa principalmente com questões ontológicas – determinar a natureza do “Eu” e enumerar os existentes do mundo –, o *Yoga* visa à transformação da consciência, mapeando seus diversos estados. Da mesma maneira, o *Yoga* aceita a existência de uma divindade (Īśvara), enquanto que o *Sāṃkhya*, afirma-se como um sistema não-teísta. Tão realista quanto o *Sāṃkhya*, o *Yoga* também adota seu racionalismo, compartilhando assim, do seu método epistêmico. Por esse viés, o *Yoga* utiliza os mesmos três meios de conhecimento (*pramāṇas*) que o *Sāṃkhya*, i.e., (i) percepção (*pratyakṣa*), (ii) inferência (*anumāṇa*), (iii) testemunho da palavra (*śabda*) (ZIMMER, 2015, p. 209-210).

Por adotar a metafísica do *Sāṃkhya*, o *Yoga* também trabalha com seus dois conceitos principais – *puruṣa* e *prakṛti*. Como já foi dito, *puruṣa* é a pura consciência da realidade, desprovida de pensamentos ou qualidades. Por outro lado, *prakṛti* é a realidade empírica e fenomênica, substância de toda matéria e causa do sentimento de “eu”. Sendo assim, cada ser é uma união (*yoga*<sup>20</sup>) destes dois princípios: *puruṣa* e *prakṛti* – consciência e corpo. Segundo o *Yoga*, Īśvara jamais se identifica com *prakṛti*, por isso, ele é considerado o sujeito supremo – *Puruṣa*. No entanto, o *Yoga* difere do *Sāṃkhya* em suas opiniões sobre a ontologia do *puruṣa*. Mas, tanto o *Yoga* como o *Sāṃkhya*, consideram que o estado de *jīva* (“ser vivente”), é uma união entre *puruṣa* e *prakṛti*. O *Yoga* também adota a teoria das *guṇas* da Escola *Sāṃkhya*, que combinada com seus próprios preceitos de *yama* e *niyama*<sup>21</sup>, resulta em uma teoria ética (ZIMMER, 2015, p. 211-212).

Diferente do *Sāṃkhya*, que considera o conhecimento (*jñāna*) como meio suficiente para alcançar a libertação (*mokṣa*), o *Yoga* considera necessário o emprego de técnicas e práticas sistemáticas de experimentação pessoal. Essas técnicas e práticas visam o aprimoramento físico, mental, e espiritual, favorecendo a libertação do *yogin*<sup>22</sup>. Entretanto, Patañjali nos alerta, através dos *Yoga Sūtras*, que é através da razão discriminativa (*viveka*) que reconhecemos a transitoriedade da matéria e todo tipo de sofrimento causado pelos apegos que se tem a ela.

<sup>19</sup> “Quanto ao *Yoga*, a data dos clássicos *Yoga-Sūtra* de Patañjali é bastante questionável. Ainda que os três primeiros livros deste tratado fundamental possam pertencer ao século 2º a.C; tudo indica que o quarto é posterior, visto que contém material que parece referir-se ao pensamento budista tardio. Por conseguinte, este último livro do tratado tem sido atribuído ao século 5º d.C; não obstante persistir a controvérsia a respeito” (ZIMMER, 2015, p. 209).

<sup>20</sup> O próprio termo *yoga* deriva da raiz sânscrita *yuj* (“unir”) (Cf. APTE, 2015, p. 518-519).

<sup>21</sup> *Yama* pode ser considerada como um conjunto de disciplinas que visam o refratamento, e.g., não mentir, não roubar, não cometer violência, etc; enquanto que *niyama* pode ser considerada como algumas observâncias fundamentais – contentamento, esforço, estudo, etc. (Cf. ZIMMER, 2015, p. 305).

<sup>22</sup> Adepto e praticante da filosofia do *Yoga*.

Dessa maneira, somente um verdadeiro *vivekin*<sup>23</sup> pode reconhecer a pura consciência que subjaz à natureza da matéria, atingindo, assim, a libertação (*kaivalya*). Podemos evidenciar esse postulado no sutra 26 do capítulo 4 do *Yoga Sūtras*, no qual Patañjali declara: *tadā viveka-nimnam kaivalya-prāg-bhāram citam*, i.e., a razão discriminativa inclina-se em direção à pura consciência originária (ZIMMER, 2015, p. 223).

O “conhecimento discriminador” (*viveka*) é o inimigo de *avidyā* e assim o principal instrumento para nos livrar da força dos *guṇa*. *Viveka* atravessa *tamas* e *rajas* como uma faca, abrindo caminho rumo à compreensão de que o núcleo de nossa identidade está separado por um grande abismo de contínuos fluxos e refluxos de tendências que prendem a atenção do indivíduo comum, tendências estas tidas como pertencentes de alguma forma, ao Eu. Pelo “conhecimento discriminador” (*viveka*) pode-se discernir e alcançar um estado permanente de supremo “isolamento” (*kaivalya*) dos processos vitais. Este estado é a contraparte terrena da própria mônada transcendente que, então, se revela à consciência interior absolutamente serena do iogue, em virtude de seu reflexo no imaculado espelho “sáttvico” de sua mente. Este ponto autoluminoso, que permanece firme em meio ao redemoinho de transitórios sentimentos. Emoções, ilusões e miragens sobrepostas – o núcleo mais profundo e básico da natureza, a centelha do ser – fica, desta maneira, revelado em todo seu esplendor e é reconhecido prontamente como fundamento e pináculo da existência. Quando conquistada esta posição e nela estabelecido com firmeza, jamais a abandona, porque está acima das variações internas e externas, além de todo acontecimento (ZIMMER, 2015, p. 223).

O *Yoga*, apesar de estar intimamente relacionado com o *Sāṃkhya*, acaba admitindo de certa forma, a existência de uma “divindade pessoal” (*īśvara*). Portanto, difere do *Sāṃkhya*, que apesar de vinculado ao conhecimento védico, posiciona-se como uma filosofia não-teísta. Entretanto, o princípio fundamental (*siddhānta*) desse par de escolas é o mesmo, i.e., efetuar a discriminação racional (*viveka*) entre as duas dimensões da realidade, viz., *puruṣa* (“pura consciência da realidade”) e *prakṛti* (“realidade empírica e fenomênica”). Essas duas dimensões da realidade são eternas e coexistentes, autônomas e ontologicamente distintas.

As técnicas do *Yoga*, especialmente *dhyāna* (“meditação contemplativa”), servem para domar o corpo e a mente, apaziguando os sentidos e, propiciando a clareza necessária para discriminar *puruṣa* (“pura consciência da realidade”) de *prakṛti* (“realidade empírica e fenomênica”). Essas técnicas são amplamente reconhecidas pelas demais escolas da tradição indiana, justamente pela eficácia que apresentam na condução do aspirante à libertação. Assim, muitas delas aceitam e adotam os principais ensinamentos e preceitos do *Yoga*.

---

<sup>23</sup> O sujeito prudente, que consegue discriminar o eterno do não eterno.

O terceiro par de escolas ortodoxas da tradição védica compreende as escolas *Mīmāṃsā* e *Vedānta*, ambas consideradas *smārta*, i.e., aquilo que é baseado na tradição védica. Assim, *Mīmāṃsā* e *Vedānta* fundamentam-se na própria tradição védica e se desenvolvem sob sua autoridade. No entanto, a Escola *Mīmāṃsā* não constitui propriamente uma escola soteriológica. Logo, não faz parte dos objetivos dessa dissertação uma apresentação detalhada de seus princípios. Entretanto, destaca-se o fato de que escola *Mīmāṃsā* lançou as bases fundamentais para a hermenêutica de toda textualidade védica e seus desdobramentos comentariais. Destarte, os princípios de interpretação textual do *Mīmāṃsā* abrangem tanto a seção que lhe é própria (*karma-kāṇḍa*), quanto a seção de *jñāna-kāṇḍa* referente aos *Upaniṣads*.

Os seis princípios hermenêuticos básicos da Escola *Mīmāṃsā* são os seguintes: *prakaraṇa* (“contexto”), *śruti* (“afirmação direta”), *liṅga* (“marca indicadora”), *vākya* (“conexão sintática”), *sthāna* (“posição”), *samākhyā* (“nome”). (i) O (“contexto”) refere-se ao fato de que certas palavras ou frases não podem ser isoladas das demais sentenças que lhe contextualizam, pois tornam-se incompreensíveis; (ii) a (“afirmação direta”) refere-se ao caso de algumas palavras ou frases que por si só formam uma oração completa e independente das demais; (iii) a (“marca indicadora”) refere-se às palavras ou frases que auxiliam na interpretação de alguma sentença ou palavra que por si só não são compreensíveis; (iv) a (“conexão sintática”) refere-se às palavras e frases que são melhores compreendidas quando têm suas partes conectadas com outras sentenças, formando um novo arranjo sintático; (v) a (“posição”) e (vi) o (“nome”) são princípios que atuam na dependência do *liṅga*, i.e., a “marca indicadora” (LOUNDO, 1992, p. 238-244).

Finalmente, cabe-nos analisar a última das escolas ortodoxas, a Escola *Vedānta*, que constitui o objeto central da nossa dissertação. Ela é a Escola mais emblemática e representativa dentre todas as seis *darśanas* existentes. A Escola *Vedānta* foi estabelecida por Bādarāyaṇa (300-100 AEC), que também é o autor de *Brahmasūtra*<sup>24</sup>. Como o próprio nome já diz, *Vedānta* é uma Escola baseada no conhecimento último dos *Vedas* – *Upaniṣads*, *Brahmasūtra*, e *Bhagavadgītā*<sup>25</sup> –, conhecimentos estes que formam sua tríplice fundação (*prasthāna-traya*).

<sup>24</sup>“The basic guide for all Vedānta thought is known under different names, *Vedāntasūtras* and *Brahmasūtras*, but its most official name is *Śārīraka-mīmāṃsā-sūtras*” (DEUTSCH, 2004, p. 81).

<sup>25</sup> O *Bhagavad Gītā* é um famoso texto indiano, e encontra-se inserido no grande épico *Mahābhārata* (lit. “grande Índia”) – embora seja de composição mais recente que esse. Sua datação mais corrente é no século IV AEC, já integrado ao *Mahābhārata*. Em sânscrito, a expressão *bhagavad gītā* significa literalmente “canção de Deus”. Trata-se, então, de um texto de cunho religioso, que apresenta o diálogo entre o guerreiro Arjuna e seu cocheiro Kṛṣṇa – suprema personalidade de Deus –, que o instrui em pleno campo de batalha sobre a natureza da realidade e a verdade sobre o *karma* e o *dharma*. Nesse sentido, Arjuna é um discípulo privilegiado, pois recebe todo conhecimento soteriológico diretamente de Kṛṣṇa, Manifestação Suprema do Absoluto (Cf. FLOOD, 2014, p. 147-148).

Desses três pilares, os *Upaniṣads* constituem a fonte de Revelação (*śruti prasthāna*); já o *Brahmasūtra*, é fonte de razão – *nyāya prasthāna* ou *yukti prasthāna*; e o *Bhagavadgītā*, é fonte de recordação – *smṛti prasthāna*. Dessa forma, essas três fontes fundamentam a filosofia da Escola *Vedānta*, que é considerada uma das seis escolas ortodoxas (*āstika*) da tradição indiana.

Sendo assim, a Escola *Vedānta* diz respeito a essa última esfera da existência, na qual o conhecimento sobre *Brahman* visa a libertação (*mokṣa*). Portanto, a filosofia vedantina não busca uma verdade exterior além do próprio indivíduo, mas diz respeito ao seu próprio modo de ser no mundo. Nesse caso, a verdade é desvelada através do conhecimento upaniśádico, verdade que liberta o sujeito da sua própria ignorância (*avidyā*). O *Vedānta* constitui-se, pois, como uma filosofia de caráter epistemológico e soteriológico, totalmente fundada na razão discriminativa (*viveka*) – salvo a sua exegese, que é de cunho mais teológico. Logo, no que tange à análise exegética sobre os textos védicos, podemos considerar certa continuidade do *Vedānta* em relação ao sistema teológico de comentários do *Mīmāṃsā*.

O princípio (*siddhānta*) fundamental da filosofia vedantina é a discriminação racional (*viveka*) entre dois termos, em que um é existência unicista e outro é insubstancial, portanto, não-existente. Desse modo, seu único propósito é a discriminação racional (*viveka*) entre o real e o ilusório, desfazendo a confusão entre eles.

A principal contribuição da Escola *Vedānta* é sua investigação acerca da relação entre *Brahman* (“princípio de toda objetividade”) e *ātman* (“princípio da subjetividade”). Essa relação ontológica é interpretada de maneira particular, dependendo de cada uma das seis variantes hermenêuticas da Escola *Vedānta*.

### 1.3 As Seis Variantes Hermenêuticas da Escola *Vedānta*

A escola *Vedānta* destaca-se como o principal paradigma da filosofia indiana, além de ser a Escola que tem maiores desdobramentos no ocidente por causa da forte expressividade e expansão do neo-vedantismo. Os filósofos Śrī Rāmakṛṣṇa, e, mais especialmente, Svāmī Vivekānanda, seu discípulo e herdeiro, muito contribuíram para a expansão e divulgação do *Vedānta* no ocidente. Destaque para a presença de Svāmī Vivekānanda no Parlamento Mundial das Religiões, realizado em 1893, na cidade de Chicago.

A Escola *Vedānta* compreende uma diversidade de variantes hermenêuticas. A ênfase processual de todas elas recai fundamentalmente no empreendimento racional através da instrumentalização da razão discriminativa (*viveka*). Entretanto em muitas delas se percebe uma importância igualmente determinante das práticas devocionais (*bhakti*), e suas concepções personificantes do princípio da totalidade de *Brahman*. Sua articulação teológica diz respeito

às principais divindades que combinam origens védicas, tântricas e purânicas. É o caso principalmente das tradições *Vaiṣṇavas*, vinculadas à personalidade de Viṣṇu, o Absoluto, e seus avatares, em especial Kṛṣṇa (LOUNDO, 2017, p. 3). Como afirma Timalisina:

Except for Advaita, other schools of Vedānta have an explicitly theistic agenda. Various Vaiṣṇava schools of Vedānta, ranging from qualified Advaita (*viśiṣṭādvaita*) to the dualism followed by the Mādhvas, all have God-centric interpretations of the *Upaniṣads*, identifying lord Viṣṇu with Brahman. The Śaivite schools of thought similarly read the *Upaniṣads* in light of their own theistic inclinations. The approach of *Kevalādvaita* – ‘monistic Advaita,’ as the tradition of Śaṅkara is sometimes termed – identifies the empirical self with the supreme, or *para*, Brahman, the ultimate as free from attributes (*nirguṇa*) and devoid of any form. The Advaita doctrine addressed in this study brings theistic positions into crisis by challenging the establishment of ‘God’, the authority of the Vedic testimony, and of the enlightenment of gurus from the perspective of the doctrine of a single individual self (2009, p. xvii).

É comum a associação da Escola *Vedānta* com a variante representada pela tradição do não-dualismo radical (*Kevala-Advaita*), proponente de uma unidade sem partes, do pensador Śaṅkarācārya (séc. VIII). No entanto, a tradição do *Vedānta* é extremamente diversa, e se expressa por uma variada gama de posturas teológicas e filosóficas. Em consequência disso, devemos compreender que há uma diversidade dentro da Escola *Vedānta*, que se desdobra em seis principais variantes hermenêuticas que constituem outras tantas subescolas. Todas essas seis variantes do *Vedānta* fundamentam suas deliberações filosóficas no *prasthāna-traya*, i.e., nas textualidades dos *Upaniṣads*, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*. Todas elas postulam a realidade ontológica de *Brahman* como substrato uno da realidade. As três variantes hermenêuticas principais dessa postulação correspondem às três principais subescolas que se destacam desse total de seis: (i) a primeira, refere-se à Subescola *Kevala-Advaita* ou simplesmente *Advaita* (“Não-Dualidade”) de Śaṅkarācārya, que postula *Brahman* como uma unicidade radical sem partes; (ii) a segunda, refere-se à Subescola *Viśiṣṭādvaita* (“Não-Dualidade Qualificada”) de Rāmānujācārya, que postula *Brahman* como uma unidade composta de partes; (iii) Já a terceira, refere-se à Subescola *Dvaita* (“Dualidade em dependência”), de Madhvācārya, que postula uma unidade enquanto relação de dependência absoluta dos entes com relação a *Brahman*. As demais três subescolas resultam de combinações em diferentes graus dessas três possibilidades anteriores. Em todas elas, *Brahman* manifesta-se como fundamento de unidade marcado por três atributos: *sat* (“Verdade/Realidade”), *cit* (“Pura Consciência”), e *ananta* (“Infinitude”). Com exceção da Subescola *Advaita Vedānta*, de Śaṅkarācārya, que será o objeto exclusivo do próximo capítulo, vejamos agora as demais cinco

subescolas do *Vedānta*, destacando em todas elas uma combinação peculiar entre a razão discriminativa (*viveka*) e devoção (*bhakti*).

Em primeiro lugar, deter-me-ei sobre a Subescola *Viśiṣṭādvaita*, (“Não-Dualidade Qualificada”), que é uma das seis variantes hermenêuticas da Escola Vedānta. Essa variante hermenêutica foi fundada por Rāmānujācārya (c. 1017-1137 EC) no século XI. No entanto, apesar de ele ser considerado o fundador e principal proponente dessa subescola, a filosofia do não-dualismo qualificado já existia há muito tempo. Portanto, Rāmānujācārya dá continuidade a uma longa linha de pensamento, que remete à tradição *Śri Vaiṣṇava*<sup>26</sup> – transmitida por seus predecessores ao longo do tempo. Além disso, Rāmānujācārya também é tido como o principal expoente dessa tradição – tanto que é considerado o líder espiritual dos *Śri Vaiṣṇava*. Foi ele quem formulou toda a teologia *Vaiṣṇava* na forma como a conhecemos atualmente, interpretando os ensinamentos do *Vedānta* a partir do seu próprio teísmo. Sua filosofia destaca a participação do mundo da pluralidade na substancialidade única de *Brahman*. Apesar de *Brahman* existir por si mesmo – eterno, imutável, independente – ele é caracterizado, pois, pela multiplicidade. Dessa maneira, o *Viśiṣṭādvaita* afirma que toda diversidade se submete à absoluta unidade subjacente (*Brahman*). Portanto, Rāmānujācārya contraria o monismo proposto pelo *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya, refutando-o tanto com argumentos filosóficos, como teológicos, pois acusa a posição não-dualista (*advaita*) de se opor à razão e de ser incoerente com a linguagem das escrituras védicas (FLOOD, 2014, p. 310).

Tal como Śaṅkara e os *mīmāṃsakas*, Rāmānuja tem como preocupação central a exegese, isto é, a leitura cuidadosa das escrituras visando a obtenção de uma compreensão definitiva de Deus e sua relação com o universo da pluralidade. Śaṅkara sustentara que a leitura do texto sagrado contempla dois níveis de verdade: um nível relativo à verdade superior da unicidade de *brahman*, e um outro nível, de caráter inferior, onde *brahman* é representado através de uma divindade soberana pessoal (Īśvara). Rāmānuja rejeita essa distinção, argumentando que todas as passagens da sagrada escritura devem ser consideradas de forma paritária; não seria, metodologicamente, correto seccionar as escrituras dessa maneira. Se rejeitarmos, então, a teoria dos dois níveis de verdade dos textos sagrados, podemos, então, constatar, argumenta Rāmānuja, que as escrituras dão sustentação à ideia de uma alma suprema, *brahman*, essência de todo o universo e alma recôndita presente em cada alma finita, e que é ainda e também um ser pessoalizado (FLOOD, 2014, p. 310).

<sup>26</sup> “A tradição Śri Vaiṣṇava, oriunda de Tamilnadu, herdou uma visão dual do universo. Da tradição sânscrita nórdica do Pāñcarātra e dos cultos *purāṇicos* a Viṣṇu, ela herdou a ênfase num Deus supremo, causa transcendente e poder de sustentação do cosmos; e da tradição tâmil sulina, ela herdou a devocionalidade emocional a uma divindade suprema pessoal, presente nos ícones específicos de determinados templos. Os Śri Vaiṣṇava reverenciam, portanto, tanto as escrituras sagradas em sânscrito – os Vedas e os Pāñcarātra Āgamas ou Saṃhitās – quanto as canções tâmeis dos Ālvārs. Além disso, eles reverenciam, também, uma linhagem de mestres (*ācāryas*) que inclui teólogos, intérpretes da tradição e hierarcas da ordem” (FLOOD, 2014, p. 182).

A única distinção aceita por Rāmānujācārya é acerca dos dois aspectos de *Brahman*, i.e., (i) o seu aspecto absoluto (*svarūpa*), enquanto substrato de toda realidade e (ii) o seu aspecto visível, que é manifesto através do mundo fenomênico (*saṁlabhya*), o único ao qual temos acesso por meio da percepção. Rāmānujācārya também se opõe à concepção de ignorância que é proposta por Śāṅkarācārya, na qual sua simples eliminação já seria suficiente para a realização da unicidade *ātman/Brahman*. “Para Rāmānuja existe uma separação real entre a alma individual e Deus que perdura até o momento em que a primeira alcança a libertação” (FLOOD, 2014, p. 312). Sendo assim, mesmo que a ignorância seja eliminada, isso não elimina a diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* – da mesma forma, a libertação não ocorre com a eliminação da ignorância, mas sim com a eliminação do *karma* acumulado no passado. Rāmānujācārya também rejeita o conceito de *māyā*, que é fundamental na filosofia de Śāṅkarācārya, pois para ele a multiplicidade do mundo fenomênico não é uma ilusão causada pela ignorância, mas sim uma manifestação real do uno (*Brahman*), que se dá de forma plural. “Para Rāmānuja, portanto, o universo, enquanto somatório de entidades conscientes e não conscientes, não é algo ilusório; ao invés, trata-se de manifestação do poder de Deus, sendo por isso designado como seu reino de glória (*vibhuti*)” (FLOOD, 2014, p. 311). Podemos encontrar esses argumentos que refutam o *Advaita Vedānta*, nas seguintes obras de Rāmānujācārya: em um comentário ao *Brahmasūtra (Śri Bhāṣya)*, em um comentário ao *Bhagavadgītā*, e em um tratado independente intitulado *Vedānta Saṁgraha*. Essas obras foram escritas em sânscrito, entretanto, Rāmānujācārya também foi influenciado pela poesia *bhakti* dos *Ālvārs*<sup>27</sup>. Já o seu discípulo dileto, Piḷḷāṇ, escreveu um comentário ao *Tiruvāymoli* de Nammālvār<sup>28</sup>, utilizando o *manipravāla* como linguagem, i.e., um misto de sânscrito e tâmil, e isso acabou elevando o status do texto original, escrito em tâmil. Após a morte de Rāmānujācārya, a tradição *Viśiṣṭādvaita* continuou a ser propagada através de Piḷḷāṇ, Vedāntadeśika, e Lokācārya Piḷḷai – esses dois últimos, foram os principais teólogos das escolas do Norte (*Vaṭakalai*) e do Sul (*Teṅkalai*), respectivamente (FLOOD, 2014, p. 311-312).

Em segundo lugar, deter-me-ei sobre a Subescola *Dvaita Vedānta* (“Dualidade em dependência”). Essa vertente dualista foi fundada pelo teólogo Madhvācārya (c. 1238-1317 EC), e declara que o mundo da pluralidade depende de um princípio autárquico (*Brahman*), que é o centro de destinação cognitiva e soteriológica de todos os entes. Madhvācārya nasceu

<sup>27</sup> Os *Ālvārs* eram poetas devocionais do sul da Índia, que compuseram suas canções poéticas inspirados pela devoção (*bhakti*) – ao deus Supremo Viṣṇu ou seu *avatar* Kṛṣṇa (Cf. FLOOD, 2014, p. 177-178).

<sup>28</sup> *Tiruvāymoli* é uma conhecida obra poética de caráter devocional, foi escrita em tâmil por Nammālvār – o mais famoso poeta dos *Ālvārs* (Cf. FLOOD, 2014, p. 177-178).

próximo ao vilarejo de Udipi, na região sul de Karnataka, e, ainda jovem, foi iniciado na ordem *Ekānti Vaiṣṇava* – ordem monástica renunciante pertencente à tradição *Vaiṣṇava*. Seu mestre foi Acyuta Prekṣa, com o qual viajou por todo sul da Índia, fazendo também uma peregrinação até a nascente do Ganges, norte da Índia. Nessas viagens, Madhvācārya travou intensos debates com budistas, jainistas, e *advaitinos*, defendendo não só a autoridade dos *Vedas*, como também a interpretação dualista da Revelação védica. Posteriormente, Madhvācārya acabou assumindo a liderança espiritual de toda a comunidade monástica, fundando um centro monástico na sua cidade natal – Udipi. Nesse centro monástico que permanece até os dias atuais, Madhvācārya instalou um ícone de Kṛṣṇa que é muito famoso. Os principais trabalhos de Madhvācārya que expõem sua perspectiva não dualista são: comentários aos *Upaniṣads*, ao *Bhagavadgītā*, ao *Brahmasūtra*, e ao *Bhāgavata Purāṇa*<sup>29</sup>; como também, um tratado intitulado *Aṅvyaḥkhyāna* – que sintetiza os ensinamentos do *Brahmasūtra*. Aliás, foi por meio do seu comentário ao *Brahmasūtra* que Madhvācārya alcançou o seu prestígio dentro da teologia *Vaiṣṇava*. Nesses trabalhos, Madhvācārya defende sua interpretação dualista (*dvaita*) do *Vedānta*, afirmando que *Brahman* e *ātman* são realidades distintas e separadas, mas que podem se fundir na experiência de unicidade, alcançada através de um apropriado encaminhamento soteriológico – *sādhana*. Pois, embora o absoluto (*Brahman*) seja incognoscível em sua essência, ele se encontra presente no recôndito de cada ser. Portanto, há duas realidades distintas: a primeira, é a única realidade independente que existe (*Brahman*); e a segunda, é todo o universo criado – que é igualmente real, mas dependente de *Brahman*. Dessa forma, diferente da posição do *Advaita Vedānta*, o *Dvaita Vedānta* considera o absoluto (*Brahman*) como uma entidade eterna e pessoal (*viṣṇu*), que controla e governa todo o universo, i.e., *saguṇa Brahman* – *Brahman* com atributos. Isto posto, assim como Rāmānujācārya, Madhvācārya também considera que o *Brahman* védico, que aparece como conceito metafísico do princípio absoluto, apresenta-se como Viṣṇu – ser supremo dotado de personalidade. Por conseguinte, todo o universo depende desse princípio autárquico e divino, e a consciência dessa dependência é a única forma de atingir a libertação (*mokṣa*) (FLOOD, 2014, p. 312-313).

Em contraste com a Advaita que enfatiza a não diferença (*abheda*) entre o *self* e o Absoluto, Madhva insistiu numa diferença completa entre ambos. Diferença ou *bheda* é a noção-chave de sua teologia e de sua interpretação das escrituras. Cada coisa do universo existe por si mesmo; é única e não pode ser reduzida

<sup>29</sup> O *Bhāgavata Purāṇa* foi composto sob a influência da devocionalidade sul-indiana, incorporando narrativas tradicionais que apresentam as aventuras do jovem Kṛṣṇa na aldeia de pastores chamada Gokula – da tribo Abhīras. Provavelmente, é por essa característica camponesa que o *Bhāgavata Purāṇa* se tornou mais influente nas aldeias indianas do que o *Bhagavadgītā* (Cf. FLOOD, 2014, p. 163-168).

a outra coisa (uma ideia similar à alegação de Wittgenstein de que uma coisa é o que ela é e não outra coisa). Cada fenômeno do universo existe por si mesmo de forma singular; sua singularidade é dada pelo poder inerente da particularidade (*viśeṣa*) que lhe é própria. A singularidade de cada coisa está subsumida a cinco categorias de diferença (*bheda*) entre existentes: (i) entre o Deus supremo e a alma ou *self* (*jīvātman*); (ii) entre as almas individuais incontáveis; (iii) entre o Deus supremo e a matéria (*prakṛti*); (iv) entre a alma individual e a matéria; (v) e entre os fenômenos materiais. Mesmo em face das categorias de diferença e da realidade independente de cada fenômeno, nada pode existir sem a vontade expressa do Deus supremo. O corpo depende da alma; similarmente, todos os entes e a matéria dependem do Deus supremo que é seu suporte (FLOOD, 2014, p. 313).

Segundo essa concepção de total diferença (*bheda*), que é defendida por Madhvācārya, as almas ocupam diferentes níveis hierárquicos, indo da mais pura até a mais impura. Em vista disso, o *Dvaita Vedānta* classifica as almas em três categorias distintas entre si: almas que atingiram a libertação, almas que ainda não alcançaram a libertação, e almas que nunca alcançarão a libertação. Dessas três classes, os *devas* e os sábios são os que já alcançaram a libertação; os outros, são passíveis de libertação, enquanto que os *āsuras*<sup>30</sup> e os perversos são almas que irão transmigrar por toda eternidade. Dessa maneira, percebemos que a intensa devoção (*bhakti*) por Viṣṇu ou por seu *avatar*<sup>31</sup> Kṛṣṇa não é condição suficiente para a libertação, pois todas as almas também dependem da sua graça. A devoção é muito mais um ato de amor e entrega total à vontade do Absoluto (Viṣṇu) do que uma garantia de libertação. Entretanto, as almas que alcançarem a graça da libertação participarão da beatitude de Viṣṇu – cuja natureza é *sat*, *cit*, e *ananta*, i.e., “Verdade”, “Pura Consciência”, e “Infinitude” (FLOOD, 2014, p. 313-314).

Em terceiro lugar, deter-me-ei sobre a Subescola *Dvaitādvaita*, i.e., “Dualidade na Não-Dualidade”. Essa variante do *Vedānta* foi fundada por Nimbārkāchārya<sup>32</sup> no século XII, e, de

<sup>30</sup> Os *āsuras* são entidades demoníacas dotadas de poderes sobrenaturais. A palavra *āsura* é de origem sânscrita, e se opõe ao conceito de *sura* (lit. “divindade”) (Cf. ZIMMER, 2015, p. 64-114).

<sup>31</sup> *Avatar* é a manifestação corpórea de uma divindade (eterna e absoluta) no contexto histórico de nossa realidade imanente. Deriva da palavra sânscrita *avatāra*, que significa literalmente descenso. O número de *avatāras* de Viṣṇu varia de acordo com a tradição devocional (*bhakti*) de cada segmento *Vaiṣṇava*. No entanto, por volta do século VIII EC, popularizou-se um número de dez *avatāras* atribuídos a Viṣṇu; são eles: Matsya (peixe), Kūrma (tartaruga), Varāha (javali), Narasiṃha (homem-leão), Vāmana (anão), Paraśurāma (Rāma com seu machado), Rāmacandra (o príncipe do épico Rāmāyaṇa), Kṛṣṇa, Buddha (príncipe Siddhārtha Gautama), e Kalki – esse último avatar ainda está por vir, e segundo a escatologia *Vaiṣṇava*, ele virá no final dos tempos da *kali-yuga* (lit. “era da discórdia”) – montado em um cavalo branco (Cf. FLOOD, 2014, p. 158-159).

<sup>32</sup> “A noted teacher of Bhakti-Vedānta, who came soon after Rāmānuja, was Nimbārka. According to G.R. Bhandarkar he died in 1162, some 25 years after the traditional date of Rāmānuja’s passing. He is likely to have preceded Madhva too (1238-1317). It is most likely that he flourished a little later in the 12<sup>th</sup> century, as he has criticized Rāmānuja in some respects” (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 85).

acordo com ele, não há nada que possa ser igual ou superior a *Brahman*<sup>33</sup> – Realidade Última e controlador de todo universo. Ele está além de qualquer limitação espaço-temporal, pois é a própria causa da criação, sua manutenção, e sua destruição. Tudo surge e retorna para ele, e nada lhe é superior. Nimbārkāchārya é um devoto de Viṣṇu, que segundo a teologia *Vaiṣṇava*, corresponde ao próprio *Brahman*. Na maioria dos atos devocionais (*bhakti*), Viṣṇu é adorado como Kṛṣṇa – considerada sua forma corpórea mais excelsa – muito mais do que um simples avatar, mas a fonte Suprema e Absoluta de todos eles (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 95).

Segundo Nimbārkāchārya, a realidade pode ser dividida em três categorias: (i) entidades dotadas de consciência (*cit*), (ii) entidades não-conscientes (*acit*), e (iii) *Brahman* (Consciência Absoluta e Independente). *Cit* e *acit* são distintos de *Brahman*, e possuem qualidades (*guṇas*) e personalidade (*svabhāva*) diferentes da dele. Enquanto *Brahman* é independente e existe por si mesmo, *cit* e *acit* dependem dele – apesar de existirem de forma distinta e separada (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 91).

According to Nimbārka Reality is of two orders: Independent (Svatantra) and Dependent (Paratantra). The only independent entity is God or Brahman. Dependent existences are two kinds, conscious and non-conscious. The Jīva is the only conscious entity other than the independent entity of Brahman. Non-conscious entities are three – Aprākṛta or Supra-natural Stuff, Kāla or Time, and Prakṛti or Primordial Nature (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 91).

Dessa maneira, é uma dualidade na não-dualidade, pois, se por um lado, *cit* e *acit* são diferentes de *Brahman*, por outro, não podem existir de forma independente, i.e., existência diferente e separada, mas sim dependente. Trata-se, pois, de uma perspectiva contrária ao não-dualismo do *Advaita Vedānta* – que afirma a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Em quarto lugar, deter-me-ei sobre a Subescola *Śuddhādvaita*, i.e., “Não-dualidade Pura”. Foi fundada no século XV por Vallabhācārya (1479-1531), crítico ferrenho da concepção de *māyā* na filosofia de Śāṅkarācārya. Vallabhācārya era um filósofo devocional, e fundou a ordem *Puṣṭi Mārga* (lit. “caminho da graça”). Essa ordem difere do *Gauḍīya Vaiṣṇavismo*<sup>34</sup>, pois o *Puṣṭi Mārga* não envolve a necessidade da renúncia – portanto, é um caminho adequado

<sup>33</sup> “God is known by several names as Paramātmān, Bhagavān, Īśvara, Rāma, Kṛṣṇa and Puruṣottama. Unlike other entities He is free from the five kinds of imperfections (Kleśas) – ignorance, egoism, attachment, hatred and fear of death. He is omniscient and omnipotent and His will is always accomplished (Satya-saṅkalpa). He is the only Being free from the law of Karma. He is Nirguṇa (without Guṇas) in the sense that the Guṇas of Prakṛti – Sattva, Rajas and Tamas – have no sway over Him. But He is the substrate of all auspicious Guṇas or qualities. He is the great Creator and the only Redeemer, and none but He can lift the Jīva from the trammels of Samsāra and give him liberation” (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 91).

<sup>34</sup> “O foco central do Gauḍīya Vaiṣṇavismo é o amor entre Rādhā e Kṛṣṇa, um amor que possui um conteúdo altamente erótico, ainda que se trate de um erotismo de caráter transcendente, e não mundano” (FLOOD, 2014, p. 186).

aos chefes de família. Ao contrário de Śaṅkarācārya, Vallabhācārya não considera o mundo de *māyā* como irreal, pois *māyā* também é expressão do Absoluto (*Brahman*) (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 216).

To explain the manifestation of the Non-dual Sat-cid-ānanda as the world, Śaṅkara, he points out, has to invoke Māyā. Māyā must either be a power within Brahman or it must be external to Him. If it is within Him, it must be attributively related to Him, which will make Brahman a qualified entity (Saviśeṣa). The thesis that Brahman is Nirviśeṣa (attributeless impersonality) will then have to be given up, and Śaṅkara's system will be basically indistinguishable from other systems of Vedānta. If Māyā is not within Brahman it will be something outside Him, in which case Māyā will be just like the Prakṛti of the Sāṅkhyas, an independent dynamic substrate of evolution. Dualism will be the result. So Vallabha criticizes the Advaitic doctrines of Śaṅkara as a kind of 'Sāṅkhya in disguise' and propounds his theory of Advaita which he calls Śuddhādvaita in contra-distinction to Śaṅkara's Advaita, which he designates as Kevalādvaita or Nirviśeṣādvaita (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 216).

Portanto, *Brahman* não é apenas o substrato de toda a realidade, mas é a própria realidade manifesta, i.e., *Brahman* manifesta-se e é conhecido através dos fenômenos empíricos, incluindo sua encarnação suprema, Kṛṣṇa<sup>35</sup>. Dessa maneira, o mundo segundo Vallabhācārya não possui caráter ilusório (*māyā*), mas pelo contrário, é real e idêntico a Kṛṣṇa – manifestação corpórea do Absoluto.

O culto a Kṛṣṇa propagado por Vallabhācārya, possui elementos de uma mística erótica, e prioriza a devoção (*bhakti*) como meio de salvação – embora também considere que o conhecimento (*jñāna*) seja útil. Nesse sentido, Vallabhācārya escreveu comentários ao *Brahmasūtra* e ao *Bhāgavata Purāṇa*<sup>36</sup>, mas sempre enfatizando que a libertação do sofrimento se dá através do serviço eterno a Kṛṣṇa. Esse serviço é realizado através da ação devocional – *karma-bhakti* – livre de apegos e interesses egoístas. Logo, Vallabhācārya estabelece uma filosofia que considera as ações humanas e todas suas atividades como formas de amor e devoção a Kṛṣṇa (TAPASYĀNANDA, 1990, pp. 234-237).

Em quinto lugar, deter-me-ei sobre a Subescola *Acintyabhedābheda*, i.e., a (“Inconcebível Diferença e Não-Diferença”). Essa variante hermenêutica do *Vedānta* é muito popular no ocidente através do movimento *Hare Kṛṣṇa* – Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON). Ela defende uma compreensão da Realidade Última como

<sup>35</sup> *Avatāra* supremo de Viṣṇu – Viṣṇu na tradição *Vaiṣṇava* corresponde ao próprio *Brahman*.

<sup>36</sup> “The Bhāgavata is a text of the Kṛṣṇa cult, and Vallabha's system, through its acceptance of the Bhāgavata as its main scriptures, becomes one of the several schools for the practice and propagation of devotion to Kṛṣṇa. The metaphysical background described earlier is only a support for its devotional practice, besides linking it with the Vedānta” (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 224).

simultaneamente pessoal e impessoal. Essa subescola foi fundada no século XV por Kṛṣṇacaitanya (1486-1533), mais conhecido como Caitanya Mahāprabhu (lit. “grande mestre Caitanya”). Caitanya é o expoente que mais contribuiu para o desenvolvimento da tradição devocional a Kṛṣṇa, sendo considerado como a própria encarnação dessa Entidade Suprema e pessoal; ou melhor, é considerado como a encarnação simultânea de Kṛṣṇa e Rādhā<sup>37</sup>, sua eterna amante e consorte (FLOOD, 2014, p. 186).

Caitanya cresceu numa família brâmane Vaiṣṇava e teve uma educação típica sânscrita. Em 1508, ele empreendeu uma visita a Gaya a fim de realizar os ritos funerários de seu falecido pai. Lá, por influência de um renunciante do sul da Índia, Caitanya passou por uma experiência de conversão transformadora e foi iniciado no culto a Kṛṣṇa. Após retornar à sua cidade natal de Navadvīpa (Nabadwip), em Bengala, Caitanya passou a cultivar a Kṛṣṇa junto com um grupo de devotos, cantando e dançando em seu louvor. Começou também a experimentar estados de consciência de êxtase e possessão. Em 1510, Caitanya fez, formalmente, os votos de renunciante e viajou para Puri, centro de peregrinação em cujo templo famoso Kṛṣṇa é cultuado como Senhor Jagannātha (FLOOD, 2014, p. 186).

No entanto, apesar de todo o prestígio que Caitanya alcançou dentro da tradição *Vaiṣṇava*, ele não é formalmente reconhecido como fundador de uma ordem religiosa, nem tampouco fez um comentário sobre o *Brahmasūtra* – algo considerado fundamental dentro da tradição do *Vedānta*. Contudo, Caitanya é reconhecido como o responsável pela consolidação do *Gauḍīya Vaiṣṇavismo*, sendo que sua concepção teológica pode ser entendida como uma integração entre a perspectiva dualista (*Dvaita*) de Madhvācārya e o não-dualismo qualificado (*Viśiṣṭādvaita*) de Rāmānujācārya. Dessa maneira, afasta-se e diverge do não-dualismo (*advaita*) de Śaṅkarācārya. Segundo a filosofia *Acintyabhedābheda*, toda a criação está intrinsecamente ligada ao criador (Viṣṇu-Kṛṣṇa), mas é, ao mesmo tempo, separada e distinta dele. Contudo, essa relação de diferença e não-diferença é inconcebível para nossa mente lógica e racional, pois admite um paradoxo. A própria relação erótica e amorosa entre Rādhā e Kṛṣṇa é uma expressão dessa inconcebível diferença e não-diferença, onde os jogos de amor<sup>38</sup> divino (*līlā*)

<sup>37</sup> “Na mitologia Vaiṣṇava, Rādhā é uma mulher casada e madura: o amor entre ela e Kṛṣṇa possui um caráter adúltero. Após deixar uma sombra de si mesma com o marido, Rādhā, atraída pelo som da flauta de Kṛṣṇa, sai pela noite para encontrar o amado. As circunstâncias que condicionam esses encontros amorosos são de grande significado teológico. Elas encontram respaldo numa distinção corrente na poesia sânscrita entre amor-em-união (*svakīyā*, ‘a sua própria mulher’), associado ao amor marital, e amor-em-separação (*parakīyā*, ‘a mulher de outro’), associado ao amor adúltero. O primeiro é marcado pela luxúria (*kāma*) e pela conjunção, ao passo que o segundo é marcado pelo amor puro (*prema*) e pela saudade (*vihara*)” (FLOOD, 2014, p. 187).

<sup>38</sup> Em suas aventuras amorosas pelos bosques da floresta de Vṛndāvana, Kṛṣṇa fazia amor com diversas *gopīs* (lit. “pastoras”), entretanto, Rādhā é considerada sua pastora predileta – sua eterna amante e consorte. As aventuras eróticas do jovem Kṛṣṇa são o foco da poesia *Vaiṣṇava*, como podemos notar no poema *Gītā Govinda*, composto no século XII por Jayadeva (Cf. FLOOD, 2014, p. 163).

que os envolve é a experiência constante e extática da libertação. Rādhā é o poder (*śakti*) de Kṛṣṇa, através do qual toda a realidade se manifesta, e Kṛṣṇa é o detentor desse poder – *śaktimat*. Essa relação de amor e atração erótica vivida entre Rādhā e Kṛṣṇa, é a expressão de *prema*, a forma de amor não egoísta, diferente de *kāma*, que é o desejo egoísta. Da mesma maneira, o devoto se relaciona com o Absoluto (Kṛṣṇa), pelo qual sente enorme amor e atração, de forma pura e desinteressada – relação essa, marcada pela saudade (*vihara*). A senda soteriológica (*sādhana*) que leva o devoto ao encontro com o Kṛṣṇa envolve diversas práticas, sendo as principais: *nāma japa* (repetir ritualmente os nomes de Kṛṣṇa), *kīrtana* (cantar hinos de louvor a ele) e *pūjā* (cultuar os ícones dos templos ou a planta *tulasī*<sup>39</sup>) – planta sagrada de Viṣṇu. A essência divina manifesta-se na pronúncia do nome da divindade suprema (Kṛṣṇa), e o mantra mais popular para isso é o *Hare Kṛṣṇa*<sup>40</sup>. O devoto fiel, mesmo após a sua morte, continuará servindo a Kṛṣṇa em um dos seus paraísos espirituais, mas vivendo com um corpo espiritual – *siddha deha* (FLOOD, 2014, p. 187-189).

As cinco subescolas do *Vedānta* acima descritas, cujos processos soteriológicos envolvem, além da razão discriminativa (*viveka*), práticas devocionais significativas – *Viśiṣṭādvaita*, *Dvaita Vedānta*, *Dvaitādvaita*, *Śuddhādvaita*, e *Acintyabhedābheda* – são consideradas as principais tradições (*sampradāyas*) *Vaiṣṇava*. Todas elas, ao longo do tempo, acabaram por adotar atitudes devocionais em comum, nas quais a devoção (*bhakti*) a *kṛṣṇa*, em que o devoto se relaciona com o Absoluto (Viṣṇu) de forma pessoal, assume variadas expressões. O modelo de relação servo e senhor, amante e amado, são os mais difundidos nos cultos a *kṛṣṇa*, e.g., os *Vaiṣṇava* do Bengala (*Gauḍīya Vaiṣṇavismo*) adotam o modelo amante-amado como a mais bela expressão de *bhakti* (devoção), enquanto que Tukārām<sup>41</sup> (c. 1568-1650), expoente da tradição *Sant Vaiṣṇava*, propaga o modelo servo-senhor.

A sexta e última escola do *Vedānta*, *Advaita Vedānta* de Śaṅkarācārya, que constitui o objeto central de nossa dissertação, será apresentada em detalhe no capítulo que se segue.

<sup>39</sup> *Tulasī* é o nome em sânscrito para manjerição (Cf. APTE, 2015, p. 270).

<sup>40</sup> *Hare Kṛṣṇa*, *hare Kṛṣṇa*, *Kṛṣṇa Kṛṣṇa*, *hare hare*, *hare Rāma*, *hare Rāma*, *Rāma Rāma*, *hare hare* (Cf. FLOOD, 2014, p. 189).

<sup>41</sup> Tukārām (séc. XVII) foi um poeta-santo *Vaiṣṇavada*, da região de Maharashtra (Cf. FLOOD, 2014, p. 190).

## CAPÍTULO 2

### Revelação e Razão: *Śruti* e *Viveka* na Escola *Advaita Vedānta*

#### 2.1 A Hermenêutica de Śaṅkarācārya nos *Upaniṣads*

A subescola do *Vedānta* denominada *Kevala Advaita*, ou simplesmente, *Advaita Vedānta*, foi consolidada aproximadamente no século VIII, através do filósofo Śaṅkarācārya, considerado o principal expoente dessa tradição. Śaṅkarācārya herdou todo o seu conhecimento da tradição não-dualista (*advaita*), pois era discípulo direto de Govinda<sup>42</sup>, que, por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda.

Gauḍapāda é reverenciado como um dos principais expoentes da tradição *Advaita Vedānta*, que se desenvolve até os dias atuais numa linhagem ininterrupta de mestres e discípulos (*guru-śiṣya-paramparam*). Provavelmente, ele teria

(...) 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* (...) que Gauḍapāda irá estabelecer um importante ponto de imbricação entre as perspectivas não dualistas vedantinas e budistas (ANDRADE, 2015, p. 49).

Os comentários que Gauḍapāda tece ao *Māṇḍūkya Upaniṣad* estão consolidados em sua obra prima, o *Gauḍapādakārikā*, um marco importante na tradição *Advaita Vedānta*. Nessa obra, Gauḍapāda aborda as quatro dimensões experienciais de *ātman* e as identificações errôneas sobre ele, conforme apresentadas no *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Portanto, é uma obra que se consagra por descortinar o véu de *māyā*, “ilusão superimpositiva da realidade”. (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 452-454). Trataremos dessas quatro dimensões experienciais de *ātman* no subcapítulo 2.2.

Gauḍapāda também é muito conhecido por sua proximidade filosófica com o Budismo. De certa maneira, a metafísica budista é muito semelhante à metafísica do *Advaita Vedānta*. No entanto, o Budismo rejeita a autoridade dos *Vedas*, enquanto que o *Advaita Vedānta* fundamenta-se na autoridade da Revelação védica (*śruti*), mais especificamente nos *Upaniṣads*.

<sup>42</sup> “Conta a lenda que um dia Mestre Govinda (Govindācārya) meditava em sua cela, no seu āśrama 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” (ANDRADE, 2015, p. 52).

Gauḍapāda's work bears traces of Buddhist influence, especially of the Vijñānavāda and the Mādhyamika schools. Gauḍapāda uses the very same arguments as the Vijñānavādins do to prove the unreality of the external objects of perception” (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 464).

Após o advento do Budismo, Śāṅkarācārya, com a autoridade que lhe foi outorgada na sucessão de mestres e discípulos, moldou a Escola *Advaita Vedānta*. “Shankara’s philosophy was in many ways akin to Buddhist thought in highlighting the need to overcome the attachment to the cycle of births by self-realisation” (KULKE, 1998, p. 131). Śāṅkarācārya reconhece as semelhanças entre sua filosofia e o Budismo, mas isso não o impede de tecer críticas a esse último, da mesma forma que critica e combate os demais movimentos heterodoxos – mais por rejeitarem a autoridade dos *Vedas* e menos por suas concepções filosóficas.

The great philosopher Shankara (788–820) renewed and systematised Vedanta philosophy by stressing its main principle of monism (*kevalaadvaita*, or absolute non-duality). Shankara is regarded by some of his followers as an incarnation of Shiva. He was born the son of a Nambudiri Brahmin of Malabar (Kerala), composed his main work, the commentary on the Brahmasutras at Varanasi (Benares) and, according to later tradition, travelled throughout India in order to engage Buddhist and Jain scholars in debates. It is said that he defeated many of them by the power of his arguments. He also tried to unify the different rites and traditions of various groups of Brahmins. Four holy sees (*matha*) were established in the four corners of India, perhaps by Shankara or by his followers who attributed their foundation to him. These holy sees were then occupied by the Shankaracharyas who propagated his doctrines after his death and continue to be important to Hindus today (KULKE, 1998, p. 131).

Portanto, foi justamente através da figura de Śāṅkarācārya que a Escola *Advaita Vedānta* se desenvolveu – dentro de um contexto repleto de embates filosóficos e transformações religiosas –, constituindo-se na filosofia tal qual conhecemos hoje.

Systematic Advaita Vedanta was developed in a dialectical context with other Vedantic and especially non-Vedantic Indian systems and thinkers (e.g., the Nyaya, Sāṅkhya, Yoga; the Buddhists, the Jains). Therefore, to understand it in the cultural-historical sense, one cannot neglect this context (DEUTSCH, 1988, p. 6).

A designação Śāṅkarācārya é devida à junção de duas palavras em sânscrito: a primeira palavra, *śāṅkara*, literalmente significa “auspicioso”, que é um dos epítetos de Śiva (divindade que junto com Brāhma e Viṣṇu formam a tríade védica - *trimūrti*); e a segunda palavra, *ācārya*, literalmente significa “mestre”. Consequentemente, Śāṅkarācārya é o mestre auspicioso, consagrado como o maior expoente da tradição *Advaita Vedānta*. Embora não possamos atestar

a data exata em que Śaṅkarācārya viveu, podemos corroborar com grande parte dos estudiosos do Vedānta, e situá-lo entre os anos 788 e 820. Justamente por ele ter feito referência aos teólogos Kumābila e Dharmakīrti – respectivamente, *Mīmāṃsā* e Budismo – não deve ter vivido antes de meados do século VII. O que podemos afirmar com maior precisão é o local de seu nascimento, pois seus próprios seguidores atestam tal fato nas biografias que escrevem sobre ele. Esses textos referentes à biografia de Śaṅkarācārya são chamados de *Śaṅkaravijayas*, e afirmam que seu nascimento ocorreu na pequena aldeia de Kaladi, no estado de Kerala, Índia. Ainda na infância, Śaṅkarācārya perdeu seu pai, e por esse motivo, acabou sendo criado somente por sua mãe, que relutou em aceitá-lo como um *sanyāsī*, i.e., um renunciante – ainda mais tão jovem – com apenas oito anos de idade. Entretanto, da mesma forma que foi precoce a sua vida de renunciante, também foi precoce a sua morte, pois morreu com trinta e dois anos nas montanhas dos Himalayas. Embora tenha vivido por pouco tempo, Śaṅkarācārya viveu de forma intensa, desenvolvendo diversas atividades, o que podemos comprovar por meio de seus textos-comentários e tratados filosóficos. Além disso, ele também fundou centros monásticos nos quatro cantos da Índia, a saber: o centro monástico Śringeri, em Kerala; Dwarka, no extremo oeste; Badrinath, nos Himalayas; e Puri, na costa leste. Provavelmente, também foi criado outro importante centro monástico em Kanchi, estado de Tamilnadu – por Śaṅkarācārya ou por seu discípulo dileto, Sureśvarācārya. Além desses quatro centros monásticos, Śaṅkarācārya também fundou dez ordens de renunciantes, que são coletivamente chamadas de Daśanāmis. Essas ordens de renunciantes estão vinculadas a cada um dos quatro centros monásticos, sendo que, o líder espiritual do monastério de Puri é considerado o líder de todas as dez ordens. Esse líder supremo é conhecido como *jagadguru* (“mestre do universo”), e todos os mestres (*ācāryas*) dessas ordens possuem o título de *śaṅkara* (“auspicioso”) – e, por isso, também são *śaṅkarācāryas*. Essas ordens fundadas por Śaṅkarācārya, foram, em grande parte, responsáveis pela supressão do Budismo e do Jainismo no sul da Índia. Sendo assim, fica fácil compreender porque Śaṅkarācārya é considerado o maior expoente do *Vedānta* – principalmente, do *Advaita Vedānta* (FLOOD, 2014, p. 130-131).

As concepções filosóficas de Śaṅkarācārya fundamentam-se no *prasthāna-traya*, i.e., *Upaniṣads*, *Brahmasūtra*, e *Bhagavadgītā*, que constituem os textos fundantes da Escola *Vedānta*. Suas obras são divididas em dois tipos: (i) *bhāṣyas* (“comentários”) sobre os textos fundamentais do *Vedānta* (*prasthāna-traya*); (ii) e *prakaraṇas* (“tratados”), e.g., *Upadeśasāhasri*, *Vivekacudāmaṇi*, *Tattvabodha* e *Ātmabodha*. De todos esses comentários de Śaṅkarācārya, o *Brahmasūtra Bhāṣya* é considerado o mais notável; de seus tratados, o

*Upadeśasāhasri* (eixo central desta dissertação) é reverenciado como sendo o mais importante. “Among these small treatises is a highly popular work called the *Upadeśasāhasrī*. It is divided into two parts: the first is in prose and explains ‘a method of teaching the means to liberation ...’; the second is in verse” (DEUTSCH, 2004, p. 163).

Passemos agora à apresentação dos principais aspectos da doutrina (*siddhānta*) do *Advaita Vedānta*, com ênfase em duas dimensões fundamentais: (i) a ontologia de *Brahman* enquanto princípio da unidade do Real; (ii) e a existencialidade sofredora, de caráter circunstancial, de *ātman*.

Śaṅkarācārya, em sua filosofia, postula os *Upaniṣads* como *rahasya-upadeśa* (“instrução secreta”), pois eles tratam de um tipo especial de conhecimento (velado), o conhecimento de *Brahman*, *brahmavidyā*. Esse conhecimento soteriológico visa eliminar a ignorância fundamental, *avidyā*, na qual a unicidade de *Brahman* é percebida como uma pluralidade de existências autônomas. Embora cada *Upaniṣad* tenha sido composto em uma época específica, em seu conjunto nos apresentam uma unidade de propósito, i.e., o conhecimento de *Brahman*. Conhecer *Brahman* é experienciar a unicidade fundamental de todas as coisas – a Realidade Última. Sendo assim, *ātman* (“princípio da subjetividade”), no limite, não é diferente de *Brahman*, princípio de toda objetividade. No entanto, por ser o princípio de tudo, *Brahman* transcende qualquer formulação objetiva sobre si mesmo (LOUNDO, 2011, p. 112).

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. 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 apontar, detectar ou presentificar a força (*śakti*) que subjaz alguma certa realidade ou ritual, 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 *brāmanas* (*brāhmaṇa*), conjunto de textos que são uma parte/divisão importante da literatura védica mais antiga, sendo também a origem da expressão “brāmane”, 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 (ANDRADE, 2015, p. 86).

Para o *Advaita Vedānta*, *Brahman* é o substrato e causa de toda realidade, então é nele que a ilusão se superimpõe – ele é o *locus* de *māyā*. Assim, qualquer superimposição (*adhyāsa*) sobre *Brahman* denota a superimposição dos efeitos sobre a causa. Pode-se, pois, admitir que a causa (*Brahman*) encontra-se manifesta no efeito (mundo empírico). Essa teoria é chamada de

*satkāryavāda*, e defende que o efeito preexiste na causa, i.e., o efeito nada mais é do que sua própria causa materializada. Sendo assim, o efeito é mera aparência da causa (*vivartavāda*) (FLOOD, 2014, p. 294). “I am the supreme *Brahman* all-knowing and all-pervading, as pervaded by the intellect all things in all conditions are always illumined by me” (ŚAṄKARĀCĀRYA, 1949, II.VII.1, p. 101).

*Brahman* é a causa primeira da realidade, é o “criador” do mundo, indescritível por meio das palavras, i.e., não se pode descrevê-lo de forma positiva. Ele é único e sem-segundo, Absoluto, portanto, livre de atributos ou qualidades (*guṇas*) – é uma entidade trans-empírica. Somente aos objetos empíricos concerne atributos ou qualidades, mas *Brahman* é o substrato de toda a realidade, não um objeto. Deste modo, Śaṅkarācārya considera *Brahman* como não qualificável (*nirguṇa*), i.e., indescritível. Embora *Brahman* seja livre de objetificações descritivas, sua existência pode ser compreendida como *sat* (“Verdade”), *cit* (“Pura Consciência”), e *ananta* (“Infinitude”). Entretanto, alguns contextos admitem a ideia de *Brahman* como dotado de qualidades (*saguṇa*), como é o caso das expressões devocionais que existem na Índia, e.g., tradições *Vaiṣṇavas* e tradições *Śaivatās* – respectivamente, devotos de Viṣṇu e Śiva enquanto manifestações pessoais do Absoluto, *Brahman* (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 533-541).

In itself, the Absolute is without sides, without forms, and without any element of duality or *guṇas*. These characters of form and personality have meaning in the world of *vidyā*, or experience. In the supreme *Brahman* there is a natural dissolution of all relativities (...) Śaṅkara is opposed to all attempts to think the Absolute. The moment we think it, it becomes a part of the world of experience (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 541).

O caráter radicalmente absoluto de *Brahman* impossibilita qualquer tentativa de descrevê-lo de forma objetiva, i.e., enumerando ou explanando suas características como fazem as ciências empíricas com seus objetos de investigação. Os *Upaniṣads* revelam que a única maneira possível de se referir a *Brahman* é através da negação – *neti, neti* – i.e., literalmente “não é isto, não é aquilo, não é...”.

In addition to following the traditional method of self-inquiry through teaching the classical axioms and the definitions of *Brahman* and through a probing dialectic, Śaṅkara continues the Vedānta lineage by employing an equally traditional method referred to as ‘assertion through negation.’ He advises the use of negation in self-analysis, that is, the negation of every factor progressively experienced and understood that lacks absolute and perduring reality. At the same time a positive assertion is made by the student affirming his oneness with *Brahman*. Discrimination (*viveka*) is to assert positively what

one is, ‘I am Brahman,’ and at the same time to deny what one is not, ‘Not this, not this’ (*neti neti*). The student denies, through statements of negation, and identifies with the ephemeral nature of all microcosmic and macrocosmic objects; through positive statements, he identifies with the perduring nature of all beings and possibly in a final state with eternal being. This method is employed in Śaṅkara’s examination of the states of consciousness and in the examination of the coverings of the Self that are taken up for analysis in typical Upaniṣadic self-inquiry (CENKNER, 1983, p. 63).

O que está, portanto, subjacente à negação sistemática (*neti, neti*) de todas as tentativas de predicação ou objetificação de *Brahman*, é o silêncio (*mauna*), que é a própria “conclusão” da experiência da unicidade de *Brahman*. Desta maneira, o âmbito da experiência prevalece o silêncio, que também possui um caráter propedêutico na recepção dos ensinamentos upaniśádicos. A filosofia da linguagem de Wittgenstein apresenta uma posição semelhante: “em geral o que pode ser dito, o pode ser claramente, mas o que não se pode falar deve-se calar” (WITTGENSTEIN, 1968, p. 53). No entanto, segundo os *Upaniṣads*, o silêncio (*mauna*) não é somente uma postura coerente frente ao indescritível *Brahman* (Absoluto), mas é também o próprio estado de quem experimenta sua unicidade.

A doutrina filosófica de Śaṅkarācārya enfatiza a noção de *māyā*, i.e., a pluralidade dos fenômenos insubstanciais que se superimpõem à realidade. Essa pluralidade fenomênica possui caráter ilusório<sup>43</sup>, que oculta e dissimula a real natureza de *ātman/Brahman*. Por conseguinte, *māyā* é a realidade manifesta e percebida através da ignorância, i.e., o lado reverso da própria realidade, *Brahman*. Ela possui um caráter positivo e negativo. Conforme afirma Loundo:

O falso aparecer de *Brahman* revela a natureza ambivalente da Ignorância: como fundamento de um erro [*viparyaya*], ela é essencialmente negativa, ou seja, é uma ausência de conhecimento do Absoluto; como fundamento de um erro que manifesta algo, ela é circunstancialmente positiva, isto é, constitutiva da aparência da dualidade ou multiplicidade. Por Causa desse caráter ambivalente, o universo empírico é descrito, por vezes, como ocupando um lugar intermediário entre uma existência absoluta, que é *Brahman*, e uma absoluta não-existência (que jamais aparece), cujo exemplo clássico é o do filho de uma mulher estéril. Trata-se, enfim, de uma mistura de Real e não-Real [*sadasat/mithya*] cuja ilustração mais próxima, no domínio da experiência cotidiana, é a ilusão perceptiva (2000, p. 106, grifo nosso).

<sup>43</sup> “Sankara goes on to argue that since in our experience something exists, be it real, illusory or whatever, then the substratum of that is existence itself. He denies that it is possible for anything which is merely an appearance or illusion to exist without a substratum. In the dark a rope may be taken to be a snake. It appears as a snake. But there could not be such an appearance of a snake unless there was a rope to appear so. Similarly, if the whole world is an appearance, then there must be some substratum, which is really there, appearing as the world. This substratum is existence itself. The snake exists as an appearance. Existence is *sat*, which is *Brahman*” (HODGKINSON, 2006, p. 61).

São justamente as manifestações do mundo empírico, ou melhor, a ignorância acerca dele, que provoca a condição de alienação do *ātman*<sup>44</sup>. A ignorância aliena o sujeito da sua real natureza, e o faz se identificar com o ego (*ahaṅkāra*) e com os diversos fenômenos com os quais interage no cotidiano, i.e., identificação com os estímulos do corpo, com as percepções da mente, ou com quaisquer outros objetos.

O sujeito enquanto objeto determinado e atual – aponta, especificamente, para um sujeito qualificado por seus objetos de desejo de caráter empírico, i.e., objetos existentes e atuais. Isso pressupõe um princípio de identidade relacional, intersubjetivo/interobjetivo, marcado por uma interdependência com relação ao outro. O termo em sânscrito para esta determinação de *ātman* é *ahaṅkāra*, que poderíamos associar com a ideia de *persona* ou *ego* (LOUNDO, 2014, p. 13)

Essa identificação errônea com o ego e não com o *ātman* é um estado de completa ignorância (*avidyā*) por parte do sujeito, que o torna prisioneiro da roda do *saṃsāra*, i.e., fadado a transmigrar de uma existência para outra devido às suas ações e desejos egoístas. Quem se identifica com o corpo ou com a mente é o ego. Portanto, o processo de transmigração (*saṃsāra*) não se aplica ao *ātman*, pois quem transmigra é a ignorância constitutiva do ego. Sendo assim, a identificação com a mente e com suas constantes modificações (*vṛttis*) que afetam os sentidos são a causa da alienação de *ātman*.

O sujeito alienado da sua real natureza, *ātman*, encontra-se numa condição circunstancial de sofrimento (*duḥkha*), causado por sua própria ignorância. A ignorância (*avidyā*), assim como sua contraparte fenomênica (*māyā*), são consideradas *anirvacānīya*, i.e., algo que não pode ser reduzido ao nível discursivo.

*Maya* is the dream of *Brahman*, the grand illusion of the world, which contains all that we ordinarily believe to exist. For all of that is, in fact, an illusion; it has no independent reality. In so far as it exists, it does so as a manifestation of *Brahman* itself. In other words, the world that we experience (*prakṛiti* or nature) is *Brahman* seen through human perception, the means of which - sense organs and the mind - are themselves all part of the illusion (HODGKINSON, 2006, p. 6).

<sup>44</sup> “*Ātman* é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por ‘si-mesmo’. O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua inobjetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalisador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: ‘quem é o *eu* que, afinal, se esconde sob a multiplicidade dos *eus*?’. É essa a tarefa precípua dos *Upaniṣads*” (LOUNDO, 2014, p. 12).

Embora o *ātman* já esteja desde sempre presente como consciência imediata, sua auto-evidência é mascarada pelo caráter ilusório da realidade (*māyā*), que o faz sofrer por acreditar que é separado da totalidade (*Brahman*). Essa condição circunstancial de sofrimento só pode ser superada por um conhecimento efetivo da realidade, que segundo Śāṅkarācārya, trata-se do conhecimento revelado nos *Upaniṣads*.

## 2.2 A Revelação dos *Upaniṣads* (*Śabda-Pramāṇa*) na Filosofia de Śāṅkarācārya

De acordo com Śāṅkarācārya e a tradição *Advaita Vedānta*, a resolução do problema existencial anteriormente apresentado, caracterizado pela condição de ignorância, encontra-se na fórmula fundamental que é revelada pelos *Upaniṣads*: no limite *ātman* enquanto princípio de subjetividade não é diferente do princípio de unidade do Real (*Brahman*). Em outras palavras, *ātman* é *Brahman*. Esse ensinamento e os desdobramentos propedêuticos que ele enseja, são considerados uma revelação exclusiva dos *Upaniṣads*, e é esse o sentido primordial da Revelação védica dos *Upaniṣads*, *śruti*. A palavra *śruti* (Revelação)<sup>45</sup>, no contexto religioso e filosófico da Índia, tem um sentido muito diferente daquele que é entendido no ocidente, pois não se trata da “palavra de Deus”, mas sim da transmissão oral de uma tradição de mestres e discípulos (*śruti*, “o que é ouvido”). Para entender a conexão íntima entre a relação dos *Upaniṣads* e o exercício da razão discriminativa (*viveka*), é necessário entender o sentido profundo da palavra *pramāṇa* como meio de conhecimento, e, mais especificamente, *śabda-pramāṇa* enquanto conhecimento, sentidos estes transmitidos em especial pelos *Vedas*, mais notadamente nos *Upaniṣads*.

A palavra *pramāṇa* refere-se literalmente aos meios de conhecimento confiáveis para a apreensão da realidade, i.e., são os fundamentos autorizados para o ato de conhecer. Na tradição filosófica indiana existem seis meios de conhecimento (*pramāṇas*) que são consagrados pela eficácia que apresentam. No entanto, eles caracterizam-se por suas aplicabilidades em relação ao tipo de conhecimento que almejam. Sendo assim, os seis principais *pramāṇas* são: (i) percepção (*pratyakṣa*), (ii) inferência (*anumāna*), (iii) analogia (*upamāna*) (iv) silogismo (*arthāpatti*), (v) não-percepção (*anupalabdhi*), (vi) e palavra upaniśádica (*śabda-pramāṇa*). Todos os cinco primeiros *pramāṇas* operam a partir de uma lógica marcada pela dualidade, portanto, não são suficientes para conhecer a natureza unicista de *Brahman*. Como afirma Halbfass:

---

<sup>45</sup> Além de *śruti*, outros termos são usados para designar a sacralidade dos Vedas: *āgama*, *rahasya-upadeśa* e *śabda-pramāṇa*.

The worldly means of knowledge (*pramāṇa*) do not apply to the absolute unity of brahman. They are inherently related to the realm of “name and form,” that is, to particularity and plurality; they function properly in the context of *vyavahāra*, accompanying and guiding such ordinary worldly activities as eating and drinking. But in the case of brahman, there is no “mark” (*līṅga*) that would make it accessible to inference. Absolute unity escapes the worldly means of knowledge, since it is incompatible with their underlying conditions; these means alone can neither prove nor disprove it (1992, p. 151).

Somente a palavra upanişádica (*śabda-pramāṇa*) pode revelar o Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*).

Ao definir os *Upaniṣads* como ‘conhecimento/instrução secreta’ (*rahasya-upadeśa*), cuja ‘não-autoria’ (*apauruṣeya*) aponta para a ausência de determinações de intencionalidade subjetiva e para uma aplicabilidade criteriosa no contexto de uma tradição de mestres e discípulos, Śaṅkarācārya dá os contornos epistemológicos de *śabda pramaṇa* enquanto disciplina racional rigorosa que é ela mesma um ‘estratagema da imaginação’ (*kalpita-upāya*) justificável apenas em função dos resultados (*mokṣa*) (LOUNDO, 2014, p. 205).

A palavra upanişádica (*śabda-pramāṇa*) não se configura como uma linguagem representativa, i.e., não existe um referencial fora da sua própria linguagem. Entretanto, ela não contradiz o conhecimento empírico, pois não compete com ele em seu nível de atuação. Logo, não há rivalidade entre a Revelação dos *Upaniṣads* (*śruti*) e os meios mundanos de conhecimento (e.g., percepção, inferência, analogia, etc.), pois eles atuam em níveis diferentes de compreensão da realidade. Como afirma Sharma:

Even if hundred Shrutis declare with one voice that fire is cool and without light or that the Sun does not shine, we cannot accept them. Reason is the sole means of knowing truth and falsity. We cannot question the validity of intellect in the phenomenal world (1987, p. 289).

É precisamente nesse sentido que *śabda-pramāṇa* enquanto meio de conhecimento dos *Upaniṣads* opera de forma não causal, atuando como um mero viabilizador da apreensão da Realidade, *ātman/Brahman*.

Therefore, [*śabda-pramāṇa*] is characterized not by activity but by a state of receptivity, i.e., a state which lets an entity appear as it is. In other words, every valid cognition is actually authoritative not because it is produced by a *pramāṇa*, but because it is invariably sheltered on a *pramāṇa* (LOUNDO, 1992, p. 19).

É nesse aspecto de uma linguagem não representativa, cujo sentido ficará mais claro na seção seguinte, que vamos encontrar a possibilidade de congruência entre a ideia de Revelação

vista no ocidente – tradicionalmente vinculada à religião – e a filosofia, em que prevalece o uso da razão.

Religião enquanto manifestações de *śabda-pramāṇa* e filosofia enquanto exercícios da razão discriminativa (*viveka*) são duas das expressões representativas da tradição indiana, que envolvem linguagens alegóricas, narrativas mitológicas e argumentos de factualidade. A filosofia de Śaṅkarācārya funda-se precisamente nessa relação, mais especificamente na Revelação dos *Upaniṣads* (*śruti*) enquanto conhecimento último da realidade. Isso indica que a filosofia de Śaṅkarācārya é harmônica com a religião, pois submete-se à Revelação pelo Conhecimento que ela revela sobre a Realidade Última (*Brahman*), i.e., é uma submissão deliberada.

Śaṅkarācārya emprega a palavra *jñāna* (“conhecimento”) para descrever o ensinamento dos *Upaniṣads* enquanto *śabda-pramāṇa*. Essa palavra possui dois sentidos: o primeiro sentido diz respeito à teleologia do processo de encaminhamento soteriológico, i.e., a realização da não-diferença entre *ātman* e *Brahman*; e o segundo sentido descreve o próprio processo ou a senda cognitiva (*sādhana*). Para o êxito desse processo cognitivo, faz-se necessário um método de instrução (*upadeśa*), que apresenta as mesmas características de um típico processo de reflexão.

O método de instrução (*upadeśa*) de Śaṅkarācārya possui uma peculiaridade, pois trabalha com conceitualizações mentais que eliminam os erros sobre a natureza de *Brahman*. Esse caráter eliminativo (negativo) do método empregado por Śaṅkarācārya é devido à natureza unicista e não conceituável de *Brahman* (“Realidade Última”). Portanto, a estrutura argumentativa desenvolvida por Śaṅkarācārya tem sua conclusão necessariamente no silêncio (*mauna*). Dessa maneira, as diversas conceitualizações mentais empregadas por Śaṅkarācārya são fundamentalmente estratégias da imaginação (*vikalpa-upāya*), que se justificam somente por conta do seu resultado, i.e., a experiência da não dualidade (*advaita*). Sendo assim, as palavras empregadas no método soteriológico de Śaṅkarācārya são estritamente palavras de instrução (*upadeśa*), i.e., não possuem uma significância epistemológica como acontece nas ciências positivas, pois elas não se ocupam em descrever ou explicar os fenômenos empíricos que compõem a realidade. Esse caráter pedagógico, refere-se a uma dimensão epistemológica peculiar, que concerne à transformação do sujeito, i.e., ao conhecimento do si-mesmo (*ātman*) como *Brahman* (“Realidade Última”). Os *Upaniṣads* constituem, então, uma pedagogia da Revelação (*śruti*), enquanto conhecimento que conduz à libertação (*mokṣa*). Por isso, não há nenhum interesse ou empenho da Escola *Advaita Vedānta* em se afirmar como uma disciplina especulativa – não é esse o seu objetivo (LOUNDO, 1992, p. 1-3).

A pedagogia soteriológica dos *Upaniṣads* faz recurso às suas grandes sentenças (*mahāvākyas*), que sintetizam a unicidade ontológica (*advaita*) entre *ātman* e *Brahman* (*ātmā-brahma-ekatva-vākyā*). Como já dito no primeiro capítulo desta dissertação, existem quatro *mahāvākyas* que são fundamentais para a tradição upaniṣádica:

- (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”), do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7);
- (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”), do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10);
- (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”), do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2);
- (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”), do *Aitareya Upaniṣad* (3.3).

Sobre a grande sentença (*mahāvākyā*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”), do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7), o mestre diz para seu discípulo: “The finest essence here—that constitutes the self of this whole world; that is the truth; that is the self (*ātman*). And that's how you are, Śvetaketu. Sir, teach me more. Very well, son” (CHĀNDOGYA UPANIṢAD, 2008, 6.8.7, p. 152). No intuito de ilustrar esse conhecimento upaniṣádico, facilitando a compreensão do discípulo (*śiṣya*), o mestre (*guru/ācārya*) explicita essa Verdade revelada pelos *Upaniṣads*, recorrendo à seguinte analogia:

‘Now, take the bees, son. They prepare the honey by gathering nectar from a variety of trees and by reducing that nectar to a homogeneous whole. In that state the nectar from each different tree is not able to differentiate: “I am the nectar of that tree”, and “I am the nectar of this tree”. In exactly the same way, son, when all these creatures merge into the existent, they are not aware that: “We are merging into the existent.” No matter what they are in this world—whether it is a tiger, a lion, a wolf, a boar, a worm, a moth, a gnat, or a mosquito—they all merge into that. ‘The finest essence here—that constitutes the self of this whole world; that is the truth; that is the self (*ātman*). And that's how you are, Śvetaketu’ (CHĀNDOGYA UPANIṢAD, 2008, 6.9, p. 153).

Através dessa analogia, além de outras que aqui não foram citadas, o mestre (*guru/ācārya*) instrui o discípulo (*śiṣya*) sobre a Verdade sintetizada na grande sentença (*mahāvākyā*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”). Essa afirmação objetiva enfatizar a não diferença ontológica entre o sujeito (*ātman*) inquiridor da Realidade e *Brahman* (“substrato de toda a Realidade”), eliminando assim sua falsa concepção de ser uma individualidade autônoma e independente.

Sobre a grande sentença (*mahāvākyā*) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”), do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10), é dito que:

In the beginning this world was only brahman, and it knew only itself (*ātman*), thinking: ‘I am *brahman*.’ As a result, it became the Whole. Among the gods, likewise, whosoever realized this, only they became the whole. It was the same also among the seers and among humans. Upon seeing this very

point, the seer Vāmadeva proclaimed: ‘I was Manu, and I was the sun.’ This is true even now. If a man knows ‘I am *brahman*’ in this way, he becomes this whole world. Not even the gods are able to prevent it, for he becomes their very self (*ātman*). So when a man venerates another deity, thinking, ‘He is one, and I am another’, he does not understand. As livestock is for men, so is he for the gods. A having a lot of livestock is useful to a man, so each man proves useful to the gods. The loss of even a single head of livestock is painful; how much more if many are lost. The gods, therefore, are not pleased at the prospect of men coming to understand this (BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD, 2008, 1.4.10, p. 15).

A partir dessa citação, entende-se que a afirmação upaniśádica *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”) não denota um estado de megalomania, no qual o discípulo (*śiṣya*) reivindica para si a autoridade máxima e o poder supremo, mas pelo contrário, lhe desperta para a experiência de um estado de interdependência entre todas as coisas. Assim, essa *mahāvākya* enfatiza a unicidade ontológica *ātman/Brahman*, e não a individualidade ou supremacia do sujeito.

Sobre a grande sentença (*mahāvākya*) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”), do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2), é dito que “for this *brahman* is the Whole. *Brahman* is this self (*ātman*); that [*brahman*] is this self (*ātman*) consisting of four quarters” (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 2008, 1.2, p. 289). A existência de *ātman* como um sujeito que vivencia a realidade comporta quatro dimensões experienciais, sendo que cada uma delas corresponde a um estado de experiência. Explicitaremos melhor sobre isso adiante, quando será apresentada a “teoria” upaniśádica denominada *avasthā-traya*, juntamente com a “teoria” das cinco camadas (*pañca-kośas*) que “revestem” o *ātman*.

Sobre a grande sentença (*mahāvākya*) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”), do *Aitareya Upaniṣad* (3.3), é dito que:

It is brahman; it is Indra; it is Prajāpati; it is all the gods. It is these five immense beings-earth, wind, space, the waters, and the lights; it is these beings, as well as those that are some sort of mixture of trivials beings, living beings of various sorts-those born from eggs, from wombs, from sweat, and from sprouts. It is horses, cattle, men, and elephants. It is everything that has life-those that move, those that fly, and those that are stationary. Knowledge is the eye of all that, and on knowledge it is foundation. Brahman is knowing (AITAREYA UPANIṢAD, 2008, 3.3, p. 198).

A citação acima alude de maneira ilustrativa à totalidade de *Brahman* como substrato absoluto de toda a realidade. Por isso, qualquer forma de consciência é, em última instância, *Brahman*.

Podemos perceber que as quatro principais *mahāvākyas* (“grandes sentenças”) dos *Upaniṣads* sintetizam a premissa upaniśádica fundamental, i.e., a não diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. São, pois, sentenças de unidade, cujo único propósito é a libertação (*mokṣa*). Elas constituem um meio eficaz para a realização de *mokṣa* e contêm em si um mecanismo específico que singulariza os *Upaniṣads* como *śabda-pramāṇa*. Esse mecanismo, como veremos adiante, se caracteriza por um processo de eliminação das concepções errôneas sobre a natureza da Realidade. É nesse sentido que os *Upaniṣads* são considerados um meio de conhecimento, *pramāṇa*, que visam descortinar a Realidade Última, *Brahman* (LOUNDO, 2011, p. 124-126).

A proposição fundamental dos *Upaniṣads*, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, apresenta para o senso comum um sentido aparentemente contraditório. Como poderia o *ātman*, enquanto sujeito aparentemente marcado pelo sofrimento (*duḥkha*) e pela finitude, ser equiparado à unicidade toda envolvente de *Brahman*? É esse o desafio dos *Upaniṣads*, que propõem uma correção da ideia de sujeito enquanto dualidade sofredora e finita. O *ātman*, entendido como *Brahman*, sugere que todas as objetificações do primeiro, enquanto individualidade e agente que controla e manipula objetos percebidos como ontologicamente distintos, são falsas. Daí que a centralidade do processo pedagógico dos *Upaniṣads* revolve em torno de um esclarecimento sobre a verdadeira natureza do sujeito. O *ātman* é revelado através da remoção reflexiva dos erros adventícios da ignorância do próprio sujeito, e a virtude upaniśádica para eliminar tais erros é chamada de *nivartaka* (“fator de eliminação”). Podemos então considerar esse fator de eliminação (*nivartaka*) desdobrando-se em três aspectos fundamentais: (i) *śruti* (Revelação), (ii) *vicāra* (investigação analítica) e (iii) *upadeśa* (instrução). Dessa maneira, o sujeito deve passar por um processo pedagógico tripartido para alcançar a libertação (*mokṣa*), em que o discurso soteriológico da Revelação (*śruti*) é investigado analiticamente (*vicāra*) no âmbito da instrução (*upadeśa*), perpetrada na relação entre mestre (*guru/ācārya*) e discípulo (*śiṣya*). Considerando que o fundamento da pedagogia soteriológica é a não-diferença ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio da objetividade”), o único propósito dos *Upaniṣads* é restaurar a verdadeira identidade de *ātman*, i.e., promover o retorno do sujeito ao seu estado originário de plenitude, *svāsthya*. Essa verdadeira identidade redescoberta de *ātman* é o substrato imperecível e a entidade independente que sustenta e mantém toda a estrutura do sujeito individual, destituída de qualquer vinculação com interesses egoístas (LOUNDO, 2011, p. 113-114).

Tudo o que normalmente conhecemos e expressamos de nós mesmos pertence à esfera da impermanência, à esfera do tempo e do espaço, mas este *ātman* é imutável por todo o sempre, além do tempo, além do espaço e da obnubiladora malha da causalidade, além de qualquer medida, além do domínio da visão (ZIMMER, 1986, p. 18).

Sendo assim, os *Upaniṣads* tratam daquilo que é mais excelso no ser humano, a sua dimensão ontológica, *ātman*, que é o fundamento e a condição de possibilidade para qualquer ação por parte do sujeito:

If at least the Vedic injunctions are not known as enjoining means (to attain the desired ends), a person will be free from desires and take refuge in the knowledge of the Self which by its very nature stills all sufferings; but a person who knows the means as indicated by the injunctions which enjoin rites will be drawn towards the enjoyment of pleasures which by their very nature captivate the mind; and he will dislike the knowledge of the Self which by its very nature quiets down all desires. Though the bliss of the Self is known through Scripture, it is not experienced, and so it is not competent even to slacken the longing for pleasure caused by objects, which has been experienced, much less to destroy it. Hence, discrimination alone is the only means for destroying desire; but the injunctions which enjoin rites do the opposite (DEUTSCH, 2004, p. 294).

Disposto a investigar a verdadeira natureza do sujeito individual e do agente mundano, todo aquele que busca a libertação deve necessariamente abandonar toda e qualquer prática ritual, e ser instruído por um mestre (*guru/ācārya*) no conhecimento dos *Upaniṣads*. Nesse processo de instrução soteriológica, as sentenças upaniśádicas acima referidas (*mahāvākyas*) atuam de maneira direta e libertadora, realizando-se naqueles que estão preparados para a recepção do conhecimento último (*jñāna*). Em síntese, os *Upaniṣads* enfatizam que *ātman* (“princípio da subjetividade”) é diferente do ego (personalidade subjetiva, objetificada e objetificante), mas não diferente de *Brahman*, que é o princípio Absoluto de toda objetividade (BRONKHORST, 2008, p. 130-134).

A correta discriminação (*viveka*) dos erros que alienam o sujeito de sua real natureza, *ātman*, pode ser alcançada através dos ensinamentos upaniśádicos. Como já foi referido, o *Māṇḍūkya Upaniṣad* apresenta quatro dimensões experienciais de *ātman*. São elas:

- (i) A primeira dimensão experiencial de *ātman* é denominada de *vaiśvānara* (“o universal”), e situa-se no estado de vigília (*jāgrat*), no qual *ātman* (“princípio da subjetividade”) percebe o que está fora, i.e., experiencia o mundo empírico. Nesta dimensão da realidade, o *ātman* desfruta de coisas grosseiras.
- (ii) A segunda dimensão experiencial de *ātman* é denominada *taijasa* (“o brilhante”), e situa-se no estado de sonho (*svapna*), no qual *ātman* (“princípio da subjetividade”)

percebe o que está dentro, i.e., experiencia o mundo onírico. Nesta dimensão da realidade, o *ātman* desfruta de coisas sutis.

- (iii) A terceira dimensão experiencial de *ātman* é denominada de *prājña* (“o conhecedor”), e situa-se no estado de sono profundo (*susupti*), no qual *ātman* (“princípio da subjetividade”) é livre de desejos, i.e., não sonha. Nesta dimensão da realidade, o *ātman* é pura consciência e desfruta da bem-aventurança. É o conhecedor e controlador interno.
- (iv) A quarta dimensão experiencial de *ātman* corresponde a sua Real natureza, pois o *ātman* (“princípio da subjetividade”) não se ocupa em perceber nem o que está dentro nem o que está fora, i.e., encontra-se fora do alcance da experiência ordinária. Neste aspecto, o *ātman* é impensável e indescritível, é a consciência em si mesma, una, sem-segundo (*advitīya*) (MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD, 2008, 1.3-7, p. 289).

Todas as dimensões experienciais de *ātman* são legítimas, o problema é quando ocorre sua identificação errônea com os três primeiros estados acima citados (*avasthā-traya*), viz., estado de vigília (*jāgrat*), estado de sonho (*svapna*), e estado de sono profundo (*susupti*). A identificação errônea com estes três estados configura o *ātman* enquanto ego, circunstancialmente marcado pela ignorância e sofrimento. Embora o estado de sono profundo (*susupti*) possa pressupor uma dimensão experiencial de pura consciência, ainda assim o sujeito em algum momento irá despertar, retornando à sua experiência cotidiana circunstancialmente marcada pelo sofrimento. Sobre os três estados de experiência do *ātman* (*avasthā-traya*), Śaṅkarācārya faz o seguinte comentário (*bhāṣya*):

In the three states, namely, waking, etc., the one and the same object of experience appears in threefold forms as the gross, the subtle and the blissful. Further, the experiencer (of the three states) known (differently) as *Viśwa*, *Taijasa* and *Prājña* has been described as one on account of the unity of consciousness implied in such cognition as 'I am that' (common to all conditions), as well as from the absence of any distinction in the respect of the perceiver. He who knows the two (experiencer and the objects of experience), appearing as many in the form of subject and objects of experience, though enjoying them, is not affected thereby; because all objects (of experience) are experienced by one subject alone. As (the heat of the) fire does not increase or decrease by consuming wood, etc., so also nothing is added to or taken away (from the knowingness or awareness of the *Ātman*) by its experience of that which is its object (1949, 1.6 (5), p. 38).

Isto posto, percebe-se que o problema não são esses três estados de experiência do *ātman* (*avasthā-traya*), mas sim sua identificação com eles. A quarta dimensão experiencial de *ātman*, que corresponde à sua Real natureza, é por vezes denominada de (*turīya*), i.e., literalmente “o

quarto”. Essa quarta dimensão é representada pelo estado de *sākṣin* (“testemunha”), que somente observa os outros três estados, mas não se identifica com nenhum deles. É a dimensão experiencial de *ātman* enquanto não diferente de *Brahman*.

A identificação do *ātman* (“princípio da subjetividade”) com qualquer outra coisa que não seja *Brahman* (“única entidade substancial”) configura-se como erro. Da mesma maneira que o *Māṇḍūkya Upaniṣad* nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com algum dos seus três estados experienciais (*avasthā-traya*), o *Taittirīya Upaniṣad* nos alerta sobre o perigo de identificarmos o *ātman* com alguma das cinco camadas (*pañca-kośas*) que o “revestem”. Essas camadas (*kośas*) referem-se a determinados elementos de acordo com suas composições:

- (i) *Annāmaya-kośa* é a camada física, constituída pelos alimentos (*anna*) que o corpo consome. Assim sendo, a identificação do *ātman* com o corpo físico configura-se como um erro, que somente pode ser removido através da discriminação racional (*viveka*). Discriminando o *ātman* do corpo físico percebe-se que são completamente distintos um do outro.
- (ii) *Prāṇamaya-kośa* é a camada constituída de energia vital (*prāṇa*), que através da respiração vitaliza e sustenta o corpo e a mente. Todos os organismos vivos dependem desse princípio vital para sobreviverem.
- (iii) *Manomaya-kośa* é a camada formada pela mente (*mana*), e refere-se a suas impressões e ideias. É onde se encontram os erros cognitivos e a possibilidade de removê-los.
- (iv) *Vijñānamaya-kośa* é a camada formada pelo intelecto (*buddhi*), que investiga (*vicāra*) e discrimina (*viveka*) os elementos da realidade, determinando seus próprios objetivos.
- (v) *Ānandamaya-kośa* é a camada composta de bem-aventurança (*ānanda*), que também é conhecida como corpo causal. No sono profundo (*suṣupti*), quando a mente e os sentidos cessam de funcionar, ela é mais plena. Nos estados de vigília (*jāgrat*) e sonho (*svapna*) ela manifesta-se de forma parcial. Essa camada (*kośa*) é um reflexo da Real natureza de *ātman* (TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 2008, 2.1-8, p. 184-188)

Podemos perceber uma gradação nas cinco camadas (*pañca-kośas*) citadas acima, partindo da camada mais grosseira (*annāmaya-kośa*) até a camada mais sutil (*ānandamaya-kośa*). No entanto, por mais refinada que seja a última camada, ainda assim é um erro identificá-la com o *ātman*. Como afirma Halbfass:

In his commentary on the *Brahmasūtra*, Śaṅkara indicates furthermore that the "self" (atman) which is, in the terminology of the *Taittirīya Upaniṣad*, "consisting of bliss" (*ānandamaya*), is not the highest brahman. The highest, absolute brahman is the ground of all modifications, including the *ānandamaya* modification or "sheath". It is without duality and does not leave room for any enjoyment of or interest in pleasure and "bliss" (1992, p. 255).

Qualquer identificação do *ātman* com o corpo, com a mente, ou com qualquer outra coisa que não seja *Brahman*, é falsa, e denota uma condição circunstancial de sofrimento para o sujeito. Mas como podemos identificar, ou melhor, captar, essa Realidade Última?

Śaṅkarācārya afirma que o intelecto discursivo não pode captar a Realidade última (*Brahman*), pois *Brahman* em sua unicidade não é objeto da percepção, i.e., não tem forma. No entanto, como constitui um dos propósitos de nossa dissertação, o intelecto desponta na filosofia de Śaṅkarācārya como uma ferramenta indispensável para o sucesso do empreendimento soteriológico. Se o raciocínio por si só não constitui uma fundação sólida, já que ficaria à mercê dos interesses egocêntricos dos indivíduos que o instrumentalizam, a recomendação da Escola *Advaita Vedānta* é que sua utilização seja feita em sintonia com os preceitos ditados pelos *Upaniṣads* (SHARMA, 1987, p. 288). Como afirma Sharma:

Many passages may be quoted from Śaṅkara where he says that Brahman, being supersensuous, can be realized only through Revelation or Shruti. Here too, intellect is not driven out of the palace of philosophy, but kept there as an ancillary to the Revelation-Queen (1987, p. 288).

É nesse contexto que se institui a filosofia de Śaṅkarācārya enquanto um empreendimento lógico e racional. Dessa maneira, podemos perceber uma interação entre Revelação (*śruti*) e razão (*viveka*), pois como filósofo, Śaṅkarācārya assume todo o rigor lógico sistematizado pela Escola *Nyāya* e, ao mesmo tempo, submete-se à autoridade da Revelação védica (*śruti*)<sup>46</sup>. "Śaṅkara attaches supreme importance to the revealed truths of the Vedas which are regarded as the 'breath of God' (*yasya nishavsitam Vedāḥ*)" (SHARMA, 1987, p. 287). Portanto, a Revelação védica para Śaṅkarācārya possui um valor supremo, i.e., a Verdade revelada pelos *Vedas* é o que orienta sua filosofia. Entretanto, a supremacia da Revelação védica não denota um caráter dogmático na filosofia de Śaṅkarācārya, pois ele nunca aceitou a Revelação (*śruti*) cegamente. Segundo Śaṅkarācārya, a Verdade revelada pelos *Vedas* diz respeito à autorrealização alcançada pelos sábios da antiguidade (*ṛṣis*) através da investigação filosófica (*vicāra*) sobre a real natureza da experiência humana. Nesse sentido, os *Vedas* são muito mais

<sup>46</sup> A Revelação (*śruti*) nas obras de Śaṅkarācārya, refere-se especificamente à *Jñāna-kāṇḍa*, i.e., a seção dos *Vedas* relativa ao conhecimento, e não à *karma-kāṇḍa*, que é a seção relativa à ação ritual (Cf. SHARMA, 1987, p. 287).

do que um conjunto de textos ou doutrinas, eles são a projeção de diversas e legítimas aspirações filosóficas que acompanham a humanidade desde tempos imemoriais.

A Revelação (*śruti*) é, então, amparada pela razão (*viveka*), e se destina à realização ou experiência (*anubhava*) da unicidade ontológica (*advaita*) *ātman/Brahman*. Nessa acepção, a Revelação (*śruti*) não está desconectada da realidade empírica, mas diz respeito ao que é experienciado e refletido em nossa existência cotidiana num nível mais profundo de compreensão, i.e., no seu nível mais subjacente e elementar – é lá que se encontra a Verdade Absoluta, *Brahman*. Desse modo, *śruti*, *viveka*, e *anubhava*, são os três elementos constituintes da filosofia *Advaita Vedānta*. Em outras palavras, o exercício da razão discriminativa (*viveka*) e a realização experiencial última (*anubhava/mokṣa*) dependem da Revelação védica (*śruti*), que é o fundamento último da filosofia *Advaita Vedānta*. Śaṅkarācārya reconcilia, pois, as reivindicações da razão com as verdades reveladas por sua tradição religiosa (SHARMA, 1987, pp. 287-288).

Rammohan Roy, assim como outros pensadores que refletem sobre a Índia, destaca a base racional da religiosidade de Śaṅkarācārya, como se fosse uma religião que reconcilia a fé na Revelação com os questionamentos da razão – *śruti* e *viveka*.

Already Rammohan Roy (1772-1833), who has been called the ‘father of modern Indian thought’ and who has in the fact initiated important modernistic developments in Hinduism, claims that the Upaniṣads, as well as their interpretation by Śaṅkara, if rediscovered and understood in their genuine meaning, are fully compatible with Western rational and scientific thought, and that contain all the potential of a true ‘religion of reason’ (HALBFASS, 1992, p. 131).

Em síntese, o reconhecimento da racionalidade e do rigor lógico no pensamento de Śaṅkarācārya se deve à sua relação com a Revelação védica (*śruti*), pois ele submete-se a essa última sempre considerando a importância da razão (*viveka*) e o objetivo final da experiência (*anubhava*). Por outro lado, a importância vital da razão e da experiência não implica em Śaṅkarācārya qualquer apologia da racionalidade, já que o exercício dessa última deve ser orientado pela Revelação, *śruti*.

In various sections of his works, most memorably in his commentary on the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śaṅkara criticizes the Mīmāṃsakas as well as the Naiyāyikas (whom he calls *tārkika*) for their false reliance on human reasoning. Both of them imagine that insights such as that into the existence of the *ātman*, which have been derived from Vedic references, are accomplishments of their own worldly intelligence (*svamatiprabhava*). They rely on the “power of their own thought” (*svacittasāmarthyā*) and “follow the (deceptive), skills of their own intellects” (*svabuddhikauśālānusārin*), but not

the “path which has been shown by revelation and authoritative teachers” (*śrutyācāryadarśitamārga*). In the sections on Sāṃkhya and Yoga within his *Brahmasūtrabhāṣya*, Śaṅkara develops his critique of the false claims of autonomous human cognition in greater detail and he exemplifies his own understanding of the relationship between reason and revelation (HALBFASS, 1992, p. 35).

A moderação no uso da razão em Śaṅkarācārya, i.e., a necessidade de que ela seja conduzida pela Revelação (*śruti*), visa evitar sua utilização especificamente especulativa. Nesse sentido, a posição de Śaṅkarācārya com relação ao uso da razão assemelha-se àquela dos antigos filósofos gregos, que criticavam os sofistas pela utilização que estes últimos faziam do raciocínio argumentativo, i.e., somente com intuito de fazerem valer suas ideias, formulando uma boa retórica. Destarte, Śaṅkarācārya critica o raciocínio falacioso (*kutarka*), a falsa lógica, que se utiliza de conceitos e argumentos sem um real comprometimento com a Verdade. Mas a lógica cujo raciocínio é refinado (*sutarka*), essa sim, não só agrada, como também é utilizada de forma instrumental por Śaṅkarācārya. O raciocínio lógico, assim como sua ciência, a lógica, são auxiliares para alcançarmos a Verdade que é revelada pelos *Vedas*. Entretanto, a razão encontra seus limites na impossibilidade de expressar o inexpressável (*Brahman*), i.e., aquilo que não pode ser determinado por nenhuma palavra. Portanto, a lógica que objetiva conclusões de caráter puramente empírico-objetivo seria um mero jogo de palavras, que somente “tateia” a realidade. Embora a razão não possa investigar objetivamente *Brahman*, tal como investiga os objetos do mundo empírico, ela pode, entretanto, operar de forma a eliminar aquilo que nos afasta de sua compreensão. No limite, isso é tudo o que é necessário, já que *Brahman* é uma realidade imanente e sempre presente (SHARMA, 1987, p. 288).

Na filosofia de Śaṅkarācārya, a razão possui um valor contextual, sendo instrumentalizada de acordo com as exigências e necessidades que se apresentam no decorrer do empreendimento soteriológico. Logo, difere da perspectiva iluminista que foi incutida no mundo ocidental, na qual a razão vale por si mesma, sendo superestimada e reificada.

A correta orientação da Revelação (*śruti*) para o exercício adequado da razão (*viveka*) no contexto soteriológico, origina-se de uma correta exegese dos textos sagrados (*Vedas*), em especial sua dimensão última, i.e., os *Upaniṣads*. Por isso, a filosofia de Śaṅkarācārya é precedida e apoia-se na tradição exegética da Escola *Mīmāṃsā*. Em outras palavras, a submissão de Śaṅkarācārya à Revelação (*śruti*) não é uma questão de dogma religioso, mas pelo contrário, trata-se de um intenso trabalho de reflexão e argumentação (HALBFASS, 1992, p. 134).

Em resumo, podemos conceber um movimento cíclico em que a Revelação (*śruti*) orienta a razão (*viveka*) em direção à realização de si mesmo enquanto experiência da unicidade *ātman/Brahman*. Essa experiência unicista, frequentemente denominada na tradição ocidental de “experiência mística”, decorre de um intenso trabalho de reflexão e remoção dos erros que falseiam a Realidade (*Brahman*), através do uso instrumental de *viveka*, razão discriminativa.

Odavia, 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 metanoica não dual. Esta dicotomia (“mística x razão”) é nossa, Ocidental, e não deve ser exportada para a tradição indiana (ANDRADE, 2015, p. 21).

Por seu caráter “místico-religioso”, a filosofia de Śaṅkarācārya visa o retorno a um estado originário de plenitude, *svāsthya*, e não à descrição ou explicação do mundo empírico, tanto que seus raciocínios e estratégias lógicas empregados no processo de libertação são considerados “verdadeiros” somente na medida em que conduzem o sujeito à realização da meta. Assim, sua principal preocupação é com o princípio subjacente e imortal no homem, *ātman*, e não com o homem em seu aspecto individual, ego.

A principal finalidade do pensamento indiano é desvendar e integrar na consciência o que as forças da vida recusaram e ocultaram, não é explorar e descrever o mundo visível. A suprema e característica façanha da mentalidade bramânica (e isto foi decisivo, não apenas para o desenvolvimento da filosofia indiana, mas também para a história de sua civilização) foi a descoberta do *ātman* como entidade imperecível e independente, alicerce da personalidade consciente e da estrutura corporal. Tudo o que normalmente conhecemos e expressamos de nós mesmos pertence à esfera da impermanência, à esfera do tempo e do espaço, mas este Eu *ātman* é imutável por todo o sempre, além do tempo, além do espaço e da obnubiladora malha da causalidade, além de qualquer medida, além do domínio da visão. A filosofia indiana, por milhares de anos, tem-se esforçado em conhecer este Eu adamantino e efetivar seu conhecimento na vida humana (ZIMMER, 2015, p. 20).

Śaṅkarācārya afirma o caráter supremo da Verdade revelada pelos *Vedas* enquanto não-diferença fundamental entre *ātman* e *Brahman*. Com isso, o discurso de encaminhamento para essa verdade não tem compromisso imediato com a adequação à realidade dos fenômenos empíricos. Por isso, em sua filosofia a razão possui um papel instrumental, sendo empregada a favor da Revelação védica, à qual se submete de forma rigorosa. Nesse sentido, a razão não tem a pretensão de instaurar a Verdade, pois a Verdade é a sua própria condição de existir. Então, o

papel da razão limita-se a corrigir os erros cognitivos advindos das experiências de caráter estritamente egoísta, nas quais os desejos do próprio sujeito se projetam nos objetos cobiçados, provocando superimposições sobre eles. Dessa maneira, a Revelação védica (*śruti*) proporciona o emprego soteriológico da razão, sendo essa a expressão mais pura da racionalidade, situada em seu nível mais fundamental e ontológico. Essa razão encaminha os buscadores à experiência de unicidade *ātman/Brahman*, conforme relatada nos diversos *Upaniṣads*.

### 2.3 *Vicāra*: A razão Discriminativa (*Viveka*) como Dádiva Soteriológica dos *Upaniṣads*

Para entendermos de forma adequada o sentido do acordo entre Revelação (*śruti*) e razão (*viveka*) na obra de Śāṅkarācārya, é necessário atentarmos para dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, muito embora Śāṅkarācārya faça recurso a um número significativo de argumentos de sua própria elaboração, a estrutura e o padrão fundamental que os constitui decorre ou se origina diretamente nos *Upaniṣads*. Em outras palavras, segundo Śāṅkarācārya, a razão do *Advaita Vedānta* não se trata meramente de uma razão *sobre* os *Upaniṣads*, mas de uma razão *nos* *Upaniṣads*. O segundo aspecto refere-se à operacionalidade da razão. Como já foi amplamente mencionado, *viveka* tem um caráter puramente desconstrutivo, i.e., um caráter de eliminação dos véus que encobrem a natureza de *ātman/Brahman*. É essa razão, marcada por esses dois aspectos, que Śāṅkarācārya denomina de “razão soteriológica”, e, mais especificamente, de “razão como dádiva [dos *Upaniṣads*]”, i.e., *anugṛhīta-tarka* ou *anugṛhīta-viveka* (LOUNDO, 2011, p. 114-115). Como afirma Halbfass:

In Śāṅkara’s understanding, the *Upaniṣads*, the “knowledge portion” of the Veda, respond to human reason, appeal to it, provide it with a context, goal, and basis. *They contain many hints and implicit patterns of reasoning that they seem to anticipate all merely human intellectual efforts.* Thus the *Upaniṣads* not a set of dogmas against which human reason would have to revolt or assert itself, but rather a source to which it traces itself and its own legitimacy, a universe of meaning in which it can exercise its potential without having to proclaim its autonomy, and to which it can subordinate itself without having to sacrifice itself (1992, p. 180, grifo nosso).

Segundo a filosofia de Śāṅkarācārya, *māyā*, enquanto expressão positiva da ignorância, é responsável pela estruturação de uma ilusão que nos faz perceber os objetos do mundo fenomênico como substanciais, tal como foi exposto no início deste capítulo. Essa percepção ilusória depende, entretanto, de algo que seja dotado de uma substancialidade real, pois a ilusão é justamente a distorção superimpositiva desse substrato real – caso contrário tratar-se-ia de uma alucinação – que não depende de algo para se manifestar. A filosofia de Śāṅkarācārya

ênfatiza, portanto, o caráter insubstancial (*māyā*) do mundo da pluralidade e a não-diferença entre *ātman* e *Brahman*. Como afirma Isaeva:

*Māyā* is a kind of screen or magic illusion but, at the same time, it is the reverse side of *Brahman* itself. Just as a rope in the hands of a juggler seems to turn into a snake, or just as a piece of shell can be taken for silver from a distance, the qualities of the universe, according to Advaita-Vedanta, are only temporarily superimposed on the unchanging foundation of being. Liberation from this cosmic illusion (*mokṣa*) is achieved only through the return to *Brahman* as true knowledge (1993, p. 3).

Em outras palavras, o mundo fenomênico (*māyā*) depende inteiramente de *Brahman*, única entidade substancial. Dessa maneira, a aparente diferença que percebemos no mundo fenomênico não representa uma distinção ontológica entre os diversos elementos que constituem a realidade, pois tudo emerge de *Brahman*, unicidade fundamental e Realidade Última. Os fenômenos e objetos que compõem a realidade plural não são senão modulações insubstanciais de *Brahman*. A única entidade substancialmente existente é *Brahman*, substrato de toda a Realidade. Por conseguinte, o lado reverso e insubstancial de *Brahman*, definido na tradição indiana pela palavra *māyā*, não é uma realidade distinta e independente de *Brahman*, pois isso seria admitir a dualidade. Nesse sentido, a pretensa substancialidade dos fenômenos trata-se de uma ilusão percebida através da ignorância (*avidyā*). Como afirma Deutsch:

For that this entire apparent world, in which good and evil actions are done, &c., is a mere illusion, owing to the non-discrimination of (the Self's) limiting adjuncts, viz. a body, and so on, which spring from name and form the presentations of Nescience, and does in reality not exist at all, we have explained more than once. The illusion is analogous to the mistaken notion we entertain as to the dying, being born, being hurt, &c. of ourselves (our Selves; while in reality the body only dies, is born, &c.) (2004, p. 240).

Assim sendo, a peculiaridade da razão soteriológica (*anugr̥hīta-tarka*), que denota seu caráter de superioridade em relação aos processos mundanos de cognição, é a operacionalidade da razão que permite discriminar (*viveka*) o eterno (*nitya*) – *Brahman* – do não-eterno (*anitya*) – mundo fenomênico (*māyā*) –, i.e., discriminar *Brahman* de tudo aquilo que é entendido como distinto dele, e que, nessa condição, se trataria de fato de algo ilusório. Como afirma um dos expoentes da tradição do *Vedānta*, pertencente à linhagem de Śaṅkarācārya:

Discrimination between things permanent and transient: - this consists of the discrimination that 'Brahman alone is the permanent Substance and that all things other than It are transient' (SADANANDA, 1931, I.16. p. 9).

É justamente na discriminação entre coisas eternas e não-eternas, que a razão upanišádica está fundamentada, pois a sua meta é o conhecimento da Realidade Última, *Brahman*, e não um conhecimento particular e empírico sobre os fenômenos manifestos. Logo, o papel da razão discriminativa (*viveka*) restringe-se à identificação e remoção dos erros que nos impedem de perceber essa Realidade Última como auto-evidente. Dessa maneira, a razão não possui o poder de instaurar a Verdade, pois a Verdade é eternamente presente. A razão limita-se a um papel semelhante ao da maiêutica socrática, onde através de uma redução ao absurdo (*reductio ad absurdum*), o indivíduo apercebe-se da sua ignorância em meio ao seu aparente saber. Sendo assim, torna-se possível remover os erros cognitivos que se superimpõem à Realidade, despertando de forma simultânea a consciência da Verdade auto-evidente – especificamente através da discriminação (*viveka*) entre o eterno e o não-eterno (*nityānityavastuviveka*), que pode ser compreendida

(...) 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) (ANDRADE, 2015, p. 123).

Em vista disso, a ignorância (*avidyā*) é entendida como a falta de discriminação (*aviveka*) entre o eterno e o não-eterno, relativo e absoluto, ser e não ser, i.e., a ignorância é fruto de uma ausência de discriminação, na qual ocorre uma confusão entre o objeto e o conhecedor do objeto. É a identificação 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” (ANDRADE, 2015, p. 104). Portanto, *viveka* é uma dádiva soteriológica dos *Upaniṣads*, que oferece uma forma de perceber a realidade além da própria percepção sensorial, promovendo a discriminação entre o eterno (*nitya*) e o não-eterno (*anitya*).

É importante notar que *viveka* também se encontra presente em outros processos intelectivos, como nos afazeres do cotidiano e nas ciências empíricas. Seja qual for a meta a ser alcançada, a razão discriminativa é indispensável, pois somente *viveka* pode discriminar os elementos essenciais dos elementos acessórios, permitindo assim, o sucesso de qualquer empreendimento, i.e., a aplicação da razão discriminativa (*viveka*) é fundamental para qualquer dimensão da existência. No entanto, cada pessoa utiliza a razão de acordo com os seus próprios interesses e objetivos, expressando opiniões diversas sobre o que é verdadeiro ou falso. Essa

diversidade de interesses e objetivos aparece na doutrina do *puruṣārtha* da tradição indiana, onde quatro metas básicas da existência são destacadas. As três primeiras metas em seu conjunto são chamadas de *trivarga*, viz., *artha*, *kāma*, *dharma*; e referem-se a aspectos mais mundanos da nossa existência. *Artha* é a realização do poder econômico, fortuna e aquisição de bens; *kāma* é a satisfação dos prazeres sensuais, deleite dos sentidos; e *dharma* é o cumprimento do dever sócio-religioso, visando futuras benesses neste mundo ou em paraísos, *svarga*. Já a quarta e última meta da existência é a libertação, *mokṣa*, em que nenhuma conquista ou prazer obtido no *trivarga* faz mais sentido; é a descentralização do ego e a cessação do sofrimento, *duḥkha*. O que é útil para as três primeiras metas não se aplica à *mokṣa*, e vice-versa. No âmbito da soteriologia upaniśádica, *viveka* é o próprio fundamento da libertação (*mokṣa*), pois é ela que permite identificar os erros e removê-los, eliminando a ignorância (*avidyā*) e desvelando a Verdade auto-evidente. Desse modo, somente a discriminação racional (*viveka*) dos fenômenos que constituem a realidade pode remover os erros que se superimpõem a ela. Em consequência disso, diferentemente de sua operacionalidade no contexto dos três primeiros *puruṣārthas*, viz., *artha*, *kāma* e *dharma*, em que *viveka* discrimina entre duas ou mais realidades pretensamente substanciais, a operacionalidade de *viveka* no contexto de *mokṣa* envolve a discriminação entre uma realidade una e os erros que se institui sobre ela.

Os ensinamentos soteriológicos dos *Upaniṣads*, segundo Śaṅkarācārya, constituem-se fundamentalmente num exercício de *viveka*, a razão discriminativa. Os *Upaniṣads* não pregam uma doutrina, mas oferecem um modo de olhar para a realidade através de *viveka*, i.e., percebendo os objetos empíricos como não-eternos e insubstanciais, distintos do eterno e substancial (*Brahman*) – distintos, mas não separados, pois dependem de *Brahman* para se manifestarem. De forma mais específica, os *Upaniṣads* nos conduzem a uma investigação sobre a Realidade Última (*Brahman*), destacando a sua condição de unicidade com a dimensão mais excelsa do ser humano, *ātman* – fundamento ontológico da consciência e condição de possibilidade para toda ação por parte do sujeito. A razão upaniśádica é centrada na busca da Verdade da existência de *ātman*, que circunstancialmente se reconhece como precária e sofredora, mas que essencialmente não é distinta da totalidade de *Brahman*.

Dessa maneira, a razão upaniśádica ao investigar sobre a realidade de *ātman*, investiga simultaneamente sobre a totalidade do real (*Brahman*). Com isso, diverge da razão empregada pelas diversas ciências empíricas, na qual um objeto particular (*viśaya*) torna-se o centro da investigação racional.

Por esse motivo, e ao contrário das demais ciências, que tomam por referência um objeto particular (*viśaya*), a ciência do Absoluto (*Brahmam-vidyā*) – dádiva dos *Upaniṣads* – toma a forma de uma investigação sobre a noção de sujeito (*viśayī*) como lugar do “si mesmo” (*ātman*). Seu objetivo é depurar tal noção do conglomerado de atributos de auto-representação que a constituem – até o limite de promover sua auto-extinção – mediante um processo intelectual (*vicāra-tarka*) que gradualmente denuncia o caráter meramente objetivo, e, portanto, anulável, de tais atributos, ou seja, a vacuidade de sua aparente auto-evidência, eliminando, com isso, também as representações agregadas de caráter relacional (LOUNDO, 2000, p. 107).

Portanto, os *Upaniṣads* se ocupam da investigação da noção de sujeito (*viśayī*), desconstruindo os falsos atributos que lhe são imputados ao longo do tempo e privilegiando o princípio constitutivo da subjetividade, *ātman*. Nesse sentido, a desconstrução do ego é fundamental para alcançarmos a libertação da ignorância (*avidyā*<sup>47</sup>) que se projeta como uma superimposição sistemática sobre a realidade, falseando-a. Isso não significa que o ego seja eliminado ou ignorado, pois ambas as hipóteses seriam incoerentes, ou melhor, impossíveis – pois o ego faz parte da estrutura do sujeito. O que ocorre é uma libertação das amarras do ego que passa ele mesmo a se constituir num mero instrumento de *ātman/Brahman*, ao invés de um instrumento de autossatisfação.

Em outras palavras, a Realidade Última (*Brahman*) só pode ser conhecida através da experiência do próprio sujeito inquiridor, laboratório dessa mesma experiência reveladora. A única “comprovação” dessa experiência é a própria realização de *ātman* (“princípio da subjetividade”) como ontologicamente não-diferente de *Brahman* (“princípio de toda objetividade”). “*Brahman* is realized immediately and thus brahman-knowledge is *sui generis* and self-certifying; it has a unique quality of ultimacy and no criterion drawn from other lesser forms of knowledge can be applied to it” (DEUTSCH, 2004, p. 396). Dessa maneira, *ātman*

<sup>47</sup> “De acordo com a clássica fórmula vedantina, o fator fundamental responsável pela condição e problemas de nossa consciência cotidiana, a força que constrói o ego e o induz a tomar erroneamente a si mesmo e suas experiências por coisas reais, é a ‘ignorância’, ‘nescidade’ (*avidyā*). Não é cabível descrever essa ignorância como ‘existente’ (*sat*), nem como algo ‘inexistente’ (*a-sat*), mas como ‘inefável, inexplicável, indescritível’ (*anirvacanīya*). Porque – continua o argumento – se fosse irreal e inexistente, não teria força suficiente para acorrentar a consciência às limitações da pessoa e ocultar da visão interior do homem a realização da imediata realidade do Eu, que é o único Ser. Mas, por outro lado, se fosse real, absolutamente indestrutível, então não seria tão facilmente dissipada pela sabedoria (*vidyā*); o Eu (*ātman*) jamais teria sido descoberto como o substrato último de todos os entes, e não haveria Vedānta alguma capaz de guiar o intelecto à iluminação. Não se pode dizer que a ignorância é, porque ela muda. A transitoriedade é seu caráter próprio, e isto o discípulo reconhece no momento em que transcende seu feitiço enganoso. Sua forma é ‘a forma do devir’ (*bhāvarūpa*): efêmera, perecível, derrotável; no entanto, a ignorância em si mesmo difere dos fenômenos transitórios nela circunscritos, porque a ignorância tem existido – apesar de sempre mutável – desde tempo imemorial. Na verdade, é a raiz, causa e substância do tempo. E o paradoxo é que, ainda sem nunca ter começado, ela pode ter um fim, pois o indivíduo preso por ela à interminável roda de renascimentos, e sujeito ao que é popularmente chamado de lei da transmigração da mônada vital ou alma, pode tornar-se consciente de que toda a esfera da ignorância é uma existência sem realidade última – e isto pode ser feito simplesmente por um ato de ‘íntima revelação’ (*anubhava*), ou por um momento de real compreensão: ‘eu (sou) ignorante’ (*aham ajñah*)” (ZIMMER, 2015, p. 32).

não pode ser conhecido por meio da razão objetificadora ou mesmo da percepção, entretanto, ele é a mais alta forma de conhecimento (*parā-vidyā*). Esse conhecimento é a libertação (*mokṣa*) da ignorância (*avidyā*), e a conseqüente cessação do sofrimento (*duḥkha*). A ignorância é, ao mesmo tempo, sustentada pelo ego e mantenedora dele. Assim, a libertação da ignorância e a completa desubstancialização do ego são uma só coisa. Essa libertação refere-se ao retorno do sujeito ao seu estado originário de conhecedor da realidade, que se opera através da remoção dos erros adventícios da sua própria ignorância. A remoção sistemática desses erros cognitivos faz o sujeito retornar ao seu estado originário de plenitude (*svāsthya*).

À vista disso, *viveka* é a discriminação racional que implica na compreensão do *ātman* como a única e real natureza do sujeito, em oposição ao ego, que é forjado através das diversas experiências de prazer e dor causadas pela objetificação dos desejos. Da mesma forma, a razão discriminativa (*viveka*) permite compreender que toda a realidade empírica e objetiva é uma manifestação de *Brahman*, e que as aparentes contradições nada mais são do que projeções da nossa própria ignorância, *avidyā*. Ela permite, em outras palavras, remover os erros adventícios da nossa própria ignorância – erros decorrentes do ego que se apega aos prazeres dos sentidos. O problema não são os prazeres em si, mas sim o fato de tratá-los como substanciais e absolutos, posto que são efêmeros e passageiros. Experienciar a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* elimina a dicotomia entre sujeito e objeto, entre o Eu e o Todo, despertando a consciência para a verdadeira Realidade.

O requisito para o empreendimento de desconstrução dos falsos atributos de *ātman* é a conscientização do sujeito sobre sua própria ignorância, que se desdobra em quatro formas principais: egoísmo (*āsmitā*), apego (*rāga*), aversão (*dveṣa*), e identificação com a forma física (*abhiniveśa*). Somente o sujeito que é consciente da sua própria ignorância vivencia o amor pela sabedoria. Isso era verdadeiro tanto para os filósofos gregos clássicos, como o é para os filósofos indianos, que afirmam que a única coisa que separa o ser humano da verdade é a ignorância, *avidyā*. Assim, a ignorância tem um caráter ambivalente, pois ela nos afasta da Verdade exercendo uma influência negativa, mas quando é reconhecida, também nos incita a buscar o conhecimento da Verdade, exercendo, dessa maneira, um papel positivo. Essa ambivalência presente na ignorância não só se manifesta no sujeito, mas também em todos os objetos empíricos que compõem a “realidade” manifesta.

Embora a razão upaniśádica faça recurso à lógica, ela é um tipo de razão estritamente soteriológica – *anugrāhita-tarka* – pois supera o típico solipsismo encontrado no uso egóico da razão. Portanto, essa razão soteriológica não serve aos desejos e apegos do ego, mas pelo contrário, leva o indivíduo ao conhecimento do princípio de subjetividade que o anima, *ātman*.

Em outras palavras, a razão soteriológica dos *Upaniṣads*, segundo Śāṅkarācārya, possui um caráter negativo, pois apenas remove os erros adventícios da ignorância do próprio sujeito. Ou ainda, a razão soteriológica não possui um caráter positivo de instauração da Verdade. A Verdade não é instaurada como conclusão necessária das premissas, porque a Verdade é auto-evidente. A auto-evidência da Verdade só é possível pelo fato de haver uma unicidade radical entre *ātman* e *Brahman*.

Ao contrário da reflexão de base empírica, a razão upaniśádica não busca a Verdade por meio de uma conclusão epistemológica, mas visa o fundamental, que é eliminar a ignorância impeditiva da libertação do sujeito. Nessa perspectiva, ela faz o caminho reverso do conhecimento empírico, i.e., empreende uma lógica da desconstrução, porque se fundamenta numa condição em que a verdade já é o estado do indivíduo. O conhecimento trata-se, assim, de um *re-conhecimento*. Como afirma Loundo:

This being so, more than an outright rejection of empirical reasoning, the Upaniṣads resort to the same reasoning to undertake the reversal way, the deconstruction of quotidian ‘metaphysical’ fantasies. If mundane usage of logic deals with positive (unsubstantial) entities, Its Upaniṣadic usage goes the reversal way: instead of a subversion of logic, it’s a *logic of deconstruction*, whose efficacy lies precisely in its being as rigorous and accurate as any constructive dynamics (2015, p. 10).

Em síntese, os *Upaniṣads* constituem um meio de conhecimento estritamente soteriológico, pois eliminam as concepções errôneas sobre a natureza de *ātman*, i.e., eliminam as ilusões cognitivas através das palavras reveladas (*śabda-pramāṇa*). Caracterizam-se pela negação, pois somente removem as superimposições que mantêm o indivíduo na ignorância (*avidyā*) de si mesmo e do mundo – revelando, através da experiência, a unicidade ontológica *ātman/Brahman*. A não-diferença entre *ātman* e *Brahman* também pode ser expressa pela não diferença entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido – lá onde o conhecimento da Verdade é eternamente auto-evidente, e, portanto, tudo o que é necessário para o seu re-conhecimento é eliminação da ignorância.

Thus, the only thing that separates man from knowledge is the fundamental ignorance (*avidyā*), otherwise known as superimposition (*adhyāsa*), that is a process by which *ātman/brahman* appears as something else out there, an object (unsubstantial entity) (LOUNDO, 2015, p. 5).

O empreendimento soteriológico promove assim um retorno gradual do sofredor ao seu estado natural de conhecedor da Realidade (*ātman/Brahman*), através da remoção dos erros adventícios da ignorância do próprio sujeito, que o impedem de perceber a Verdade auto-

evidente. Logo, o principal objetivo dos *Upaniṣads* é transformar o sujeito ignorante em conhecedor. Como afirma Zimmer:

Mas a preocupação fundamental – em contraste notável com os interesses dos modernos filósofos ocidentais – foi sempre a transformação, e não a informação; uma mudança radical da natureza humana e, com isto, uma renovação na sua compreensão não só do mundo exterior, mas também de sua própria existência; uma transformação tão completa quanto possível que, ao ser coroada pelo êxito, leva a uma total conversão ou renascimento (2015, p. 21).

Finalmente, podemos afirmar que a razão discriminativa (*viveka*) revela a sua própria razão de ser na soteriologia upaniṣádica, revelando através de um procedimento eliminativo, a verdadeira identidade de *Brahman* – Realidade Última que subjaz por detrás das aparências de *māyā*. Dessa maneira, a diferença perceptível no mundo fenomênico constitui uma falsa distinção entre os diversos elementos que constituem a realidade, pois toda diferença emerge da unicidade de *Brahman* – substrato de todo aparecer. Nesse contexto, a importância da razão (*vicāra/viveka*) no processo de encaminhamento soteriológico está no fato de que ela conduz o indivíduo à experiência direta e imediata (*anubhava*) de *Brahman*, através de um processo lógico e racional de eliminação dos erros que superimpõe à realidade. Em síntese, a razão discriminativa (*viveka*) é o instrumento necessário e suficiente no encaminhamento para *mokṣa* (“libertação”), que se trata de uma condição intuitiva sempre presente. “Only an intuition of reality is capable of destroying avidyā, which is the material cause of the world of appearance.” (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 492). Como afirma Klostermaier, destacando o papel de *viveka* ou *anugr̥hīta-tarka*:

The instrument to liberation/enlightenment is *viveka*, “discriminative insight,” a kind of rationality, which the materialists and the logicians are lacking. It is a metaphysical sensibility that cuts, as it were, at a right angle into the infinite plane of *māyā*-derived “reality” (2007, p. 485).

## CAPÍTULO 3

### A Razão Discriminativa (*Viveka*) no Caminho (*Sādhana*) para a Libertação (*Mokṣa*)

#### 3.1 *Viveka*: O Principal Pré-Requisito do Empreendimento Soteriológico (*Catuhsādhana*)

Todo objetivo depende de meios e instrumentos específicos para ser alcançado. É isso que garante o sucesso da empreitada. Sendo assim, o empreendimento soteriológico que tem como objetivo a libertação (*mokṣa*) não foge à regra, pois constitui-se em um meio muito bem estruturado que garante o seu sucesso, i.e., a libertação da ignorância (*avidyā*). A palavra sânscrita *sādhana*<sup>48</sup> quer dizer literalmente “meios” ou “instrumentos” empregados para a consecução de determinada meta, neste caso, a meta soteriológica. “Śaṅkara uses the word *sādhana* to signify that his educational method is both a singular means of teaching and a means for spiritual liberation” (CENKNER, 1983, p. 60).

Em se tratando do empreendimento soteriológico, *sādhana* constitui-se de um conjunto de preceitos e requisitos cujo o único objetivo é a realização de *mokṣa* (“libertação”). Por ser um empreendimento soteriológico constituído de preceitos e requisitos, *sādhana* mostra-se como sendo fundamentalmente uma proposta religiosa. Referindo-se aos termos utilizados na tradição indiana para designar o que entendemos por religião, Klostermaier afirma que:

The most common and most general term is *dharma*, today usually translated as “religion.” Another important aspect of religion is expressed by the term *sādhana*, frequently rendered in English as “realization.” In its sociological sense *religion* may often have to be understood as *saṃpradāya*, mostly (and erroneously) translated as “sect,” which describes the great Hindu traditions of Vaiṣṇavism, Śaivism, and Śāktism and their subdivisions. The term *mārga* (“path”) is also frequently used as synonymous with “religion” in the sense of a path to salvation (2007, p. 30).

A tradição religiosa-filosófica do *Advaita Vedānta* apresenta-nos um meio (*sādhana*) eficiente para a realização da sua soteriologia. Para seu exercício, entretanto, a tradição prescreve a necessidade precípua de quatro pré-requisitos fundamentais (*catuhsādhana*) que o aspirante a discípulo (*śiṣya*) deve possuir. A expressão *catuhsādhana* é formada por duas

---

<sup>48</sup> “*Sādhana*, derived from the root *sādh-*, ‘to finish’ or ‘to accomplish’, denotes the ‘means of realization’. One who practices a *sādhana* is a *sādhaka*, a word closely related to the word *sādhu*, the ‘just man’ or ‘saint’. While *dharma* is imposed on persons by nature or by society, they are free to choose their own *sādhana*. While, therefore, there is basically only one *dharma*, there are countless *sādhanas*, which differ considerably and essentially” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 36).

palavras em sânscrito, *catur* (“quatro”) e *sādhana* (“meio”). Podemos, portanto, traduzi-la por “quatro meios ou quatro instrumentos [necessários para se alcançar a libertação (*mokṣa*)]”.

Em ordem crescente de importância, os quatro pré-requisitos são:

- (i) *Viveka*, o primeiro e mais fundamental pré-requisito que, como já dito nos capítulos anteriores, consiste na capacidade de discriminar o eterno (*nitya*) do não-eterno (*anitya*), i.e., discriminar o que é substancial daquilo que é insubstancial;
- (ii) *Vairāgya* é o segundo pré-requisito, e consiste em um profundo desapego, tanto pelos objetos empíricos ou mundanos, como pelos objetos meta-empíricos ou paradisíacos (*svarga*), o que pressupõe o completo abandono das práticas rituais concernentes a *karma-kāṇḍa*, seção dos Vedas comprometida com a ação ritual;
- (iii) *Sad-sampat* é o terceiro pré-requisito, e constitui-se de seis virtudes das quais o discípulo deve apresentar proficiência, viz., serenidade (*śama*), autocontrole (*dama*), cessação das atividades (*uparati*), equanimidade (*titikṣā*), concentração mental (*samādhāna*), e fé/convicção (*śraddhā*). Essas seis virtudes evocam o temperamento físico e mental que se espera do discípulo durante o empreendimento soteriológico;
- (iv) *Mumukṣutva* é o quarto e último pré-requisito, e refere-se ao intenso desejo pela libertação (*mokṣa*) que o discípulo (*śiṣya*) deve possuir (LOUNDO, 2011, pp. 118-119).

Como sintetiza Sadananda:

The means to the attainment of Knowledge are: – discrimination between things permanent and transient; renunciation of the enjoyment of the fruits of actions in this world and hereafter; six treasures, such as control of the mind etc.; and the desire for freedom (SADANANDA, 1931, I.15, p. 9).

O primeiro dos quatro pré-requisitos (*catuhsādhana*) para o empreendimento filosófico do Vedānta é *viveka*, razão discriminativa. *Viveka* discrimina o eterno do não-eterno, i.e., o substancial (*Brahman*) do não-substancial (manifestações fenomênicas). Essa discriminação racional (*viveka*), de certa maneira, pode ser comparada ao último estágio da nossa ciência empírica, pois possui a virtude de reconhecer a dimensão mais fundamental da nossa existência, em que um ser imutável (*Brahman*) é discriminado dos fenômenos sempre mutáveis (DEUSSEN, 1912, p. 80). Nas palavras de Loundo:

*Viveka* aims at strengthening the intellective faculty (*buddhi*). It is often mentioned by Śāṅkarācārya as a process of "sharpening" the intellect. It develops the mental capacity of the disciple to recognize the "marks" of

insubstantiality of worldly objects by means of a discriminative attitude. This process starts as a pre-requisite with the discrimination between the conventional notions of *nitya* and *anitya* and gradually develops right from the initial stages of *vicāra* up to final liberation (*mokṣa*) into the real elimination of the manifestations of the fundamental error (*ahamādi*). It therefore comprehends the totality of the upaniṣadic method (LOUNDO, 1992, p. 348-349).

É evidente que a discriminação racional (*viveka*) se opera entre duas coisas, no entanto, do ponto de vista soteriológico, isso não denota uma dualidade real, mas apenas aparente, pois os dois elementos discriminados são o eterno (*nitya*) e o não-eterno (*anitya*). Mais especificamente, a única coisa que existe e sempre existiu no ato de discriminação é o eterno *Brahman*, já que o não-eterno nunca foi nem nunca será enquanto algo substancial. “Accept duality as unreal. For it comes to exist by way of superimposition like dream objects and does not exist before the deliberation about its existence, non-existence, etc” (ŚAṄKARĀCĀRYA, 1949, II.XVI.34, p. 178).

A principal função da razão discriminativa (*viveka*) é conhecer as coisas como elas realmente são, i.e., discriminando o eterno do não-eterno, o substancial do insubstancial.

Discrimination, according to Śaṅkara, is an understanding of reality as propounded by Advaita. It is a rational analysis that differentiates Brahman as real (*satya*) from the false (*mithyā*) universe. It is the mental capacity to distinguish between eternal and ephemeral values and reality (CENKNER, 1983, p. 50).

No entanto, a aplicação da razão discriminativa (*viveka*) não anula ou ignora a dimensão empírica da realidade, mas considera-a tal como ela é, transitória e insubstancial. Da mesma maneira, o desapego (*vairāgya*) não é indiferença ou falta de apreço pela existência cotidiana, i.e., não se trata de virar as costas para o mundo (escapismo), mas sim uma forma de suspender um falso conhecimento acerca dos objetos e iniciar uma investigação sobre a sua natureza transitória e insubstancial. No caso das seis virtudes (*sad-sampat*), muito mais do que uma expressão de moralidade, tratam-se de um arranjo comportamental que possibilita a libertação (*mokṣa*) do discípulo (*śiṣya*). Também é necessário compreender que o intenso desejo pela libertação (*mumukṣutva*) não se limita a um simples sentimento por parte do discípulo (*śiṣya*); é, antes, seu completo empenho em atingir *mokṣa* (“libertação”). Por consequência disso, não se trata de um desejo passivo, no qual somente se espera que a libertação (*mokṣa*) aconteça. “Renunciation and discrimination are absolutized in the thought of Śaṅkara to the degree that they are indispensable for liberation. Discrimination, the one-pointed direction of the mind, and renunciation structure the moral personality” (CENKNER, 1983, p. 51).

Podemos perceber uma ordenação hierárquica na doutrina do *catuhsādhana*, na qual cada pré-requisito, após *viveka*, é sustentado por seu antecedente, i.e., cada um deles tem a sua importância atrelada ao desenvolvimento do outro. Mas é a razão discriminativa (*viveka*) que perpassa e fundamenta toda a doutrina do *catuhsādhana*, porque é somente através da discriminação racional que podemos acessar a dimensão metafísica da existência, reconhecendo *Brahman* como única entidade substancial, ao contrário do mundo fenomênico, que é insubstancial (*māyā*). Portanto, a razão discriminativa (*viveka*) mostra-se como instrumento-chave para todo o processo de libertação (CENKNER, 1983, p. 50-51).

O segundo dos quatro pré-requisitos (*catuhsādhana*) para o empreendimento filosófico é *vairāgya*, o desapego. *Vairāgya* surge pela constatação de que a vida sensual e seus prazeres não são capazes de proporcionar a felicidade real, pois são prazeres efêmeros e transitórios, que são a causa última do sofrimento (*duḥkha*), que se erradica precisamente na ilusão de que os objetos são eternos. A impermanência dos prazeres é constatada através da razão discriminativa (*viveka*), que discrimina o eterno (*nitya*) do não-eterno (*anitya*), separando, assim, o substancial (*Brahman*) do insubstancial (prazeres sensuais). O desapego (*vairāgya*) é consolidado por meio dos ensinamentos upaniśádicos e da investigação analítica (*vicāra*), pois somente assim a mente se liberta do apego aos prazeres dos sentidos. Nesse estágio de total desapego (*vairāgya*), nenhum objeto material ou prazer sensual pode afetar a mente, posto que ela se encontra livre de desejos que inevitavelmente conduzem ao sofrimento (*duḥkha*). Assim, a razão discriminativa (*viveka*) proporciona o desapego (*vairāgya*) necessário para nos livrar da sedutora ilusão (*māyā*) do mundo fenomênico, e, conseqüentemente, da sedutora promessa de paraísos (*svarga*).

O terceiro dos quatro pré-requisitos (*catuhsādhana*) para o empreendimento filosófico é um conjunto de seis virtudes coletivamente designadas de *sad-sampat*. A primeira virtude, serenidade (*śama*), refere-se à serenidade mental produzida pela constante erradicação dos desejos. Isso só se torna possível através da razão discriminativa (*viveka*), que mantém o estado de desapego (*vairāgya*) sempre presente, i.e., a serenidade (*śama*) é consequência da prática constante de discriminação (*viveka*). Com a erradicação dos desejos através do desapego (*vairāgya*), os pensamentos “desejantes” também são erradicados, promovendo, assim, a serenidade mental (*śama*). A mente, então, restringe os órgãos dos sentidos e fixa-se na Realidade Última (*Brahman*).

A segunda virtude, *dama*, é o autocontrole através da restrição dos órgãos dos sentidos. Portanto, pressupõe implicitamente a serenidade (*śama*). Conseqüentemente, podemos considerar *dama* como um reforço da primeira virtude (*śama*). Essas duas virtudes atuam em

conjunto, considerando-se que a mente (*mana*) também é um órgão dos sentidos, um órgão interno, que organiza e discrimina (*viveka*) as impressões captadas pelos cinco órgãos externos, viz., visão, audição, tato, olfato, e paladar. A serenidade da mente (*śama*) é facilmente conquistada pela prática do autocontrole (*dama*), e vice-versa. Nesse sentido, estas duas virtudes, serenidade (*śama*) e autocontrole (*dama*), são complementares.

A terceira virtude, cessação das atividades (*uparati*), estabelece a mente contra qualquer tipo de influência ou estímulo sensorial, mantendo-se num completo estado de controle em relação aos objetos. A mente permanecerá serena mesmo quando os órgãos dos sentidos captarem algo que seja considerado atraente ou sedutor, i.e., não haverá ânsia pelo deleite de nenhum objeto. É um completo estado de satisfação que a mente conquista pela prática da razão discriminativa (*viveka*), pelo desapego (*vairāgya*), pela serenidade (*śama*), e pelo autocontrole (*dama*).

A quarta virtude, equanimidade (*titikṣā*), consiste no poder da resistência, i.e., uma capacidade para suportar serenamente qualquer estímulo que possa causar incômodo, e.g., dor, frio, calor, insultos e ofensas. Quem possui esta virtude está livre de ansiedade, e não se incomoda com as oscilações do mundo fenomênico.

A quinta virtude, concentração mental (*samādhāna*), é o resultado das quatro virtudes anteriores, pois somente acalmando os sentidos e permanecendo num estado equânime pode-se empreender e manter uma constante concentração mental (*samādhāna*).

A sexta virtude, fé ou convicção (*śraddhā*), consiste numa fé ou convicção inabalável na existência de *Brahman*, assim como nos ensinamentos do mestre (*guru/ācārya*) e nas escrituras védicas, especialmente os *Upaniṣads*. Como afirma Loundo:

In the upaniṣadic word, the intuitive act of adhering to the "starting-point" indicated by the *ācārya* is designated by means of the word *śraddhā*. And the desire which is subjectively manifested in such belief is the desire of *mokṣa* or *mumukṣā*, the last of the four pre-requisites mentioned in the doctrine of *catuḥsādhana*. It being so, the technical sense in which the word *śraddhā* is here employed is not synonymous to a rational or irrational (dogmatic) adherence to a reality, but of the nature of an intuition in general. Still, if we want to distinguish this type of intuition from a common empirical intuition based on *indriya(s)* we would designate it as intellectual intuition since it is rooted in an intellective faculty (1992, p. 319).

O quarto e último dos quatro pré-requisitos (*catuḥsādhana*) é *mumukṣutva*. Forma derivada do desiderativo da raiz *muc* do sânscrito, indica uma vontade, aqui neste caso, uma vontade de se libertar. “Um fervoroso desejo de libertar-se das cargas da vida mundana, uma

aspiração firme e sincera de livrar-se da escravidão de sua existência como indivíduo preso ao vórtice da ignorância. Isto é denominado *mumukṣutva* ou *mokṣecchā*” (ZIMMER, 2015, p. 52).

Sendo assim, através da razão discriminativa (*viveka*) surge o desapego (*vairāgya*). Com discriminação (*viveka*) e desapego (*vairāgya*) a serenidade (*śama*) surge naturalmente. Com *viveka*, *vairāgya*, e *śama*, consegue-se o autocontrole (*dama*). Possuindo as virtudes de serenidade (*śama*) e autocontrole (*dama*), a cessação das atividades (*uparati*) torna-se possível. Quem possui todas estas qualificações alcança a equanimidade (*titikṣā*), a concentração mental (*samādhāna*), e a fé/convicção (*śraddhā*). Como consequência de tudo isto, surge o ardente desejo pela libertação (*mumukṣutva*).

Podemos perceber então, que a razão discriminativa (*viveka*) é o fundamento de toda a doutrina do *catuhsādhana*, pois é ela que permite a consecução de todos os outros três pré-requisitos exigidos para a realização do empreendimento soteriológico (*sādhana*). Dessa forma, a razão discriminativa (*viveka*) é o instrumento soteriológico por excelência, porque somente por meio dela podemos atingir a libertação (*mokṣa*).

Para tornar-se um discípulo (*śiṣya*), o aspirante à libertação (*mokṣa*) deve atender às quatro habilidades (*adhikāra*) pré-requisitadas pela doutrina do *catuhsādhana*, visto que somente assim ele está (*adhikārin*) autorizado a se submeter aos meios e métodos racionais de transformação aplicados pelo mestre (*guru/ācārya*). Portanto, o discípulo depende completamente das orientações do mestre para escapar da ignorância (*avidyā*) e alcançar a libertação (*mokṣa*).

When the teacher finds from signs that knowledge has not been grasped (or has been wrongly grasped) by the disciple he should remove the causes of non-comprehension which are past and present sins, laxity, want of previous firm knowledge of what constitutes the subjects of discrimination between the eternal and the non-eternal, courting popular esteem, vanity of caste etc., and so on, through means contrary to those causes, enjoined by the *Srutis* and *Smritis* viz. avoidance of anger etc., and the vows (*Yama*) consisting of non-injury etc., also the rules of conduct that are not inconsistent with knowledge (ŚĀṄKARĀCĀRYA, 1949, I.I.4, p. 4).

Nesse sentido, toda a estrutura do empreendimento soteriológico baseado no cumprimento de pré-requisitos, é pedagógica e marcada pela relação mestre (*guru/ācārya*) e discípulo (*śiṣya/adhikārin*). O método de instrução empregado pelo mestre fundamenta-se na razão upaniśádica, que se caracteriza como soteriológica não por ser uma razão outra apartada do processo intelectual ordinário, mas sim por empreender o caminho inverso ao das ciências empíricas, i.e., ocupa-se com a remoção dos erros que ocultam a Verdade e não com a instauração dessa por meios positivos. Logo, a diferença entre a razão empregada nas questões

empíricas do cotidiano e a razão soteriológica é quantitativa e não qualitativa, porque formalmente a razão é a mesma. A Revelação (*śruti*) dos *Upaniṣads* eleva a qualidade da razão como principal atributo do ser humano, levando-o para outro nível de compreensão da realidade, e isso faz da razão um verdadeiro instrumento soteriológico. Por isso, a razão discriminativa (*viveka*) destaca-se como o pré-requisito do *catuhsādhana* que sintetiza todos os demais, pois é ela que permite descortinar o substrato imperecível (*Brahman*) que subjaz por detrás de todos fenômenos empíricos, já que discrimina o eterno (*nitya*) do não-eterno (*anitya*).

Well, then, we maintain that the antecedent conditions are the discrimination of what is eternal and what is non-eternal; the renunciation of all desire to enjoy the fruit (of one's actions) both here and hereafter; the acquirement of tranquillity, self-restraint, and the other means, and the desire of final release. If these conditions exist, a man may, either before entering on an enquiry into active religious duty or after that, engage in the enquiry into Brahman and come to know it; but not otherwise. The word "then" therefore intimates that the enquiry into Brahman is subsequent to the acquisition of the above-mentioned (spiritual) means.... (DEUTSCH, 2004, p. 200).

É justamente na relação entre mestre (*guru/ācārya*) e discípulo (*śiṣya*) que a libertação (*mokṣa*) se efetiva, posto que uma pessoa centrada na sua própria individualidade (*ahaṅkāra*) não teria condições de perceber o seu estado de completa ignorância (*avidyā*). A alteridade, aqui representada pelo mestre que se relaciona com o discípulo que almeja a libertação, possui uma virtude, sendo ela o "outro" que já se encontra liberto (*jīvanmukta*). Portanto, o mestre (*guru/ācārya*) domina todo o empreendimento soteriológico, pois ele já passou por todas as etapas das quais o seu discípulo (*śiṣya*) também deverá passar. Por esse motivo, o discípulo que busca pela libertação (*mokṣa*) reconhece na alteridade do mestre uma verdadeira autoridade, legitimada por sua própria condição de "ser liberto" (*jīvanmukta*).

Para a tradição *Advaita Vedānta*, a libertação deve ser alcançada ainda em vida (*jīvanmukti*), e não após a morte – *videhamukti*. Por isso, ela enfatiza o conceito de *jīvanmukta*, i.e., aquele que alcança e experiencia a libertação em sua própria vida. Segundo o *Advaita Vedānta*, essa libertação só pode ser alcançada através do conhecimento que revela a verdadeira identidade *ātman/Brahman*. É o conhecimento dessa verdade que destrói a ignorância (*avidyā*) e os erros cognitivos e perceptivos relacionados a ela. A razão remove, então, as superimposições e revela a verdade, mas não por si mesma, já que se encontra fundada na Revelação védica – porque *śruti* é a fonte da verdade última. Dessa maneira, os *advaitinos*<sup>49</sup>

<sup>49</sup> Adeptos da doutrina não dualista do *Advaita Vedānta*.

buscam a libertação por meio da instrumentalização da razão, e, mais especificamente, através da operacionalidade de *viveka*, a razão discriminativa (FLOOD, 2014, p. 306-308).

Embora o discípulo atenda aos pré-requisitos estabelecidos pela tradição, o mestre também deve possuir determinadas qualidades que são necessárias para o sucesso do empreendimento soteriológico. Segundo Śaṅkarācārya:

The teacher is one who is endowed with the power of furnishing arguments pro and con, of understanding questions and remembering them, who possesses tranquillity, self-control, compassion and a desire to help others, who is versed in the scriptures and unattached to enjoyments both seen and unseen, who has renounced the means to all kinds of actions, is a knower of *Brahman* and established in It, is never a transgressor of the rules of conduct, and who is devoid of shortcomings such as ostentation, pride, deceit, cunning, jugglery, jealousy, falsehood, egotism and attachment. He has the sole aim of helping others and a desire to impart the knowledge of *Brahman* only. He should first of all teach the *Sruti* texts establishing the oneness of the Self with *Brahman* such as, “My child, in the beginning it (the universe) was Existence only, one alone without a second,” “Where one sees nothing else,” “All this is but the Self”, “In the beginning all this was but the one Self” and “All this is verily *Brahman*” (1949, I.I.6, p. 5).

O mestre (*guru/ācārya*) não é simplesmente um antecessor, mas é um antepassado digno de devoção (*bhakti*) e fé (*śraddhā*). Se não fosse por ele, não haveria continuidade de transmissão da Revelação védica (*sruti*), nem haveria preceitos e doutrinas referentes ao encaminhamento soteriológico (*sādhana*). A linhagem seria interrompida e a tradição completamente extinta.

We emphasize the fact that in the Indian context the acquisition of knowledge is not looked upon as a gradual *discovery* of it, but as a gradual *recovery* of it. At the beginning of history stands knowledge, complete and available. This knowledge is passed on from generation to generation through a patient transmission from teacher to pupil, and this transmission is founded on faith (DEUTSCH, 2004, p. 95).

Portanto, todo o conhecimento revelado desde tempos imemoriais é transmitido e perpetuado pela sucessão discipular (*guru-śiṣya-paramparam*), mas os pré-requisitos exigidos no empreendimento soteriológico mostram que são poucos os discípulos qualificados (*adhikārin*) para assumir a sucessão.

Um dos problemas mais comuns nos estágios iniciais do empreendimento soteriológico é a má compreensão do discípulo quanto ao conceito de *māyā*. Se o conceito de *māyā* for mal compreendido pelo discípulo, ele pode chegar à conclusão de que o mundo dos fenômenos

empíricos é desprovido de realidade. O mundo fenomênico é insubstancial, não obstante, ele inevitavelmente nos afeta de maneira direta e objetiva. Acreditar no contrário seria colocar a própria vida em risco. Assim, deve-se compreender o conceito de *māyā* como o mundo fenomênico enquanto insubstancial e impermanente, mas que possui, ainda assim, a capacidade de afetar nossa existência. Ocorre da mesma maneira com os sonhos, que podem nos afetar (dentro dos seus parâmetros) mesmo não constituindo uma realidade *per si*.

No campo específico da filosofia bramânica ortodoxa, encontramos um pequeno tratado para principiantes, que remonta ao século 15 de nossa era, conhecido como *Vedāntasāra: A essência (sāra) da doutrina Vedānta*, cujas primeiras páginas esclarecem a atitude conveniente do discípulo indiano em relação à sua matéria de estudo, seja ela qual for (ZIMMER, 2015, p. 52).

Os discípulos não só devem se submeter aos preceitos ditados pelo mestre, mas também, devem possuir um certo nível de experiência que os coloque em uma posição propícia para a recepção dos ensinamentos upaniśádicos – se não fosse assim, haveria um desequilíbrio, dificultando um certo nivelamento epistêmico e pedagógico necessário para equiparar o discípulo ao mestre – algo fundamental, tanto para o sucesso do empreendimento soteriológico quanto para a perpetuação da Revelação védica.

Śaṅkara's delineation of the spiritual relationship between guru and śiṣya that culminates in the equality of the two is one of his important contributions to India's teaching tradition. This is more implied than explicit in Śaṅkara's thought, but it logically follows from his emphasis on the student's own knowledge and experience. Equality is achieved in a relationship experienced in and expressed from the order of knowledge. With the experience of liberation, the disciple becomes equal to his guru. He becomes a guru himself due to his own experience (CENKNER, 1983, p. 57).

A equidade na relação dialógica entre mestre e discípulo é algo fundamental, que subjaz de forma latente no início do processo de encaminhamento soteriológico, aflorando-se gradualmente de acordo com as disciplinas e os métodos empregados.

Em alguns contextos soteriológicos, como no Budismo por exemplo, o mestre possui a virtude de se moldar de acordo com as peculiaridades do discípulo. Essa virtude é denominada *upāya* (“meios hábeis”), porém Śaṅkarācārya geralmente utiliza o termo *adhikārī-bheda*, i.e., “legítima diferença”. À vista disso, a presença do mestre é fundamental no empreendimento soteriológico, pois é ele quem irá verificar qual o expediente mais adequado para o discípulo, aplicando os meios necessários e eficientes para sua libertação (*mokṣa*). Sendo assim, ninguém se salva sozinho, pois depende necessariamente da orientação de um mestre consagrado pela tradição, sem o qual não há possibilidade de libertação (*mokṣa*).

### 3.2 As Três Disciplinas Fundamentais de *Viveka*: Audição (*Śravaṇa*), Reflexão (*Manana*), e Meditação (*Nididhyāsana*)

O cumprimento dos pré-requisitos acima descritos corresponde ao preenchimento das exigências de iniciação ao caminho de libertação do *Advaita Vedānta*. Estão, então, dadas as condições para se iniciar a senda (*sādhana*) para *mokṣa*. O componente essencial que permeia todo esse empreendimento é *viveka*, que neste contexto assume a designação específica de *vicāra* ou razão analítica. *Vicāra/viveka* comporta três instâncias distintas, complementares e dependentes entre si, que transcorrem num contexto fundamentalmente dialógico. A fonte prescritiva dessas três disciplinas fundamentais é o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, no qual o sábio Yājñavalkya instrui sua esposa Maitreyī sobre *ātman/Brahman*:

You see, Maitreyī—it is one's self (*ātman*) which one should see and hear, and on which one should reflect and concentrate. For by seeing and hearing one's self, and by reflecting and concentrating on one's self, one gains the knowledge of this whole world (BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD, 2008, 2.4.5, p. 29).

As três instâncias do método soteriológico de investigação analítica (*vicāra*) são as seguintes: (i) *śravaṇa* ou audição, i.e., ouvir os ensinamentos do mestre; (ii) *manana* ou reflexão, i.e., empreender uma reflexão crítica sobre as palavras ouvidas do mestre; (iii) e *nididhyāsana* ou meditação<sup>50</sup>, i.e., focar a mente de maneira contínua e reiterada nas ideias transmitidas pelo mestre e nas reflexões sobre elas exercitadas.

The unity of these three basic disciplines (viz., *śravaṇa*, *manana* and *nididhyāsana*) is designated by Śaṅkarācārya as *vicāra* or *vicāratarka* for which we will be alternatively using the English word "thinking". It is described as the most direct means for the realization of *ātman* (*avagatyarthasādhana*) (LOUNDO, 1992, p. 119).

As três disciplinas fundamentais da razão discriminativa (*vicāra/viveka*) prestam-se, portanto, ao encaminhamento do discípulo (*śiṣya*) em direção à libertação (*mokṣa*). Essas três disciplinas só podem ser realizadas sob a orientação de um mestre (*guru/ācārya*), que instrui o discípulo (*śiṣya*) sobre o conhecimento upaniśádico, e dependem da Revelação védica (*śruti*) para serem operacionalizadas. Como afirma Francis Clooney:

---

<sup>50</sup> A palavra meditação aqui denota um sentido próprio, que difere um pouco da meditação do *Yoga*. Embora ambas estejam fundadas na plena concentração da mente, a meditação do *Yoga* (*dhyāna*) é mais contemplativa, enquanto que *nididhyāsana* se opera como uma reiteração meditativa das palavras transmitidas pelo mestre e das reflexões à elas referidas.

We have already seen that the reasoning here proposed as theological is a reasoning which opens itself for a completion in religious realization, e.g., in that meditation (*nididhyāsana*) which is subsequent upon a reasoned reflection (*manana*) on what one has learned from scripture (*śravaṇa*). Theological reasoning imposes particular expectations upon persons who read particular texts, texts revered within some community (*apud* FLOOD, 2003, p. 462).

A prática da reflexão (*manana*) implica necessariamente na audição prévia (*śravaṇa*) dos ensinamentos dos mestres baseados nos textos dos *Upaniṣads*. Ela consiste justamente em uma análise crítica por parte do discípulo, do conteúdo dos ensinamentos recebidos, que versam fundamentalmente sobre o fundamento da subjetividade (*ātman*) e sua não-diferença ontológica com relação à Realidade Última (*Brahman*). Tudo isso é finalmente reiterado e continuamente revisitado no processo de meditação (*nididhyāsana*). Em todas essas três instâncias manifesta-se o uso instrumental da razão discriminativa, que é responsável pela remoção dos erros que impedem a perfeita compreensão dos ensinamentos sobre *ātman* (CENKNER, 1983, p. 65-66).

The unique contribution that the Upaniṣads make to educational method in religious development is the three-fold operation of hearing (*śravaṇa*), reflecting (*manana*), and concentrating (*nididhyāsana*) (...) the process of hearing, reflection and concentration is not defined with precision in these texts; the application is left to the individual teacher (CENKNER, 1983, p. 21).

O texto fundamental do *Advaita Vedānta* para a compreensão das três instâncias ou disciplinas de *vicāra* é a obra *Upadeśasāhasri* (“mil ensinamentos”), composta por Śaṅkarācārya. Sua primeira parte, que é em prosa, contém três capítulos, e consiste num guia de instrução para o mestre (*guru/ācārya*); sua segunda parte, que é em métrica, contém 19 capítulos, e consiste num manual conciso para o discípulo (*śiṣya*). Os três capítulos que compõem a primeira parte do *Upadeśasāhasri* podem ser considerados em seu conjunto como uma síntese do método triplo, i.e., das disciplinas *śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*: (i) o primeiro capítulo, “O Método de Iluminação do Discípulo<sup>51</sup>”, refere-se à *śravaṇa* (“audição”); (ii) o segundo capítulo, “O Conhecimento do Ser Imutável e Não-Dual”, refere-se à *manana* (“reflexão”); (iii) e o terceiro capítulo, “Reiteração e Reflexão”, refere-se à *nididhyāsana* (“meditação”) (ISAEVA, 1993, p. 219). Complementarmente, três outras obras são igualmente fundamentais para compreender o método triplo no entendimento de Śaṅkarācārya: (i) o comentário (*bhāṣya*) ao *Bṛhadāraṇya Upaniṣad*; em especial a passagem que prescreve originariamente as disciplinas ou instâncias do método soteriológico; (ii) o comentário ao

---

<sup>51</sup> Tradução nossa do sânscrito para o português, baseada na tradução do sânscrito para o inglês feita por Swami Nikhilananda.

*Brahmasūtra*, em que a sentença de unidade *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) é explicada como sendo uma reiteração do processo intelectual baseado nessas três disciplinas; (iii) e finalmente no tratado *Ātmabodha*, que segundo Cenkner é “a concise work used in Advaita for religious training, is basically an exposition of the triple method” (CENKNER, 1983, p. 65).

Śaṅkarācārya refuta a ideia de que a sequência das três instâncias ou disciplinas possam implicar num processo de assimilação gradual do conhecimento upaniśádico, que culminaria em *nididhyāsana* (“meditação”). Todas as três disciplinas são instrumentos discriminatórios e não teleologias. Em outras palavras, Śaṅkarācārya enfatiza que a reiteração das três disciplinas fundamentais de *viveka* serve apenas para promover a eliminação gradual dos erros sobre *ātman*, e não para promover um aumento gradual do conhecimento deste último, uma entidade sem partes (LOUNDO, 1992, p. 293-294).

Ao se referir à passagem do *Bṛhadāraṇya Upaniṣad Bhāṣya* (2.4.5), em que a sentença upaniśádica (*mahāvākya*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) aparece originalmente, Śaṅkarācārya afirma que, quando *śravaṇa* (“audição”), *manana* (“reflexão”), e *nididhyāsana* (“meditação”) são combinadas, realiza-se a unicidade *ātman/Brahman*. Em outra passagem do *Bṛhadāraṇya Upaniṣad Bhāṣya* (2.5.1), Śaṅkarācārya refuta a ideia de que *śravaṇa* (“audição”), *manana* (“reflexão”) e *nididhyāsana* (“meditação”) possam ser distinguidas textualmente ou operacionalmente no contexto pedagógico dos *Upaniṣads*, pois segundo ele, todas elas refletem a razão upaniśádica. Em síntese, cada sentença dos *Upaniṣads* é passível de ser avaliada nessas três dimensões, i.e., *śravaṇa* (“audição”), *manana* (“reflexão”), e *nididhyāsana* (“meditação”) (LOUNDO, 1992, p. 292-293).

Nesse sentido, o evento de realização *mokṣa* ou *anubhava* pode ocorrer de forma mais imediata como consequência de qualquer uma dessas três disciplinas. As circunstâncias específicas que determinam se esse momento de realização se efetua numa ou noutra, depende inteiramente das especificidades de cada discípulo (*śiṣya*). Como ilustração, Śaṅkarācārya enfatiza que é possível atingir a experiência de unicidade *ātman/Brahman* somente com a prática de *śravaṇa* (“audição”).

The primacy of the pedagogical criterion also explains the fact that *śravaṇa*, being the unsubstitutable first contact with the upaniśadic method of reasoning may at the first instance, according to Śaṅkarācārya and Sureśvara, give rise to *anubhava*, in case the discipline fulfils the necessary requisites. In this case, it may be presumed that the disciple has undertaken the other disciplines in a previous life thus fulfilling the necessary requisites for an immediate understanding (LOUNDO, 1992, p. 296).

Nesse caso, a aparente autossuficiência de *śravaṇa* (“audição”) na realização dos ensinamentos upaniśádicos, é devida à presença, nela implícita, de *manana* (“reflexão”) e *nididhyāsana* (“meditação”). Em outras palavras, subentende-se que no ouvir já se encontra a reflexão e a meditação. Como afirma Cenker:

He sometimes uses the operation of hearing to signify the entire spiritual process; reflection and concentrating may include hearing. In fact, to listen to the teaching and to achieve right knowledge are simultaneous and may result in the eradication of ignorance. Śaṅkara attributes to hearing a comprehensiveness far beyond audile attention to an instructor. The term hearing can be a metaphor for both reflection and concentration. Although he cites in one place the calming of the vitalistic (*rajas*) qualities as a function of hearing, hearing naturally intersects with reflection and concentration (1983, p. 67).

Como já mencionado, *śravaṇa* (“audição”), *manana* (“reflexão”), e *nididhyāsana* (“meditação”) constituem-se como desdobramentos de um só método, exclusivamente destinado ao conhecimento experiencial da unicidade ontológica *ātman/Brahman*. Estas três disciplinas fundamentais não podem ser distinguidas nem epistemologicamente, nem operacionalmente. Sua real distinção refere-se, ao invés, à estrutura pedagógica de ensinamento dos *Upaniṣads*. Nesse sentido, Śaṅkarācārya explica que a audição (*śravaṇa*) se refere às palavras do mestre (*ācārya/guru*), que representam o próprio padrão do pensamento upaniśádico; a reflexão (*manana*) consiste nos desdobramentos de respostas e elaborações argumentativas por parte do discípulo com relação às palavras do mestre; e, finalmente, *nididhyāsana* (“meditação”) consiste num processo de reiteração mental dos ensinamentos consolidados nas duas instâncias anteriores, e aplicados aos dados da experiência pessoal (LOUNDO, 1992, p. 294-29).

### **3.3 O Método de Eliminação da Ignorância (*Avidyā*): O Processo Sistemático de Superimposição e Retração (*Adhyāropa-Apavāda*)**

A unidade das três disciplinas constitutiva do método soteriológico de *vicāra*, objeto da seção anterior, é dado por sua operacionalidade epistemológica, descrita pela expressão *adhyāropa-apavāda*, que literalmente significa um método pedagógico de superimposição (*adhyāropa*) seguido de sua retração (*apavāda*). É objetivo dessa seção descrever a funcionalidade desse método, o *adhyāropa-apavāda*, partindo de fontes como os *Upaniṣads*, as obras de Śaṅkarācārya e os textos de Dilip Loundo, particularmente o artigo intitulado *Adhyāropa-apavāda Tarka: The Nature and Structure of the Soteriological Argument in*

*Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta*, no qual se destacam as contribuições críticas de um dos principais representantes modernos do *Advaita Vedānta*, Swami Satchidanandendra Saraswati (1880-1975). Como afirma Loundo, na apresentação do método *adhyāropa-apavāda*:

It being so, we can now present the project of the Upaniṣads as a process of "thinking" ātman (*vicāra*) in conformity with the sentence "the ātman (...) should be heard of (*śravaṇa*), reflected on (*manana*) and meditated upon (*nididhyāsana*)" (Br.Up. II. iv. 5) and following the method of *adhyāropāpavāda*. We will proceed by analysing, in an abridge manner, the components of this sentence [sentenças de unidade], and then the structure of the method or the upaniṣadic fundamental argument (1992, p. 289).

Para entendermos o funcionamento do método *adhyāropa-apavāda* é necessário revisarmos abreviadamente os princípios constitutivos da existência no que tange a condição natural de imanência da verdade. A auto-evidência da Verdade, tal como revelada nos *Upaniṣads*, refere-se à não-diferença ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio da objetividade”), que contradiz a experiência dualista do cotidiano:

The Upaniṣadic ātman is not unequivocally identical with brahman: only in *turīya*, the ultimate stage of consciousness, which is not easily accessible. Only persistent meditation efforts open up the depths of the self. Reality, once discovered, appears as “self-evident,” but before we come to this conclusion we have to go through a long and time-consuming process of *neti neti*, of physical and spiritual discipline, rejecting inadequate substitutes for the absolute that are offered by a great many diverse ideologies. We recognize our self and the absolute, ātman and brahman, as one and the same reality, only after having penetrated to the state of being wherein we are stripped of our so-called identity. If we follow the steps outlined in the *Kena* and *Bṛhadāraṇyaka* Upaniṣads to realize the *satyasa satya*, the Reality of Reality, we will be led into an aporia, a perfect darkness, a last portal, which we find ourselves unable to pass, unless it be opened from within (KLOSTERMAIER, 2007, p. 172).

*Brahman*, o substrato de toda a realidade, é, portanto, a unidade de onde emerge o mundo da diferença. Em outras palavras, a diferença perceptível no mundo fenomênico não é substancial. Assim, não há distinção ontológica entre os diferentes elementos que compõem a realidade, pois a única entidade substancial que existe é *Brahman* (“Absoluto”). A auto-evidência da Verdade, entretanto, só pode ser efetivamente realizada após a remoção das superimposições que obscurecem a verdadeira natureza de *ātman*. Com efeito, embora a Verdade esteja sempre presente, os erros cognitivos oriundos do ego errante não lhe permitem a sua realização.

Having thus stated the nature of superimposition and its fruit, viz., empirical usage, he states its cause in the words “through non-discrimination of each from the other,” i.e., through non-apprehension of (their) distinctness. Now, why should it not be that there is no difference at all? And thus, (if there were none), there would be no superimposition. To this he says: “of the attribute and the substrate which are absolutely distinct.” Distinctness from the absolute standpoint means non-identity in the case of substrates, and non-confusion in the case of attributes (DEUTSCH, 2004, p. 320).

A não-apreensão da Realidade substancial (*Brahman*) é decorrente dos inúmeros erros que se superipõem a ela, erros atributivos do ego (*ahaṅkāra*). Logo, a Realidade (*Brahman*) é totalmente ocultada por uma camada existencial de erros superimpostos, que só podem ser removidos através da aplicação do método *adhyāropa-apavāda*. Pelo fato de haver essa camada de ilusão (*māyā*) sobre a Realidade (*Brahman*), faz-se necessário o uso instrumental da razão discriminativa (*viveka*). Somente através da discriminação racional (*viveka*) podemos nos libertar (*mokṣa*) da ignorância (*avidyā*) e alcançar o Conhecimento (*vidyā*) da Realidade Última (*Brahman*). Como afirma Loundo:

Thus, the only thing that separates man from knowledge is the fundamental ignorance (*avidya*), otherwise known as superimposition (*adhyasa*), that is, a process by which *ātman/Brahman* appears as something else out there, an object (unsubstantial entity) (2015, p. 5).

O método *adhyāropa-apavāda* foi desenvolvido por Śaṅkarācārya e posteriormente aprimorado por seu discípulo dileto Suresvarācārya. A referência a esse método aparece sobremaneira no comentário de Śaṅkarācārya ao Bhagavadgītā.<sup>52</sup>

The expression is explicitly mentioned by Śaṅkarācārya in the Bhagavad-Gīta-Bhāṣya as the traditional summing-up of the Upaniṣadic method of imparting the knowledge of *brahman/ātman*. He says: ‘The knowers (wise men) of tradition state that, “that which is by nature inexpressible becomes expressible/taughtable through *adhyāropa-apavāda* method”’. The expression describes a combined process of deliberated pedagogical superimpositions of attributes (*adhyāropa*) followed by their retraction/elimination (*apavāda*). The first step (*adhyāropa*) should be outrightly distinguished from the ‘natural’ (existentially constitutive) superimposition founded in ignorance (*avidyā/adhyāsa*), as it is deliberately framed by the instructional process in order to remove precisely the various manifestations of the latter. Thus, every pedagogical superimposition is actually effective,

<sup>52</sup> “Accordingly there is the saying of the *sampradaya*vids – of those who know the right traditional method of teaching – which runs as follows: ‘That which is devoid of all duality is described by *adhyaropa* and *apavada*’, i.e., by superimposition and negation, by attribution and denial. Hands, feet and the like, constituting the limbs of all bodies in all places, derive their activity from the Energy inherent in the Knowable, and as such they are mere marks of Its existence and are spoken of as belonging to It only by a figure of speech. – All the rest should be similarly interpreted. It (*Brahman*) exists in the world, in the whole animal creation, pervading all’ (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1977, XIII.13, p. 349).

inasmuch as it undertakes the removal of ‘natural’ superimpositions. The second step (*apavāda*), on the contrary, prompts the removal of that very pedagogical superimposition, so as to avoid its ultimate reification (LOUNDO, 2015, p. 6).

Portanto, segundo Śāṅkarācārya, esse é o método por excelência prescrito pelos *Upaniṣads* (LOUNDO, 2011, p. 126-127).

A sucessão sistemática de superimposições (*adhyāropa*) e retrações (*apavāda*) de atributos referentes à natureza de *ātman/Brahman* visa eliminar as reificações identitárias formadas pelo ego (*ahaṅkāra*). A superimposição conceitual seguida de sua retração elimina os erros oriundos do ego, que por sua ignorância fundamental (*avidyā*), não percebe a Verdade auto-evidente. A descrição abaixo nos dá uma panorâmica mais precisa da natureza da funcionalidade do método *adhyāropa-apavāda*:

De acordo com Śāṅkarācārya, o processo instrucional dos *Upaniṣads* constitui uma sucessão sistemática de superimposições (*adhyāropa*) e retrações (*apavāda*) de atributos atinentes à natureza de *ātman/brahman*. Enquanto que a fase superimpositiva visa eliminar cristalizações identitárias preexistentes através da imposição de atributos positivos de caráter adventício, a fase retracionista visa, por sua vez, eliminar os atributos adventícios da própria superimposição. A instrumentalização sistemática do método de superimposições (*adhyāropa*) e retrações (*apavāda*) visa, finalmente, evitar qualquer instante de reificação metafísica na determinação da verdadeira natureza de *ātman*. Com isso, o método intenta apontar, misteriosamente, para o nível fundacional que subjaz à própria linguagem e ao próprio sujeito buscador enquanto condição íntima da possibilidade de sua experiência de estar no mundo: a realização fundamental da não-diferença ontológica entre *ātman* e *brahman*, o eu e o mundo (LOUNDO, 2011, p. 127, grifos nossos).

É importante notar a distinção fundamental entre o sentido da palavra *adhyāropa* no contexto do método *adhyāropa-apavāda*, e o seu sentido – sinônimo de *adhyāsa* – no contexto da superimposição mundana, que constitui a condição ignorante e sofredora do sujeito. A *adhyāropa* ou *adhyāsa* da condição mundana é caracterizada pelos erros de identificação de *ātman* com a realidade objetiva, que é confundida com as propriedades próprias da unicidade de *Brahman*. Trata-se de um caso específico de superimposição, cujo sentido mais geral se refere a um evento no qual as qualidades ou atributos de uma coisa, que não se encontra imediatamente presente, se projeta em uma outra que é percebida, mas não realizada como tal pela consciência imediata. Essa projeção origina-se dos dados armazenados em nossa memória, que erroneamente são identificados com o objeto percebido pela consciência. É o caso da analogia da cobra e da corda, em que o objeto imediato da consciência, a corda, é percebida, na ausência de luminosidade, como uma cobra, devido à projeção de seus atributos que estão

presentes na memória. Portanto, a falsa conclusão de que se trata de uma cobra, é o resultado de uma identificação positiva, entre o que é lembrado (cobra) e o que é percebido (corda) (DEUTSCH, 1988, p. 33-34). Śaṅkarācārya, faz recurso a essa analogia para evidenciar a condição de ignorância do sujeito:

Just as a rope-snake (a rope mistaken for a snake), though unreal, has an existence due to that of the rope before the discrimination between the rope and the snake takes place; so, the transmigratory condition, though unreal, is possessed of an existence due to that, of the changeless Self (1949, II.XVIII.46, p. 232).

E, nas palavras de Deutsch,

This superimposition thus defined, learned men consider to be Nescience (*avidyā*), and the ascertainment of the true nature of that which is (the Self) by means of the discrimination of that (which is superimposed on the Self), they call knowledge (*vidyā*). There being such knowledge (neither the Self nor the Non-Self) are affected in the least by any blemish or (good) quality produced by their mutual superimposition (2004, p. 197).

Ao contrário disso, a *adhyāropa* do método *adhyāropa-apavāda* é caracterizada pelo uso deliberado e sistemático da superimposição por parte do mestre, que visa, ao invés de reificações objetivas, a sua utilização como instrumento de eliminação das superimposições mundanas, i.e., dos erros de identificação de *ātman* criados pelo ego (*ahaṅkāra*), que por sua própria constituição, regozija-se na ignorância (*avidyā*) que oculta a Realidade Última (*Brahman*). A evidência que a superimposição soteriológica agenciada pelo mestre trata-se efetivamente de uma superimposição distinta da mundana, pode ser observada pelo seu caráter puramente eliminativo, que se manifesta em duas dimensões: (i) ela objetiva apenas eliminar a superimposição mundana; (ii) ela é seguida de uma retração (*apavāda*), i.e., da eliminação de si mesma, enquanto superimposição soteriológica. Como afirma Sadananda:

As a snake falsely perceived in a rope is ultimately found out to be nothing but the rope; similarly the world of unreal things, beginning with ignorance, superimposed upon the Reality, is realized, at the end, to be nothing but Brahman. This is known as refutation (*Apavāda*) (1931, IV.137, p. 84).

Portanto, *adhyāropa-apavāda* é, por excelência, o método upaniśádico que elimina os erros que se superimpõem à Realidade Última (*Brahman*), propiciando os meios diretos para a realização da unicidade *ātman/Brahman*, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Esta unicidade (*advaita*) entre *ātman* e *Brahman* só se manifesta como dualidade

(*dvaita*) por causa da ignorância (*avidyā*)<sup>53</sup>. Destarte, *ātman*, *Brahman* e *avidyā*, são os três conceitos básicos para a compreensão da proposta soteriológica do *Advaita Vedānta*. Os dois primeiros são o alvo central do método porque apontam para a unicidade fundamental da realidade. São conceitos não representativos, i.e., não se referem a nenhum objeto do mundo. A aplicação da razão discriminativa (*viveka*) evita precisamente qualquer tipo de reificação que possa incidir sobre eles (LOUNDO, 2015, p. 9-10).

Por outro lado, a condição de possibilidade da realização da unicidade entre *ātman* e *Brahman* exige igualmente uma condição de não objetivação do próprio conceito de ignorância. Śaṅkarācārya enfatiza que é inútil procurar um fundamento ontológico para a ignorância (*avidyā*), posto que *avidyā* é sem começo e sem fim, i.e, trata-se de algo indescritível (*anirvacanīya*). Em outras palavras, se a ignorância tivesse uma causa objetiva real, sua eliminação seria uma tarefa impossível. Tal como na ilusão da cobra/corda, a ignorância é de responsabilidade subjetiva: a cobra não existe jamais em qualquer dos tempos, passado, presente e futuro; não existe *causa* da cobra.

In the Brahma Sūtra Bhāṣya, when asked ‘to whom, finally, belongs this ignorance (*aprabodha*)?’ Śaṅkarācārya answers: ‘We say that it is you yourself who asks thus.’ In other instances, Śaṅkarācārya simply states that *avidyā* is ‘without beginning’ (*anādi*), and therefore no objective cause of it should be looked for (LOUNDO, 2015, p. 10).

Segundo o Swami Satchidanandendra Saraswati, o método *adhyāropa-apavāda* pode ser considerado como um tipo de jogo linguístico, “where each and every sentence of the Upaniṣads is epistemologically relevant, not on account of what it intrinsically refers to, but on account of what it implicitly negates” (LOUNDO, 2015, p. 10). Isso constitui, segundo ele, o caráter puro dos *Upaniṣads*, com destaque para seu trato linguístico único, no qual as palavras com significados convencionais são utilizadas para transmitir novos significados. Portanto, os *Upaniṣads* não rejeitam o raciocínio empírico por completo, mas recorrem a esse mesmo raciocínio para empreender o caminho inverso, i.e., a desconstrução das fantasias metafísicas do cotidiano. É uma lógica da desconstrução, eficaz, rigorosa, e precisa, como qualquer raciocínio lógico construtivo. O raciocínio upaniṣádico não visa à mera construção teórica, mas sim a eliminação das construções subjetivas constitutivas do ego (*ahaṅkāra*), que é marcado pelo sofrimento (*duḥkha*). A virtude do método *adhyāropa-apavāda* de eliminar as fantasias do ego (*ahaṅkāra*) não consiste na simples negação de uma proposição ou na sua afirmação, pois

---

<sup>53</sup> “This ignorance has two powers, viz., the power of concealment and the power of projection” (SADANANDA, 1931, II.51, p. 38).

tanto as proposições formalmente positivas, como as negativas, são meros instrumentos que dependem da razão discriminativa (*viveka*) para se tornarem eficazes. “A singularidade do raciocínio upanišádico reside justamente no uso da linguagem como um ato de resolução do sofrimento (*duḥkha*) – um ato decisivo” (LOUNDO, 2015, p. 10-11).

A eliminação dos falsos atributos através da negação (*neti, neti*), ao invés de afirmações cépticas, constitui, basicamente, o mecanismo operacional que conduz ao conhecimento de *Brahman*, resolvendo assim, o dilema existencial. Considerando-se que as retrações (*apavāda*) de falsos atributos só podem ser realizadas por meio de superimposições (*adhyāropa*) deliberadas, a completa remoção de todas as superimposições exige uma situação limite em que a superimposição que foi deliberada é suprimida juntamente com o falso atributo que visa eliminar. É exatamente isso que ocorre na última fase do método *adhyāropa-apavāda*, na qual efetua-se a discriminação (*viveka*) final através da escuta das grandes sentenças upanišádicas (*mahāvākyas*). É nesse momento que a aposição sintática (*samānādhykaraṇa*) entre os conceitos de *ātman* e *Brahman* se realiza (LOUNDO, 2015, p. 12-13). Reiterando o que já foi apresentado no primeiro e no segundo capítulos desta dissertação, a tradição vedantina considera quatro *mahāvākyas* como fundamentais:

- (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”), do *Chāndogya Upaniṣad* (6.8.7);
- (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”), do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1.4.10);
- (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”), do *Māṇḍūkya Upaniṣad* (1.2);
- (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”), do *Aitareya Upaniṣad* (3.3).

Concentrar-nos-emos agora na grande sentença (*mahāvākyā*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”), que se equipara a uma situação dialógica real da pedagogia soteriológica, onde *tat* representa *Brahman*, e *tvam* representa *ātman*. De acordo com Śaṅkarācārya no *Upadeśasāhasri*, os dois estágios básicos que constituem o método *adhyāropa-apavāda* aplicado à compreensão da *mahāvākyā tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) são os seguintes:

- (i) *padārtha-śodhana*, a purificação do sentido dos termos *tvam/ātman* e *tat/Brahman* separadamente.
- (ii) *mahāvākyā śravaṇa*, i.e., a audição/enunciação conjunta, em aposição sintática dos dois termos da frase *tat tvam asi*.

O primeiro estágio *padārtha-śodhana*, envolve variações em torno do método discriminativo, cuja utilização se adequa às especificidades particulares da ignorância de cada discípulo. Ele visa a purificação de sentido em separado do conteúdo das palavras *tat* como *Brahman*, por um lado, e *tvam* como *ātman*, de outro. Faremos agora menção a alguns desses métodos.

As regards the ascertainment of the meaning of *brahman*, we could mention, among others, the following applications: (i) The method of ‘cause and effect relationship’ (*kāryakaraṇa*); (ii) the method of the ‘universal and particular relationship’ (*sāmānyaviśeṣa*); (iii) the method of ‘the Lord and the souls’ (*jīveśvaravibhāga*); (iv) the method of ‘creation’ (*śṛṣṭi*); and (v) the method of ‘Brahman with qualities (*saguna*) and without qualities (*nirguna*)’. As regards the ascertainment of the meaning of *ātman*, besides the five applications mentioned above, we should also mention, among others, the following: (vi) The ‘method of the five sheaths (*pañca-kośa*)’; (vii) ‘the method of the three states (*avasthā traya*)’; and (viii) the method of ‘the seer and the seen’ (*dr̥ṣṭadr̥śya*) (LOUNDO, 2015, p. 11).

Após a aplicação do método discriminativo em diferentes formas, ocorre a eliminação dos erros.

I will refer below to some examples given by Saraswati from Śaṅkarācārya’s works of how to recognise the functioning of the soteriological argument in different modalities of the method. First, sentences about creation (*śṛṣṭi-vākya*) are helpful in denying the idea of an independent existence of the world from *brahman*. From the Upaniṣadic perspective, they are not meant to actually describe the origin of the world, but only to suggest the sole reality of the cause (*ātman/brahman*). Accordingly, the creationist suggestion is subsequently denied. Secondly, fundamental negative definitions of *brahman* such as the so-called *svarūpa-lakṣaṇa* ‘knowledge, truth and infinite’ or ‘partless, actionless, motionless, faultless, untainted’ are relevant as long as they help us to negate worldly attributes and, as such, to point to or indicate something above and beyond, but they are not resorted to from their intrinsic point of view (*svataḥ*). Glossing with the well-known passage of the Upaniṣads—‘*Brahman* (is spoken of as) unknown (inexpressible) to those who know it well’—Śaṅkarācārya is unambiguous about the fact that *brahman* is indicated (*lakṣye*) by, not denoted (*ucyate*) by, the Upaniṣadic words: ‘It is proved that *brahman* is indescribable and that unlike the construction of the expression “a blue lotus”, *brahman* is not to be construed as the import of any sentence (*avākyaṛthatvam*) (LOUNDO, 2015, p. 11-12).

O primeiro estágio do método *adhyāropa-apavāda* é denominado *anvaya-vyatireka* (i.e., “concordância-contrariedade”), e permite, por um lado, a determinação do caráter unicista de *Brahman* e o caráter insubstancial do mundo fenomênico; e, por outro, a discriminação racional entre *ātman* como consciência, e os atributos que lhe são falsamente imputados, e.g., corpo, mente, nome e forma (*nāmarūpa*). “*Anvayavyatireka* as a method of separating the ‘nonself’ from the ‘self’ and of analysing the meaning of *tvam* in *tat tvam asi* illustrates the significance that reasoning has in Śaṅkara’s and Sureśvara’s exegetical and soteriological thought” (HALBFASS, 1992, p. 177). Sobre o método *anvaya-vyatireka*, Śaṅkarācārya diz: “Agreement and contrariety with regard to words and with regard to their meanings are the only means by which the meaning implied by the word ‘I’ may be ascertained” (1949, XVIII.96, p. 246).

O segundo e derradeiro estágio do método *adhyāropa-apavāda*, *mahāvākya-śravaṇa*, diz respeito ao ato de enunciação por parte do mestre e da audição por parte do discípulo, referente à grande sentença *tav tvam asi*. Esse estágio envolve, em síntese, a totalidade das disciplinas de *vicāra*, aqui especialmente representadas pelo ouvir (*śravaṇa*) dos ensinamentos do mestre. Como afirma Loundo:

The expression *mahāvākyaśravaṇa* when employed to designate the ultimate stage of discrimination should be understood as indicative of the traditional character of the upaniṣadic process of transmission of knowledge which starts necessarily with "hearing" (*śravaṇa*) from the *ācārya*. "*Śravaṇa*" therefore is a reference to the *ācārya's* teachings as the pattern of "thinking" (*vicāra*) for the other two disciplines; accordingly, these could be alternatively designated as "reflexive or personal hearing" (*manana*) and "meditative hearing" (*nīdidhyāsana*) respectively. In this sense, *mahāvākyaśravaṇa* does not imply the exclusivity of a particular discipline (*śravaṇasādhana*) in the accomplishment of the ultimate stage (LOUNDO, 1992, p. 355).

A aposição sintática dos dois conceitos soteriológicos fundamentais (*ātman/tvam* e *Brahman/tat*), que constitui esse derradeiro estágio do método *adhyāropa-apavāda*, conduz diretamente à experiência de libertação (*mokṣa*) através de uma forma muito peculiar de negação recíproca dos dois termos envolvidos na frase. Satisfazendo, com isso, a necessidade de uma situação limite na qual a superimposição deliberadamente aplicada pelo mestre é eliminada juntamente com o falso atributo que pretende subtrair (LOUNDO, 2015, p. 13-14).

In Sureśvarācārya's fundamental hermeneutics, the intrinsic and inescapable/undroppable (*aparityajya*) meaning of the word *tat*, as ascertained during the first stage (*padārtha-śodhana*), implies a unity/totality characterised by 'mediateness' or 'remoteness' (*parokṣya*), that is, something not directly experienced ('non-conscious pervasiveness/oneness'); while the intrinsic and inescapable/undroppable meaning of the word *tvam*, as equally ascertained during the first stage (*padārtha-śodhana*), implies direct experience it is freed from the identification of the 'I' (*aham*) or the 'mine' (*mama*), and yet as characterised by (undetermined) sorrowfulness (*saṃsārin*) or a state of 'being in bondage' ('limited/sorrowful consciousness'). Now, these attributes are incompatible with one another. Thus, when placed in syntactical apposition (*samānādhikaraṇa*), connected by the verbal form 'is', the only possible result is their mutual exclusion (*bādhaka*). Since they are constitutive of the denotative character of the words (*tat* and *tvam*), their mutual negation can leave no room for a 'remaining' denotation in either terms. In other words, *tvam* as *tvam* and *tat* as *tat* are definitely eliminated. This means that not only the functionality of each term but also the combined functionality of the sentence is purely negative. They are equipollent terms in a peculiar etymological sense: Their nature possesses equal potency and an equal destructive power; in this way only, the 'indirectness/remoteness of oneness' (*tat*) and the 'directness/consciousness of sorrow' (*tvam*) are related. This being so, the verbal form 'is' does not act as a declaration of identity as

in conventional usage, but as a declaration of non-difference involving, extraordinarily, an absolute and simultaneous double negation of the terms (and their attributes). This mutual elimination constitutes, in the words of Sureśvarācārya in his *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad Bhāṣya Vārtika* (I.ii.28), ‘the negation of negation’, that is, a negation that eliminates the very instruments of negation (LOUNDO, 2015, p. 13).

Portanto, os termos *tat* (*Brahman*) e *tvam* (*ātman*) possuem a mesma potência ao se confrontarem, por isso ocorre uma negação mútua entre eles, i.e., a negação da negação (em que um é eliminado pelo outro).

Segundo a hermenêutica soteriológica de Sureśvarācārya, a palavra *tat* implica numa unidade que ainda não foi diretamente experimentada, e essa unidade consiste no significado intrínseco e inescapável da palavra *tvam*. Essas duas palavras denotam atributos que são incompatíveis entre si. Portanto, quando esses dois termos são colocados em aposição sintática (*samānādhykaraṇa*), conectados pela forma verbal *asi*, o único resultado possível é sua exclusão mútua, i.e., *tvam* como *tvam*, e *tat* como *tat*, são definitivamente eliminados. Isso significa que, tanto a funcionalidade do método na determinação de cada termo, como também a sua funcionalidade na enunciação da grande sentença, são ambas puramente negativas. A forma verbal *asi* não declara assim a identidade como no uso convencional de uma frase, mas anuncia a não-diferença. Isso envolve extraordinariamente uma dupla negação dos termos, negação essa absoluta e simultânea. Nas palavras de Sureśvarācārya, esta eliminação mútua constitui a “negação de negação” como expressão última do ditado máximo dos *Upaniṣads* (*neti, neti*), i.e., uma negação que elimina os próprios instrumentos de negação (LOUNDO, 2015, p. 11-14).

Segundo Śāṅkarācārya e seu discípulo dileto Sureśvarācārya, a grande sentença upaniśádica (*mahāvākya*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) conduz à experiência de unicidade *ātman/Brahman* somente com a aplicação do método eliminativo *adhyāropa-apavāda* e o princípio de “negação da negação”.

Sureśvarācārya exemplifica a possibilidade de uma linguagem que aponta para algo que transcende a própria linguagem, recorrendo à analogia bem conhecida da cobra/corda, na qual ocorre a falsa percepção de uma cobra no lugar em que há somente uma corda. Segundo ele, da mesma maneira que a cobra indica a existência da corda, o ego (*tvam*) indica a existência do *ātman* (“princípio da subjetividade”). Assim, a grande sentença upaniśádica (*mahāvākya*) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”) é apreendida por uma anulação (*bādha*<sup>54</sup>) do ego. Assim, o *ātman* só

---

<sup>54</sup> A palavra sânscrita *bādha* é um conceito de aplicação lógica que designa a suspensão ou anulação de uma falácia, i.e., de um erro ou uma ilusão (Cf. APTE, 2015, p. 442).

pode ser indicado através da anulação do ego justamente porque é o substrato do ego (*tvam*). No evento hermenêutico, as grandes sentenças possuem, portanto, muito mais do que apenas um “significado” em termos linguísticos tradicionais, e sim se constituem como uma realização metalinguística, posto que a partir de determinada sentença emergirá um significado para além dela mesma. Segundo Sureśvarācārya, conclui Saraswati, o método *adhyāropa-apavāda* e sua ‘negação da negação’ não corresponde a uma negação no sentido estrito do termo; em verdade, refere-se a um ensinamento positivo, pois por baixo da negação formal há uma afirmação da Realidade (*Brahman*) (LOUNDO, 2015, p. 14-15).

Whenever a text refers to the higher and immediate knowledge of Brahman, it suggests that discrimination (*viveka*) will continue until spontaneous and intuitive knowledge reveals itself. What is most distinctive in Upaniṣadic meditation, beyond the use of a multiplicity of objects to lead to the conditioned Absolute, is the notion that intellectual discrimination most immediately prepares one for spiritual liberation (CENKNER, 1983, p. 25).

Toda a eficácia operacional das grandes sentenças upaniśádicas (*mahāvākyas*) fundamenta-se num evento radical de discriminação racional (*viveka*), que é caracterizado pela “negação da negação”. Dessa forma, o uso instrumental da razão discriminativa (*viveka*) faz-se presente em todo o empreendimento soteriológico (*sādhana*) (LOUNDO, 2015, p. 7).

Discrimination (*viveka*) is to assert positively what one is, “I am Brahman,” and at the same time to deny what one is not, “Not this, not this” (*neti neti*). The student denies, through statements of negation, and identity with the ephemeral nature of all microcosmic and macrocosmic objects; through positive statements, he identifies with the perduring nature of all beings and possibly in a final state with eternal being. This method is employed in Śaṅkara’s examination of the states of consciousness and in the examination of the coverings of the Self that are taken up for analysis in typical Upaniṣadic self-inquiry (CENKNER, 1983, p. 64).

Swami Satchidanandendra Saraswati afirma que o método *adhyāropa-apavāda* não visa à interpretação dos *Upaniṣads*, e sim à libertação (*mokṣa*) do sofrimento (*duḥkha*) através da Revelação (*śruti*). Segundo ele, o método *adhyāropa-apavāda* representa uma forma superior de raciocínio (*śruti-anugr̥hīta-tarka*), que em sua aplicação envolve a relação entre mestre (*guru/ācārya*) e discípulo (*śiṣya*) – relação esta que se realiza dentro da estrutura pedagógica e dialógica dos *Upaniṣads*. Sendo assim, sob a égide soteriológica do método *adhyāropa-apavāda*, *anvaya-vyatireka* empenha-se em remover as cognições errôneas e apegos constitutivos do ego (*ahaṅkāra*) através da razão discriminativa (*viveka*). No entanto, não se trata simplesmente de negativas linguísticas ou refutações conceituais, tal como acontece, por

exemplo, na teologia apofática do cristianismo. É no sentido de eliminação dos erros oriundos do ego (*ahañkāra*) através da razão discriminativa (*viveka*), que a expressão *neti, neti* (“não é isto, não é aquilo”) deve ser entendida (LOUNDO, 2015, p. 7-8).

In the statement “coupling the true with the untrue, there is, through non-discrimination of each from the other, the empirical usage ‘I am this,’ ‘this is mine,’” empirical usage in the nature of verbal designation is expressly mentioned. Ordinary empirical usage, indicated by the word “iti” is shown in the words: “It is in the wake of the aforementioned mutual superimposition of the self and the not-self, designated Nescience” etc.; this is self-explanatory... (DEUTSCH, 2004, p. 330).

Podemos perceber que a razão discriminativa (*viveka*) é o fundamento de todo o processo soteriológico propagado por Śaṅkarācārya. Assim, nada mais nos resta senão eliminar os erros oriundos de nossa própria ignorância (*avidyā*) para alcançarmos a libertação (*mokṣa*). Todavia, a eliminação dos erros, e simultaneamente da ignorância, exige um método adequado, aplicado por um mestre qualificado.

*Adhyāropa-apavāda* is, therefore, the Upaniṣadic method of elimination of the different manifestations of the fundamental error of ‘substantive other-ness’ (*dvaita*) and, consequently, the direct means for the realisation of oneness, that is, the realisation of the non-difference between *ātman* and *brahman* (LOUNDO, 2015, p. 9).

## CONCLUSÃO

Ao longo de nosso percurso dos três capítulos desta dissertação, podemos perceber que a razão discriminativa (*viveka*) é intrínseca à filosofia indiana como um todo, pois ela é a substância da investigação analítica (*vicāra*), i.e., só é possível filosofar discriminando corretamente os elementos envolvidos no ato de pensar – tenham eles referenciais empíricos ou não.

No primeiro capítulo constatamos a existência das duas seções dos *Vedas*, viz., *karma-kāṇḍa* e *jñāna-kāṇḍa*, destacando o fato que a razão discriminativa (*viveka*) é o fundamento desta última seção, que compreende fundamentalmente os *Upaniṣads*. Os ensinamentos upaniśádicos possuem um caráter estritamente soteriológico e destacam a importância da razão discriminativa para a libertação da condição circunstancial de ignorância na qual o sujeito se encontra. Dessa maneira, os *Upaniṣads* empreendem uma reflexão crítica ao processo de transmigração (*saṃsāra*) e aos seus pressupostos dualistas envolvidos na ritualística védica, desconstruindo a ideia de agente e superando a típica distinção entre sujeito e objeto. Nesse sentido, a soteriologia upaniśádica visa a libertação da ignorância (*avidyā*) que se perpetua no ciclo incessante de transmigração de uma existência para outra. O que aprisiona o sujeito ao ciclo do *saṃsāra* é a ignorância, fruto dos seus interesses estritamente egóicos. Somente com a descentralização do ego (*ahaṅkāra*), através da discriminação racional (*viveka*) é possível atingir a libertação (*mokṣa*). Portanto, os ensinamentos dos *Upaniṣads* visam remover os erros que nos mantêm no estado de ignorância.

A principal premissa dos *Upaniṣads* é a não-diferença ontológica entre *ātman* (“princípio da subjetividade”) e *Brahman* (“princípio da objetividade”). A alienação do sujeito acerca dessa não-diferença ontológica é devido ao seu estado circunstancial de completa ignorância, no qual se julga apartado da totalidade do Real (*Brahman*) – percebendo a unicidade ontológica de *Brahman* como uma pluralidade fenomênica (*māyā*). Essa pluralidade é ilusória, pois carece de substância – a única entidade substancial que existe é *Brahman* – o Absoluto. Entretanto, não podemos precisar a causa da ignorância que nos mantém sob o efeito ilusório de *māyā*. Como afirma Śāṅkarācārya, a ignorância (*avidyā*) não pode ser explicada, pois ela é indescritível (*anirvacanīya*). Não obstante, podemos nos libertar da ignorância através do conhecimento, mais precisamente, por meio da Revelação dos *Upaniṣads* (*śruti*).

A necessidade de se libertar surge no sujeito por meio de um estado de completa insatisfação (*duḥkha*), causada pelo estado circunstancial de ignorância em que ele se encontra. Nesse estado de angústia e insatisfação, o sujeito acaba por desconfiar de sua condição

circunstancial de ignorância, intuindo a possibilidade de uma libertação, tanto do sofrimento quanto da ignorância que lhe faz sofrer. Sendo assim, a ignorância possui um caráter ambivalente, pois ao mesmo tempo que aliena o sujeito da sua real natureza (*ātman*), também o impele, através do sofrimento (*duḥkha*), a buscar a salvação/libertação (*mokṣa*).

No processo de libertação encontramos as chamadas *mahāvākyas*, grandes sentenças de unidade dotadas de um caráter estritamente soteriológico, que sintetizam a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, viz., (i) *tat tvam asi* (“Tu és Aquilo”); (ii) *aham brahmāsmi* (“Eu sou *Brahman*”); (iii) *ayam ātmā brahman* (“Este *ātman* é *Brahman*”); e (iv) *prajñānam brahma* (“Consciência é *Brahman*”). Essas são as grandes sentenças mais emblemáticas dos *Upaniṣads*, consagradas pela tradição vedantina, especialmente *tat tvam asi*, onde o termo *tat* “representa” *Brahman* e o termo *tvam* “representa” *ātman*. A razão discriminativa (*viveka*) desempenha um papel de destaque na audição das *mahāvākyas*, sendo fundamental antes, durante e após o proferir de cada grande sentença. Nesse sentido, *viveka* realiza-se como devir, pois é justamente no ato de discriminar que todo o processo soteriológico se desenvolve.

Os ensinamentos upaniśádicos não são a única fonte soteriológica da tradição vedantina, pois a tradição do *Vedānta* fundamenta-se no *prasthāna-traya*, i.e., *Upaniṣads*, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*. Essas três fontes soteriológicas constituem a tríplice fundação do *Vedānta*, pois revelam o substrato uno de toda a realidade (*Brahman*), re-conhecido fundamentalmente como “Verdade” (*sat*), “Pura Consciência” (*cit*), e “Infinitude” (*ananta*). Somente a discriminação racional (*viveka*) entre o eterno e o não-eterno pode conduzir à sutil experiência de unicidade ontológica *ātman/Brahman*.

No segundo capítulo destaquei a variante hermenêutica do *Vedānta* denominada *Kevala Advaita*, ou simplesmente *Advaita Vedānta*, objeto central desta dissertação. Essa escola foi consolidada pelo filósofo Śaṅkarācārya (séc.VIII), discípulo direto de Govinda, que por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda. Sendo assim, Śaṅkarācārya é herdeiro de uma linhagem ininterrupta de mestres e discípulos (*guru-śiṣya-paramparam*). Tradicionalmente, essa relação com o mestre envolve devoção (*bhakti*), fé (*śraddhā*) e submissão (*ānati*) por parte do discípulo, mas também, exige um esforço intelectual que envolve estudo e reflexão. Para isso, faz-se necessário o uso instrumental da razão discriminativa (*viveka*).

Segundo Śaṅkarācārya, a íntima relação entre os *Upaniṣads* e o exercício da razão discriminativa (*viveka*) é evidenciada no sentido profundo da *śabda-pramāṇa*, i.e., um meio de conhecimento que se dá *nos Upaniṣads*. Portanto, não se trata apenas de uma razão *sobre* os *Upaniṣads*, mas sim, de uma razão *nos Upaniṣads*. Por isso que *śabda-pramāṇa* é o único meio de conhecimento confiável sobre a Realidade Última (*Brahman*), que só pode ser conhecida

*nos Upaniṣads*, e não de outra forma. A própria razão discriminativa (*viveka*) é uma dádiva soteriológica dos *Upaniṣads*, que opera de maneira puramente desconstrutiva, i.e., eliminando os véus que encobrem a unicidade *ātman/Brahman*. Śaṅkarācārya denomina essa razão soteriológica de *anugr̥hīta-tarka* ou *anugr̥hīta-viveka*.

No terceiro capítulo é apresentada a senda soteriológica (*sādhana*) para a libertação (*mokṣa*), onde a tradição vedantina prescreve a necessidade precípua de quatro pré-requisitos fundamentais (*catuhsādhana*) que o aspirante a discípulo deve possuir, viz., *viveka* (“razão discriminativa”), *vairāgya* (“desapego”), *sad-sampat* (“seis virtudes”) e *mumukṣutva* (“desejo de se libertar”). Esses quatro pré-requisitos são indispensáveis, pois somente o aspirante à libertação que apresenta proficiência em todos eles, está autorizado (*adhikārin*) a se tornar um discípulo (*śiṣya*), e assim receber os ensinamentos upaniśádicos transmitidos pelo mestre (*guru/ācārya*). Portanto, não é qualquer pessoa que pode ser instruída sobre a Revelação dos *Upaniṣads* (*sruti*), pois existem condições prévias que devem ser respeitadas. Isso pode parecer um certo exclusivismo, mas tratam-se de exigências muito bem fundamentadas que visam o êxito do empreendimento soteriológico. De nada adiantaria ser iniciado ao conhecimento dos *Upaniṣads* sem as condições básicas para sua assimilação.

Para a perfeita recepção dos ensinamentos upaniśádicos, a razão discriminativa (*viveka*) assume a designação específica de *vicāra* (“investigação analítica”), que opera por meio de três disciplinas fundamentais, viz., *śravaṇa* (“audição”), *manana* (“reflexão”) e *nididhyāsana* (“meditação”). Essas três disciplinas são complementares e dependentes entre si, e transcorrem num contexto fundamentalmente dialógico, composto pelos questionamentos do discípulo e pelas instruções do mestre. O discípulo deve ouvir, refletir, e meditar de forma reiterada nas palavras do mestre, pois somente assim, as superimposições advindas do seu ego podem ser eliminadas. A operacionalidade epistemológica dessas três disciplinas denota uma unidade metodológica, descrita pela expressão *adhyāropa-apavāda*, i.e., um método pedagógico de superimposição deliberada (*adhyāropa*) seguida de sua retração (*apavāda*), que visa à eliminação dos erros que se superimpõem à Realidade (*Brahman*), e simultaneamente, à libertação da ignorância.

As superimposições deliberadas pelo mestre durante a aplicação do método *adhyāropa-apavāda* visam remover as superimposições já existentes previamente no discípulo, que foram forjadas pelos interesses e fantasias do seu ego (*ahañkāra*). Portanto, a superimposição (*adhyāropa*) aplicada no método *adhyāropa-apavāda* difere da superimposição causada pela ignorância, pois a superimposição deliberada pelo mestre já pressupõe uma retração (*apavāda*), tanto das superimposições prévias como dela mesma. Sendo assim, é a negação da negação,

expressão máxima de *neti, neti*, i.e., não é isso, não é aquilo, não é... No entanto, essa negação eliminativa dos erros oriundos do ego conduz necessariamente a uma afirmação: no limite, *ātman* não é ontologicamente distinto de *Brahman*. Portanto, a unicidade ontológica *ātman/Brahman* é afirmada pela completa negação do ego, enquanto agente interessado e centro cognitivo. O ego não é eliminado, mas deixa de ser o centro, i.e., uma completa descentralização do ego.

Podemos perceber que a filosofia indiana, especialmente a filosofia *Advaita Vedānta*, possui um eficiente sistema de instrução e acompanhamento soteriológico, que é perpetuado ao longo dos séculos por sua tradição (*sampradāya*). Destaca-se o fato de que a razão, especialmente sua virtude discriminativa (*viveka*), é o elemento-chave de todo processo soteriológico. Portanto, como qualquer outra filosofia, a filosofia vedantina é fundada na razão, e preza pela normatização rigorosa dos conceitos por ela empregados. Por isso prefiro chamá-la de filosofia, ao invés de “pensamento oriental”, “sabedoria do oriente”, ou qualquer coisa do tipo, pois isso enfatizaria uma pseudo-diferença com a filosofia de matriz grega. Nesse sentido, acredito que não há uma diferença qualitativa entre a filosofia indiana e a filosofia grega, pelo menos em sua forma clássica – considerada como prática cotidiana e transformadora – comprometida com a *metanoia* (“transformação”) e a *eudaimonia* (“felicidade”).

O caráter transformador da razão na filosofia indiana aproxima-se muito da *metanoia* professada pelos antigos filósofos gregos, e.g., pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles, estoicos, epicuristas, etc. Eles também buscavam uma transformação profunda na consciência do sujeito, assim como se faz na Índia até os dias atuais – através da íntima relação entre mestre (*guru/ācārya*) e discípulo (*śiṣya*). Essa relação entre mestre e discípulo deve ser estabelecida pela fé (*śraddhā*) – fé do discípulo nas palavras do mestre. Também deve haver uma completa submissão (*ānati*) às prescrições e exortações do mestre, pois somente assim é possível realizar uma profunda transformação do discípulo. Essa transformação não é pautada na mera compreensão intelectual; é uma mudança radical no âmago do próprio sujeito – transformando a sua consciência de estar no mundo. Portanto, a filosofia indiana converge com a antiga filosofia grega, onde o filosofar é expresso em um modo de vida – filosofia como prática cotidiana.

No intuito de desenvolver e propagar o bom uso da razão, i.e., uma razão que conduz à libertação (*mokṣa*), a filosofia indiana nos apresenta a senda soteriológica (*sādhana*), que é muito mais do que uma simples coleção de doutrinas e sistemas; é um modo de viver fundamentado em exercícios espirituais, assim como era na antiga Grécia. Nesse sentido, a experiência do bem-viver produz um discurso filosófico, que exorta os que buscam a libertação

do sofrimento (*duḥkha*). No entanto, a filosofia não existe em função do discurso filosófico, mas sim em prol de um modo de vida – é o discurso que existe em função da filosofia do bem-viver. Portanto, filosofia e discurso filosófico, em seu sentido pleno, são inseparáveis. Quando o discurso não emana da experiência e não corresponde a um modo de viver, ele não passa de um sofismo. Desde Platão e Aristóteles, até Plutarco, são considerados filósofos somente aqueles que têm um discurso fundamentado em uma experiência de vida, em que o discurso filosófico condiz com a prática cotidiana. Os que não praticam o discurso em sua própria vida são apenas sofistas. Dessa maneira, o discurso filosófico pode ser considerado como uma prática que conduz à transformação radical do sujeito (HADOT, 1995, pp. 266-271).

O caráter prático da filosofia indiana não se restringe ao âmbito soteriológico, pois assim como os pensadores do ocidente, os filósofos indianos também possuem suas próprias disciplinas acerca dos principais questionamentos da humanidade, i.e., eles também investigam as potencialidades da psique, refletem sobre questões éticas, estudam a física e formulam teorias metafísicas, investigam as faculdades intelectivas do ser humano e analisam as suas operações mentais. Da mesma maneira, os filósofos indianos estudam as leis da lógica e os métodos e critérios para uma investigação racional acerca da realidade. Portanto, a razão não é estimada e aplicada somente no âmbito soteriológico, mas também visa objetivos técnicos e científicos.

Segundo o estudioso do *vedānta*, P. Nagaraja Rao, o problema não são os avanços técnicos e científicos ou seus dispositivos, mas sim uma sociedade “tecnicamente eficiente e eticamente indiferente”. Os utilitários que foram forjados para servirem de meio a determinado fim não podem ser tomados como o próprio fim, pois o homem moderno aliena-se do fato de que as tecnologias são meios para uma vida melhor, e as tratam como se fossem o melhor da própria vida. “The power derived from science, like all other powers, is neutral, and its ethical character is determined by the end it subserves” (RAO, 2007, p. 2). Além disso, a maior parte do meio técnico-científico volta a sua atenção somente para os elementos da realidade que passam pelo crivo laboratorial, i.e., que fornecem evidências empíricas e tangíveis através dos métodos já estabelecidos pela ciência. No entanto, os filósofos indianos compreendem que a realidade última (*Brahman*), que é a única entidade verdadeiramente substancial, não pode ser cientificamente demonstrada, justamente porque ela é a própria condição de possibilidade para qualquer experimento científico – é o substrato de toda a realidade manifesta.

Embora seja um sistema filosófico extremamente elaborado, difícil, ou até mesmo impossível, por exigir condições específicas, pré-requisitos e virtudes, a filosofia vedantina nunca teve a intenção de simplificar seus ensinamentos para torná-los populares. Todo candidato a discípulo deve apresentar as qualidades necessárias para o empreendimento

soteriológico, principalmente *viveka*, razão discriminativa. Portanto, todas as exigências e pré-requisitos possuem um caráter propedêutico, no intuito de verificar as pré-disposições do sujeito e prepará-lo para trilhar a senda do autoconhecimento (*ātmavidyā*). O autoconhecimento conduz ao conhecimento do Todo (*Brahman*) – *brahmavidyā*. Assim como estava escrito no oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo e conhecerás o universo e os deuses”.

## REFERÊNCIAS

### Literatura primária em sânscrito e traduções em inglês

APTE, Shivram. *The Student's Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2015.

AITAREYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 194-199.

BĀDARĀYAṆA. *Brahmasūtra*. Delhi: Motilal Banarasidass, 1988.

*BHAGAVADGĪTĀ*: a new translation by W. J. Johnson. New York: Oxford University Press, 2009.

BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 3-94.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 95-176.

MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008, p. 288-290.

PATAÑJALI. *The Yoga-Sūtra of Patañjali*. Translate by Chip Hartranft. Boulder: Shambhala Publications, 2013.

SADANANDA. *Vedantasara of Sadananda*: with introduction, text, english translation and comments by Swami Nikhilananda. Almora: Advaita Ashrama, 1931.

ŚAṆKARĀCĀRYA. *Aitareya Upaniṣad Bhāṣya*. Translate by S. Sitarama Sastri. Madras: the India Printing Works, 1923.

\_\_\_\_\_. *Ātmabodha*. Introduction, Translate and Comments by Swami Nikhilananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1947.

\_\_\_\_\_. *Bhagavadgītā Bhāṣya*. Translated from the original sanskrit into english by Alladi Mahadeva Sastry. Madras: Samata Books, 1977.

\_\_\_\_\_. *Brahmasūtra Bhāṣya*. Translated by V. M. Apte. Bombay: Popular Book Depot, 1960.

\_\_\_\_\_. *Māṇḍūkya Upaniṣad Bhāṣya-Gauḍapādakārikā*. Translated and annotated by Swāmi Nikhilānanda. Bangalore: Bangalore Press, 1949.

\_\_\_\_\_. *Taittirīya Upaniṣad Bhāṣya*. Translate by S. Sitarama Sastri. Madras: the India Printing Works, 1923.

\_\_\_\_\_. *Tattvabodha*: International Vedanta Mission. Disponível em: <<http://practicalphilosophy.in/wp-content/uploads/2012/09/tattvabodha.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *Upadeśasāhasri*: A Thousand Teachings. Translated into english with explanatory notes by Swami Jagadananda. Madras: Sri Ramakrishna Math, 1949.

\_\_\_\_\_. *Vivekacudāmaṇi*. Translate by Acharya Pranipata Chaitanya. Disponível em: <<https://realization.org/down/sankara.vivekachudamani.chaitanya.pdf>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008, p. 177-193.

*UPANIṢADS*: a new translation by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 2008.

### **Literatura secundária**

ALSTON, A. J. *A Śaṅkara source book*. London: Shanti Sadan, 1989.

ANDRADE, C. B. *A não dualidade do um (brahmādvaita) e a não dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia antiga*. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas da Universidade de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

\_\_\_\_\_. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.

BRONKHORST, Johannes. *Aux origenes de la philosophie indienne*. Gollion: Infolio editions, 2008.

CENKNER, William. *A tradition of teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus today*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

DALMIA, Vasudha; STIETENCROON, H.V. *Representing Hinduism: the construction of religious traditions and national identity*. Delhi: SAGE Publications, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906.

\_\_\_\_\_. *The system of the Vedanta*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1912.

DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

\_\_\_\_\_; DALVI, R. *The essential Vedanta: a new source book of Advaita Vedanta*. Bloomington: World Wisdom, 2004.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan P. *Dicionário das religiões*. Tradução Ivone Castilho Benedetti. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Mito e realidade*. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FLOOD, Gavin D. *The Blackwell companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

\_\_\_\_\_. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: UFJF, 2014.

GADAMER, Hans-George. *Truth and method*. New York: Continuum Publishing Co., 1994.

GANERI, Jonardon. *Indian logic: a reader*. New York: Routledge, 2013.

GULMINI, L.C. *Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-Vedānta*. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística geral), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Le livre de poche, 2004.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard, 1995.

HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: explorations in Indian thought*. Delhi: Sri Satguru publications, 1992.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In: Os pré-socráticos*. Tradução José Cavalcanti de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

HODGKINSON, Brian. *The essence of Vedanta*. Royston: Eagle Editions, 2006.

ISAEVA, Natalia V. *Shankara and Indian philosophy*. New York: SUNY Press, 1993.

KLOSTERMAIER, Klaus K. *A survey of Hinduism*. New York: Suny Press, 2007.

\_\_\_\_\_. *Mythologies and philosophies of salvation in the theistic traditions of India*. Ontario: Canadian Corporation for Studies of Religion, 1984.

KULKE, Hermann. *A history of India*. New York: Routledge, 1998.

LOUNDO, Dilip. Adhyāropa-apavāda Tarka: the nature and structure of the soteriological argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta. In: *The Journal of Hindu Studies*, v. 8, i. 1. Oxford: Oxford University Press and the Oxford Centre for Hindu Studies, 2015, p. 65-96. Disponível em: <<http://jhs.oxfordjournals.org/content/early/2015/02/15/jhs.hiv001.abstract>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In: *Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, p. 109-130. Disponível em: <<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/1242/1398>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. *A Noção de Superimposição (samāropa) em Nāgārjuna e Candrakīrti*. Mesa Redonda: Nāgārjuna. III Jornada de Filosofia Oriental da FFLCH/USP. Campinas: UNICAMP, 2015.

\_\_\_\_\_. Buddhavacana e Śabda Pramāṇa. In: NETO, Antonio Florentino; GIACOIA Jr, Oswaldo (Orgs). *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas: PHI, 2014.

\_\_\_\_\_. Caminhos do filosofar na Índia: conhecimento, ignorância e salvação segundo a escola Vedānta. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 37. Rio de Janeiro: CEEA – Centro de Estudos Afro-Asiáticos da Universidade Candido Mendes, 2000, p. 103-112.

\_\_\_\_\_. Considerações sobre a “Doutrina das Duas Verdades” (Samvṛti-Satya e Paramārtha-Satya) em Nāgārjuna. In: *Rever*, v. 14, n. 1, 2014. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/20269/15049>>. Acesso em: 20 jan. 2018.

\_\_\_\_\_. O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: GNERRE, Maria Lucia. (Org.). *Cultura oriental: língua, filosofia e crença*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2012, p. 31-56.

\_\_\_\_\_. *O Sentido do Sem-Sentido: O Ritual Védico (yajña) como Renúncia (tyāga)*. Palestra proferida no Oxford Center for Hindu Studies, Oxford University, 2015.

\_\_\_\_\_. *Os Upaniṣads: Textos e Doutrinas*. Juiz de Fora: UFJF, 2017.

\_\_\_\_\_. Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads. In: *Cultura oriental*, v. 1, n. 1. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2014, p. 11-18.

\_\_\_\_\_. *The Role and Functioning of Tarka in Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta*. 1992. Tese (Doutorado em Filosofia Indiana), Mumbai University, Mumbai, 1992.

\_\_\_\_\_. The 'Two Truths' Doctrine (satyadvaya) and the Nature of upāya in Nāgārjuna. In: *Kriterion*, v. 57, n. 133. Belo Horizonte: UFMG, 2016, p. 17-41.

MARTINS, Roberto de A. *Muṇḍaka-upaniṣad: O conhecimento de brahman e do ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.

MURTY, K. Satchidananda. *Revelation and reason in Advaita Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.

OLIVELLE, Patrick. Introduction. In: *UPANIṢADS: a new translation by Patrick Olivelle*. New York: Oxford University Press, 2008.

RADHAKRISHNAN, S. *Indian philosophy*. Delhi: Oxford University Press, 2008.

RAO, P. Nagaraja. *The schools of Vedanta*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 2007.

SARASWATI, Swami Satchidanandendra. *The method of the Vedānta*. Tradução A. J. Alson. London: Kegan Paul International, 1989.

SEN, Amartya. *The argumentative Indian: writings on Indian history, culture and identity*. New York: FGS, 2005.

SHARMA, Arvind. *The philosophy of religion and Advaita Vedanta: a comparative study in religion and reason*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995.

SHARMA, Chandradhar. *A critical survey of Indian philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.

STAAL, Fritz. *The Science of Ritual*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1982.

\_\_\_\_\_. *Universals: studies in Indian logic and linguistics*. Chicago: the University of Chicago Press, 1988.

TAPASYĀNANDA, Svāmī. *Bhakti schools of Vedānta*. Chennai: Sri Ramakrishna Math, 1990.

TIMALSINA, Sthaneshwar. *Consciousness in Indian philosophy*. New York: Routledge, 2009.

VERMA, Satyapal. *Role of reason in Sankara Vedanta*. Delhi: Parimal Publication, 1992.

WITTGENSTEIN. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

ZIMMER, Heinrich R. *Filosofias da Índia*. Tradução Nilton Almeida Silva et al. São Paulo: Palas Athena, 2015.

## GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS UTILIZADOS

<i>Ācārya</i>	Mestre, instrutor
<i>Adhīkāra</i>	Habilidades requisitadas
<i>Adhikārin</i>	Aquele que possui as habilidades requisitadas
<i>Adhikārī-bheda</i>	Legítima diferença, método que se molda às peculiaridades dos discípulos
<i>Adhyāropa-apavāda</i>	Método de superimposição e retração para a eliminação dos erros sobre <i>ātman/Brahman</i>
<i>Advaita</i>	Não-dualidade
<i>Adhyāsa</i>	Superimposição
<i>Ahaṃkāra</i>	Ego
<i>Ananta</i>	Infinito, infinitude
<i>Anirvacānīya</i>	Inexpressível, que não pode ser descrito
<i>Anitya</i>	Não-eterno
<i>Annāmaya-kośa</i>	Camada física que “reveste” o <i>ātman</i> , constituída pelos alimentos
<i>Anugr̥hīta-tarka</i>	Razão soteriológica
<i>Anumāna</i>	Inferência
<i>Anvaya-vyatireka</i>	Concordância-contrariedade, sinônimo de <i>padārtha-śodhana</i>
<i>Apauruṣeya</i>	Que não tem autoria
<i>Āraṇyakas</i>	Textos subsidiários dos <i>Upaniṣads</i>
<i>Āstika</i>	Ortodoxo
<i>Ātman</i>	Princípio da subjetividade
<i>Avasthā-traya</i>	As três dimensões experienciais de <i>ātman</i> , viz., vigília, sono com sonhos e sono sem sonhos
<i>Avidyā</i>	Ignorância
<i>Aviveka</i>	Falta de discriminação
<i>Bādhā</i>	Anulação
<i>Bhakti</i>	Devoção
<i>Bhāṣyas</i>	Comentários
<i>Brahman</i>	Princípio da objetividade
<i>Brāhmaṇas</i>	Manuais que apresentam a descrição operacional dos rituais védicos
<i>Buddhi</i>	Intelecto
<i>Cit</i>	Pura Consciência
<i>Darśanas</i>	Escolas filosóficas
<i>Dharma</i>	Dever
<i>Dhyāna</i>	Meditação contemplativa
<i>Duḥkha</i>	Sufrimento, insatisfação
<i>Dvaita</i>	Dualidade

<i>Guṇa</i>	Qualidade
<i>Guru</i>	Mestre, instrutor
<i>Guru-śiṣya-param̐aram</i>	Sucessão discipular
<i>Īśvara</i>	Divindade personificada
<i>Jagadguru</i>	Mestre do universo
<i>Jāgrat</i>	Estado de vigília
<i>Jīva</i>	Ser vivente
<i>Jīvanmukta</i>	Ser liberto em vida
<i>Jñāna</i>	Conhecimento
<i>Jñāna-kāṇḍa</i>	Segunda seção dos <i>Vedas</i> , relativa ao conhecimento
<i>Karma</i>	Ação
<i>Karma-kāṇḍa</i>	Primeira seção dos <i>Vedas</i> , relativa à ação
<i>Mahāvākyas</i>	Grandes sentenças upaniśádicas
<i>Mahāvākya śravaṇa</i>	Audição das <i>mahāvākyas</i> em aposição sintática dos termos <i>tat</i> e <i>tvam</i>
<i>Manana</i>	Reflexão
<i>Manomaya-kośa</i>	Camada mental que “reveste” o <i>ātman</i>
<i>Mauna</i>	Silêncio
<i>Māyā</i>	Ilusão fenomênica que se superimpõe na realidade
<i>Mokṣa</i>	Libertação
<i>Mumukṣutva</i>	Desejo pela libertação
<i>Nāstika</i>	Heterodoxo
<i>Neti, neti</i>	Não é isto, não é aquilo – negação constante e sistemática
<i>Nididhyāsana</i>	Meditação
<i>Nirguṇa</i>	Sem qualidades
<i>Nivartaka</i>	Fator de eliminação
<i>Padārtha-śodhana</i>	Purificação dos sentidos dos termos <i>tat</i> e <i>tvam</i> nas <i>mahāvākyas</i>
<i>Pañca-kośas</i>	As cinco camadas que “revestem” o <i>ātman</i>
<i>Prakaraṇas</i>	Tratados
<i>Prakṛti</i>	Substrato da matéria – realidade material
<i>Pramāṇas</i>	Meios de conhecimento

<i>Prāṇamaya-kośa</i>	Camada de energia vital que “reveste” o <i>ātman</i>
<i>Prasthāna-traya</i>	A trílice fundação do <i>Vedānta</i> , viz., <i>Upaniṣads</i> , <i>Brahmasūtra</i> e <i>Bhagavadgītā</i>
<i>Pratyakṣa</i>	Percepção
<i>Puruṣa</i>	Substrato da consciência – consciência pura
<i>Puruṣarthas</i>	Metas existenciais, viz., <i>artha</i> , <i>kāma</i> , <i>dharma</i> e <i>mokṣa</i>
<i>Rahasya-upadeśa</i>	Instrução secreta
<i>Rṣis</i>	Sábios dotados de vidência sobre a Revelação
<i>Śabda-pramāṇa</i>	Meio de conhecimento através dos <i>Upaniṣads</i>
<i>Sādhana</i>	Senda soteriológica
<i>Sad-sampat</i>	As seis virtudes
<i>Saguṇa</i>	Com qualidades
<i>Sākṣin</i>	Testemunha
<i>Samānādhykaraṇa</i>	Aposição sintática
<i>Sampradāyas</i>	Tradições
<i>Saṃsāra</i>	Transmigração do sujeito ignorante
<i>Sanyāsīn</i>	Renunciante
<i>Sat</i>	Verdade, realidade
<i>Siddhānta</i>	Princípio ou doutrina
<i>Śiṣya</i>	Discípulo, pupilo
<i>Smṛti</i>	Memória da tradição, categoria de textos
<i>Śraddhā</i>	Fé, convicção
<i>Śravaṇa</i>	Audição
<i>Śruti</i>	Revelação, aquilo que é ouvido
<i>Suṣupti</i>	Sono profundo, sem sonhos
<i>Svapna</i>	Sono com sonhos

<i>Svarga</i>	Paraíso
<i>Svāsthya</i>	Satisfação, plenitude
<i>Tarka</i>	Razão
<i>Upaniṣads</i>	Textos soteriológicos dos Vedas
<i>Upāya</i>	Meios hábeis
<i>Vairāgya</i>	Desapego, renúncia
<i>Vedas</i>	Textos sagrados revelatórios
<i>Vedānta</i>	Final dos Vedas
<i>Vicāra</i>	Investigação analítica
<i>Vidyā</i>	Conhecimento
<i>Vijñānamaya-kośa</i>	Camada que “reveste” o <i>ātman</i> formada pelo intelecto
<i>Vikalpa-upāya</i>	Estratagemas da imaginação
<i>Viṣayī</i>	Sujeito
<i>Viveka</i>	Razão discriminativa
<i>Vṛttis</i>	Modificações da mente
<i>Yukti</i>	Razão