

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

**DANIEL FARIA RIBEIRO**

**“O UNO QUE É MÚLTIPLO”:  
A CIRCULARIDADE ENTRE A FILOSOFIA DE SRI AUROBINDO E OS  
UPANIŞADS**

**JUIZ DE FORA**

**2022**

**DANIEL FARIA RIBEIRO**

**“O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads**

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

2022

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

Ribeiro, Daniel Faria.

“O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads / Daniel Faria Ribeiro. -- 2022.  
202 p.

Orientador: Dilip Loundo

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Upaniṣads. 2. Vedānta. 3. Sri Aurobindo. 4. Uno/Múltiplo. 5. Textualidade. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

**Daniel Faria Ribeiro**

**“O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads**

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

Aprovada em 27 de maio de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

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

---

Prof. Dr. Carlos Alberto Gohn  
Universidade Federal de Minas Gerais

---

Prof. Dr. José Rubens Turci Júnior  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Professor Dilip Loundo pelas aulas instigadoras e por toda a orientação na realização desta dissertação.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo suporte financeiro durante o primeiro ano de realização do trabalho.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG) pelo suporte financeiro durante o segundo ano de realização do trabalho.

Aos colegas do encontro de língua sânscrita, Bruno do Carmo, Pablo Duílio, Pedro da Costa, Ricardo Almeida e Isabela Ribeiro, pelo valioso compartilhamento nos estudos.

Um agradecimento especial a Anil Panwar, pela inspiração e desvelamento de vida, como num *flash* de relâmpago!

E um agradecimento muito especial a Thais Filgueiras, pelo afeto e companheirismo, no suporte na leitura dos textos e em todo meu “drama” acadêmico, e por inaugurar comigo o primeiro fã-clube brasileiro de Satyajit Ray!

*O Real resiste.*  
(Arnaldo Antunes)

## RESUMO

O objetivo principal da dissertação é analisar aspectos teóricos do projeto filosófico-soteriológico de Sri Aurobindo (1872-1950), com base em sua abordagem interpretativa à textualidade fundante dos Upaniṣads. Evidencia-se a própria inserção argumentativa de Aurobindo na tradição do Vedānta, pensada enquanto continuidade de sentido e pedagógica daqueles textos. Abordaremos sua revisitação dialógica a esse amplo horizonte argumentativo por meio de seu encadeamento reflexivo com outros contextos “linguísticos” e de compreensão, pertinente à sua própria contemporaneidade, e sintetizado pelos conceitos correlativos do *Uno* e do *Múltiplo*. O presente trabalho pretende assinalar, no entanto, que a maneira como o pensador indiano aplica essa mesma conceituação polar, e sua confluência de significados, demonstra-se essencialmente delimitada pelo nexo de questões e formulações atinentes à tradição filosófica indiana, e evocadas heurísticamente, no presente contexto, pela categoria vedantina *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”). Assim, o projeto e práxis filosóficas de Sri Aurobindo teriam, como preocupação fundamental, a mesma questão que, segundo ele, tem se consubstanciado no horizonte compreensivo de toda a tradição do Vedānta: como viver plenamente o movimento da existência à luz da concepção de pura Existencialidade dos Upaniṣads?

**Palavras-chave:** Upaniṣads, Vedānta, Sri Aurobindo, Uno/Múltiplo, Textualidade.

## ABSTRACT

The main purpose of this master thesis is to analyze some theoretical traces of the philosophical-soteriological project of Sri Aurobindo (1872-1950), based on his interpretative approach to the seminal textuality of the Upaniṣads. This will require we address Aurobindo's own argumentative insertion into the tradition of Vedānta, as part of a continual trend of application for those texts. His dialogical revisiting to this broad argumentative horizon is distinguished by his thoughtful assimilation of other linguistic contexts of reasoning, and synthesized by the correlative concepts of the *One* and the *Many*. However, we will seek to point out that the way Aurobindo approaches this dual conceptualization and its confluence of meanings is mainly encapsulated by the *nexus* of questions and formulations concerned to the Indian tradition. For such a purpose, this philosophical core is heuristically suggested by the Vedantic category of *bhedābheda* ("difference and non-difference"). Thus the thesis assumes that Sri Aurobindo's project or *praxis* would sustain as a fundamental concern the same question which, according to himself, has embodied the context of understanding regarding the entire tradition of Vedānta: how to live fully the movement of existence in the light of the concept of pure Being of the Upaniṣads?

**Keywords:** Upaniṣads, Vedānta, Sri Aurobindo, One/Many, Textuality.



## LISTA DE ABREVIATURAS

BG – Bhagavad Gītā

BS – Brahmasūtra

BU – Bṛhadāranyaka Upaniṣad

CU – Chāndogya Upaniṣad

KA – Kaṭha Upaniṣad

KE – Kena Upaniṣad

IU – Īśa Upaniṣad

MA – Māṇḍukya Upaniṣad

MU – Muṇḍaka Upaniṣad

PU – Praśna Upaniṣad

ST – Śvetāśvatara Upaniṣad

TU – Taittirīya Upaniṣad

## 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’.
ṝ	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.
ñ̄	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.
th	som de ‘t’ aspirado.
dh	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).
m̄	representação genérica do som de nasalização da vogal precedente; nesse caso, pode ser substitutiva do ‘ñ’, ‘ñ̄’, ‘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.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>CAPÍTULO 1 – A tradição e seus desdobramentos históricos: Upaniṣads, Vedānta e Sri Aurobindo.....</b>	<b>25</b>
1.1 Tópicos da textualidade e da pedagogia soteriológica dos Upaniṣads: o método ‘upaniṣádico’ de negação ( <i>neti neti</i> ) e a experiencialidade do Real ( <i>anubhava</i> ).....	25
1.2 A pluralidade de aplicações hermenêuticas do Vedānta como continuidade de sentido à tradição upaniṣádica.....	41
1.3 Aspectos da vida e do pensamento de Sri Aurobindo.....	53
1.3.1 Kolkata: entre militância política e experiência religiosa.....	56
1.3.2 Puducherry: entre tradição e modernidade.....	66
<b>CAPÍTULO 2 – A filosofia interpretativa de Sri Aurobindo e o <i>Īśa Upaniṣad</i>: o “Uno” e o “Múltiplo”.....</b>	<b>78</b>
2.1 “Traduzindo os Upaniṣads”: método de interpretação e verdade experiencial.....	78
2.2 Os horizontes do “Uno” e do “Múltiplo” à luz da categoria <i>bhedābheda</i> (‘diferença e não-diferença’).....	86
2.3 Sri Aurobindo e o <i>Īśa Upaniṣad</i> .....	94
2.3.1 <i>Īśāvāsya</i> : o <i>habitar</i> como imanência ontológica e a ludicidade do Real.....	97
2.3.2. <i>Sambhūtyāmṛta</i> : a existência como resolução da imortalidade e os símbolos védicos do “Uno”.....	116
<b>CAPÍTULO 3 – A circularidade: o <i>locus vital</i> da tradição e o projeto de Sri Aurobindo.....</b>	<b>130</b>
3.1 As fundações filosóficas do projeto aurobindiano: tradição, espiritualidade e a apropriação assimilativa ( <i>ātmasātkaraṇa</i> ).....	132
3.2 A <i>Vida Divina</i> e os Upaniṣads.....	142
3.2.1. A inquirição filosófica sobre o Absoluto.....	142
3.2.2 O problema da Ignorância.....	153
3.3 “Novas luzes sobre velhas palavras”: o método vedantino de Sri Aurobindo.....	176
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>187</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>193</b>
<b>GLOSSÁRIO DE TERMOS EM SÂNSCRITO.....</b>	<b>199</b>

## INTRODUÇÃO

Foi nos gramados do templo de Brihadeeswar em Thanjavur, cidade no sul da Índia, tendo a visão de seu majestoso *sri vimāna*<sup>1</sup>, que pude finalmente abrir o pequeno livro que carregava comigo há alguns dias e que tinha sido adquirido pelas angulares ruas da cidade de Puducherry (Pondicherry). Após dias de constante itinerância por alguns centros memoráveis do estado de Tamil Nadu, a imersão kairótica proporcionada pelos grandes pátios concatenados, galerias, sons e a miríade de imagens esculpidas que perfazem aquele templo, ensejou o momento oportuno para que, finalmente, pudesse ter a minha primeira experiência de leitura dos Upaniṣads, textos filosóficos fundacionais de uma grande parte das tradições soteriológicas indianas. Na verdade, tratava-se de um único texto, o *Īśa Upaniṣad*, traduzido e devidamente acompanhado de um pormenorizado comentário, daquele que se tornou um dos grandes nomes da filosofia contemporânea na Índia: Sri<sup>2</sup> Aurobindo Ghose (1872-1950). Em conjunto à profusão de formulações instigadoras do texto upaniṣádico, salientada, entretantes, por sua extrema concisão sintática, até levar a seus últimos versos sensivelmente crípticos, as primeiras notas explanativas de Aurobindo aos enunciados do texto aprofundavam, sobremodo, a experiência de leitura: nelas se encontravam, entre outros aspectos, referências essencialmente argumentativas a expoentes da tradição que abordaram o mesmo texto, o estudo linguístico de palavras remetendo seus significados ao horizonte védico<sup>3</sup> mais amplo, e os primeiros apontamentos sobre o ensinamento essencial do referido Upaniṣad, através, contudo, do uso de categorias analíticas que dialogariam com outros contextos de reflexão. Tais traços interpretativos se consubstanciariam na extensa abordagem comentarial ocupando as páginas restantes do livro, a qual demonstrava ser menos um mero estudo analítico de natureza histórico-exegética do que a incipiência de um *projeto*, pautado, de fato, na busca de conexão cultural (e ontológica) por meio da retomada de textualidades originárias e sua potencialidade transformativa, mas conducente à contemporaneidade, e a possibilidades futuras.

O objetivo principal da dissertação é analisar aspectos teóricos desse projeto filosófico de Sri Aurobindo, com base em sua abordagem interpretativa à textualidade fundante dos Upaniṣads. Evidencia-se a própria inserção argumentativa de Aurobindo na tradição do Vedānta, pensada enquanto continuidade de sentido e pedagógica daqueles textos.

1 Estrutura piramidal localizada sobre o santuário principal.

2 *Śrī* é um prefixo honorífico sugerindo uma condição esplêndida ou luminosa de ser.

3 Relativo a *veda* (literalmente: “conhecimento”). Os Vedas referem-se às diferentes coleções de textos sagrados ou fundacionais de grande parte das tradições filosóficas e religiosas indianas.

Abordaremos a sua revisitação dialógica a esse amplo horizonte argumentativo por meio de seu encadeamento reflexivo com outros contextos “linguísticos” e de compreensão, pertinente à sua própria contemporaneidade, e sintetizado pelos conceitos correlativos do *Uno* e do *Múltiplo*. O presente trabalho pretende assinalar, no entanto, que a maneira como o pensador indiano aborda essa mesma conceituação polar, e sua confluência de significados, demonstra-se essencialmente consubstanciada pelo nexo de questões e formulações atinentes à tradição filosófica indiana, e evocadas heurísticamente, no presente contexto, pela categoria vedantina *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”).

Sugere-se, assim, a dimensão circular entre a tradição upaniśádica e o projeto de Sri Aurobindo, circularidade pensada em consonância com que Purushottama Bilimoria (2008, p. 57) exprime como sendo uma “dimensão hermenêutica de sentido”, ou seja, orientada por “uma conversação incessante ou interação dialógica de uma comunidade interpretativa ideal”.<sup>4</sup> Ideal este que, assim como o projeto de Aurobindo, talvez nem venha a se efetivar inteiramente como práxis, mas que é a própria condição de revisitação criativa e incorporação de modos mais plenos de ser e conhecer. Propomos, então, como delimitação teórica, pensar o projeto filosófico de Aurobindo a partir do horizonte compreensivo da tradição, referente ao modo como ele mesmo articulou a sua pertença. Por outro lado, a pergunta que ele lança a essa comunidade interpretativa – isto é, o seu próprio mote de distanciamento –, a saber, como pensar e articular a “relação do movimento da existência com a pura Existencialidade dos Upaniśads” (AUROBINDO, 2005, p. 77), perpassaria intimamente toda a sua abordagem interpretativa e encaminhamento de reflexão. Ou seja, a questão fundamental sobre como revisitar existencialmente o próprio modo salutar de compreensão balizada pelos textos, seu testemunho (*śabda*) ou visão do Real (*brahman*) como substrato originário e sempre constitutivo a toda existência senciente no reconhecimento de “si-mesmo” (*ātman*).

Torna-se elucidativa uma ou outra maneira figurativa aplicada por Sri Aurobindo para fazer referência a essa dimensão fundacional do conhecimento expresso e “desvelado” pelos textos upaniśádicos, a instaurar o próprio movimento compreensivo, então, de toda uma comunidade interpretativa, pois alude à *vitalidade* intrínseca desse movimento que sempre se remete, por sua vez, à sua inexaurível fonte de formulações linguísticas de significação, “como os grandes rios que brotam dos Himalaias fertilizando a mente e a vida das pessoas” (AUROBINDO, 1997a, p. 330).<sup>5</sup> Muito longe da aridez da “análise metafísica” do tipo meramente especulativo, os Upaniśads para Aurobindo seriam a enunciação do modo mais

4 [...] [a] hermeneutic dimension of meaning [...] bound to the unending conversation or dialogical interaction of an ideal interpretive community.

5 [...] like her great rivers from their Himalayan cradle fertilising the mind and life of the people.

radical de experiencialidade que pudesse ser alcançada na condição humana, vivida “na verdade mais íntima de todas as coisas [...] hinos épicos do autoconhecimento e do conhecimento do mundo e do conhecimento de Deus” (AUROBINDO, 1997a, p. 332).<sup>6</sup> Tal fundação seria a baliza para a teoria e a práxis – ou, mais significativamente, filosofia e religião – do “ideal” que ele enunciava como razão de ser da comunidade que se formava, em Puducherry, em torno de seus ensinamentos: “filosofia é a busca intelectual pela verdade fundamental das coisas, religião é a tentativa de fazer [tal] verdade dinâmica na alma do homem. Ambas são mutuamente essenciais” (AUROBINDO, 1998, p. 146).<sup>7</sup>

Em outras ocasiões, Sri Aurobindo faz menção aos textos da tradição do Vedânta não como “livros acabados”, mas como “sementes” que frutificam ideais e aplicações contínuas, ainda que tais desenvolvimentos venham a se pautar por uma mesma preocupação ou objetivo último (AUROBINDO, 2011, p. 162). Nota-se que a noção de “texto sagrado” no contexto da tradição upanišádica é atinente tanto à natureza “revelada” e essencialmente dialógica (*śruti*) na transmissão de suas ideias e ensinamentos, quanto à ausência de atribuição autoral ou, melhor dizendo, a constituição de uma dimensão “meta-autoral” (*apauruṣeya*) à sua composição. Aspectos que fomentam a aplicação de textualidades como eventos paradigmáticos que fundam a própria circularidade da compreensão. J. N. Mohanty (1992), outro grande filósofo contemporâneo da Índia, exprime que “as palavras de *śruti* [literalmente: ‘aquilo que é ouvido’] disponíveis para nós, herdeiros daquela tradição, em sua singular eminência, são assumidas na interpretação de nossas experiências, e deste modo temos reinterpretado, para nós mesmos, aquelas mesmas palavras”; e complementa destacando que “tão menos precisamos conhecer do autor a fim de entender ou interpretar um texto, mais fundacional este se torna” (MOHANTY, 1992, p. 259).<sup>8</sup> Ou seja, o caráter “impessoal” de um substrato de existencialidade e conhecimento não restringe, senão propiciaria o *locus* vital da tradição em seu desdobramento na forma de textualidades sempre revalidadoras de sentidos. Sherma (2008) sintetiza tal potencialidade que perfaz o sentido de continuidade e memória (*smṛti*) de comunidades interpretativas quando diz que “milhares de anos de exegese, interpretação e reinterpretação, de adaptação e reconstituição de antigas normas, conceitos, e práticas, têm conferido à tradição hindu uma rica gama de estratégias

---

6 [...] in the inmost truth of all things [...] epic hymns of self-knowledge and world-knowledge and God-knowledge.

7 Philosophy is the intellectual search for the fundamental truth of things, religion is the attempt to make the truth dynamic in the soul of man. They are essential to each other.

8 The words of the *śruti*, available to us in their singular eminence, have been taken up by us, the inheritors of that tradition, to interpret our experiences, and thereby we have also interpreted for ourselves those words themselves [...] The less we need to know the author in order to understand or interpret a text, the more foundational it is.

hermenêuticas, muitas das quais com uma potencial aplicação transcultural” (SHERMA, 2008, p. 2).<sup>9</sup> O conceito de *bhāṣya*, usualmente traduzido pelo restrito termo “comentário” – pois poderia denotar a mera análise de um produto acabado –, refere-se, na verdade, a uma dessas estratégias aplicadas por um sujeito ou por uma comunidade de “leitores” com o intuito não apenas de constituir “novas estruturas de significado, novos modos de compreensão” (SHERMA, 2008, p. 9), mas incorporá-los enquanto ensinamentos, como modos de vida.

Aliás, é digno de nota que o mote da incorporação de ensinamentos perpassaria, em linhas gerais, toda a vida de Sri Aurobindo, com base no que ele denominaria usualmente de “experiência interna”, ou a verdade experiencial do sujeito e o modo de efetivação da circularidade com o tipo de conhecimento sutil e profundo ensejado pelos textos (AUROBINDO, 1997d). Chegaria ao extremo, em consequência, de se autoproclamar “um idealista até a medula” (AUROBINDO, 2006, p. 258), embora sendo sugestionável que o “Ideal” fosse o próprio “Real” sugerido pelos textos, aquilo que é irreduzível a todo saber ou experiencialidade determinada, conquanto sendo o próprio substrato inexaurível de seu vir a ser, de sua realização imanente em esferas de atuação diversas. De fato, no momento de tais considerações, Aurobindo já tinha vivenciado situações-limites, como o breve mas intenso protagonismo no movimento nacionalista e/ou revolucionário indiano nos primeiros anos do século XX, no coração mesmo de um de seus epicentros de organização o qual tratava de ser, também, a capital do Império Britânico na Índia (e local de nascimento de nosso filósofo). Ao término desse processo, após permanecer preso sob a acusação de sedição durante um longo julgamento, mas que resultaria em sua absolvição, ainda viria a ser taxado pelos colonizadores como o “homem mais perigoso da Índia” (HEEHS, 2008).

O período de atividade política coincidiu, por sua vez, com o crescente contato com a esfera do que podemos provisoriamente chamar de “religião” ou “espiritualidade”, e que se deu, especialmente, por meio de estudos e traduções dos principais textos védicos, como os Upaniṣads e o *Bhagavad Gītā*. Tal interesse seria também fruto de uma evidente aptidão com a literatura e a linguagem cultivados desde os anos em que vivera na Inglaterra, e consolidados durante o tempo em que trabalharia como professor de língua inglesa e literatura na cidade de Vadodara (Baroda), em seu retorno ao país de origem no ano de 1893. É no mesmo período, então, que escreve ensaios sobre autores e poetas indianos da língua *bengali* e do sânscrito, de eras mais contemporâneas ou clássicas, tais como Bankim Chandra

---

9 [...] thousands of years of exegesis, interpretation and reinterpretation, of adaptation and reconstitution of ancient norms, concepts, and practices have endowed the Hindu tradition with a wealth of hermeneutical systems and strategies, many of which may have the potential for cross cultural application.

Chatterjee (1838-1894) e Kalidasa (c. séc. V). Seria, contudo, na possibilidade de confluir as duas esferas de sentido e de ação, i.e., ativismo ético e religião, ambas como caminhos intercambiáveis guiando a um mesmo objetivo, ou seja, a liberdade em vida e seu compartilhamento como a máxima aspiração humana, que um jovem Aurobindo parecia respaldar todas as suas áreas de interesse. Em uma carta datada do ano de 1905 à sua esposa Mrinalini Devi, na qual relata sobre suas “três loucuras” (loucura em sentido de “esforços e ambições extraordinárias” que, segundo nosso autor, era a maneira como os antigos sábios védicos a compreendiam), discorre sobre o significado de religião a qual ele abraçava:

Minha segunda loucura só recentemente se apoderou de mim. É isto: devo ter a visão direta de Deus, seja pelo meio que for. Religião por estes dias significa a repetição do nome de Deus a qualquer hora estranha, orando em público, exibindo o quão piedosa a pessoa é. Eu não quero nada disto. Se Deus existe, deve ter algum modo de experienciar Sua existência, encontrá-lo face a face. Por mais árduo que seja este caminho, decidi segui-lo. A religião hindu declara que o caminho jaz no próprio corpo, na própria mente. (AUROBINDO apud PURANI, 2006, p. 81-82).<sup>10</sup>

Tais considerações já apontam para a drástica mudança de orientação e práxis quando se transferiu para o Sul da Índia no início da segunda década do século XX, interrompendo a ação política mais direta e assumindo definitivamente o caminho do *yoga*. No entanto, sua fértil escrita desse período ainda envolveria questões sociopolíticas e culturais prementes da época, além de ser expressão do anseio de que a passagem da ação revolucionária para o “misticismo” viesse majoritariamente a significar uma mudança pragmática de expedientes visando, contudo, o mesmo ideal concernente à preservação de “ideias acerca da unidade do homem, e do homem como uma parte do universo orgânico” (NANDY, 1983, p. 97). O ideal de independência (*svarāj*) da Índia estaria agora subsumido a um âmbito mais universal de preocupação, ou seja, à que diz respeito à efetivação da humanidade como uma espécie de princípio macrocósmico da unicidade do ser. O projeto de sistematização de um “yoga integral” se estabelece nesse contexto e a partir do mesmo ideal. Um dos traços da personalidade de Aurobindo mais salientes, demarcado por diferentes pessoas que o conheceram, era o “silêncio” de sua presença que se expressava, por sua vez, em uma capacidade inaudita de concentração e memorização, além de um peculiar matiz no olhar, e no desapego por comodidades materiais (HEEHS, 2008; PURANI, 2006). É durante esse período

---

<sup>10</sup> *My second madness has recently taken hold of me. It is this: by whatever means I must have the direct vision of God. Religion of these days means repeating the name of God at any odd hour; praying in public, showing off how pious one is. I want nothing of this. If God exists, there must be some way to experience His existence, to meet Him face to face. However arduous this path is, I have made up my mind to follow it. The Hindu religion declares that the way lies in one's own body, in one's own mind.*



também que lançaria o periódico *Arya*, através do qual consolidaria sua revisitação dialógica com as tradições filosóficas indianas.

O Vedānta (lit. “parte final dos Vedas”), termo designativo tanto dos principais textos upanişádicos, na sua qualidade de dimensão filosófico-soteriológica última da sabedoria védica, quanto das escolas ou comunidades interpretativas constituídas ao longo de séculos e embasadas em tais textos, é provavelmente a tradição indiana que melhor assume a tarefa não apenas de interpretação e transmissão escolástica dos Upanişads como gênero textual, mas de aplicação constitutiva e adequações contextuais de seus princípios e ensinamentos (LOUNDO, 2021c). É possível referenciar um bom número de estudos que aludem ou analisam detidamente a pluralidade de matizes argumentativos e encaminhamentos metodológicos de tal tradição, os quais se engendram, em linhas gerais, a partir da reflexão sobre modos de se conceber a dinâmica entre as formulações instigadoras e autorreferentes do “Real”, sugestivamente evocadas como um nexo de ontologia e *episteme*, como *brahman/ātman*, e as realidades constitutivas de sujeito (*jīva*) e mundo fenomênico (*jagat*) (ANDRADE, 2013; FRAZIER, 2014; GHATE, 1926; LOUNDO, 2011, 2021c; NAKAMURA, 1983, NICHOLSON, 2010). Destarte, como bem assinala Frazier (2014, p. 60), o reconhecimento do caráter plural de tal ambiente discursivo permitiria abordar o “Vedānta como uma sucessão de apropriações filosóficas criativas de diversas vertentes de pensamento contemporâneo, cada uma delas se esforçando rumo a analogias sempre mais eficazes de *Brahman*”.<sup>11</sup>

É fator indisputável a centralidade da escola vedantina denominada *advaita* (“não-dual”) no fomento do espaço vital da tradição upanişádica, e a influência determinante para tal aspecto se efetiva, indubitavelmente, pelo pensamento e vida do grande mestre e filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII). Estudos de Dilip Loundo (2011, 2015, 2021a, 2021c) apontam geralmente para dois traços constitutivos do projeto soteriológico da escola *advaita* de sistematização da sabedoria dos Upanişads: (1) a realização de *brahman* como princípio absoluto e unitivo da Realidade que permanece, ao mesmo tempo, inobjetificável, ou seja, excedendo toda formulação linguística e reificada sobre a realidade (*neti neti*); e (2) tal transcendência é ela mesma condição de uma experiencialidade última, isto é, a percepção do Real como uma autoevidência e, portanto, não-diferente (*abheda*) da própria natureza autorreflexiva do existente (*jīvātman*) (LOUNDO, 2021a, p. 12).

---

11 [...] *Vedānta as a succession of creativa philosophical appropriations of vairous strands of contemporary thought, each striving towards ever-better analogies for brahman.*

O *status* autoritativo que o projeto e a abordagem argumentativa de Śaṅkara receberiam no interior da longa tradição comentarial do Vedānta, seria evidência de sua própria “eficácia existencial metalinguística” como filosofia transformativa (LOUNDO, 2015, p. 1-2). Por outro lado, autores como Nakamura (1983), Nicholson (2010) e Frazier (2014) salientam uma outra vertente de interpretação e adequações metodológicas que se mostraria tão relevante quanto o da “não-dualidade” (*advaita*), e até mesmo ocupando, de fato, o cerne do ambiente intelectual da tradição vedantina, como um reservatório central de inquirições filosóficas se dinamizando, por sua vez, em diferentes nuances de encaminhamentos soteriológicos: o *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”). Já o estudo de King (1995), por exemplo, aponta para a estreita conexão e similitudes argumentativas entre as duas vertentes mencionadas.

Sri Aurobindo também viria a destacar a dimensão plural e dialeticamente inovativa do Vedānta, no entanto é com a filosofia interpretativa de Śaṅkarācārya que estabelece a parte majoritária de sua conversação, como se detecta ao longo do comentário ao *Īśa Upaniṣad*. Assim, discorre que o “comentário de Shankara aos Upanishads me auxilia ao demonstrar como um homem de imenso gênio metafísico e de distinta força lógica, após atingir algumas realizações fundamentais, pensou como sendo o sentido do Vedanta” (AUROBINDO, 1997d, p. 34).<sup>12</sup> Tal consideração seria acompanhada, não obstante, pela avaliação de que comentários tardios à própria hermenêutica de Śaṅkara transformariam em ortodoxia o que seria, essencialmente, a abordagem contextual do mestre *advaita* acerca da elegibilidade de adeptos e praticantes a encaminhamentos soteriológicos estritamente distintos, i.e., um do conhecimento/monástico e outro da ação ritual/cotidianidade. O que teria como efeito a longo prazo, segundo Aurobindo, a consolidação de uma visão objetificada da perspectiva “não-dual”, como um tipo de ontoteologia separada do contexto da vida cotidiana, perspectiva essa que estaria presente em muitas das leituras orientalistas ao longo do século XIX (AUROBINDO, 1997a). Há autores, como o notável exemplo de Swami Medhananda (2021), que analisam especificamente as principais distinções entre as abordagens de Sri aurobindo e Śaṅkarācārya ao *Īśa Upaniṣad*. Por sua vez, o principal interesse da presente dissertação é analisar o modo como a filosofia interpretativa de Aurobindo permitiria apontar para a confluência entre diferentes matizes argumentativos do Vedānta; se tal pensador considerava a si mesmo, majoritariamente, como um proponente da filosofia *advaita*, é possível que sua

---

12 [...] Shankara's commentary on the Upanishads helps me by showing what a man of immense metaphysical genius and rare logical force after arriving at some fundamental realisations thought to be the sense of the Vedanta.

tarefa de revisitação contextual dessa mesma orientação exigia o ato de integrar outros matizes interpretativos.

Contudo, Sri Aurobindo nos impõe sérios desafios quanto a essa proposta de abordagem de sua práxis filosófica, uma vez que sua inserção na tradição não se deu, por assim dizer, por vias “tradicionais”. Como será visto através de nossos apontamentos biográficos presentes no primeiro capítulo, sua experiência “iniciática”, efetivada, vale dizer, concomitante ao momento mais intenso de sua atividade política, ocorreu sob a égide de um adepto *vaiṣṇava*<sup>13</sup> com quem deteve uma breve conexão discipular no mínimo ambivalente. Em nuances mais teóricas, suas referências e afiliações filosóficas atinentes às tradições indianas – e especialmente no que se refere ao Vedānta – seriam um tanto imprecisas, remetendo-se usualmente “aos ditos de Ramakrishna e aos escritos e discursos de Vivekananda”, embora fosse mais uma tentativa de identificar seus “precursores” em termos de efetivação da circularidade entre tradição e adequações contextuais. No âmbito de uma filosofia do “Ocidente”, sua motivação por algum tipo de vinculação filosófica era ainda mais escassa; como ele próprio afirmava, “a metafísica alemã e a maior parte da filosofia europeia desde os Gregos me pareciam uma massa de abstrações com nada concreto ou real que pudesse ser firmemente assimilado” (AUROBINDO, 2006, p. 112-113).<sup>14</sup> Ainda que considerando tais aspectos, sugerimos que seja possível a correlação mais premente da filosofia interpretativa de Aurobindo com certos encaminhamentos reflexivos e nuances argumentativas no interior mesmo da tradição upaniśádica/vedantina, as que se confluem, em termos genéricos, sob o termo *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”), pensado não somente como uma orientação hermenêutica – entre outras – da mesma tradição, mas essencialmente, no presente contexto, como uma categoria heurística de reflexão e encaminhamento de questões filosóficas centrais. Este é, portanto, um dos argumentos relativos à problemática e o objetivo principal de nosso trabalho. Será visto, destarte, que Aurobindo “traduz” tal ambiência de reflexão – constituindo-se em sua própria chave hermenêutica de análise aos textos fundacionais – pela dinâmica das categorias correlativas do “Uno” e do “Múltiplo”, ambas detendo paradigmaticamente um papel central concernente ao seu projeto, tanto no que se refere ao encaminhamento metodológico, quanto a uma concepção-limite de experiencialidade liberta.

---

13 Termo que pode designar tanto o devoto de *Viṣṇu* quanto a grande tradição devocional que se baseia em *Viṣṇu* – ou um de seus avatares – como principal divindade.

14 *German metaphysics and most European philosophy since the Greeks seemed to me a mass of abstractions with nothing concrete or real that could be firmly grasped.*

Aurobindo assumirá então o problema da historicidade do conhecimento e da consciência, ocupando, inclusive, momentos centrais de sua reflexão; pois só assim poderia estabelecer a questão de como se pensar o “Vedānta mais antigo” (i.e., a tradição upanišádica) como fundação para o “problema da Vida Divina”, embora “velha expressão tenha que ser reposta, em certa medida, por nova expressão adequada a uma mentalidade mais contemporânea” (AUROBINDO, 2005, p. 72).<sup>15</sup> Escrevendo durante os anos 1910, já na cidade onde viveria até o seu falecimento, Aurobindo apontaria para a própria correlação intrínseca entre o problema da abordagem interpretativa de textualidades fundantes diante de novos contextos, e o sentido ontológico da compreensão enquanto encaminhamento último de autorrealização:

Não podemos voltar a uma forma passada de ser, mas podemos ir adiante rumo a uma reintegração de nós mesmos na qual possamos fazer um uso mais vivo, mais real, mais regido de toda experiência que se faz presente. Ainda podemos pensar de acordo com o sentido essencial do grande espírito e ideais de nosso passado, mas [...] em novas luzes, sustentando-os pela força adicional de novas perspectivas, [em que] mesmo velhas palavras que usamos adquirem um significado mais estendido e produtivo. (AUROBINDO, 1997a, p. 51).<sup>16</sup>

Estudos recentes têm apontado para o que poderíamos denominar, em termos meramente instrumentais, de uma dimensão “hermenêutica” da reflexão de Sri Aurobindo, compreendendo tal âmbito como a arte da compreensão e interpretação de textos, não obstante enquanto componente do movimento compreensivo mais amplo de interpretação da Realidade. Brainerd Prince, em sua tese intitulada *The Integral Philosophy of Aurobindo: Hermeneutics and the Study of Religion* (2017), aponta para três traços gerais e constitutivos de uma “filosofia hermenêutica da religião” em Aurobindo, a saber: (1) uma proposta de revisitação interpretativa e crítica da tradição do Vedānta; (2) aspectos do estudo da religião tangenciando a polaridade paradigmática entre transcendência e imanência; e (3) a dimensão dialógica da reflexão pautada pelo encontro entre tradições distintas de pensamento. No campo dos dois últimos tópicos, o mesmo estudioso, e autoras como Leela Gandhi (2009), reconhecem na filosofia do pensador indiano uma contribuição significativa para se pensar uma revalidação do conceito de transcendência na modernidade, na esteira de uma “crise

---

<sup>15</sup> [...] old expression has to be replaced to a certain extent by new expression suited to a later mentality [...]

<sup>16</sup> We cannot go backward to a past form of our being, but we can go forward to a large repossession of ourselves in which we shall make a better, more living, more real, more self-possessed use of the intervening experience. We can still think in the essential sense of the great spirit and ideals of our past, but [...] in new lights, we support them by the added strength of new view-points, even the old words we use acquire for us a modified, more extended and richer significance.

epistemológica” coadunada, por seu turno, com uma chamada “crise do espírito”, ambas provocadas, em grande parte, pelo esgotamento da metafísica discursiva do pensamento europeu.

Em um campo de investigação mais específico, o já mencionado Medhananda (2021) argumenta sobre a relevância da abordagem interpretativa de Sri Aurobindo aos textos upanişádicos para a área dos estudos hermenêuticos, pois articularia o procedimento tradicional (*bhāṣya*) de interpretação, se comprometendo, principalmente, em extrair a potencialidade transformativa dos textos, com um método “histórico-filológico moderno” que objetivaria apreender “o significado original das passagens escriturais” (MEDHANANDA, 2021, p. 2). Desse modo, Aurobindo seria hábil em proceder “evitando tanto a tendência eisegética de comentadores tradicionais, quanto o demasiado intelectualismo de estudiosos modernos” (MEDHANANDA, 2021, p. 11).<sup>17</sup>

Em termos de uma reflexão saliente ao campo da filosofia da religião, destaca-se o trabalho de Thomas Padiyath, intitulado *The Metaphysics of Becoming: On the Relationship Between Creativity and God in Whitehead and Supermind and Sachchidananda in Aurobindo* (2014), em que o autor insere os principais fundamentos do projeto filosófico-soteriológico de Sri Aurobindo no âmbito da reflexão sobre a dinâmica entre o ser (*being*) e o sendo/manifesto (*becoming*), referenciando-o tanto a um contexto de reflexão “ocidental” quanto indiano. Um dos conceitos centrais do pensamento aurobindiano, o qual é objeto de análise de Padiyath (2014), é o de *Supermind* (para o qual optamos, no presente trabalho, ora manter seu vocábulo original, ora traduzir por “Superconsciente”), consistindo em um centro unicista e autoevidente de percepção a atuar como um ponto intermediário de resolução do *ātman* das coisas entre transcendência e imanência, *uno e múltiplo*. O autor faz a importante observação de que tal conceito teria sua raízes na própria tradição indiana, sendo mais propriamente uma revalidação linguística e contextual do que de preceitos filosóficos: “o conceito de *Supermind* pode ser considerado uma contribuição original de Aurobindo somente no sentido que ele explana tal noção à luz de desenvolvimentos modernos e a descreve em modernas categorias Ocidentais” (PADIYATH, 2014, p. 244).<sup>18</sup> Por outro lado, o autor também sugere que o projeto aurobindiano de constituir as bases de uma “advaita integral” seria uma proposta de superação da “abordagem dualística de natureza e realidade de seus predecessores” (PADIYATH, 2014, p. 14).

---

17 [...] to avoid both the eisegetic tendency of traditional commentators and the overintellectualism of modern scholars.

18 The concept of the Supermind can be considered as an original contribution of Aurobindo only in the sense that he has explained it in the light of modern developments and described it in modern Western categories.

Em contexto brasileiro, é fundamental a menção à tese de Carlos Gohn, intitulada *Sabor e Som: Sri Aurobindo, tradutor indiano (a busca de um centro em Auroville e Savitri)* (1994). Nela o autor analisa diferentes implicações de uma práxis de tradução interpretativa suscitada pela filosofia de Aurobindo, como componente cardeal do encaminhamento de uma gama de questões existenciais pertinentes à sua contemporaneidade. Aspectos como o potencial de resistência ao discurso colonial, assim como a noção de “experiência védica” enquanto princípio dinamizador do movimento compreensivo da tradição, seriam determinantes para o entendimento da prática tradutória – em seu sentido mais amplo possível – do pensador indiano. Gohn (1994) ressalta também que a ideia de “originalidade” em contextos indianos envolve a retomada de “algo já presente na tradição literária e [a] desenvolvê-lo sob um novo prisma, seja pela diferença ou de conteúdo ou de idioma” (GOHN, 1994, p. 47).

A partir de tais apontamentos iniciais e desse breve levantamento bibliográfico, torna-se oportuno expor o argumento principal deste trabalho, qual seja, que o projeto filosófico de Sri Aurobindo possa ser pensado como uma “aplicação existencial hermenêutica” (GADAMER, 1999; LOUNDO, 2011), ou seja, enquanto revalidação de terminologias textuais e orientações pedagógicas atinentes, de um lado, e primordialmente, à tradição upaniśádica, e, de outro, à própria contemporaneidade de seu adepto/“intérprete”. Embora seja um fato evidente que Aurobindo tenha apresentado o devido esmero técnico na aplicação de princípios filológicos ao trabalho propriamente exegético aos textos fundantes da tradição (MEDHANANDA, 2021), realçando aspectos como o estudo da derivação etimológica de palavras e suas diferentes contextualizações, partiremos da hipótese de que tal âmbito exegético seria uma mera esfera subsidiária e instrumental àquele outro traço, isto é, do método “comentarial” (*bhāṣya*) enquanto processo de adequações pedagógicas (LOUNDO, 2021c), assim como do ato de incorporar ensinamentos, de modo a se tornarem constitutivos da própria existência do “intérprete” ou de uma comunidade. Consequentemente, a nossa linha argumentativa se embasará menos em uma abordagem de Aurobindo como um pensador “autoral” responsável seja por uma síntese de “teologia hindu com filosofia europeia” (WOLFERS, 2017, p. 288), seja por uma proposta essencialmente revisionista de seus predecessores na tradição indiana (PADIYATH, 2014) – embora ele também pudesse aludir sugestivamente a tal intento – do que como um expoente contextual da própria tradição upaniśádica/vedantina (dialogando, contudo, com outros contextos de reflexão). Intenta-se, portanto, demonstrar que as questões filosóficas que se consubstanciam na compreensão de

Sri Aurobindo se respaldam na própria processualidade efetual de traços argumentativos que têm dinamizado a mesma tradição.

A nossa abordagem metodológica será conduzida pela compreensão e interpretação dos textos, balizadas pela intertextualidade dos diferentes contextos de um mesmo horizonte, isto é, os textos upaniśádicos e os escritos de Sri Aurobindo, sejam estes especificamente comentariais, ou, então, compondo sua originalidade em termos de projeto. Além disso, tal diretriz se dinamiza pelo próprio reservatório de ideias e ensinamentos associados à categoria *bhedābheda* (mas em estreita conversação com a orientação *advaita*), no trato com as textualidades dos Upaniśads e sua inserção na hermenêutica aurobindiana.

Um outro critério metodológico relevante a ser mencionado diz respeito a um fator já salientado por Alex Wolfers (2017), a saber, a necessidade de transpor abordagens fragmentárias da vida e pensamento de Sri Aurobindo, buscando integrar suas diferentes *personae* como um modo de abordar seu projeto filosófico pela interseção de diferentes óticas. Afinal, Aurobindo tem sido reconhecido como um “intelectual, revolucionário, poeta, filósofo, místico e guru, desafiando classificações simples” (WOLFERS, 2017, p. 275).<sup>19</sup> No entanto, o procedimento do presente trabalho será menos ambicioso, focando apenas em duas facetas já aludidas: o “revolucionário” e o “filósofo”. Além dos textos contendo seus comentários aos Upaniśads, tomaremos recurso complementar a outros tipos de seus registros escritos, tais como poemas, textos “políticos”, relatos autobiográficos, correspondências com discípulos, reflexões sobre temas filosóficos gerais, etc., produzidos, na maior parte, ao longo do período que se estende dos primeiros anos do século XX – o qual coincide com a produção de suas primeiras abordagens interpretativas aos textos upaniśádicos – ao término da publicação do *Arya*, periódico produzido em Puducherry, no ano de 1921. Não será foco de nossa atenção, portanto, o período de seu trabalho que talvez tenha ficado mais marcado para a posteridade, aquele em que foi líder da comunidade de adeptos junto a Mirra Alfassa, reconhecida pelo nome honorífico de “A Mãe”.

A dissertação se desenvolve em três capítulos. O primeiro, intitulado “A tradição e seus desdobramentos históricos: Upaniśads, Vedānta e Sri Aurobindo”, é destinado à apresentação de aspectos do horizonte de compreensão da tradição upaniśádica e seu desdobramento em escolas interpretativas, constituindo o que se convencionou denominar de Vedānta. Elementos gerais e introdutórios da textualidade dos Upaniśads serão esboçados, através de literatura secundária e do próprio estudo de Sri Aurobindo, embasando nossa primeira exposição dos textos. Apontaremos, então, para traços de uma pedagogia

---

19 [...] a scholar, revolutionary, poet, philosopher, mystic and guru, defying straightforward classification.

soteriológica fundamentada, principalmente, nos conceitos de *ātman* e *brahman*, e que se processa a partir de uma lógica de “negação” (*neti neti*) referente a distorções cognitivas e existencialidade condicionada, por um lado, e sua ressignificação em termos de experiencialidade liberta (*anubhava*), por outro. A seguir, aborda-se a pluralidade de orientações argumentativas do Vedānta como continuidade de sentido aos textos upanişádicos, realçando a relevância do *Brahmasūtra* neste contexto, não somente como um dos primeiros exemplos canônicos de sistematização de ensinamentos dos Upanişads, mas como um provável expoente da categoria interpretativa denominada *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”), de acordo com estudiosos como Nakamura (1983) e Nicholson (2010). A última seção do capítulo se volta para a vida e a formação filosófica de Sri Aurobindo, focando em dois momentos: (1) o período de militância política que acontece concomitante à exploração de experiências místico-religiosas; e (2) os primeiros anos em Puducherry durante a formação da comunidade de *yogins* e de seu trabalho editorial, realçando a reflexão acerca das questões e possibilidades implicadas no encontro com a tradição e suas textualidades.

O segundo capítulo, intitulado “A filosofia interpretativa de Sri Aurobindo e o Īśa Upanişad: o ‘Uno’ e o ‘Múltiplo’”, refere-se propriamente à análise hermenêutica do pensador indiano ao mencionado texto; esmiuçaremos os quatro “movimentos” de sua análise, salientando aspectos do trabalho exegético e, principalmente, da interpretação atinente ao ensinamento essencial do texto. Referências a outras hermenêuticas e demais textos upanişádicos que agregam à textualidade do *Īśa Upanişad* serão também um importante recurso à nossa reflexão. Anteriormente a esse aspecto central do trabalho, no entanto, será analisado o modo como Aurobindo compreendia seu método de tradução interpretativa; destaca-se o fato de que atribuições mais propriamente exegéticas seriam subsumidas a um projeto de filosofia transformativa e sua aplicabilidade existencial. Ademais, em um breve interlúdio, evidencia-se aspectos da orientação hermenêutica do *bhedābheda* que possam se constituir como uma categoria heurística de análise à filosofia interpretativa aurobindiana. Evidencia-se, neste contexto, uma significativa passagem em que o pensador indiano alude ao próprio *bhedābheda* como uma espécie de contraponto dialógico essencial à escola *advaita*, além de destacar a importância do reconhecimento da pluralidade interpretativa e/ou escolástica do Vedānta. Lembrando que a nossa principal intenção é abordar uma “versão” de Aurobindo que não seja unicamente a de um sujeito de experiência “autoral” em face a uma coleção de experiências fundantes registradas nos textos, mas sim como um pensador essencialmente afluente de todo o horizonte argumentativo da tradição.



O terceiro e último capítulo, cujo título é “A circularidade: o *locus* vital da tradição e o projeto de Sri Aurobindo”, constitui-se na tarefa de discutir o principal argumento da dissertação, ou seja, a práxis filosófica de Sri Aurobindo como uma “aplicação existencial hermenêutica” do conhecimento upanişádico, e tocante ao horizonte argumentativo da tradição vedantina. Salienta-se a noção de *circularidade* que assumimos, ao matizar tanto o projeto aurobindiano como uma possível reafirmação contextual de ensinamentos originários, quanto esse mesmo estrato fundacional sendo a própria transcendência constitutiva de Sri Aurobindo. Para tanto, serão analisados os principais alicerces teóricos da fundação upanişádica de seu projeto de *A Vida Divina*, de acordo com aqueles dois traços basilares da pedagogia soteriológica discutidos no primeiro capítulo: *neti neti* e *anubhava*. Por conseguinte, empreende-se a análise de alguns dos princípios filosóficos e argumentativos que fundamentam esse mesmo projeto, tais como o significado da noção de “divino”, o conceito de “apropriação assimilativa” (*ātmasātkaraṇa*), a problemática do sofrimento, a revalidação interpretativa de terminologias textuais e, por fim, o método vedantino tal como pensado por Aurobindo.

A tradução em língua portuguesa das passagens dos Upanişads é fruto de nossa leitura e do estudo do original em sânscrito, porém acompanhada do imprescindível suporte das traduções em língua inglesa de Olivelle (1998) e Roebuck (2000), além daquelas realizadas pelo próprio Sri Aurobindo (2001, 2003). A tradução em português realizada por Clodomir Andrade (2013) também foi consultada e referenciada. Em relação ao *Īśa Upanişad*, há o auxílio adicional das notas gramaticais feitas por Stephanie Simoes (20--?). As passagens do *Brahmasūtra* foram traduzidas diretamente do original, mas com o devido apoio das traduções em língua inglesa de Swami Vireswananda (1936) e Rama Bose (1943). A tradução dos comentários de Śaṅkarācārya e Śrīnivāsa ao mesmo texto vedantino, por sua vez, se efetivou com base nas traduções em língua inglesa dos dois estudiosos supracitados, respectivamente.

Os termos em sânscrito presentes no trabalho seguem o sistema de transliteração IAST (“International Alphabet of Sanskrit Transliteration”), com exceção dos vocábulos presentes em citações diretas dos escritos de Sri Aurobindo, que mantivemos na sua forma original. Nota-se que há um *Glossário de Termos em Sânscrito* nas páginas finais da dissertação.

Todas as traduções dos textos escritos originalmente em língua inglesa, incluindo aí as obras de Sri Aurobindo e fontes de literatura secundária, são de nossa autoria.

## **CAPÍTULO 1 – A tradição e seus desdobramentos históricos: Upaniṣads, Vedānta e Sri Aurobindo**

Este capítulo se propõe a expor os diferentes contextos do horizonte de compreensão que se consubstancia no escopo reflexivo da presente dissertação, e que justifica o conceito de circularidade presente em seu título: os Upaniṣads como as referências textuais fundacionais de muitas das tradições soteriológicas indianas, em especial o Vedānta, de um lado, e um exemplar “moderno” de sua dinâmica histórica, a filosofia de Sri Aurobindo, de outro.

Logo, o pressuposto conceitual intrínseco à noção de circularidade exige assumir a noção de *tradição* não como a mera conformação ideológica com aquilo que já está preestabelecido, mas, em essência, como um movimento contínuo e cocriativo da abertura de horizontes e da multivocidade de aplicações a partir de textualidades fundantes.

### **1.1 Tópicos da textualidade e da pedagogia soteriológica dos Upaniṣads: o método ‘upaniṣádico’ de negação (*neti neti*) e a experiencialidade do Real (*anubhava*)**

A dimensão filosófica-soteriológica própria ao gênero textual denominado *Upaniṣad* constitui-se, de fato, como uma das principais referências hermenêuticas originais em sânscrito das grandes escolas clássicas de pensamento (*darśanas*) e das tradições soteriológicas e/ou religiosas que viriam a ser englobadas, muitos séculos depois, sob a denominação geral de Hinduísmo. Contudo, seria com a escola do Vedānta, no decorrer dos séculos, que os Upaniṣads seriam alçados à expressão autoritativa (*śruti*) indisputável de todo *corpus* védico (BRONKHORST, 1998). A diversidade temática e de premissas ontológicas e epistemológicas dos principais e mais antigos textos upaniṣádicos viria a consubstanciar, de modo determinante, muitos dos princípios doutrinários basilares que tornar-se-iam traços distintivos da vida religiosa no subcontinente indiano ao longo da história; dentre eles, o ideal de encaminhamento soteriológico através do conhecimento (*jñāna*), o sofrimento como resultado da ignorância (*avidyā*) quanto à percepção de uma “realidade unitária subjacente” (*upaniṣad*) à multiplicidade do mundo, e a concepção de *karma* como “ação” não apenas em sua dimensão ritualística, mas também imbuída de implicações éticas decisivas (COHEN, 2018).

Embora sejam dignas de nota certas revisões interpretativas mais contemporâneas que advertem acerca de abordagens que assumem o projeto de identificar uma “filosofia geral” dos Upaniṣads, em detrimento da variabilidade de temas e objetivos apresentada por seus

textos (OLIVELLE, 1998), é inegável que eles se constituem em um gênero de texto filosófico cuja preocupação última tange o ato de explorar a dinamicidade entre duas formulações (*vāci*) sobre o Real, a saber, *ātman* (o “si-mesmo”) e *brahman* (“absoluto”, “totalidade não-objetificável”), ocupando o cerne mesmo de metodologias soteriológicas visando o alcance de uma experiencialidade radical (*anubhava*), referente a um estado de liberdade originária ou de autorrealização última (*mokṣa*) (ANDRADE, 2013). De fato, ambos os conceitos podem ser associados a alguns dos sentidos basilares do próprio vocábulo “upaniṣad”, os quais dizem respeito à tessitura inesgotável de conexões e equivalências (*bandhu*), nem sempre aparentes, entre elementos e experiências do mundo. Por conseguinte, os diversos modos de nexos hierárquicos estabelecidos entre tais elementos, dos mais densos aos mais sutis, seriam estratégias pedagógicas aplicados por meio dos textos a fim de conduzir, finalmente, a um reconhecimento paulatino da dimensão fundante e unitiva da Realidade, e, por extensão, designando o próprio saber unitário que subjaz tanto à dinamicidade entre o conhecimento e a ação-ritual, por um lado, quanto à que envolve realidades cosmogônicas e o corpo humano, por outro (BRERETON, 1990; OLIVELLE, 1998). Jonardon Ganeri (2017) discorre sobre essa estrutura epistêmica que melhor estabeleceria uma definição da filosofia dos Upaniṣads enquanto categoria textual:

Há uma temática abrangente e elementos de uma visão em comum aos Upaniṣads. É a convicção em uma explanação unificada do mundo e de nossa experiência. É a convicção em uma concepção completa e totalizante. A guinada peculiar que os Upaniṣads dão a tal noção, no entanto, é que a realidade unitária por trás dos múltiplos aspectos do mundo é também a realidade do indivíduo. Os Upaniṣads parecem nos contar que não há propósito algum em se formar uma concepção unitiva do mundo enquanto se omite o *self*, e que uma concepção da natureza do *self* é o ponto fulcral para uma concepção da natureza do mundo (GANERI, 2017, p. 151).<sup>20</sup>

Sri Aurobindo conceberia essa dimensão basilar da filosofia dos Upaniṣads em termos de um conhecimento “metafísico”, entendido, todavia, como a “enunciação das mais universalizantes e fundantes verdades sobre as quais todas as outras dependem e nas quais se reúnem” (AUROBINDO, 1998, p. 107);<sup>21</sup> além disso, coincidiria com certa posição “vedântica” atuando como base de seu projeto de uma “Vida Divina” no mundo

20 *There is a broad theme and the elements of a common vision in the Upaniṣads. It is the belief in a unified explanation of the world and of our experience. It is the belief in an all-encompassing complete conception. The peculiar twist which the Upaniṣads give to this is that the single reality behind the multiple aspects of the world is also the reality of the individual subject. The Upaniṣads seem to tell us that there is no hope of forming a unified conception of the world while leaving out the self, that a conception of the nature of the self is the key to a conception of the nature of the world.*

21 *It is the statement of the last and most general truths on which all the others depend or in which they are gathered up.*

(AUROBINDO, 1998). No entanto, antes de adentrar nesse componente mais central do trabalho, cabe ainda esmiuçar melhor alguns traços introdutórios ao nosso horizonte.

A pluralidade de aplicações pedagógicas em torno de conceitos transformativos nos Upaniṣads reflete, sobretudo, a “textualidade” própria aos contextos de transmissão de conhecimento de uma grande parte das escolas soteriológicas indianas. Ao contrário da noção típica de autoria de textos como propriedade intelectual de um único indivíduo, os textos upaniṣádicos foram compostos contínua e coletivamente por comunidades de pensadores e adeptos no interior de escolas e filiações escolásticas (*śākhā*); assim, a força inerente das ideias e ensinamentos transmitidos teriam, em consequência, muito mais relevância do que a autoria das mesmas. Embora se refira especificamente ao *Bhagavad Gītā*, outra fonte seminal do Vedānta, a noção de textualidade proposta por Loundo (2019) poderia ser perfeitamente aplicada aos Upaniṣads, uma vez que neste caso o texto também seria

imbuído de uma capacidade, de um poder intrínseco de transformar o leitor/buscador. A prova definitiva de sua “verdade” é, no limite, uma questão de eficácia existencial metalinguística. Com efeito, o locus de reconciliação de sua discursividade multifacetada é um ser transformado [...] (LOUNDO, 2019, p. 1326).

Cohen (2018) também faz uma importante observação quanto à textualidade processual e “não-linear” dos Upaniṣads: “quando um texto é composto não por um único indivíduo mas por uma coletividade, conterá inevitavelmente material de origens diferentes, e talvez até mesmo ideias contraditórias. Todo este material é, contudo, parte do texto upaniṣádico” (COHEN, 2018, p. 27).<sup>22</sup> A noção de textos como processualidades coletivas de escolas de transmissão torna-se especialmente patente para o cânone upaniṣádico clássico, usualmente abrangendo treze (*con*)textos, a começar por aqueles cuja datação, meramente conjectural, dar-se-ia em torno de 700-600 anos a.C., tais como o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Chāndogya Upaniṣad*. Ademais, são compostos majoritariamente em prosa e ainda possuindo uma premente conexão com a dimensão ritualística védica. Seriam seguidos por *Taittirīya*, *Aitareya* e *Kauṣītakī Upaniṣad*. E aqueles textos com datações que se aproximariam dos últimos séculos a.C., compostos principalmente em verso: *Kena*, *Kaṭha*, *Īśa*, *Śvetāśvatara*, *Muṇḍaka*, *Praśna*, *Māṇḍukya* e *Maitrī Upaniṣad*.

As escolas de transmissão (*śākhā*), predominantemente constituídas por sacerdotes brâmanes e seus discípulos, eram afiliadas a um dos quatro Vedas (*Rg*, *Sāma*, *Yajur*, *Atharva*),

---

<sup>22</sup> *When a text is composed by a collective, rather than by an individual, it will inevitably contain material from different sources, and perhaps also contradictory ideas. All of this material, is, however, a part of the Upaniṣadic text.*

isto é, o amplo *corpus* de textos sagrados e suas quatro ramificações, cada qual detendo uma especificidade ritualística que, por seu turno, iria se refletir na especialização dos brâmanes e, conseqüentemente, nos textos transmitidos por suas escolas, incluindo os Upaniṣads (COHEN, 2018). Assim, por exemplo, os dois textos que mais ocuparão nossa atenção, i.e., o *Īśa Upaniṣad* (“o Upaniṣad do Soberano”) e o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (“o Upaniṣad da Grande Floresta”), pertenceriam ao *Yajurveda* ‘branco’ (*śukla*),<sup>23</sup> que consistia de fórmulas sacrificiais e instruções relativas à performance dos rituais védicos. Por conseguinte, os Upaniṣads desta mesma filiação escolástica teriam uma especial preocupação com a questão da ação e seus resultados, não obstante a partir de uma dimensão mais “filosófica” (COHEN, 2018).<sup>24</sup> (O significado dos Upaniṣads enquanto *vedānta* [lit: “fim dos Vedas”] será melhor explanado na seção seguinte).

Cada um dos Vedas é composto de quatro categorias textuais, a saber, *Samhita* (hinos ou mantras), *Brāhmaṇa* (textos explanatórios sobre os rituais), *Āraṇyaka* (“textos da floresta”) e *Upaniṣad* (textos filosófico-soteriológicos). A tradição do Vedānta viria a categorizar as duas primeiras em *karmakāṇḍa* (“seção sobre ação ritual”), e as outras duas como *jñānakāṇḍa* (“seção sobre conhecimento”) (BLACK, 2007). O que se salienta, no entanto, além da evidente interseção textual entre estas diferentes categorias, é uma gradual mudança de orientação, mormente a partir dos Brāhmaṇas mais tardios, em prol da investigação sobre os sentidos ocultos ou “secretos” dos rituais, ou seja, haveria uma mudança de foco matizando esses significados latentes em relação à sua exterioridade ritualística, tendência essa presente nos Āraṇyakas e já nos primeiros Upaniṣads (BLACK, 2007). Era uma preocupação de Sri Aurobindo, por exemplo, na tentativa de se contrapor à influência da visão orientalista de estudiosos europeus de sua época que se debruçaram sobre esse estrato fundacional da sabedoria védica, de matizar a confluência intrínseca das duas seções, isto é, a do “conhecimento” e da “ação”; logo, os sábios upaniṣádicos teriam buscado “enunciar o sentido interno e essencial do detalhes práticos do karmakāṇḍa” (AUROBINDO, 2003, p. 319). Tratar-se-ia, de certa maneira, do ato de cultivar a vitalidade inerente a uma linguagem simbólica, exercida por aqueles aptos a incorporar seus sentidos profundos e verdades abrangentes, assim como exercer a própria memória da tradição por meio do aprofundamento de seus traços teóricos e praxiológicos. Dispomos do seguinte trecho das considerações de Aurobindo que, não obstante a sua extensão, é relevante não apenas por expor a sua visão no

23 O *Yajurveda* se ramifica em duas coleções com textos distintos: *śukla* (“branco”) e *kṛṣṇa* (“preto”).

24 É digno de nota que os dois textos upaniṣádicos em questão, *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e *Īśa Upaniṣad*, compartilhem de versos em comum. Porém, de acordo com Cohen (2008), teria sido o primeiro que reproduz versos do segundo, embora a datação deste seja de muitos séculos depois; o que confirmaria, sobremodo, aquela mesma discursividade processual e “não-linear” dos textos.

tocante a essa dimensão fundacional de referências textuais e filosóficas, mas também por revelar uma pequena amostra de seu agenciamento quanto à retomada destas fontes em face às questões impostas por sua contemporaneidade e contexto político, assim como aspectos de sua idiossincrática linguagem marcada pela confluência de matrizes linguísticas distintas:

A imagética dos Upanishads é em grande parte elaborada a partir da imagética do Veda, e embora aqueles textos se pautem por uma claridade revelada de imagens inequivocamente iluminativas, é com frequência que também se utilizam dos mesmos símbolos de um modo sensivelmente análogo ao espírito metodológico do simbolismo mais antigo. É em grande medida esse elemento, de difícil acesso ao nosso modo de pensar, que tem aturrido certos estudiosos ocidentais, a ponto de vociferarem que estas escrituras são um misto das mais sublimes especulações filosóficas com o primeiro balbuciar desajeitado da mentalidade infantil da humanidade. Os Upanishads não constituem um abandono radical da mentalidade Védica e de seu temperamento e ideias fundamentais, mas sim uma continuação e desenvolvimento e, em certa medida, uma transformação gradativa no sentido de enunciar abertamente tudo que era mantido restrito na linguagem simbólica Védica como um mistério ou algo secreto. Começam [no entanto] assumindo o imaginário e os símbolos ritualísticos de modo a enunciar um *sentido interno e místico* que atuará como um ponto psíquico inicial para sua filosofia mais puramente espiritual. (AUROBINDO, 1997, p. 334, grifo nosso).<sup>25</sup>

A noção de “secreto” (e variantes) é especialmente evocativa para se compreender a natureza do conhecimento que encontra-se em pauta para as textualidades upanišádicas. O *Kaṭha Upaniṣad*, por exemplo, enuncia que o que se busca conhecer “jaz em um local secreto (*guhāhitam*), habitando a profundidade (*gahvareṣṭham*)” (KA 2.12); além disso, declara, por meio de *Yama*, o deus da morte, que tal conhecimento é “um caminho árduo, descrito por aqueles que conhecem como um caminhar no fio da navalha, difícil de cruzar” (KA 3.14).<sup>26</sup> Black (2007) faz a importante observação de que o sentido de “secreto” – e, por extensão, o de “mística” – refere-se mais propriamente às estratégias pedagógicas dos detentores do conhecimento, isto é, os brâmanes, do que o conteúdo transmitido *per se*, indicando não

---

25 *The imagery of the Upanishads is in large part developed from the type of imagery of the Veda and though very ordinarily it prefers an unveiled clarity of directly illuminative image, not unoften also it uses the same symbols in a way that is closely akin to the spirit and to the less technical part of the method of the older symbolism. It is to a great extent this element no longer seizable by our way of thinking that has baffled certain Western scholars and made them cry out that these scriptures are a mixture of the sublimest philosophical speculations with the first awkward stammerings of the child mind of humanity. The Upanishads are not a revolutionary departure from the Vedic mind and its temperament and fundamental ideas, but a continuation and development and to a certain extent an enlarging transformation in the sense of bringing out into open expression all that was held covered in the symbolic Vedic speech as a mystery and a secret. It begins by taking up the imagery and the ritual symbols of the Veda and the Brahmanas and turning them in such a way as to bring out an inner and a mystic sense which will serve as a sort of psychical starting-point for its own more highly evolved and more purely spiritual philosophy.*

26 *kśurasya dhārā niṣitā duratyayā durgam pathastatkavayo vadanti* (KA 3.14) (OLIVELLE, 1998, p. 390).

somente aspectos do contexto social, mas também o próprio caráter contínuo e dialógico da transmissão de ensinamentos: “o verdadeiro conhecimento permanece oculto, há sempre mais a ser aprendido” (BLACK, 2007, p. 25).<sup>27</sup> Por outro lado, Andrade (2013) elabora sobre o conceito de “mística” de maneira a se concatenar mais significativamente com o sentido empregado por Aurobindo na passagem supracitada, atinente ao significado precípuo do conhecimento; ou seja, a concepção de “mística” seria também designativa da experiencialidade última pretendida – ou, como veremos, da “espiritualidade” na perspectiva aurobindiana – ao nada mais ser do que a experiência autoevidente de unicidade do Real. Todavia, no contexto indiano, tal conteúdo é o resultado lógico do emprego de metodologias e de uma racionalidade que, se podemos chamar de “soteriológica”, não condiz com antinomias e fragmentações típicas de outros contextos de pensamento: “esta dicotomia (‘mística x razão’) é nossa, ocidental, e não deve ser exportada para a tradição indiana” (ANDRADE, 2013, p. 9).

Isto nos conduz a um último aspecto de uma exposição mais geral da filosofia dos Upaniṣads, antes de adentrarmos nos tópicos centrais da pedagogia e no conteúdo dos textos: a estrutura dialógica e/ou argumentativa de suas textualidades, ocupando o cerne mesmo de sua razão soteriológica (ANDRADE, 2013; BLACK, 2007; FRAZIER, 2019; LOUNDO, 2011, 2021c; SEN, 2005). Embora não seja um traço devidamente salientado nos estudos de Sri Aurobindo sobre os Upaniṣads, o diálogo é dimensão constitutiva de ensinamentos aplicados à busca pela “verdade da verdade” (*satyasya satyam*), noção presente no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.1.20). Para tanto, tal contexto dialógico se consubstancia por narrativas, metáforas, alegorias, sugestões, etc., recursos que os textos, no geral, definem como *ādeśa*, i.e., instruções ou expedientes imagéticos e/ou simbólicos, compilados do amplo substrato védico. Logo, os textos são repletos de casos de conversação entre mestres e discípulos, congruente com outro significado etimológico, cristalizado ao longo dos séculos, da palavra “upaniṣad”: “sentar-se (*sad*) próximo (*upa + ni*)” (BLACK, 2007, p. 6). Frazier (2019), por sua vez, identifica a formação de “comunidades plurilógicas”, cuja dinâmica dar-se-ia pelo debate entre diversos pensadores e adeptos que se articulam pelo “desejo do conhecimento”, usando, em grande parte, da “imaginação especulativa para sugerir explicações que se estendem para além de nossa percepção [ordinária], mas que uniria elementos em uma verdade abrangente” (FRAZIER, 2019, p. 95).<sup>28</sup>

---

27 [...] true knowledge remains hidden, that there is always more to be learned.

28 [...] [it] uses speculative imagination to suggest explanations that lie beyond our perception, but which would unite the data in a single comprehensive truth.

Assim sendo, faz-se oportuno assinalar que tal sentido de aplicação imagética e/ou simbólica (*ādeśa*) como meio para sugerir a unicidade fundamental entre percepção e realidade, a própria *energeia* inerente à linguagem através de formulações instigadoras e constituídas em tornos de noções como *brahman*, *ātman*, *prāṇa*, etc. (ANDRADE, 2013; FRAZIER, 2017), perfaz exemplarmente uma textualidade como a do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, tal como se lê na passagem abaixo:

Tal como uma aranha que se move pelos fios de sua teia, ou como as pequenas faíscas que brotam do fogo, de fato todas as funções vitais (*prāṇa*), todos os mundos, todos os deuses e todos os seres surgem do si-mesmo (*ātman*). Seu sentido interno (*upaniṣad*) é a “verdade da verdade”: as funções vitais são a verdade, e o *ātman* é a verdade das funções vitais. (BU 2.1.20).<sup>29</sup>

A palavra *brahman* se origina da raiz sânscrita *br̥h*, que detém os sentidos de “crescer, aumentar, expandir” (ANDRADE, 2013, p. 73). Desde os hinos ou mantras védicos, é justamente empregada no sentido de uma formulação (*vāci*) ou invocação ritualística; quando associada com o sentido da palavra “upaniṣad”, i.e., da rede tácita de correspondências cosmogônicas e vitais, ganha o estatuto de horizonte ontológico e epistemológico da existência, podendo, por consequência, ser invariavelmente “traduzida” por Substrato, Realidade, Absoluto, Verdade ou Totalidade “não-objetificável” (ANDRADE, 2013).<sup>30</sup> Contudo, *brahman* sempre retém o seu sentido de “formulação”, ou seja, de um empreendimento cognitivo instigador do Real que excederia toda concepção (AUROBINDO, 2005). Torna-se peremptório, portanto, ter claro o sentido de ser *não-objetificável*: o que está em jogo para a racionalidade upaniṣádica não é a realização de um conhecimento ou da experiência de uma “entidade” denominada “Brahman”, mas de uma experiencialidade autoevidente que já é *brahman* (DAVIS, 2010). Em outros termos, aquilo que é justamente a condição inequívoca de todo modo de conhecer e experienciar o mundo. Andrade (2013) discorre que

na medida em que *brahman* é o nexa onto-epistemológico da existência, i.e., na medida em que a realidade nada mais é do que *brahman* se auto-conhecendo, penetrar nesta dimensão, disponível em todo e qualquer ato cognitivo, seja ele sensível ou intra-mental, surge nela a realidade da presença de *brahman* como entroncamento das dimensões cognitivas e sensíveis. Por ser una, não dual, a realidade é essa massa

29 *sa yathorṇanābhistantunoccare, yathāgneḥ kśudrā visphuliṅgā vyuccaranti evamevāsmādātmanah sarve prāṇah sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāni bhūtāni vyuccaranti/ tasyopaniṣat satyasya satyamiti prāṇā vai satyam teṣāmeṣa satyam.* (BU 2.1.20) (OLIVELLE, 1998, p. 64).

30 Andrade (2013) designa pelo termo “totalidade não dual”.



noumênica/fenomênica que, mesmo nublada pela perspectiva fragmentadora com a qual interagimos imaginativamente com a realidade, salvaguarda a potencialidade da experiência libertadora. Esta experiência num certo sentido funda, em seu sentido arcaico, a própria possibilidade do existir e do conhecer. (ANDRADE, 2013, p. 79).

Considerar essa “potencialidade de experiência libertadora” pressupõe, necessariamente, uma condição que esteja alienada de sua própria dimensão originária e plena (*bhūman*). Envolve a problemática, como será pormenorizado mais adiante, do como se pensar ou experienciar aquilo que é justamente a condição de presentabilidade de toda experiência cognitiva, sendo, ao mesmo tempo, refratário a qualquer reducionismo ou objetificação conceitual (ANDRADE, 2013; GANERI, 2007). Entra em cena, portanto, aquela outra formulação do Real, agora de uma perspectiva mais precisamente “subjéctiva”, ou, melhor dizendo, *transsubjéctiva*, que delimita, de modo salutar, o encaminhamento soteriológico das proposições upanisádicas: *ātman*. Trata-se de um pronome reflexivo do sânscrito, podendo ser traduzido por “si-mesmo” (no processo de tradução em línguas ocidentais, tem recebido denominações variadas, tais como “self”, “alma”, “eu verdadeiro”, etc., os quais se distanciam, em diferentes graus, do sentido originário [ANDRADE, 2013]). Do “ponto de vista” de *brahman*, seria o processo de “modalização” por meio da autorreflexão espontânea e contínua do Real. Da perspectiva humana, tratar-se-ia de “um caminho, um expediente para se realizar *brahman*” (ANDRADE, 2013, p. 22). Outrossim, Sri Aurobindo comenta que a “jornada” é uma imagética constante dos Vedas, referente ao “caminhar do *self* pelo caminho da Verdade” (AUROBINDO, 1998, p. 10).<sup>31</sup> Em momentos mais significativos de sua obra, o filósofo recorrerá a concepção de *līlā* (“jogo”, o “lúdico”) – saliente em alguns dos principais matizes hermenêuticos da tradição do Vedānta – com o intuito de suscitar a ideia do encaminhamento como um *telos* que coincide com o próprio caminhar, perpassado pelo eterno “jogo de autoesquecimento e autodescoberta” (AUROBINDO, 2005, p. 426).<sup>32</sup> Para tanto, o *ātman* receberá diversos sentidos, aplicados pedagogicamente, durante esse processo “verticalizado” de cultivo de si-mesmo, ou seja, tendo como referencial fundante aquele princípio dos princípios, isto é, *brahman* (ANDRADE, 2013; LOUNDO, 2014). No segundo capítulo, veremos como Sri Aurobindo emprega diferentes matizes de sentido sobre o *ātman*, na ocasião de seu comentário ao *Īśa Upaniṣad*. Por ora, cabe-nos apreender o *ātman* como o substrato (*brahman*) e a potencialidade oculta (*guhā*) de todas as funções cognitivas e vitais (*prāṇa*); ou seja, em cada

31 [...] *the soul's march on the path of Truth*.

32 *The play of self-concealing and self-finding*.

experiência cognitiva, encontra-se a condição inata de realização do próprio “si-mesmo” do Real, a “verdade da verdade”, como declara o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*:

Ele tem preenchido este corpo até a ponta das unhas, assim como uma navalha dentro do seu estojo, ou um escorpião em seu ninho. As pessoas não o vêem, pois ele está incompleto enquanto é chamado de respiração quando está respirando, de linguagem quando está falando, de visão quando está olhando, de audição quando está escutando, de mente quando está pensando. Estes são apenas nomes de suas várias atividades. Aquele que o considera como sendo tão somente um destes sentidos não o compreende, pois apenas com um ou com outro ele está incompleto. É preciso percebê-lo simplesmente como *ātman*, pois nisto todos os outros se tornam uno. Este mesmo *ātman* é o traço de todo este mundo, pois com ele a pessoa vem a conhecer todo este mundo, tal quando se encontra alguém por suas pegadas. (BU 1.4.7).<sup>33</sup>

Já temos adentrado mais significativamente, portanto, nos tópicos centrais que selecionamos a fim de consubstanciar essa exposição geral da pedagogia soteriológica dos Upaniṣads – e que estão, sensivelmente, indicados no trecho supracitado, a saber: a experiencialidade consciente (*anubhava*) e liberta marcada pelo alinhamento entre modos de conhecer e ser/estar no mundo, pressupondo, no entanto, um processo de reversão (*neti neti*) de modos condicionantes e fragmentados da percepção do Real. Os expedientes e analogias (*ādeśa*) arregimentados para tal processo irão se balizar pela trama discursiva entre contextos de reflexão aparentemente duais, cujo traço basilar, todavia, é seu caráter meramente provisório e/ou insubstancial: subjetivo/objetivo, interior/exterior, positivo/negativo. Ademais, como bem corroborado pela literatura secundária, deve ser sempre matizada a situação dialógica de tais ensinamentos, que justifica não somente uma suposta simplicidade morfológica das formulações, mas principalmente “a outorga oral desses ensinamentos, quando o mestre aponta para si e para o todo, para o discípulo e para o todo, dramatiz[ando] presencialmente esta transmissão” (ANDRADE, 2013, p. 98). Uma das maneiras recorrentes quanto a esse procedimento nos primeiros Upaniṣads, por exemplo, seria o de estabelecer a correspondência entre elementos naturais e do macrocosmo (fogo, ar, sol, espaço, lua, água, terra, etc.) e as funções vitais e cognitivas do corpo humano (linguagem, respiração, visão, audição, mente, coração, etc.) – revalidando, entretanto, a própria aplicabilidade de tais elementos em relação ao contexto mais propriamente ritualístico dos hinos védicos

33 *sa eṣa iha praviṣṭa ā nakhāgrebhyaḥ yathā kṣuraḥ kṣuradhāne'vahitaḥ syāt viśvambhāro vā viśvambhāraikulāye taṃ na paśyanti/ akṛtsno hi saḥ prāṇanneva prāṇo nāma bhavati vadan vāk paśyaṃścakṣuḥ śṛṇvan śrotam manvāno manaḥ tānyasyaitāni karmanāmānyeva/ sa yo'ta ekaikamupāste na sa veda, akṛtsno hyeṣo'ta ekaikena bhavati ātmetyevopāsīta atra hyete sarva ekam bhavanti/ tadetatpadanīyamasya sarvasya yadayamātmā, anena hyetatsarvaṃ veda/ yathā ha vai padenānuvindedevam kīrtiṃ ślokaṃ vindate ya evaṃ veda* (BU 1.4.7) (OLIVELLE, 1998, p. 48).

(Saṃhitas). Porém, a eficácia transformativa de tal método só é garantida quando possibilita apontar para aquele mesmo princípio unificador (o “uno”), um nível fundacional capaz de “moldar” tanto a multiplicidade do mundo (o “múltiplo”), quanto – e o mais importante – de reconstruir a nossa percepção dessa totalidade como imediaticidade existencial (*aparokṣa-anubhūti*). Esse substrato unitário é exemplarmente invocado pelo *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* pela analogia do “mel” (*madhu*), como sugestão não somente de um princípio de interdependência e nutrimento mútuo entre realidades cosmogônicas (*adhidaivam*) e o corpo humano total (*adhyātman*), mas também como uma essencialidade inesgotável que se manifesta enquanto dimensão eidética fundadora de sentido e valores, abrangendo, por sua vez, domínios hierarquicamente concatenados, do mais “concreto” às instâncias mais sutis e/ou abrangentes:

Esta terra é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel desta terra. A pessoa (*puruṣaḥ*) radiante e imortal na terra e, no caso do corpo (*adhyātman*), a pessoa radiante e imortal do corpo físico, ambas são o si-mesmo (*ātman*). É o imortal; é *brahman*; é o todo. (BU 2.5.1).

Este ar é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel deste ar. A pessoa radiante e imortal no ar e, no caso do corpo, a pessoa radiante e imortal da respiração, ambas são o si-mesmo. É o imortal; é *brahman*; é o todo. (BU 2.5.4).

Este sol é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel deste sol. A pessoa radiante e imortal no sol e, no caso do corpo, a pessoa radiante e imortal da visão, ambas são o si-mesmo. É o imortal; é *brahman*; é o todo. (BU 2.5.5).

Este espaço (*ākāśa*) é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel deste espaço. A pessoa radiante e imortal no espaço e, no caso do corpo, a pessoa radiante e imortal no espaço dentro do coração (*hṛdaya*), ambas são o si-mesmo. É o imortal; é *brahman*, é o todo. (BU 2.5.10).

Esta humanidade (*mānuṣaṃ*) é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel desta humanidade. A pessoa radiante e imortal na humanidade e, no caso do corpo, a pessoa radiante e imortal feita de humanidade, ambas são o si-mesmo. É o imortal, é *brahman*, é o todo. (BU 2.5.13).

Este si-mesmo (*ātman*) é o mel de todos os seres, e todos os seres são o mel deste si-mesmo. A pessoa radiante e imortal no si-mesmo e, no caso do corpo, a pessoa radiante e imortal que é o si-mesmo, ambas são o si-mesmo. É o imortal, é *brahman*, é o todo. (BU 2.5.14).<sup>34</sup>

34 *iyam pṛthivī sarveṣāṃ bhūtānām madhu asyai pṛthivyai sarvāṇi bhūtāni madhu/ yaścāyamasyām pṛthivyām tejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ yaścāyamadhyātmaṃ śārīrastejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ ayameva sa yo'yamātmā/ idamamṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam* (BU 2.5.1).

*ayam vāyuh sarveṣāṃ bhūtānām madhu asya vāyoḥ sarvāṇi bhūtāni madhu/ yaścāyamasminvāyau tejomayao'mṛtamayaḥ puruṣaḥ yaścāyamadhyātmaṃ prāṇastejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ ayameva sa yo'yamātmāq idam amṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam* (BU 2.5.4).

*ayamādityaḥ sarveṣāṃ bhūtānām madhu asyādityasya sarvāṇi bhūtāni madhu/ yaścāyamasminnāditye tejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ yaścāyamadhyātmaṃ cākṣuṣastejomayo'mṛtamayaḥ puruṣa, ayameva sa yo'yamātmā/ idam amṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam* (BU 2.5.5).

*ayamākāśaḥ sarveṣāṃ bhūtānām madhu asyākāśasya sarvāṇi bhūtāni madhu/ yaścāyamasminnākāśe tejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ yaścāyamadhyātmaṃ hrdayākāśastejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ ayameva sa yo'yamātmā/ idamamṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam* (BU 2.5.10).

A totalidade que se torna o próprio *si-mesmo* do sujeito de percepção e que, no entanto, é mundo para todas as existências: tudo parece indicar para a própria imediaticidade e inerência do ser humano com seu ambiente, mas que pressupõe, como já foi aludido, uma ruptura imanente com a superfície dos fatos, ou um ponto de inflexão nos modos de “ver” e de se relacionar com as coisas. Daí o próprio caráter elusivo do *ātman*, em conformidade com a radicalidade de seu caminho, um simultâneo estar dentro e fora de tudo isto, parafraseando o *Īśa Upaniṣad*. É de modo similar que Sri Aurobindo enxergaria a natureza do conhecimento (*jñāna*) cultivado pelos sábios upaniśádicos, o qual, longe de se constituir em meras generalizações intelectivas e abstratas, é modo de ser e viver total na “verdade mais recôndita de todas as coisas no universo”, correspondendo, entretantes, com “a verdade mais íntima da existência interior e exterior do sujeito” (AUROBINDO, 1997, p. 332). O *Īśa Upaniṣad* define este conhecimento como *ekatvam anupaśyat*, ou seja, a “visão” ou percepção da unicidade constitutiva de tudo; enquanto processo de autorrealização, isto é, do cultivo pelo adepto de sua natureza de percebedor, requer o próprio ato de perseverar face a face ao imponderável, ou seja, ao próprio Real, o que vem a se constituir, por conseguinte, como condição *sine qua non* para a possibilidade de eliminação do sofrimento como resultado da ignorância:

[O si-mesmo] move-se e [no entanto] não se move.  
Está longe, ainda que esteja perto.  
Está dentro de tudo isto,  
[Ainda] que esteja fora de tudo isto. (IU 5)

Mas aquele que vê (*anupaśyati*)<sup>35</sup>  
Todas as existências no si-mesmo  
E o si-mesmo em todas as existências  
Não se esconde do Real. (IU 6)

Para o sujeito de conhecimento,  
Em quem o si-mesmo se tornou todas as existências,  
O que seria ilusão ou sofrimento

---

*idaṃ mānuṣaṃ sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu asya mānuṣasya sarvāṇi bhūtāni madhu yaścāyamasminmānuṣe tejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ, yaścāyamadhyātmaṃ mānuṣastejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ ayameva sa yo'yamātmā/ idamamṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam.* (BU 2.5.13).

*ayamātmā sarveṣāṃ bhūtānāṃ madhu aśyātmanaḥ sarvāṇi bhūtāni madhu/ yaścāyamasminnātmani tejomayo'mṛtamayaḥ puruṣaḥ, yaścāyamātmā tejomayo' mṛtamayaḥ puruṣaḥ, ayameva sa yo'yamātmā/ idamamṛtam idaṃ brahma idaṃ sarvam* (BU. 2.5.14) (OLIVELLE, 1998, p. 72).

35 No original em sânscrito, *paśyati*, variação na terceira pessoa do singular do verbo “ver”, é precedido do prefixo *anu* (como em *anubhava*), que atua morfológicamente como um intensificador, sugerindo uma revisitação da ação: *anupaśyati*. Logo, o ato de “ver” seria, nesse caso, a própria imediaticidade reunida de percepção. Por conseguinte, optou-se por traduzir o vocábulo *tataḥ* na última linha da mesma estrofe – aqui como uma variação ablativa do pronome *tat* (“isto”) - como “do Real”.

Quando se percebe unicidade? (IU 7)<sup>36</sup>

De modo semelhante, o *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* enuncia que

Aquele que o vê diretamente,  
O si-mesmo, a divindade,  
Senhor do passado e do futuro,  
Não se esconde disso. (BU 4.4.15).<sup>37</sup>

Mas como perceber algo que não é objetificável, ou seja, que não se constitui como um objeto de percepção? Afirmar que tratar-se-ia do mero oposto, isto é, da pura subjetividade do sujeito de conhecimento, parece igualmente não ser aquilo que está em jogo em termos de racionalidade upaniśádica (GANERI, 2007). Como seria, então, ter a experiência do “si-mesmo” (*ātman*), uma vez que, de acordo como o sábio Yājñavalkya, em seu diálogo com o brâmane Uṣasta Cākrāyaṇa presente no terceiro capítulo do *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, o sujeito “não pode ver aquele que experiencia a visão [...] não pode pensar sobre aquele que experiencia o pensamento”, não obstante sendo “o *seu* *ātman* que está dentro de tudo”? (*eṣa ta ātmā sarvāntaraḥ*) (BU 3.4.2) (OLIVELLE, 1998, p. 82).

Ora, o caráter marcadamente não-objetificável da experiência “unitária” indicada pelo duo conceitual *ātman/brahman* envolve, de maneira precípua, a dinâmica pedagógica atinente à expressão *neti neti*, algo que podemos traduzir como “não é isto, não é aquilo”: invocada seja de maneira explícita ou implicitamente às diferentes narrativas, nela estaria consubstanciada uma lógica “desconstrutiva” voltada para eliminar um erro fundamental (*avidyā*), isto é, o “erro da objetificação”. Tal pedagogia seria instrumentalizada, todavia, menos para construções meramente teóricas e/ou conceituais acerca da realidade do que para construções subjetivamente constitutivas de toda “precariedade existencial”, marcada por apegos e pelo sofrimento (LOUNDO, 2011, p. 118). Torna-se imprescindível salientar, não obstante, que essa lógica eliminativa abarca uma dimensão (meta-)constitutiva da linguagem; em outras palavras, a lógica upaniśádica corresponderia a uma “negação não-implicativa” (*prasajyapratisheda*), pois o que se nega é uma falsa cognição sobre a realidade, e não a propositividade ontológica subjacente ao fator que está sendo negado. Não seria aplicada,

36 *tadejati tannaijati taddūre tadvantike  
tadantarasya sarvasya tadu sarvasyāsya bāhyataḥ* (IU 5).  
*yastu sarvāṇi bhūtānyātmannevānupaśyati  
sarvabhūteṣu cātmānaṃ tato na vijugupsate* (IU 6).  
*yasmīnsarvāṇi bhūtānanyātmaivābhūdvijānataḥ  
tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ* (IU 7).  
(AUROBINDO, 2003, p. 7).

37 *yadaitamanupaśyatyātmānaṃ devamañjasā/ īśānaṃ bhūtabhavyasya na tato vijugupsate* (BU 4.4.15)  
(OLIVELLE, 1998, p. 122).

portanto, visando a promulgação de diferenças ontológicas do que seriam meramente diferentes níveis de sentido; ao invés disso, promoveria “um compromisso necessário de esclarecimento do sentido profundo que subjaz aos atributos sendo negados” (LOUNDO, 2011, p. 122). Ao fim, tal lógica de negação resultaria, em termos pedagógico-soteriológicos, em uma ampliação perceptiva de horizontes. Aurobindo, por exemplo, alude ao “jogo linguístico” imbuído na formulação *neti neti* – ao abarcar enunciados tanto negativos quanto positivos – nos seguintes termos: “todas as afirmações são negadas tão somente para conduzir a uma afirmação mais ampla da mesma Realidade” (AUROBINDO, 2005, p. 37). A mesma fórmula ainda atuaria como um lembrete fundamental, a saber, o caráter insubstancial de todos os conceitos (incluindo aí os ensinamentos upaniśádicos), de modo que não apresentam um discurso representacional sobre *ātman/brahman*, senão o meio instrucional condutivo à sua experiencialidade: “e, todavia, no final, somos obrigados a negar até mesmo nossas concepções mais volumosas, nossas experiências mais profundas, a fim de reconhecer que a Realidade excede todas as definições” (AUROBINDO, 2005, p. 36). Um aspecto fundamental dessa metodologia soteriológica seria, então, o caráter não unívoco de seus conceitos instrumentais: “uma boa dose de confusão tem sido agregada à interpretação [do] Upanishad pela falta de fluidez na compreensão da sutileza de suas distinções entre cognoscibilidade e a incognoscibilidade de Brahman” (AUROBINDO, 2001, p. 43).<sup>38</sup>

Com efeito, a expressão *neti neti* se faz presente em diferentes momentos do texto do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, especialmente logo após ensinamentos estratégicos de seu mais aclamado sábio, Yājñavalkya:

Este si-mesmo (*ātman*) “não é isto, nem aquilo” (*neti-neti*). Indeterminado, não é apreendido (pela mente); imperecível, não é destruído; impreciso, não se torna objeto de apego; imensurável, não é sujeito ao sofrimento nem a dor. Como se percebe o percebedor? Assim, Maitreyī, você tem o ensinamento. É tudo o que pode ser dito sobre a imortalidade. (BU 4.5.15).<sup>39</sup>

Outrossim, essa mesma preocupação “apofática” perpassa a desconstrução de traços cognitivos reificadores acerca do “eu” e do “mundo”, que se cristalizam, entrementes, seja em apegos constitutivos de “metafísicas cotidianas” (LOUNDO, 2011, 2021a), seja em percepções fragmentadoras sobre a realidade em que sujeitos e coisas são vistos enquanto “subjetividades autônomas” (ANDRADE, 2013). Vale ressaltar, não obstante, e em

<sup>38</sup> *A good deal of confusion has been brought into the interpretation of [the] Upanishad by a too trenchant dealing with the subtlety of its distinctions between the knowability and the unknowability of the Brahman.*

<sup>39</sup> *sa eṣa neti netyātmā agrhyo na hi gr̥hyate aśīryo na hi śīryate asaṅgo na hi sajyate asito na vyathate na riṣyati/ vijñātāmare kena vijānīyāt ityuktānuśāsanāsi maitreyi etāvadare khalvamṛtatvamiti hoktvā* (BU. 4.5.15) (OLIVELLE, 1998, p. 130).

consonância com o que foi exposto há pouco, que a reflexão upaniśádica não incidiria sobre as especificidades de cada objeto do mundo em particular, mas “sobre a condição geral de sua constituição enquanto ‘estado mental’ ou enquanto ‘locus da objetividade dos objetos’” (LOUNDO, 2011, p. 118). Em outros termos, trata-se da discriminação (*viveka*) de focos de ignorância (*avidyā*) existencialmente situados e que se superpõem à condição de experiencialidade unitiva ou autoevidente do Real (*brahmānubhava*). Assim, uma maneira de entrever o horizonte epistêmico-soteriológico dos Upaniśads seria matizar as duas noções ora em questão, i.e., *neti neti* e *anubhava*, como duas contrapartes conceituais que apontam para o limiar dessa experiencialidade última, o “Real do real”, deveras indicado pela própria questão instigadora já citada: *como perceber o percebedor?* Pois se o conhecimento de *ātman/brahman* não é o de uma propositividade empírica ou meramente intelectual, tampouco isso sugere sua incognoscibilidade absoluta, pois a dimensão pedagógica dos textos pretende justamente apontar para o Real, como condição de inaticidade a todo modo de ser e de conhecer, de toda linguagem e de toda relacionalidade constitutiva de cada existente; tal experiencialidade seria, por assim dizer, “uma autoevidência, eternamente presente e familiar, condição de possibilidade do surgimento de todo e qualquer objeto” (LOUNDO, 2011, p. 121). Veremos, no terceiro capítulo, que Sri Aurobindo se remete a uma concepção bastante saliente ao horizonte compreensivo do Vedānta, mormente em algumas de suas principais vertentes hermenêuticas históricas, a fim de conceber a dinamicidade entre uma *episteme* “apofática” e a presentabilidade propositiva do Real. Por ora, vale destacar que tais ideias se consubstanciam em um dos axiomas upaniśádicos mais difundidos entre suas diferentes textualidades, que diz: “conhecendo *brahman*, torna-te o todo” (*brahmavidyayā sarvam bhava*). Seria a própria experiência originária de *brahman* que atua, em termos narrativos, como uma “arché cosmogônica”, como sublinha Andrade (2013, p. 79): ao se autoconhecer, isto é, ao ter o reconhecimento de si como seu próprio *ātman*, *brahman* se emana como a infinitude de coisas e experiências que compõem a existência; a rememoração dessa dimensão fundante e “arquetípica” da Realidade é a potencialidade de realização, por sua vez, atinente a cada ser humano, como expõe o texto upaniśádico:

É dito: ‘uma vez que os seres humanos pensam que se tornarão o todo por meio do conhecimento de *brahman*, o que *brahman* conheceu para se tornar o todo?’

No começo, *brahman* era isto. Conhecia tão somente a si-mesmo: ‘Eu sou *brahman*’. E por meio deste conhecimento tornou-se o todo. Qualquer um dos deuses que despertou para tal reconhecimento, tornou-se aquilo. A mesma condição se aplica aos Ṛṣis (‘sábios’) e aos seres humanos [no geral]. Percebendo isto, o sábio Vāmadeva iniciou entoando seu hino:

‘Eu me tornei Manu (Ser Humano), e também Sūrya (Sol; ‘Visão’). (BU. 1.4.9-10).<sup>40</sup>

Essa performance “mimética” de uma condição originária e recorrente da realidade é qualificada pelo ato de rememerar (*smṛ*), mas reconduzindo à própria imediaticidade de todo ato cognitivo; por conseguinte, estados de apatia existencial e seu consequente sofrimento seriam frutos do mero esquecimento/ocultamento daquilo que é sempre *ai*; assim, um dos sábios do *Chāndogya Upaniṣad*, de nome Sanatkumarā, exprime que “na pureza (i.e. na dimensão inata e imediata) do ser há constante memória; no cultivo da memória todas as amarras são desfeitas” (CU 7.26.2.).<sup>41</sup> É na própria experiencialidade que inere a todo ato de sentir, de pensar, e de compreender (‘reconhecer’), enquanto qualidades condutivas à autorrealização do sujeito, que o *ātman* se autoevidencia:

Para uma pessoa assim, que vê, pensa e compreende desse modo, tudo vem de si-mesmo (*ātman*): vida, esperança, memória, espaço, fogo, água, nascimento e morte, alimento, força, conhecimento, meditação, intelecto, intenção, mente, discurso, nome, mantras e toda ação – tudo isso vem de si-mesmo. (CU 7.26.1).<sup>42</sup>

Ganeri (2007) interpreta a experiencialidade de *ātman/brahman* enquanto a recôndita “qualidade fenomenológica” imbuída em cada atividade do sentir e do pensar, como o próprio “sabor” característico e inato a toda experiência, seja ela de natureza interna ou externa, subjetiva ou objetiva (na verdade tais categorizações já deixariam de ter alguma função, na compreensão de que tudo compõe a mesma tessitura de realidade); o autor se refere a metáfora, apresentada por Yājñavalkya, do pedaço de sal que se dissolve na água, não podendo mais ser distinguido, mas que se desvela inequivocamente como sabor; analogamente, “este *ātman*, sem interior ou exterior, torna-se uma massa compacta e ininterrupta (*ghana eva*) de percepção (*prajñāna*)” (BU. 4.5.13; GANERI, 2007, p. 35). O sábio védico, na ocasião em que oferece seus últimos ensinamentos antes de adentrar em um outro estágio da vida, enuncia acerca da potencialidade de ressignificação radical da

40 *tadāhuḥ yat brahmavidyayā sarvam bhaviṣyantaḥ manuṣyā manyante kimu tadbrahmāvedyasmāttatsarvamabhavaditi/ brahma vā idamagra āsīt, tadātmānamevāvet, aham brahmāsmīti/ tasmāttatsarvamabhavat/ tadyo yo devānām pratyabubhyata sa eva tadabhavat tathārṣiṇām tathā manuṣyānām/ taddhaitatpaśyannṛṣirvāmadevaḥ pratipede/ aham manurabhavaṃ sūryāśceti* (BU. 1.4.9-10) (OLIVELLE, 1998, p. 48).

41 *sattvaśuddhau dhruvā smṛtiḥ smṛtilambhe sarvagranthīnām vipramokṣastasmai* (CU 7.26.2.) (OLIVELLE, 1998, p. 272).

42 *tasya ha vā etasyaivaṃ paśyata evaṃ manvānasyaivaṃ vijānata ātmataḥ/ prāṇa ātmata āśātmataḥ smara ātmata ākāśa āmatasteja ātmata āpa ātmata āvirbhāvatirobhāvāvātmato’nnamātmato balamātmato vijñānamātmato dhyānamātmataścittamātmataḥ saṃkalpa ātmato mana ātmato vāgātmato nāmātmato mantrā ātmataḥ karmāṇyātmata evedaṃsarvamiti.* (CU 7.26.1) (OLIVELLE, 1998, p. 272).



consciência no coração mesmo da vida cotidiana, uma “reversão” latente de modos de ser e de conhecer causativos de apegos diários e cristalizações identitárias; tal realização é usualmente identificada como um modo “não-dual” (*advaita*) de conhecimento da Realidade e designativa do próprio método compondo seu encaminhamento soteriológico:

*Yājñavalkya*: Pois onde há dualidade, um vê o outro, um cheira o outro, um sente (o sabor) do outro, um fala ao outro, um escuta o outro, um conhece o outro. Mas quando todas as coisas em ti tornam-se si-mesmo (*ātman*), quem está lá para ser visto [por ti] – e como? Quem está lá cujo cheiro é para ser sentido – e como? Quem está lá cujo sabor é para ser sentido – e como? Quem está lá para dialogar – e como? Quem está lá para ser escutado – e como? Quem está lá para ser pensado – e como? Quem está lá para ser tocado – e como? Quem está lá para ser conhecido – e como?

*Maitreyī*: Como perceber aquilo através do qual todo este mundo é percebido?

*Yājñavalkya*: Sobre isto só pode ser dito: “não é isto, não é aquilo” (*neti neti*). (BU. 4.5.15).<sup>43</sup>

Contudo, ao longo do mesmo texto, *Yājñavalkya* é também responsável por outros importantes enunciados que dizem respeito à dimensão originária (*arché*) de *brahman* enquanto pura existencialidade, invocando, neste ínterim, e de modo determinante, possibilidades de nuances imagéticas e interpretativas: “[no começo] ele não tinha prazer algum, pois sozinho não se obtém prazer. Ele desejou uma companhia (‘um segundo’). Ele então se fez tão amplo quanto uma mulher e um homem em um abraço profundo” (BU 1.4.3).<sup>44</sup> Ademais, um mesmo estratagema pedagógico (*ādeśa*) seria cabível de suscitar nuances de interpretações e aplicações bastante instigantes, como a já mencionada analogia do “sal na água”, uma vez que, conquanto os dois elementos sejam “perceptualmente indistinguíveis um do outro, permanecem, embora misturados, como coisas diferentes”, como assinala Nicholson (2010, p. 47). Tais considerações ensejam, portanto, a ocasião para examinar alguns traços centrais da racionalidade argumentativa do Vedānta, e que tem se consubstanciado, ao longo dos séculos, em uma pluralidade de orientações hermenêuticas de caráter soteriológico que visam não somente o projeto de sistematizar “unidades de sentido” aos textos upaniśádicos, mas também de expandir e revalidar criativamente seus sentidos, contribuindo para a própria experiencialidade da tradição.

43 *yatra hi dvaitamiva bhavati taditara itaraṃ paśyati taditara itaraṃjighrati taditara itaraṃ rasayate taditara itaramabhivadati taditara itaraṃ śṛṇoti taditara itaraṃ manute taditara itaraṃ sprśati taditara itaraṃ vijānāti/ yatra tvasya sarvamātmaivābhūt tatkena kaṃ paśyet tatkena kaṃ jighret tatkena kaṃ rasayet tatkena kamabhivadet tatkena kaṃ śṛṇuyāt tatkena kaṃ manvīta tatkena kaṃ sprśet tatkena kaṃ vijānīyāt/ yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt/ sa eṣa neti netyātmā.* (BU. 4.5.15) (OLIVELLE, 1998, p. 130).

44 *sa va naiva reme tasmādekākī na ramate sa dviṭiyamaicchat/ sa haitāvānāsa yathā strīpumāṃsau sampariṣvaktāu.* (BU 1.4.3) (OLIVELLE, 1998, p. 46).

## 1.2 A pluralidade de aplicações hermenêuticas do Vedānta como continuidade de sentido à tradição upanišádica

A potencialidade argumentativa do Vedānta, que enseja a sua pluralidade de correntes e escolas filosóficas com base nos Upaniṣads, é o fruto de textos que, no lugar de se constituírem como meros artefatos do passado, “consagram-se como linguagem catalisadora de eventos contemporâneos de encaminhamento de questões fundamentais e sempre recorrentes da existência humana” (LOUNDO, 2021c, p. 168). Trata-se da mesma dinâmica de tradições e/ou textualidades vistas a partir da própria circularidade da estrutura ontológica e linguística da compreensão e de seus horizontes de interpretação e projetos possíveis (GADAMER, 1999). De fato, veremos que tal dinamicidade era sobremodo aludida por Sri Aurobindo, quando afirmava que seu projeto intelectual pressupunha nada menos do que as “*fundações upanišádicas* de minha teoria de uma vida ideal para a qual a humanidade deveria se mover” (AUROBINDO, 2006, p. 209, grifo nosso).<sup>45</sup> Contudo, antes de adentrarmos na perspectiva aurobindiana e seu diálogo com a tradição, convém uma exposição geral do sentido efetual inerente a esse encaminhamento de questões argumentativas fundamentais, ao redor das quais têm gravitado os diferentes matizes hermenêuticos que compõem aquela que é considerada uma das mais influentes escolas filosóficas do que veio a se consolidar como “hinduísmo”, ou seja, o Vedānta, ao longo dos séculos.

Estudos referenciais sobre o Vedānta, tal como o realizado por Hajime Nakamura (1983), apontam invariavelmente para duas possibilidades concatenadas de compreensão quanto ao significado etimológico do vocábulo “vedānta”, a saber: (1) a porção final de todo o cânone de sabedoria “revelada” (*śruti*) da tradição védica e que culminaria nos Upaniṣads; e (2) o sentido de “final” (*anta*) como significado último ou essencial do *Veda* (lit. “conhecimento”), cuja fonte precípua de ensinamentos e de proposta de resolução soteriológica viria a ser tornar os próprios textos upanišádicos (NAKAMURA, 1983, p. 94). A já mencionada divisão dos Vedas entre *karmakāṇḍa* (“seção relativa à ação ritual/moral”), esquematicamente representada pelos Brāhmaṇas e Samhitās, e *jñānakāṇḍa* (“seção relativa ao conhecimento”), englobando os Upaniṣads e Āraṇyakas, já aponta para o processo de resignificação, por parte das escolas upanišádicas (*śākhā*), de significados e imagéticas de traços centrais da ritualística védica; ou seja, a exegese (*mīmāṃsā*) cada vez mais rigorosa e sofisticada da práxis ritual, a fim de garantir o conhecimento (*vidyā*) de sua correta execução,

45 [...] *the Upanishadic foundations of my theory of the ideal life towards which humanity must move.*

viria a propiciar o próprio processo paulatino de aprofundamento contemplativo do objeto ou sentido (*artha*) da ritualidade védica (KING, 1995). O objetivo último do conhecimento torna-se, então, a autorrealização ou libertação (*mokṣa*) (ainda que a ritualística védica se mantivesse como pré-requisito praxiológico dessa dimensão final). Daí a presença, como bem atesta Nakamura (1983), da designação dos Upaniṣads como “vedānta”, isto é, como dimensão última ou suprema do conhecimento, já presente entre alguns de seus principais textos, datados, aproximadamente, dos últimos séculos a.C., a exemplo o *Śvetāśvatara Upaniṣad* e o *Muṇḍaka Upaniṣad*.<sup>46</sup>

Assim sendo, a proeminência dos Upaniṣads como a própria dimensão gnosiológica máxima de toda a tradição védica aponta para “o lugar central da problemática soteriológica no empreendimento filosófico na Índia” (LOUNDO, 2021c, p. 173). Por conseguinte, a tradição exegética e escolástica do Vedānta, a qual se consubstancia como um desdobramento da tradição upaniṣádica, se consolidaria como “a proposta de maior impacto na esfera soteriológica” entre os seis sistemas filosóficos (*darśana*) considerados “ortodoxos” (*āstika*), i.e., entre aqueles que reconhecem os Vedas como sua matriz autoritativa (LOUNDO, 2021c, p.174).<sup>47</sup>

Se o Vedānta é a escola védica que mais se afilia filosoficamente aos ensinamentos dos Upaniṣads, e que se destaca na proposta de sistematização de unidades de sentido frente à pluralidade conceitual e temática presente em seus principais e mais antigos textos, provém dela também outro traço distintamente exemplar, qual seja, o seu produtivo desdobramento em diferentes subescolas que, vistas analiticamente, invocam nuances de orientações pedagógicas e/ou hermenêuticas em torno de perspectivas ontológicas e/ou doutrinárias<sup>48</sup> distintas, variando desde um “absoluto não-dualismo” ao “dualismo”, englobando, nesse

46 No *Śvetāśvatara Upaniṣad* (6.22), lê-se: “o segredo supremo no Vedānta, proclamado numa era mais antiga, não deve ser transmitido àqueles que não têm a mente pacificada, e nem mesmo aos que não são filho ou discípulo” (*vedānte paramaṃ guhyaṃ purākalpe pracoditam/ nāpraśāntāya dātavyaṃ nāputrāyāśiṣyāya vā punaḥ*) (OLIVELLE, 1998, p. 432). O cânone védico considerado *śruti* (lit. “o que é ouvido”) é composto de textos sagrados “meta-autorais” (*apauruṣeya*), tendo sido transmitidos oralmente no contexto das diversas escolas iniciáticas (*śākhā*).

47 Os seis sistemas filosóficos (*ṣaḍdarśana*), também catalogados como *āstika* (lit. “aquilo que afirma a existência”), os quais reconhecem o caráter seminal e autoritativo dos Vedas, são: Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya, Yoga, Mīmāṃsā e Vedānta. Ademais, são fundamentalmente separados daqueles que se situariam à margem da autoridade védica (*nāstika*), tais como o budismo, o jainismo e a corrente denominada *carvaka* (escola materialista) (LOUNDO, 2021c). Porém, de acordo com Nicholson (2010), tal classificação só se consolidaria a partir do século XII, não existindo uma divisão sistemática entre “āstikas” e “nāstikas” anterior a esse momento.

48 O significado de “doutrina” neste contexto exige um certo cuidado em sua aplicação; o vocábulo em língua sânscrita que talvez melhor se aproxime de tal sentido é o de *siddhānta* (lit. “conclusão argumentativa”). Condizente com a noção de que a canonicidade védica é essencialmente processual e “aberta”, marcada por uma textualidade não estritamente “linear”, a doutrina nesse contexto seria menos o fruto de sistematizações teológicas marcadas por critérios fixos e dogmáticos, do que o efeito de “adequações pedagógicas” e do caráter dialógico de tradições notadamente argumentativas (LOUNDO, 2011; SEN, 2005).

ínterim, matizes variáveis de ambos os polos (ANDRADE, 2013; GHATE, 1926; LOUNDO, 2011).

A partir do estudo de Loundo (2011), são identificadas seis subescolas (*sampradāya*) vedantinas: *dvaitādvaita* (“dualidade e não-dualidade”) de Nimbārka (séc. VIII);<sup>49</sup> *kevalādvaita* (“não-dualidade apenas”) de Śaṅkara (séc. VIII); *viśiṣṭādvaita* (“não-dualidade qualificada”) de Rāmānuja (séc. XI); *dvaita* (“dualidade”) de Madhva (séc. XII); *śuddhādvaita* (“não-dualidade pura”) de Vallabhā (séc. XV); e *acintya bhedābheda* (“inconcebível simultaneidade de diferença e não-diferença”) de Caitanya Mahāprabhu (séc. XV) (LOUNDO, 2011, 2021c). Convém, entretanto, referir ao fato de que a orientação hermenêutica de Nimbārka é mais precisamente intitulada de *svābhāvika bhedābheda* (“inerente diferença e não-diferença”), e fazer a devida menção à importante corrente filosófica fundada por Bhāskara (séc. IX), nomeada *aupādhika bhedābheda* (“condicionada diferença e não-diferença”). Analisamos, na seção anterior, que um traço distintivo dos ensinamentos upaniśádicos diz respeito à imbricação conceitual e pedagógica entre as formulações de *brahman* (“totalidade não-objetificável”, “o Real”) e *ātman* (“si-mesmo”), podendo ser referida, alternativamente, como a correlação entre *paramātman* (o “si-mesmo supremo”) e *jīvātman* (o “sujeito cognoscente”). Pois bem, a dialética fundamental, em torno da qual essas diferentes escolas e orientações filosóficas têm se consubstanciado, apresentaria como tópico argumentativo basilar a natureza da relação entre o princípio absoluto (*brahman*), o sujeito (*jīva*) e o mundo (*jagat*) (GHATE, 1926; KING, 1995). Tal consideração dialética não somente ensejaria a reflexão soteriológica (*vicāra*) e a razão exegética (*mīmāṃsā*) aplicada aos textos canônicos,<sup>50</sup> senão também os debates filosóficos potencializadores na criação de inúmeras nuances de categorias ontológicas e matizes metodológicos (LOUNDO, 2019; FRAZIER, 2014). Desse modo, não só pela radical proposta transformativa implicada em sua práxis soteriológica, mas pelo imperativo de adequação pedagógica, que a tradição do Vedānta tem se constituído “enquanto abertura potencial a uma pluralidade de ‘aplicações existenciais hermenêuticas’” (LOUNDO, 2011, p. 111). E assim, talvez, possamos antecipar uma perspectiva metodológica e argumentativa central ao nosso trabalho, a saber: pensar tal tradição em termos da dinamicidade de suas aplicações existenciais e em consonância com a investigação filosófica que se pauta,

49 A data referente a Nimbārka tem sido um ponto de discussão entre os estudos sobre os diferentes matizes hermenêuticos do Vedānta. Optamos por seguir a estimativa – sustentada em torno dos relevantes estudos de M. M. Agrawal (2013) – de postular a data conjectural para tal importante – mas pouco conhecido – pensador ao século VIII d.C., ligeiramente anterior a Śaṅkara. Estudos anteriores têm lhe atribuído a data bem mais tardia do século XII.

50 A rigor, a literatura canônica do Vedānta compreende a trilogia (*prasthānatraya*) composta pelos Upaniśads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavad Gītā*.

instrumental e heurísticamente, pelas categorias igualmente dialéticas da multiplicidade (o “Múltiplo”) e da unicidade (o “Uno”).

Ora, se há um conceito em língua sânscrita que melhor sintetize a reflexão sobre os princípios do Uno e do Múltiplo, será decerto o de *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”). Com efeito, das seis escolas do Vedānta listadas no parágrafo anterior, quatro delas compartilham, em maior ou menor grau, da linguisticidade e de traços teóricos fundamentais associados ao *bhedābheda*. Destes traços, destacam-se o reconhecimento do *status* ontológico da categoria de “diferença” (ou de multiplicidade), a “personalização” de um Princípio Absoluto enquanto expressão de sua imanência ontológica ou de uma meta-pessoalidade, assim como aspectos da práxis soteriológica salientando o senso de “participação devocional” (*bhakti*), e a ação “ritual” como paradigma de conduta ética. No entanto, como J. N. Mohanty (2000) aponta muitíssimo bem, a teoria da “identidade e diferença”, como escopo investigativo sobre modos de pensar a relacionalidade existencial constitutiva do Real, sempre se encontrou no cerne dos debates críticos entre as diversas escolas filosóficas, não só englobando os seis *darśanas*, senão também correntes que seriam consideradas “não-védicas” (*nāstika*), como o Budismo. Em se tratando especificamente do Vedānta, estudiosos como Andrew Nicholson (2010) e Jessica Frazier (2014) destacam que tal tradição filosófica, em todos seus matizes – incluindo aí a escola *advaita* (“não-dualidade”) – poderia ser compreendida como uma ampla e multifacetada conversação sobre o *bhedābheda*, pensada, neste contexto, como uma (meta-)categoria argumentativa, e se consubstanciando pela questão de como articular o princípio único de existencialidade (*sat; brahman*) face às realidades plurais e sempre mutáveis do mundo fenomênico (NICHOLSON, 2010, p. 8; FRAZIER, 2014, p. 59).

Como já referido na Introdução, a concepção de *bhedābheda* terá um papel relevante no encaminhamento metodológico do presente trabalho: propomos utilizá-la como uma categoria heurística, matizando, destarte, aspectos de sua linguagem pedagógica que possam consubstanciar maneiras de inquirir sobre a correlação entre conceitos soteriológicos polares e/ou contrários, tais como os de unicidade e multiplicidade (e seus correlatos – mesmidade e diferença, transcendência e imanência, imutabilidade e movimento, etc.). Ademais, pensamos que tal dinamicidade de pensamento teve um papel fundamental para a abordagem de Sri Aurobindo da filosofia upaniśádica e no seu diálogo com a tradição vedantina, além de deter um sentido categórico na fundamentação de seu ideal de uma “vida divina”, mote central de seu projeto filosófico-soteriológico.

Já foi referido o fato de que Sri Aurobindo não se preocupou, de maneira substancial, em apontar seus “precursores” e afiliações filosóficas e praxiológicas entre as diferentes escolas do Vedānta. A formação de seu *siddhānta* (cf. nota 48), isto é, de sua conclusão argumentativa em termos de postulação teórica e práxis soteriológica, seria principalmente o resultado – entre outros fatores – da circularidade entre os textos fundacionais – como os Upaniṣads e o *Bhagavad Gītā* – e a sua “experimentação” com base na interpretação desses textos. Contudo, é possível discernir em sua abordagem interpretativa a adesão mais significativa a certas imagéticas e estratégias hermenêuticas atinentes a algumas das orientações vedantinas. No seu principal comentário ao *Īśa Upaniṣad*, por exemplo, Aurobindo refere-se à possibilidade de considerar a complementaridade entre as três orientações hermenêuticas mais conhecidas do Vedānta, i.e., *advaita* (“não-dualidade”), *viśiṣṭādvaita* (“não-dualidade qualificada”), e *dvaita* (“dualidade”),<sup>51</sup> como dimensões epistêmicas simultaneamente válidas, e se refletindo na própria experiencialidade cultivada (*anubhava*) por parte do adepto (AUROBINDO, 2003, p. 24-25). Na sua obra magna *The Life Divine* (“A Vida Divina”), o pensador indiano revalida as mesmas três orientações vedantinas como diferentes qualidades da mesma experiência que ele denomina de *Supermind*, conquanto sendo também um modo de reconciliar e subsumir as três grandes escolas a seu projeto filosófico (PADIYATH, 2014).<sup>52</sup> No mais, como explana nosso filósofo: “os três estados seriam somente diferentes modos de lidar com a mesma Verdade” (AUROBINDO, 2005, p. 158).<sup>53</sup> <sup>54</sup> Enquanto há o reconhecimento – ora tácito ora declarado – do caráter fundamental e prevalecente da perspectiva *advaita* (“não-dual”), pondera-se sobre modos de revalidar e adequar filosoficamente a mesma posição, balizada seja por noções acerca de um

51 De acordo com Loundo (2021), a perspectiva da “dualidade” (*dvaita*), designativa da escola de Madhva, ainda que implique em algum grau de “distinção” ontológica, torna-se devidamente compreendida somente a partir da relação de total dependência do mundo fenomênico com *brahman* (ou de *jīvātman* em relação a *paramātman*), “o que é congruente com a ideia central dos Upaniṣads de uma unidade necessária entre todas as coisas do universo” (LOUNDO, 2021c, p. 176). De fato, enquanto Sri Aurobindo reforça a complementaridade das três perspectivas em questão, seja de um viés ontológico ou de uma perspectiva metodológica, considera que o ser humano “nunca pode se considerar como um ente independente de algum tipo de Unidade” (AUROBINDO, 2003, p. 24).

52 Segundo Peter Heehs (2013), Aurobindo era particularmente entusiasta de uma anedota acerca da complementaridade das três perspectivas, *advaita*, *viśiṣṭādvaita* e *dvaita*, envolvendo o grande pensador e adepto bengalês Swami Vivekananda (1863-1902), a ponto de mencioná-la duas vezes em seus escritos: na ocasião de uma comunicação em Chennai (Madras), Vivekananda discorre sobre sua intenção de sintetizar as três supracitadas abordagens do Vedānta, no que um ouvinte prontamente o questiona sobre tal proposta, uma vez que “jamais tinha sido mencionada por qualquer um dos Mestres”. Vivekananda replicaria dizendo: “eu nasci para isto e foi deixado a mim fazê-lo” (HEEHS, 2013, p. 15).

53 [...] *these three poises would be only different ways of dealing with the same Truth.*

54 No entanto, Aurobindo também tendia a ver o contexto argumentativo do Vedānta como a insurgência de “escolas mutuamente destrutivas de filosofia” (AUROBINDO, 2005, p. 159).

“*advaita* integral”,<sup>55</sup> seja pela concepção de uma “*advaita* realista”, que se aplicaria, em termos argumentativos, na refutação a um suposto matiz “ilusionista” (i.e., que postula um *status* ontológico diferente – e conseqüentemente falso em termos absolutos – do mundo em relação a *brahman*), de certos desdobramentos históricos do Vedānta e de posicionamentos orientalistas a partir do século XIX (AUROBINDO, 2011). No entanto, qualquer contraponto de postulação argumentativa em prol de um “realismo” ontológico ou da autoevidência “empírica” do mundo se encerra por aí; tal como no âmbito da epistemologia em um contexto de aplicabilidade soteriológica, como referido na seção anterior, Sri Aurobindo também se orienta pelo caráter não inequívoco (mais sobre isso no terceiro capítulo) das noções de “real” e “ideal” aplicadas a mesma dimensão reflexiva, i.e., atinente à formulação upanišádica de *brahman* como o “Real” excedente a toda determinação descritiva: “e assim como [brahman] é real ao mundo sendo sua total expressão, o mundo é real a isto; mas não como uma existência independente” (AUROBINDO, 2005, p. 25).<sup>56</sup> É tributário, portanto, de todo um horizonte de compreensão dinamizado por vieses argumentativos que não se consubstanciam por um estrito dualismo ontológico de idealismo/realismo ou de espírito/matéria. Como bem atesta Frazier (2017, p. 152), “no senso mais amplo de ‘realismo’, muitas escolas [na Índia] abraçam a ideia ‘realista’ de que há verdades detectáveis sobre a Existência (*Being*) em geral e que possam iluminar a natureza de nossas existências, propiciando um ideal de florescimento humano”.<sup>57</sup>

Em uma das seções do segundo capítulo (2.2), exporemos mais detidamente algumas das peculiaridades “doutrinárias” da categoria *bhedābheda* a partir de algumas de suas principais escolas ou vertentes, matizando aspectos que possam se constituir como uma dimensão conceitual e metodológica (“heurística”) de nossa subsequente análise tanto da abordagem interpretativa de Sri Aurobindo ao *Īśa Upaniṣad*, quanto do problema que o nosso filósofo identificava como ocupando o próprio cerne da dinâmica histórica-efetiva da tradição do Vedānta, ou seja, a natureza efetiva do princípio de Verdade ou de pura Existencialidade ensinada pelos Upaniṣads, e sua relação com as realidades múltiplas do

---

55 Certamente Aurobindo não foi o primeiro na história intelectual indiana a propor uma versão “radicalizada” do *advaita*, o que reflete tanto a indisputável influência e apelo intelectual que tal orientação filosófica sempre exerceu ao longo dos séculos, quanto o próprio viés essencialmente argumentativo dos debates suscitados a partir de certas proposições interpretativas de alguns dos adeptos de tal escola de pensamento. Um exemplo notável é a do filósofo e mestre tântrico da Caxemira, Abhinavagupta (c. sec.X), que definiu sua proposta filosófica e soteriológica como uma “suprema não-dualidade” (*paramadvaya*).

56 *And as it is thus real to the world which is its own total expression, so is the world real to it; but not as an independent existence.*

57 *In the wider sense of “realism,” many schools hold the “realist” belief that there are discoverable truths about Being in general and that these can illuminate the nature of our selves and lives, furnishing an ideal of human flourishing.*

mundo. Importa ainda apresentar, na presente seção, alguns de seus traços textuais relevantes desde um enfoque hermenêutico, e que têm contribuído para suscitar a própria força motriz do Vedānta, em sua historicidade, na continuidade de sentido à tradição upaniśádica. Nicholson (2010) expõe que

inúmeros indologistas, incluindo Surendranath Dasgupta, Paul Hacker, Hajime Nakamura e Mysore Hiriyanna, têm descrito o Bhedābheda como a mais influente escola do Vedānta anterior a Śaṅkara (séc. VIII). Nakamura e Dasgupta, inclusive, afirmam que o autor do *Brahmasūtras* era, ele próprio, um expoente do Bhedābheda (*Bhedābhedavādin*) (NICHOLSON, 2010, p. 26).<sup>58</sup>

O *Brahmasūtra* é um dos textos que compõem a trilogia de literatura canônica da tradição do Vedānta (*prasthānatraya*), juntamente aos Upaniśads e ao *Bhagavad Gītā*. Tradicionalmente associado ao sábio de nome Bādarāyaṇa como seu principal autor, trata-se de uma coleção de enunciados (*sūtra*) compostos e sistematizados durante um intervalo de séculos, se estendendo aproximadamente de 400 a.C. aos primeiros séculos d.C., fato evidenciado pela menção e refutação teórica de correntes filosóficas existentes em torno dos séculos II e III da presente era (NAKAMURA, 1983). Decerto, o viés autoritativo do *Brahmasūtra* vem do fato de ser um dos primeiros empenhos, reconhecido historicamente, em harmonizar e sistematizar a diversidade de perspectivas doutrinárias e ensinamentos aparentemente díspares dos textos upaniśádicos mais antigos, como o *Bṛhadāraṇyaka*, o *Chāndogya* e o *Taittīrya Upaniśad* (NAKAMURA, 1983; NICHOLSON, 2010). O seu primeiro *sūtra* que enuncia, sucintamente, “agora (*atha*), portanto, a reflexão sobre brahman”,<sup>59</sup> já sugere o significado basilar do Vedānta, isto é, como etapa ou processo último voltado para a exposição do significado essencial (*upaniśad*) do conhecimento (KING, 1995). A natureza altamente críptica de seus aforismos, no entanto, exigiu que as diferentes escolas vedantinas se esmerassem no exercício interpretativo através de uma série contínua de comentários e subcomentários (*bhāṣya*) aos *sūtras*, ora exprimindo a potencialidade criativa da racionalidade exegética que perfaz o sentido de continuidade ou desdobramento da tradição, capaz de refinar a própria capacidade transformativa que inere aos textos fundacionais (LOUNDO, 2021c; NICHOLSON, 2010), ora apresentando a tendência de sobrepujar o sentido original do texto pela doutrina da escola interpretativa, na tentativa, por

---

<sup>58</sup> Numerous Indologists, including Surendranath Dasgupta, Paul Hacker, Hajime Nakamura and Mysore Hiriyanna, have described Bhedābheda as the most influential school of Vedānta before Śaṅkara (eighth century). Nakamura and Dasgupta even claim that the author of the *Brahmasūtras* was himself a Bhedābhedavādin.

<sup>59</sup> *athāto brahmajijñāsā* (BS 1.1.1) (1936, p. 21).



parte desta, de afiliar autoritativamente sua perspectiva doutrinária (*siddhānta*) ao caráter “revelado” (*śruti*) dos textos (GHATE, 1926; NAKAMURA, 1983).

Expor tal racionalidade exegética das escolas do Vedānta aplicada ao *Brahmasūtra*, em todas suas implicações argumentativas no bojo dos debates críticos suscitados entre as diferentes correntes hermenêuticas, extrapolaria o escopo reflexivo do presente trabalho. O que nos interessa especificamente é analisar algumas das concepções que associam o supracitado texto à perspectiva *bhedābheda*, a partir, principalmente, do referencial estudo de Nakamura (1983), com o objetivo de incrementar nossa base metodológica quanto à aplicação de tal categoria à investigação de nossa temática central. Segundo o supracitado autor, *bhedābheda* seria o próprio modelo teórico implementado pelo *Brahmasūtra* a fim de abarcar e sistematizar tanto as postulações de “não-diferença” (*abheda*) quanto as de “diferença” (*bheda*) presentes nos textos upaniśádicos, exemplificadas, respectivamente, por formulações tais como o “uno sem o segundo” (*ekamevādvitīyam*), e o já mencionado “ele desejou um segundo” (*sa dvitīyamaicchat*) (cf. nota 44).<sup>60</sup> Em suma, por meio de importantes enunciados contidos no texto de Bādarāyaṇa, ambas as categorias de reflexão – da “diferença” e da “não-diferença” – seriam referenciadas como qualidades igualmente indicativas de *brahman*, e mutuamente constitutivas:

[o individual é] uma parte [de brahman], em razão da enunciação sobre diferença [pelas escrituras]; e por outro lado, é também lido por alguns [como não-diferente] da natureza dos pescadores, dos apostadores e de todo o resto. (BS 2.3.43).<sup>61</sup>

Mas em razão de ambas as designações ensinadas, como na associação entre a serpente e sua espiral. (BS 3.2.27).<sup>62</sup>

Evidencia-se, *grosso modo*, que um dos traços fundamentais da teoria *bhedābheda* refere-se ao tipo de relacionalidade que aponta para a inerência (*samanvaya*) entre *brahman* e o sujeito (*jīva*), e, por extensão, o mundo fenomênico (*jagat*). A afinidade ontológica entre o todo (*brahman*) e as partes (*aṁśa*), como aludida nos enunciados acima, viria a ser sugerida

60 Dasgupta (1922) compartilha da noção de que a “filosofia de Bādarāyaṇa se tratava de algum tipo de *bhedābheda-vāda* ou a teoria da transcendência e imanência de Deus (Brahman)” ([...] *that Bādarāyaṇa's philosophy was some kind of bhedābheda-vāda or a theory of transcendence and immanence of God (Brahman)*) (DASGUPTA, 1922, p. 42).

61 *aṁśo nānāvīyapadeśāt anyathā cāpi dāśakitavādītvamadhīyate eke* (BS. 2.3.43) (1936, p. 262). Em tal passagem, o *Brahmasūtra* faz referência a um hino do *Atharva Veda*, no qual é dito que mesmo os pescadores, escravos e apostadores são, em sua natureza essencial, *brahman*, como indicativo da teoria da “não-diferença”. Segundo Nakamura (1983), o significado seria que “todos os indivíduos são *brahman* tais como são” ([...] *all individual selves are Brahman just as they are*) (NAKAMURA, 1983, p. 501; cf. BOSE, 1940).

62 *ubhayavyapadeśātvahikuṇḍalavat*. (BS. 3.2.27) (1936, p. 334).

pelas escolas interpretativas por meio de imagéticas e metáforas que se tornariam clássicas, como a do “oceano e das ondas”, ou do “fogo e das fagulhas”, entre outras. Porém, uma vez que tal reflexão se tornou um ponto de contenção entre os diferentes matizes hermenêuticos do Vedānta,<sup>63</sup> escolas de orientação *bhedābheda* salientariam que a noção precípua de “parte” (*aṃśa*) não sugere exatamente, ou de maneira exclusiva, o sentido de uma “porção” definida e divisível (*avayava*) (o que denotaria o senso de totalidade como algo objetificável), senão uma expressão ou poder singular daquela mesma totalidade.<sup>64</sup> Em outro *sūtra*<sup>65</sup>, por sua vez, Bādarāyaṇa expõe que *brahman* deve “ser algo mais” (*adhikaṃ*), sugerindo sua inexauribilidade e essencialidade inesgotável que sempre excederá a soma das partes,<sup>66</sup> conquanto inerindo, simultaneamente, a cada individualidade (*adhyātman*) na qualidade de espacialidade interna e consciente (*antaryāmin, jivātman*) (NAKAMURA, 1983; KING, 1995).

É neste contexto que deve ser compreendido um dos modos de se conceber a categoria ontológica de relacionalidade *qua* inerência, a qual sempre esteve na ordem dos debates filosóficos não somente das escolas vedantinas, mas de toda tradição argumentativa envolvendo as diferentes correntes védicas e não-védicas: a dinâmica entre “causa” (*kāraṇa*) e “efeito” (*kārya*), ou a chamada “teoria da causalidade” (*satkāryavāda*). Um dos conceitos que melhor exprimem tal sentido de relacionalidade, e que vem sendo associado com as diversas escolas de matiz *bhedābheda*, é o de *pariṇāma*, ou a teoria do mundo enquanto emanção ou transformação *real* de *brahman* como seu substrato universal. Tal tese, por sua vez, vem de encontro com a teoria *vivarta*, que preconizaria o caráter “aparente” do mundo em relação ao princípio ontológico cujos indicadores seriam os de imutabilidade, fundação, verdade suprema, etc. Por outro lado, autores como Richard King (1995) avaliam que a conotação

63 A discussão é motivada pela presença, no mesmo texto, da asserção de que *brahman* “não tem partes” (*niravayava*) (2.1.26), fato privilegiado pelos comentários da escola *advaita*.

64 Seguimos aqui a interpretação de Śrīnivāsa – discípulo de Nimbārka – em seu *Vedānta-Kaustubha*, no comentário ao *Brahmasūtra* 2.3.43 (cf. nota 61). Śrīnivāsa faz a importante observação de que o conceito de *abheda*, “não-diferença”, refere-se mais precisamente ao sentido de não-separação entre *brahman* e *jīva*, e, portanto, não coincidindo exatamente com a ideia de uma identidade absoluta (*tādātmya*): “O si-mesmo individual não é nem absolutamente diferente do Ser Supremo, nem absolutamente não-diferente Dele [...] uma ‘parte’ significa um ‘poder’, de acordo com o texto escritural: ‘Este si-mesmo individual, um poder do Superior, é pequeno em poder e não independente’. [Porém] uma ‘parte’ não deve ser entendida como uma porção [...] O ser individual é, por natureza, diferente do Ser Supremo, predicado a ser o todo, e o oceano da massa de atributos como onisciência e outros, sendo que o indivíduo é predicado a ser uma parte, sujeito ao sofrimento e a libertação. Não obstante, é também não-diferente Dele, uma vez que sua existência e atividade estão sob influência do todo” (ŚRĪNIVĀSA, 1940, p. 437, com base na tradução em língua inglesa Roma Bose).

65 *adhikaṃ tu bhedanirdeśāt* (BS 2.1.22) (1936, p. 179). “Mas [*brahman*] é algo mais, devido aos enunciados sobre a diferença [contidos nos textos fundacionais]”.

66 Remete a imagética do “mel” (*madhu*) presente no *Bṛhadāranyaka Upaniṣad* (2.5), analisado na seção anterior.

mais usual de *vivarta* como aspecto “ilusório” do mundo fenomênico só viria a ser substancialmente aludida num período mais tardio da tradição comentarial da escola *advaita*, estando significativamente ausente das proposições filosóficas daquele que é considerado o grande expoente e preceptor de tal escola, Śaṅkarācārya (séc. VIII). De fato, King (1995) enfatiza que a maneira como Śaṅkarā aplica o conceito de *vivarta* em seus ensinamentos se alinha muito com o sentido semântico do termo “viparivartate” presente no *Bhagavad Gītā*, a indicar a ideia de movimento incessante do mundo, muito em consonância com o sentido de “devir”, como é recorrente nas filosofias ocidentais.<sup>67</sup> Portanto, seria plausível afirmar que a dicotomia *pariṇāma/vivarta* (“real/aparente”) era basicamente inexistente no período do Vedānta que antecede o grande mestre *advaita* e, conseqüentemente, ausente no *Brahmasūtra* (KING, 1995, p. 84).<sup>68</sup> Mas não apenas isso: é provável que ambos os conceitos cumpriam uma função semelhante, qual seja, a de apontar para a dependência ontológica, i.e., o *status* de pertencimento do mundo e suas particularidades como modos de expressão (*kārya*) de um princípio de pura existencialidade (*sat*), o qual simultaneamente funda e excede suas expressões.<sup>69</sup> De acordo com Śaṅkarācārya, em seu comentário ao *Brahmasūtra*: “o efeito (i.e. ‘expressão’) existe na causa (i.e. ‘fonte’) antes de sua originação assim como após a mesma, podendo nunca existir independente da causa antes ou depois da criação. Portanto, o mundo existe em Brahman mesmo antes da criação e não é [portanto] absolutamente não-existente”.

67 Nas palavras de Kṛṣṇa a Arjuna: “Sob minha orientação, *prakṛti* (“princípio material”) cria tudo que se move e não se move, e através disto, Ó Filho de Kunti, o mundo se mantém girando” (*mayaadhyakshena prakṛitihī sooyate sacharaacharam/ hetunaanena kaunteya jagadviparivartate*) (BG 9.11) (2004, p. 212).

68 King (1995) assinala que a noção do mundo fenomênico como manifestação “ilusória” estaria presente no *Gaudapadiya Karika* (c. Séc VI), texto atribuído a Gaudapada, e que ganharia status canônico no *Advaita Vedānta*. Contudo, o autor ainda faz a importante observação no tocante à sutileza da distinção entre os conceitos de *pariṇāma* (“manifestação real”) e *vivarta* (“manifestação aparente”), apontando, deste modo, para a própria dimensão dialógica de uma tradição que opera através da sugestão e resignificação de conceitos: “é fácil perceber então como o termo *vivarta* pôde ser utilizado por Vedantinos tardios a fim de embasar o princípio da imutabilidade do real. Criação é aparente a medida que Brahman somente manifesta o que já está essencialmente aí (no real). Isto é tão somente realismo vedantino ortodoxo como expressão de *satkāryavāda* (a doutrina da preexistência do efeito na causa); onde o conceito irá se diferir, no entanto, é na recusa do adepto do *advaita* em aceitar a realidade do efeito como algo a mais do que a causa. É fácil perceber como o *bhedābheda-vāda* mais antigo poderia ser transmutado em não-dualismo (*advaita-vāda/abheda-vāda*) através de uma sutil mudança de ênfase” (*It is easy to see then how the term vivarta could be used by later Vedāntins to support the principle of the immutability of reality. Creation is apparent insofar as Brahman is only unfolding what is essentially there already. This is orthodox Vedāntic realism in that it is an expression of satkāryavāda (the doctrine of the existence of the effect in the cause); where it differs, however, is in the refusal of the Advaitin thereby to accept the reality of the effect as something other than the cause. It is easy to see how early Vedāntic bhedābheda-vāda could be transformed into non-dualism (advaita-vāda/abheda-vāda) through a subtle change in emphasis*) (KING, 1995, p. 85). No entanto, o autor parece fazer uso, ao menos nesse trecho, de uma perspectiva essencialista de “realismo”, própria ao contexto da filosofia ocidental, que é sobremodo falha em reconhecer as nuances epistemológicas de tais noções no contexto filosófico indiano.

69 O que leva à conclusão de que o termo “causalidade”, ou “relação causa-efeito”, é significativamente falho em traduzir a abrangência do vocábulo *satkārya*, pois denotaria um sentido de separação diacrônica daquilo que é tão somente modo de expressão coetâneo à sua fonte.

(ŚAṆKARĀCĀRYA, 1936, p. 165).<sup>70</sup> Sri Aurobindo também argumentaria em prol da necessidade de se esclarecer sobre a efetiva aplicação das noções de “criação” ou “transformação” no contexto de sentido do Vedānta, ou seja, a que pressupõe a própria indeterminabilidade do Real como condição de todo aparecer: “o Absoluto não cria nem é criado, no sentido corrente de produzir ou ser produzido; falamos de criação somente no sentido do Ser se tornando em forma e movimento o que já é em substância e status” (AUROBINDO, 2005, p. 348).<sup>71</sup>

Uma das escolas “ortodoxas” védicas que mais provocou questionamentos por parte do *Brahmasūtra* foi o Sāṃkhya<sup>72</sup> que, embora compartilhe, de maneira indubitável, da “teoria da causalidade” (*satkāryavāda*), ou, mais precisamente, da ideia da preexistência dos efeitos na causa como pura potencialidade (*avyākṛta*), postula um princípio material “inconsciente” (*prakṛti*) - oposto ao princípio de plena consciência (*puruṣa*) - como sendo esse substrato de constituição da natureza e do mundo. Ao invés disso, Bādarāyaṇa e os demais sábios do texto vedantino assumem a assertiva de que somente um princípio cuja inaticidade seria não apenas de pura existencialidade (*sat*), mas também de plena reflexividade (*cit*), poderia se constituir como base criativa para a emanação de toda multiplicidade fenomênica (NAKAMURA, 1983). Desse modo, atribuições essencialmente “apofáticas” presentes nos Upaniṣads acerca da natureza de *brahman*, tais como as de Ser (*Sat*), Consciência/Reflexão (*Cit*) e Infinitude (*Anantya*), atuariam paradigmaticamente na indicação do “algo mais” (*adhikam*) da Realidade (LOUNDO, 2015, p. 12; NAKAMURA, 1983, p. 485). Alinham-se, de modo contundente, com a expressão seminal *neti neti* (“não é isto, não é aquilo”) do *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, atuando como uma espécie de lembrete acerca do viés indeterminado e imensurável no coração mesmo tanto de um princípio existencial de objetividade (*brahman*), quanto de (inter-)subjetividade (*ātman*). Contudo, tal viés apofático não impede que essas mesmas meta-qualidades possam se transformar em atribuições eidéticas preeminentes e eficientes ao

70 Com base na tradução em língua inglesa por Swami Vireswarananda (1936). Um modo de compreender a noção de *satkārya* seria contrapô-la à concepção de *creatio ex nihilo* da teologia cristã, i.e., a tese de que Deus criou as coisas do “nada”, e que, por conseguinte, implica na noção de que o mundo seria não-dependente ontologicamente de Deus, ou não preexistindo em Deus. É interessante notar que Śaṅkara, no comentário ao *Brahmasūtra*, refuta semelhante ideia com base na perspectiva vedantina: “Se Brahman, que é inteligente, puro e sem qualidades, fosse a causa de um mundo de característica oposta, se seguiria então que o mundo, antes da criação, era não-existente, uma vez que Brahman era o único existente. Isto significa que algo que era não-existente é trazido à existência, o que não é aceito pelos Vedantinos” (ŚAṆKARĀCĀRYA, 1936, p. 165).

71 *The Absolute neither creates nor is created, — in the current sense of making or being made; we can speak of creation only in the sense of the Being becoming in form and movement what it already is in substance and status.*

72 Sāṃkhya (“enumeração”) é um dos antigos sistemas de filosofia de matriz védica, cujo traço teórico basilar envolve a concepção do universo permeado por dois níveis distintos, *puruṣa* (“consciência”) e *prakṛti* (“matéria”). Desde os Upaniṣads, o Sāṃkhya tem sido correlacionado com o Yoga, ambos compondo dois aspectos-chave da práxis soteriológica, respectivamente: razão discriminativa e disciplina processual.

mundo: valores inerentes (*svadharmā*) e “metamorais” como verdade (*satya*), conhecimento (*jñāna*), deleite/regozijo (*ānanda*) e ação/volição (*kriyā*), contribuiriam para compor o que poderíamos chamar de um *ethos* “divino”, ou modos de ser pertinentes a uma práxis transformativa. Portanto, diferente da atribuição de um suposto caráter estático ou imutável, destituído de volição, à natureza de *brahman*, ainda que de uma perspectiva de pura transcendência ou absolutidade, como encontrada, em maior ou menor grau, em certos matizes doutrinários “monistas”, a presentabilidade autoevidente do Real garantiria sua expressão “parinâmica” como experiencialidade que inere à sua contraparte (inter-)subjética, i.e., o próprio *ātman* (“si-mesmo”), enquanto “sabor” característico de todo modo de pensar, de sentir e de agir.

Com efeito, a textualidade do *Brahmasūtra* é sobremodo calcada no debate intertextual a partir da crítica que escolas de pensamento “opponentes” (*pūrvapakṣa*) formulariam à teoria do *brahma-parināma*, apontando para sua suposta incoerência lógica, a saber: o ato de conceber inerência criativa e emanativa ao princípio fundante e supremo do Real implicaria em sua aparente sujeição a condicionamentos de tempo e espaço (BS 2.1.26).<sup>73</sup> O *Brahmasūtra*, por sua vez, contra-argumenta sugerindo que a qualidade de “mundo” (*lokavat*) como transformação e movimento incessante se subsume à autorrealização (*ātman*) que é *brahman*, visão essa que seria corroborada pela concomitância dos enunciados sobre “diferença” e “não-diferença” presentes nos diversos textos fundacionais (*śruti*) (BS 2.1.27-28).<sup>74</sup> Destarte, faria recurso da analogia da “criação” como a atividade puramente “lúdica” das divindades (*devādivat*) (BS 2.1.25),<sup>75</sup> no intuito de sugerir a ludicidade (*līlākara*) de toda fenomenalidade (*lokavat*) como expressão/emanação própria ao Real (BS 2.1.33).<sup>76</sup> É sabido que o conceito de *līlā* (“lúdico”, “jogo”) possui uma relevância incontestável entre as diferentes escolas de orientação *bhedābheda*, a fim de indicar a própria *divindade* em potencial da tessitura múltipla do mundo. Da perspectiva do sujeito cognoscente (*jīva*), entretanto, tal ludicidade como condição de estar no mundo não prescinde, senão postula responsabilidades e demandas éticas e epistêmicas inequívocas.

73 “[Brahman sendo causa] implica em conceber sua transformação como mundo, ou então a violação dos textos autoritativos que o enunciam como sem partes” (*kṛtsnaprasaktirniravayavatvaśabdakopovā*) (BS 2.1.26) (1936, p. 183).

74 “Mas [tal objeção não se sustenta] baseada nos textos autoritativos, desde que [a coexistência das posições aparentemente contraditórias] é sustentada pelos próprios enunciados dos textos” (*śrutestu śabdāmūlatvāt*) (BS 2.1.27) (1936, p. 184).

“Porque a multiplicidade é também realizada no *si-mesmo*, tal como [em *brahman*] (*ātmani caivaṃ vicitrāśca hi*) (BS 2.1.28) (1936, p. 185).

75 “Como no caso das divindades e de outros seres no mundo, [brahman cria espontaneamente] (*devādivadapi loke*) (BS 2.1.25) (1936, p. 182).

76 “Mas [a atividade criativa de brahman] é tão somente uma ação lúdica, tal como um mundo [per se] (*lokavattu līlākaivalyam*) (BS 2.1.33) (1936, p. 188).

Logo, evidencia-se a posição seminal do *Brahmasūtra* ao sintetizar traços filosóficos de toda uma tradição argumentativa que só veio a se fortalecer com a pluralidade hermenêutica do Vedānta, considerando ou não o *bhedābheda* como uma espécie de (meta-)categoria que envolva a reflexão sobre maneiras de se conceber a correlação entre o Uno e o Múltiplo, ou, alternativamente,

a relação do movimento da existência, aquilo que chamamos de mundo, com a Unicidade Absoluta, e como o ego, seja gerado pelo movimento ou como causa do movimento, pode retornar à Divindade ou Realidade declarada pelo Vedanta: estas foram as questões especulativas e práticas que sempre ocuparam o pensamento da Índia (AUROBINDO, 2005, p. 77).<sup>77</sup>

É possível, inclusive, assinalar que a questão argumentativa central sempre girou em torno da coexistência, filosoficamente problemática, entre, de um lado, a postulação de um princípio cuja inaticidade seria a de pura existencialidade e esclarecimento, e, de outro, a realidade ou experiencialidade de um mundo marcado por sofrimento, injustiça e incompreensibilidade (NAKAMURA, 1983). Sri Aurobindo, por sua parte, teria tido um *insight* do caráter decisivo de tal aporia no momento mesmo de sua chegada ao porto de Mumbai (Bombaim), na ocasião de seu retorno à Índia após 14 anos vivendo na Inglaterra: a partir de um certo vislumbre dos sinais dos tempos e das possibilidades abertas diante da própria alienação de seu “eu cultural” mais autêntico (NANDY, 1983), visualizando todo o alvoroço de atividades e vozes típico de um local portuário (e em evidente contraste com uma certa apatia existencial experimentada em terras britânicas), eis que se desvela um sentimento espontâneo do Infinito como a própria imanência ontológica permeando e preenchendo não menos do que a espacialidade múltipla do mundo (AUROBINDO, 2011, p. 125; PURANI, 2006, p. 31).

### 1.3 Aspectos da vida e do pensamento de Sri Aurobindo

Em linhas gerais, a filosofia de Sri Aurobindo pode ser vista como expressão contundente das questões fomentadas a partir do contexto histórico das escolas de pensamento na Índia ao longo do século XIX e da primeira metade do século seguinte. Tal conjuntura veio

---

<sup>77</sup> *What may be the relation of the movement of becoming which is what we call the world to this absolute Unity and how the ego, whether generated by the movement or cause of the movement, can return to that true Self, Divinity or Reality declared by the Vedanta, these were the questions speculative and practical which have always occupied the thought of India.*

a ser sensivelmente marcada tanto pelo contato com o pensamento moderno europeu, quanto pela necessidade de retorno aos textos védicos, ainda que se impondo a tarefa de sua reinterpretação face às problemáticas decorrentes do encontro entre horizontes histórico-culturais diversos (HALBFASS, 1990). Bhushan & Garfield (2011) sublinham a relevância desse mesmo período para a formação de uma filosofia original “escrita em inglês, na Índia, por indianos”, na qual se destacou uma rica gama de pensadores comprometidos com a milenar tradição filosófica indiana, porém exercendo um “engajamento com a filosofia ocidental (como) um ato de apropriação em prol de um projeto indiano moderno e cosmopolitano” (BHUSHAN & GARFIELD, 2011, p. XIV).<sup>78</sup>

É preciso salientar, porém, o caráter genuinamente problemático de categorizações atribuídas a esse contexto, como as de “Neo-Hinduísmo” ou “Neo-Vedānta”, utilizadas, inclusive, pelos estudiosos citados ou referenciados no parágrafo acima; pois inviabilizaria o próprio traço fundamental da tradição que temos sublinhado até o momento, ou seja, a sua potencialidade argumentativa enquanto encaminhamento plural de questões sempre recorrentes da vida humana, cujo desdobramento ocorreria tanto por vieses sincrônicos quanto diacrônicos (LOUNDO, 2015, 2021c). É possível afirmar que as duas categorias analíticas supracitadas, cunhadas pelo indólogo alemão Paul Hacker para definir pensadores “modernos” como Sri Aurobindo, Swami Vivekananda, Sarvepalli Radhakrishnan, entre outros, como contraponto a uma versão autêntica ou tradicional do Hinduísmo, têm levado alguns estudiosos a enxergar a historicidade própria de tradições indianas sob a estéril luz da dicotomia tradição/modernidade, determinantemente falha em reconhecer a pluralidade de posições argumentativas dos sujeitos históricos os quais, em maior ou menor grau, buscam expressar o movimento compreensivo de suas respectivas contemporaneidades (CHAKRABARTY, 2000; LOUNDO, 2015). Por outro lado, tornar-se-ia plausível a utilização específica do termo “Neo-Vedānta” para designar a própria força motriz de tal tradição, marcada agora por uma potencial universalização de suas propostas reflexivas em um contexto de modernidade, desde que não se recorra a uma solução superficial de categorizar um “Vedānta moderno” como um *reductio* da versão autêntica de um “Vedānta tradicional”. Como veremos até o término deste capítulo e em nossos desenvolvimentos subsequentes, Sri Aurobindo pareceu criticamente antever as considerações de Paul Hacker; enquanto este último apontaria para a tática “inclusivista” na esfera das religiões, atinente ao ato de “se apropriar daquilo que pertence a uma outra”, como sendo a principal marca de

---

78 [...] their engagement with Western philosophy was an act of appropriation in the service of a modern, indeed cosmopolitan, Indian project.

pensadores “neo-hindus” – ensejando, inclusive, uma “tentativa dissimulada de subordinar as religiões ocidentais ao Hinduísmo” (NICHOLSON, 2010, p. 187)<sup>79</sup> – para Aurobindo, a apropriação assimilativa e revalidadora de traços “externos”, a partir de uma posição que conservasse algum grau de soberania, tem sido uma característica excelsa das tradições filosóficas e religiosas da Índia desde seu período clássico (AUROBINDO, 1997, p. 43-52).

Decerto, evidencia-se que o pensamento e a própria vida de Sri Aurobindo Ghose se constituíram enquanto respostas genuínas ao ambiente intelectual e político caracterizado pela modernidade e, conseqüentemente, pelo colonialismo na Índia, e o marco inicial desse contexto se deu efetivamente com o notável pensador bengalês Rammohan Roy (1772-1833). A potencialidade hermenêutica do Vedānta seria agora motivada pela preocupação de que seu horizonte argumentativo pudesse ser redimensionado para abarcar questões sociais e éticas relevantes a tal contexto, e possibilitando, ademais, salientar novas dimensões de experiencialidade em face do “desafio do Ocidente” (HALBFASS, 1990), ou, de acordo com as palavras de Aurobindo, de um “mundo moderno dominado pela mentalidade europeia e civilização ocidental” (AUROBINDO, 1997a, p. 52)<sup>80</sup>. Nomes como Bankim Chandra Chatterji (1838-1884) e Swami Vivekananda (1862-1902) tiveram um papel fundamental nesse novo horizonte de aplicabilidade da eficácia transformativa das tradições, e teriam, por conseguinte, uma influência considerável na filosofia de Aurobindo. A resposta que este último concebeu, no entanto, se estendendo da política à religião, teve a pretensão de delinear contornos universais diante das fragmentações induzidas pelo maior poder imperial de sua época; como bem salienta Ashis Nandy (1983, p. 96): “o desafio era manter o misticismo humano e politicamente não-conformista. Por um longo período Aurobindo conseguiu, dentro de seus limites, efetivar tal intento”.<sup>81</sup>

---

79 Segundo Nicholson (2010, p. 187), Paul Hacker – um “*scholar* do Vedānta e uma apologista do Catolicismo Romano” – referia-se criticamente ao termo “inclusivismo” como designativo do Hinduísmo como um todo, demarcando tal noção como um traço cultural supostamente distintivo de um “sentimento de inferioridade”. Por outro lado, considerava o conceito de “hinduísmo” como um rótulo fabricado nos tempos modernos, o que tornaria ainda mais infundado – como bem salienta Nicholson – o seu uso do termo “neo-hinduísmo”. O autor também critica o modo como o indólogo alemão aplica o conceito de “inclusivismo” para se referir a uma forma inapropriada de apropriação intercultural (“como se as reais fronteiras entre religiões fossem autoevidentes”), falhando em enxergar o movimento revalidador e inovativo como um aspecto originário de muitas – senão de todas – tradições filosóficas e religiosas (NICHOLSON, 2010, p. 188).

80 [...] *a modern world dominated by the European mind and Western civilisation.*

81 *The challenge was to keep the mysticism humane and politically nonconformist. For a long time Aurobindo, within limits, did manage to do that.*



### 1.3.1 Kolkata: entre militância política e experiência religiosa

Aurobindo Ghose nasceu em 15 de agosto de 1872, em Kolkata (Calcutá). Seu pai, Krishna Dhan Ghose, foi um dos primeiros médicos indianos cuja formação se deu na Inglaterra; sua mãe, Swarnalata Basu, era a filha mais velha de Raj Narayan Basu (1826-1899), pensador e nacionalista afiliado ao *Brahmo Samaj*, influente movimento religioso e social que se formou no estado de Bengala pela iniciativa de nomes como Rammohan Roy e Debendranath Tagore (1817-1905). De acordo com o próprio Aurobindo, seu pai retornou à Índia completamente “anglicizado” em hábitos e ideias, fazendo com que, durante seus primeiros anos de vida, a língua inglesa se tornasse um dos idiomas predominantes no ambiente familiar (Aurobindo só aprenderia efetivamente o *bengali* quando adulto) (AUROBINDO, 2011).

O fascínio de Krishna Dhan Ghose pela cultura dos colonizadores teria uma óbvia influência na formação de seus cinco filhos, mas, por alguma razão, Aurobindo se destacou na preocupação do pai em receber uma educação estritamente inglesa (NANDY, 1983). Aos cinco anos, foi enviado a uma escola-convento em Darjeeling, a qual era majoritariamente destinada a receber filhos de oficiais europeus residindo na Índia. Cerca de dois anos depois, mudar-se-ia para a Inglaterra junto com os dois irmãos mais velhos, no que seriam, inicialmente, tutelados por uma família em Manchester cujos membros pertenciam a Igreja Anglicana. A pedido do pai, os tutores ingleses cuidariam para que os meninos se mantivessem distante de qualquer coisa remotamente “indiana” durante seu tempo na Inglaterra. Enquanto isso, na Índia, a mãe, Swarnalata, demonstrava os primeiros sinais graves de esquizofrenia (NANDY, 1983; PURANI, 2006).

Durante os 14 anos que viveu na Inglaterra, Aurobindo se destacou nos estudos de línguas e literaturas clássicas europeias; frequentou instituições de ensino tradicionais em Londres e Cambridge, adquirindo bolsas de estudo e prêmios relativos à proficiência no estudo dos clássicos, e alcançando domínio de línguas como o grego, o latim e o francês.

O relativo sucesso na formação intelectual não garantiu, contudo, a proteção contra os infortúnios financeiros e um certo tipo de ansiedade social própria de um período formativo caracterizado pela ausência de embasamento afetivo familiar. Para agravar a situação, o pai tinha interrompido o envio de ajuda financeira vinda da Índia (NANDY, 1983).

Ironicamente, partiu da figura paterna o envio de um periódico bengalês relatando casos de agressividade contra o povo indiano perpetrada pelos ingleses (AUROBINDO, 2011, p. 6). Aurobindo tinha começado, conscientemente ou não, a desafiar o modelo de carreira e

de formação calcado no anglicismo do pai: deixou de comparecer em um dos exames destinado à aquisição de um importante cargo para o Serviço Civil Indiano. Segundo ele: “eu descobri que tipo de trabalho seria e eu tinha um repúdio pela vida de um administrador e não tinha interesse algum em trabalho administrativo. Meu interesse era em poesia e literatura e estudo de línguas e ação patriótica” (AUROBINDO apud PURANI, 2006, p. 27).<sup>82</sup> De fato, no período em que frequentou o King’s College em Cambridge, Aurobindo ingressara no *Indian Majlis*, incipiente grupo secreto composto por estudantes indianos e orientado para o debate sobre questões políticas, incluindo, evidentemente, a causa nacionalista. Efetivamente, nesse ambiente, em suas próprias palavras, seus primeiros “discursos revolucionários” (segundo o próprio Aurobindo, tal fato também teria tido um certo grau de influência para que as autoridades dificultassem sua entrada no Serviço Civil Indiano) (AUROBINDO, 2011, p. 6).

Quando Aurobindo retornou à Índia em 1893, com 21 anos de idade, logo receberia a notícia do recente falecimento do pai, que tivera a condição de saúde agravada em consequência direta de um mal-entendido: quando fora a Mumbai receber o filho de volta, foi comunicado de que o navio, que supostamente levava Aurobindo, teria afundado próximo à costa de Portugal. Aurobindo estava designado a assumir um cargo burocrático a serviço do Maharaja de Vadodara (Baroda), Sayajirao Gaekwad III; concomitante a isso, tornou-se professor de inglês no *Baroda College*, até assumir o cargo de Vice-Diretor do mesmo Instituto. Sua primeira atividade pública, tão logo retornara a Índia, foi uma série de artigos publicados no periódico *Indu Prakash*, e que chamaram devidamente a atenção pelo tom incisivo tratando da questão política; de fato, a motivação central para Aurobindo quanto à escrita e publicação de tais artigos era a percepção de que, nas palavras do biógrafo Peter Heehs (2008, p. 38), “não demorara muito tempo para descobrir que na Índia muito poucas pessoas compartilhavam de sua paixão por uma transformação política radical”.<sup>83</sup> Era o ponto de partida para um curto mas intenso período de ativismo político, e que se desdobraria em três áreas de ação: (1) gerar o anseio público pelo ideal nacionalista e a ideia de completa independência (*svarāj*) da Índia, principalmente através de publicações em periódicos; (2) a atuação direta no Congresso Nacional Indiano através da criação do Grupo Nacionalista (como contraponto ao viés reformista e moderado do Congresso); e (3) a organização de grupos revolucionários secretos, cujo período de preparação e fortalecimento para a

---

82 [...] I found out what sort of work it is and I had a disgust for an administrator’s life and I had no interest in administrative work. My interest was in poetry and literature and study of languages and patriotic action.

83 It did not take him long to find out that few people in India shared his passion for radical political change.

resistência ativa e o confronto direto ao poderio inglês poderia se estender por até trinta anos (AUROBINDO, 2011, p. 27-32).

A organização de atividade revolucionária secreta levou Aurobindo a estreitar laços com grupos e ativistas do estado de Bengala. Quando se mudou definitivamente para Kolkata em 1906 – ainda em meio ao ápice do descontentamento com a política de *Partição* efetuada pelo governo inglês no ano anterior – tornar-se-ia em pouco tempo um dos principais líderes do movimento nacionalista nesse estado. Ao menos para as duas primeiras linhas de ação citadas no parágrafo anterior, é inegável a relevância do periódico nacionalista *Bande Mataram*,<sup>84</sup> quando Aurobindo se tornou seu principal editor, o jornal viria a ser um importante canal de expressão para a articulação de aspectos de sua ideologia política, e, segundo ele próprio, seus artigos variavam sobre temas como “resistência passiva,<sup>85</sup> um outro desenvolvendo uma filosofia política da revolução e [muitos outros] objetivando destruir as superstições do Partido Moderado, tais como a crença na justiça britânica e [demais] benefícios concedidos por um governo estrangeiro [...] [como] a adequação da educação dada nas escolas e universidades na Índia” (AUROBINDO, 2011, p. 39).<sup>86</sup> Com efeito, Aurobindo participou da fundação da primeira Faculdade Nacional de Bengala, em Kolkata, tornando-se seu primeiro diretor.

Os anos que trouxeram Aurobindo ao epicentro da radicalização política coincidiram com o início de sua exploração com o *yoga*, pensado em toda sua abrangência praxiológica e gnosiológica. Certamente o interesse no *yoga* veio no bojo de seu incipiente estudo dos Upaniṣads, quando ainda vivia em Vadodara, nos primeiros anos do século XX. A dimensão pedagógica dos Upaniṣads seria destinada, para ele, à preocupação última relativa à realização da união (*yoga*) com *brahman* (HEEHS, 2008). A prática do *yoga* desse período, no entanto, mormente pela recurso dos *prāṇāyāmas* (técnicas respiratórias), seria essencialmente canalizada para a aquisição de poder interno que consubstanciasse a ação revolucionária:

---

84 *Bande Mataram* (= *Vande Mataram* em *bengali*) é o título de um poema escrito por Bankim Chandra Chatterji e presente na sua obra *Anandamath*, publicada em 1882. A tradução mais literal para o termo seria algo como “Mãe, eu te saúdo”, e se referiria ao imaginário materno atribuído, entre outros fatores, à incipiente ideia de nação. O poema foi cantado por Rabindranath Tagore (1861-1941) em 1896 e se tornou uma canção de protesto na esteira do movimento nacionalista. O governo colonial, por sua vez, iria proibir sua recitação em público, o que foi devidamente desobedecido pelos ativistas.

85 Aurobindo concebia a noção de “resistência passiva” como um dos princípios da política de não-cooperação com o governo colonial inglês. Contudo, seria uma estratégia política provisória e adaptada segundo o contexto, e não um princípio último de idealismo pacifista ou uma espécie de “evangelho da não-violência” (*ahimsa*), segundo o termo que ele mesmo empregava (AUROBINDO, 2011, p. 28-29).

86 [...] on passive resistance, another developing a political philosophy of revolution and wrote many leaders aimed at destroying the shibboleths and superstitions of the Moderate party, such as the belief in British justice and benefits bestowed by foreign government in India [...] [like] the adequacy of the education given in schools and universities in India [...]

Eu pensava que um Yoga que exigisse a renúncia do mundo não seria [o apropriado] para mim. Eu tinha que libertar meu país. Eu só tomei o Yoga seriamente quando aprendi que o mesmo Tapasya ('disciplina') que é feito para se abstrair do mundo, poderia ser transubstanciado em ação. (AUROBINDO apud PURANI, 2006, p. 58).<sup>87</sup>

Todavia, a propensão de Aurobindo para o que podemos chamar provisoriamente de “experiência religiosa” ou “mística” tinha se iniciado anos antes; se nos anos em que frequentou a escola-convento em Darjeeling, já tendo um primeiro vislumbre do isolamento social que o acompanharia durante os 14 anos que viveu na Inglaterra, tivera a experiência de uma “escuridão palpável” permeando toda a terra e preenchendo a própria interioridade de seu ser (NANDY, 1983), ao retornar à Índia passaria pelo contraponto experiencial da presentabilidade indeterminada e inesgotável de *brahman* como Infinitude, como na ocasião de sua visita ao templo *Takht-i-Suleiman* (“Trono de Salomão”), popularmente conhecido como “colina de Śaṅkarācārya”, localizado na antiga cidade de Srinagar, na Caxemira. Tal evento teria servido de inspiração para a composição de seu poema intitulado “Adwaita” (Não-Dualidade), que reproduzimos abaixo, no original em inglês:

I walked on the high-wayed Seat of Solomon  
Where Shankaracharya's tiny temple stands  
Facing Infinity from Time's edge, alone  
On the bare ridge ending earth's vain romance.

Around me was a formless solitude:  
All had become one strange Unnameable,  
An unborn sole Reality world-nude,  
Topless and fathomless, for ever still.

A Silence that was Being's only word,  
The unknown beginning and the voiceless end  
Abolishing all things moment-seen or heard,  
On an incommunicable summit reigned,

A lonely Calm and void unchanging Peace  
On the dumb crest of Nature's mysteries.  
(AUROBINDO, 2009, p. 621).

Como sugerido em tais versos, Aurobindo comumente descrevia tal categoria de experiência como a vivência inefável de um profundo silêncio interno (ou de pura vacuidade), acompanhada de um senso do caráter ilusório (ou limitado) da identidade das “coisas” do mundo. Porém, como já foi indicado, a experiência mística aqui não resultaria na indiferença

---

87 [...] *I thought that a Yoga which required me to give up the world was not for me. I had to liberate my country. I took to it seriously when I learnt that the same Tapasya which one does to get away from the world can be turned to action.*

e conseqüente reclusão da sociedade. Segundo nosso pensador, não havia traço algum de incompatibilidade, em termos de sua práxis pessoal, entre as duas dimensões precípuas de agenciamento, i.e., ativismo político e encaminhamento último do conhecimento (AUROBINDO, 2011). Não obstante, era o que ele também idealizava como sendo realizado pela própria “nação”, ou seja, a realização de sua “modernidade” própria, a qual compreenderia a harmonização de seu “sentido espiritual inato” com um senso – ainda por se consolidar – de pragmaticidade social (HEEHS, 2008).

Autoras como Keya Ganguly (2018) identificam – no que se refere ao pensamento de Aurobindo antes de sua mudança para Puducherry – traços marcantes de uma “metafísica política”, constituindo-se como “uma orientação para o mundo em que a liberdade – compreendida como proposição coletiva – é o objetivo tanto da iluminação espiritual quanto da emancipação política” (GANGULY, 2018, p. 145).<sup>88</sup> Sumit Chakrabarti (2008), por sua vez, em sua tese dentro dos estudos pós-coloniais, assinala Aurobindo como um exemplo notável de apropriação da religião enquanto um amplo reservatório de ideias e símbolos, e que pode ser aplicado segundo um “interessante método tanto de evasão quanto de subversão da lógica imperial” (CHAKRABARTI, 2008, p. 246).<sup>89</sup> Tais estudos foram antecidos, não obstante, pela exemplar investigação de Ashis Nandy (1983) sobre o que ele denominava de “psicopatologia do colonialismo” e, em contrapartida, sobre formas nem sempre conscientes de resistência cultural que, em maior ou menor grau, lograram extrapolar a lógica binária de discursos colonialistas. Desse modo, para sujeitos como Aurobindo, embora fosse parte de uma resposta substancialmente reativa à dominação imperial e a seu sofrimento resultante, a presença do “Ocidente” se manteve “como uma realidade humana inerente, em amor quanto em ódio, em identificação quanto em contra-identificação” (NANDY, 1983, p. 86).<sup>90</sup> Por outro lado, tal *locus* hermenêutico genuinamente ambivalente permitiu a tais sujeitos articularem modos não tão óbvios de ação transformativa que, a despeito disso, buscavam garantir um viés mais universal (ainda que em nível de “projetos”) diante das fragmentações incutidas sob o domínio colonial:

Provavelmente em tal mundo, uma vez que os códigos do materialismo e do espiritualismo indianos são rompidos, ambas as instâncias podem ser vistas compartilhando preocupações idênticas ou complementares. [Ao] examinar tal mutualidade na vida de Sri Aurobindo [...] sua resposta ao colonialismo

---

88 [...] *an orientation to the world in which freedom – understood as a collective proposition – is the goal of both spiritual enlightenment and political emancipation.*

89 [...] *an interesting method of both evasion and subversion of the imperial logic.*

90 [...] *an internal human reality, in love as well as in hate, in identification as well as in counter-identification.*

devidamente incluiu uma asserção cultural que detinha um maior respeito pela identidade do ‘outro’, assim como a busca por um modelo mais universal de emancipação, por mais doentio ou bizarro que tal busca possa parecer para muitos de nós. Na verdade, pode-se argumentar que o “mal-estar” ou a “estranheza” era, em si, um produto da cultura colonial, refletido profundamente na vida pessoal de Aurobindo. Seu espiritualismo pode ser visto como uma forma de lidar com uma situação de agressão cultural e, nessa medida, foi uma linguagem de resistência, buscando constituir sentido do Ocidente em termos indianos. É uma questão de julgamento até que ponto a tentativa fez sentido para sua sociedade, e até que ponto ela permaneceu um *reductio* da versão ocidental do indiano espiritualizado”. (NANDY, 1983, p. 85).<sup>91 92</sup>

No início de 1907, na ocasião de um grande evento realizado pelo Congresso Nacional em Surat, no estado de Gujarat, Aurobindo, na posição de um dos principais líderes do Grupo Nacionalista, experienciou o que ele posteriormente viria a interpretar como um genuíno salto qualitativo em seu *sādhana*, i.e., na sua práxis transformativa: o encontro com um *yogin* (“adepto realizado do *yoga*”), do estado de Maharashtra, de nome Vishnu Bhaskar Lele. Tal encontro ganharia contornos de uma experiência “iniciática”. Após três dias de intensa prática meditativa em reclusão sob o “toque” divino (*śaktipāt*) concedido por Lele, Aurobindo teve a experiência daquilo que ele definia ora como “Nirvana”, ora como “Nirguna Brahman”, referente ao fundamento paradoxalmente imensurável do Real. Em termos de uma fenomenologia da meditação, Aurobindo a descrevia como “um silêncio total de pensamento e sentimento e de todos os movimentos ordinários de consciência, a não ser a percepção e a realização das coisas ao redor sem a anexação de conceitos ou outro tipo de reação” (AUROBINDO, 2011, p. 110).<sup>93</sup> Além disso, o (des)encontro entre o intelectual com um *locus* ambivalente e o adepto realizado *vaiṣṇava* se constituiu, em certa medida, como um curioso caso de imbricação de diferentes matizes doutrinários, se estendendo da pura realização do Si-

---

91 *Probably in such a world, once the codes of both Indian materialism and Indian spiritualism are cracked, both can be shown to share the same or complementary concerns. Let me examine this mutuality in the life of Sri Aurobindo... [his] response to colonialism included a cultural self-affirmation which had a greater respect for the selfhood of the 'other' and a search for a more universal model of emancipation, however sick or bizarre that search may seem to many of us. In fact, it could be argued that the 'sickness' or the 'bizarreness' was itself a product of the colonial culture, telescoped deep into the personal life of Aurobindo. Aurobindo's spiritualism can be seen as a way of handling a situation of cultural aggression and to that extent it was a language of defiance, seeking to make sense out of the West in Indian terms. It is a matter of judgement how far the attempt made sense to his society and how far it remained a reductio of the West's version of the otherworldly Indian.*

92 Logo, Nandy (1983) faz a devida ressalva quanto ao tipo de nacionalismo (e sua moral passional) – da qual Aurobindo foi, em certo grau, um notável proponente – calcado em antinomias modernas, falhando, por conseguinte, em absorver o aspecto de fluidez identitária que seria um traço marcante de versões mais populares da cultura hindu. Esse último aspecto, por sua vez, poderia se constituir em uma genuína forma secreta de resistência política, subvertendo, por assim dizer, estereótipos dicotômicos (NANDY, 1983, p. 100).

93 *[...] an entire silence of thought and feeling and all the ordinary movements of consciousness except the perception and recognition of things around without any accompanying concept or other reaction.*

mesmo (*kevalādvaita*), à participação amorosa (*bhakti*) no Divino. Nas palavras de Aurobindo:

Neste momento decisivo, fui induzido a conhecer um homem sem fama, um *bhakta* com uma mente limitada, mas com alguma experiência e poder evocativo. Nós sentamos juntos e segui com absoluta fidelidade o que ele me instruiu a fazer, sem que eu minimamente compreendesse para onde me conduzia ou para onde eu próprio estava indo. O primeiro resultado foi uma série de experiências tremendamente poderosas e transformações radicais da consciência que ele mesmo não tinha planejado – pois eram “advaiticas” e “vedânticas” e ele era contrário ao Advaita Vedanta – e que eram contrárias às minhas próprias ideias, pois me fizeram ver, com estupenda intensidade, o mundo como uma peça cinematográfica de formas vazias na universalidade impessoal do Brahman Absoluto. O resultado final foi que ele se guiou por uma Voz dentro de si para me entregar ao Divino dentro de mim, incitando uma absoluta rendição à sua vontade [...] até me conduzir a todos os labirintos de um desenvolvimento yóguico incalculável, irrestrito a qualquer regra específica ou estilo ou dogma ou Shastra (‘texto sagrado’). (AUROBINDO, 2011, p. 101).<sup>94</sup>

Seja qual for a real natureza da experiência iniciática de Aurobindo com Lele, o fato é que ele se encontrava em meio a uma série de compromissos políticos, levando-o a Mumbai e outras localidades, onde era esperado que se pronunciasse a partir da posição de eminente líder nacionalista, agora não mais restrito ao estado de Bengala, mas crescentemente reconhecido por toda à Índia. Ainda acompanhado por Lele, Aurobindo teria discursado diante de multidões ainda sob influência da experiência “não-dual” de realização do “puro silêncio”. No entanto, tais performances seriam, segundo o próprio Aurobindo, mais bem interpretadas como parte do dinamismo inerente ao ato de imersão/participação no Divino, o qual, por sua vez, seria nada mais do que a expressão natural de realização daquele Silêncio. Sob efeito desse estado superior de consciência, ele ainda editaria mais 4 meses de *Bande Mataram* e, posteriormente, escreveria 6 volumes do periódico *Arya* em Puducherry (AUROBINDO, 2011). Na visão do discípulo e biógrafo A.B. Purani (2006, p. 102): “a base de seu ideal de

---

94 *At this juncture I was induced to meet a man without fame whom I did not know, a bhakta with a limited mind but with some experience and evocative power. We sat together and I followed with an absolute fidelity what he instructed me to do, not myself in the least understanding where he was leading me or where I was myself going. The first result was a series of tremendously powerful experiences and radical changes of consciousness which he had never intended – for they were Advaitic and Vedantic and he was against Advaita Vedanta – and which were quite contrary to my own ideas, for they made me see with a stupendous intensity the world as a cinematographic play of vacant forms in the impersonal universality of the Absolute Brahman. The final upshot was that he was made by a Voice within him to hand me over to the Divine within me enjoining an absolute surrender to its will [...] till it led me through all the mazes of an incalculable Yogic development bound by no single rule or style or dogma or Shastra.*

vida divina, como resultado de uma completa transformação da natureza humana, foi derivada da experiência sólida adquirida em meio a uma turbulenta atividade política”.<sup>95</sup>

Com efeito, esse intenso período culminaria em sua prisão por sedição na primeira metade do ano de 1908, acusado pelo governo colonial de ser o principal mentor de grupos secretos de resistência armada, os quais tinham supostamente executado atentados contra pessoas ligadas ao governo (seu irmão mais novo, Barindra Ghose, seria um dos envolvidos e também preso na mesma ocasião). Durante o longo e dramático julgamento que duraria cerca de um ano, Aurobindo passou grande parte de seu tempo na prisão de Alipore em confinamento solitário. Não surpreenderia o fato de que Aurobindo transformaria tal acontecimento em uma singular ocasião para aprofundar seu *sādhana*, explorando visões místicas, lendo o *Bhagavad Gītā* e os Upaniṣads (e realizando seus ensinamentos), e, até mesmo, segundo ele, se comunicando, num plano sutil, com Swami Vivekananda (NANDY, 1983). Certamente tal experiência seria determinante na posterior decisão de abandonar a práxis política convencional, no estado de Bengala, e se mudar para Puducherry, assumindo definitivamente o caminho do *yoga*.

Porém, após sua absolvição, Aurobindo ainda retomaria o ativismo político; o cenário, entretanto, tinha se modificado drasticamente: o movimento nacionalista se desestruturou, com seus outros principais líderes agora presos ou exilados. De início, Aurobindo lançou, simultaneamente, dois periódicos, respectivamente escritos em *bengali* e em inglês: *Dharma* e *Karmayogin*. No que diz respeito à linha editorial dos dois jornais, notava-se uma ampliação no âmbito de suas preocupações, quando artigos tratando de matérias estritamente políticas dividiam espaço com textos direcionados a temáticas de filosofia, *yoga* e cultura em geral (traduções de importantes textos upaniśádicos, como o *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha* e *Muṇḍaka Upaniṣad*, compuseram as páginas do segundo periódico supracitado). Na verdade, pode ser dito que houve tão somente uma maior sistematização do antigo ideal de libertação como objetivo último tanto da iluminação espiritual quanto da emancipação política: “é o espírito apenas que salva, e somente nos tornando grandes e livres no coração, podemos nos tornar, social e politicamente, grandes e livres” (AUROBINDO, 1997b, p. 25).<sup>96</sup> A figura do *karmayogin* se torna o protótipo máximo dessa realização, sendo guiado pelo Vedānta como esfera de reflexão aplicada à vida, e o *yoga* como seu “método de comunhão espiritual” (AUROBINDO, 1998, p. 9). Contudo, a pauta de total independência face a um arrogante

95 *The basis of his ideal of divine life as a result of complete transformation of human nature was derived from solid experience gained in the midst of a stormy political activity.*

96 *It is the spirit alone that saves, and only by becoming great and free in heart can we become socially and politically great and free.*



imperialismo continuava tendo posição de destaque: “nosso ideal é aquele do *Swaraj* ou autonomia absoluta, livre de controle estrangeiro. Nós afirmamos o direito de cada nação de viver sua própria vida por suas próprias energias, de acordo com sua natureza e ideais” (AUROBINDO, 1997b, p. 152).<sup>97</sup> Em um notável mosaico de linguagens heterogêneas, abarcando do ideário de “revolução” ao sentido praxiológico do *yoga*, Aurobindo remete a esfera política do nacionalismo ao contexto de reflexão mais amplo da religião védica que ele aludia pelo termo *dharma*, o qual seria a dimensão de esclarecimento e potencialidade ética aplicadas a cada esfera da vida em sociedade:

A tarefa que assumimos não é mecânica mas moral e espiritual. O que objetivamos não é a alteração de uma forma de governo, mas o fortalecimento de uma nação. Dessa tarefa, política é uma parte, mas somente uma parte. Devemos nos dedicar não apenas à política, não apenas a questões sociais, nem à teologia ou filosofia ou literatura ou ciência tomados isoladamente, mas devemos incluir cada uma destas pautas em uma dimensão que acreditamos ser a mais importante, o *dharma*, a religião nacional que acreditamos ser universal... Pois a religião da Índia não é nada se não é vivenciada [e] aplicada à totalidade da vida; seu espírito há de entrar e moldar nossa sociedade, nossas políticas, nossa literatura, nossa ciência, nossa personalidade individual, afeições e aspirações. Compreender o coração deste *dharma*, experienciá-lo como uma verdade, para sentir suas mais valiosas emoções às quais origina e para expressá-las em vida, é o que entendemos por *Karmayoga*. Acreditamos que é por fazer do *yoga* o ideal de vida humana que a Índia se eleva hoje; por meio do *yoga* ela terá a força para efetivar sua liberdade, unidade e grandeza. É uma revolução espiritual que antevemos, e a [dimensão] material é somente sua sombra e reflexo. (AUROBINDO, 1997b, p. 24).<sup>98</sup>

Tais proposições ocorreram em torno do famoso e “controverso” discurso feito por Aurobindo em uma localidade ao norte de Kolkata em maio de 1909, e que entraria para os anais históricos como *Uttarpara Speech*. A controvérsia se deu por uma suposta equação estrita entre nacionalismo e religião hindu (*sanātana dharma*), esta última sendo identificada como um certo conjunto de crenças e práticas, além de supostamente subordinar o

97 *Our ideal is that of Swaraj or absolute autonomy free from foreign control. We claim the right of every nation to live its own life by its own energies according to its own nature and ideals.*

98 *The task we set before ourselves is not mechanical but moral and spiritual. We aim not at the alteration of a form of government but at the building up of a nation. Of that task politics is a part, but only a part. We shall devote ourselves not to politics alone, nor to social questions alone, nor to theology or philosophy or literature or science by themselves, but we include all these in one entity which we believe to be all-important, the dharma, the national religion which we also believe to be universal. For the religion of India is nothing if it is not lived. It has to be applied not only to life, but to the whole of life; its spirit has to enter into and mould our society, our politics, our literature, our science, our individual character, affections and aspirations. To understand the heart of this dharma, to experience it as a truth, to feel the high emotions to which it rises and to express and execute it in life is what we understand by Karmayoga. We believe that it is to make the yoga the ideal of human life that India rises today; by the yoga she will get the strength to realise her freedom, unity and greatness, by the yoga she will keep the strength to preserve it. It is a spiritual revolution we foresee and the material is only its shadow and reflex.*

vocabulário e pauta políticas a um pretensão moralismo religioso (CHAKRABARTI, 1995). No entanto, a sensibilidade religiosa de Aurobindo deste momento, sublinhando imagéticas e concepções “hindus”, deve ser compreendida, mais precisamente, levando-se em conta o contexto de luta contra o imperialismo inglês e sua consequente radicalização política (HEEHS, 2008). *Sanātana dharma*, portanto, seria tão somente um termo provisório para a práxis ou *sādhana* exigidos perante tal situação. Cerca de dez anos depois, ao escrever no periódico *Arya*, Aurobindo seria taxativo na oposição a qualquer tentativa de confinar a sensibilidade religiosa (“espiritualidade”) a dogmas específicos de uma determinada religião, ainda mais tendo em vista uma cultura fundamentalmente marcada pela pluralidade de suas manifestações:

Espiritualidade não significa o moldar da abrangência total do modo de ser nacional segundo os limitados dogmas, formas e traços de uma religião particular, algo usualmente tentado por sociedades do passado, e uma ideia que ainda persiste em muitas mentes pelo poder do hábito mental e associação; tal tentativa claramente seria impossível, mesmo se fosse desejável, em um país pleno das mais diversas perspectivas religiosas e abrigando as três distintas formas gerais – Hinduísmo, Islamismo e Cristianismo – para não falar das inúmeras formas particulares as quais cada uma delas têm originado. (AUROBINDO, 1997a, p. 33).<sup>99</sup>

Não obstante a mudança de sensibilidade, o espírito combativo de Aurobindo manteria a ameaça constante de uma nova prisão – ou deportação – por crime de sedição. De fato, nessa conjuntura, Aurobindo se tornou, no estado de Bengala, o único obstáculo restante à política repressiva dos colonizadores ingleses, ainda recebendo a designação, por parte destes, de “do adversário mais perigoso na presente situação” (HEEHS, 2008, p. 195). Por parte dos entusiastas da luta nacionalista, Aurobindo era tido como o líder político que se tornara um efetivo *yogin*. Quando recebeu a informação sobre a eminência de uma nova detenção, Aurobindo foge para Chandannagar (Chandernagore), na época um enclave francês ao Norte de Kolkata. Com o auxílio de uma rede de seguidores, admiradores e futuros discípulos, consegue, no ano de 1910, fazer seu caminho para o sul da Índia, embarcando em um navio que o levaria até Puducherry, principal colônia francesa no território indiano.

---

<sup>99</sup> *Nor does spirituality mean the moulding of the whole type of the national being to suit the limited dogmas, forms, tenets of a particular religion, as was often enough attempted by the old societies, an idea which still persists in many minds by the power of old mental habit and association; clearly such an attempt would be impossible, even if it were desirable, in a country full of the most diverse religious opinions and harbouring too three such distinct general forms as Hinduism, Islam and Christianity, to say nothing of the numerous special forms to which each of these has given birth.*

### 1.3.2 Puducherry: entre tradição e modernidade

Sri Aurobindo argumentaria que o principal motivo de sua mudança para Puducherry foi a necessidade de uma dedicação total ao *yoga* e a seu “trabalho espiritual”, o que exigia a abstenção da atividade estritamente política. Tal projeto, contudo, não seria uma ruptura radical de ideais e valores, pois, segundo ele, ainda englobava “toda a vida e as questões do mundo” (AUROBINDO, 2011, p. 51). A princípio, a intenção era de que o *sādhana* (“práxis do yoga”) em Puducherry fosse temporário e, uma vez atingido um certo grau de desenvolvimento, propiciasse o retorno à militância política na Índia sob domínio inglês. Com a não consecução desse intento à medida que os anos se passavam (com o agravante, nesse ínterim, de que uma “primeira guerra mundial interveio”!), uma pequena comunidade de adeptos e discípulos se formava em torno do ex-líder nacionalista; enquanto isso, além das dificuldades financeiras enfrentadas pelo incipiente *ashram* (“comunidade de adeptos”), o governo britânico não poupava esforços em garantir uma constante vigilância de Aurobindo e seu grupo, assim como das pessoas que visitavam a comunidade, o que realça uma certa dimensão acerca de como os colonizadores ainda enxergavam a influência política do pensador indiano (HEEHS, 2008). Tal período, mais precisamente os anos de 1914 a 1921, coincidiu com a publicação daquilo que veio a ser o registro escrito das bases filosóficas de seu projeto: o periódico mensal *Arya*.<sup>100</sup> Em uma carta datada de 1920 e destinada à recusa de mais um convite à retomada da atuação política na Índia colonizada pelos ingleses, Aurobindo sintetizava o sentido de (des)continuidade de seu projeto em Puducherry, em relação ao período anterior:

Não sou mais um político, mas iniciei, em termos definitivos, um outro tipo de trabalho, de base espiritual, um trabalho de reconstrução espiritual, social, cultural e econômica de um tipo quase revolucionário, e estou até mesmo empreendendo, ou, pelo menos, supervisionando, uma espécie de experimento prático, de sentido ‘laboratorial’, que requer toda atenção e energia de que posso dispor. (AUROBINDO apud Heehs, 2008, p. 325).<sup>101</sup>

---

100 *Ārya* é uma palavra de origem sânscrita ou persa, denotando um senso adjetival e/ou honorífico de “excelência”, “maestria”. Para Aurobindo, *ārya* significava, em linhas gerais, o esforço inerente ao processo de autorrealização (AUROBINDO, 1998). Os sentidos originários da palavra *não* condizem, portanto, com o uso do termo promovido por movimentos fascistas do século XX.

101 *I am no longer first and foremost a politician, but have definitely commenced an other kind of work with a spiritual basis, a work of spiritual, social, cultural and economic reconstruction of an almost revolutionary kind, and am even making or at least supervising asort of practical or laboratory experiment in that sense which needs all the attention and energy that I can have to spare.*

Na mesma ocasião, reconhecia, com certa ironia, sua inaptidão para a prática política convencional devido, justamente, à sua predisposição ativística radical:

Eu sou um idealista até a medula e somente posso ter alguma utilidade quando há algo drástico a ser feito, uma linha radical ou revolucionária a ser tomada (não quero dizer ‘revolucionário’ por violência), um movimento com um objetivo ideal e um método direto para ser considerado e organizado. (AUROBINDO, 2006, p. 258).<sup>102</sup>

É razoável considerar que, desde os primeiros anos em Puducherry, Aurobindo intentou uma ressignificação do ideário do ativista político para o que poderíamos chamar de “filósofo transformacional” (LOUNDO, 2011)<sup>103</sup> - uma espécie de versão mais sóbria do *herói do espírito, filho da imortalidade*, na poética aurobindiana (AUROBINDO, 2001): sua práxis filosófica, que compreendia desde a publicação de seus escritos, à formação não-sectária de uma comunidade (*saṅgha*)<sup>104</sup> de *yogins*, ainda estaria pautada pela preocupação última da emancipação/libertação. Em contrapartida, se o ideário revolucionário subjacente é sensivelmente preservado, a causa do sofrimento, ao menos parcialmente, ainda se originaria da mesma fonte, quer dizer, mais precisamente na forma de um sistema imperial sufocante? Em que pese o seu tom essencialmente psicanalítico, Ashis Nandy (1983) oferece, mais uma vez, uma interessante perspectiva acerca da ressignificação do projeto de Aurobindo:

Rebelião, em tal situação, se mostraria inviável, e a “exótica” alternativa encontrada por ele no misticismo era, provavelmente, a única disponível [...] Se a história de vida de Aurobindo e sua espiritualidade foram uma expressão de sofrimento, também se constituíram em uma resolução interpessoal a fim de proteger valores que ele se viria obrigado a abdicar à luz da razão convencional. E ecoando Freud acerca da arte, poderia ser dito que somente na espiritualidade a onipotência do pensamento – e, desse modo, a potência política e visão moral do dominado – tem sido preservada em nossa civilização. *Tratava-se de uma ‘insana’ e ‘irracional’ tentativa de*

---

102 *I am an idealist to the marrow and could only be useful when there is something drastic to be done, a radical or revolutionary line to be taken, (I do not mean revolutionary by violence) a movement with an ideal aim and direct method to be inspired and organised.*

103 De acordo com Loundo (2011), no tocante, especificamente, à tradição dos Upaniṣads, as noções de “filósofo transformacional” e de “místico racionalista” se constituiriam como “duas designações distintas para denotar o mesmo empreendimento soteriológico” (LOUNDO, 2011, p. 111).

104 Estudiosos como Nandy (1983) e Heehs (2008) ressaltam o caráter mais “laissez faire” e associativo da comunidade em Puducherry que se engendrou em torno de Sri Aurobindo e seus ensinamentos, até meados dos anos 1920 (embora já apresentasse o audaz projeto de transformar positivamente a humanidade, com o objetivo de estender sua influência até mesmo para fora da Índia, através do periódico *Arya*), se comparado com o período em que Mirra Alfassa, sob o nome honorífico de “A Mãe”, se tornou companheira espiritual do pensador indiano, e, conseqüentemente, líder do *Ashram*, o que instituiria uma estrutura mais formal e hierárquica à comunidade. A partir do ano de 1926 (em que Aurobindo entraria em um novo estágio de seu *sādhana*) até o final de sua vida (1950), o filósofo (e mestre) viveria em total reclusão no *Ashram*.

*preservar ideias acerca da unidade do homem, e do homem como uma parte de um universo orgânico.* (NANDY, 1983, p. 96-97, grifo nosso).<sup>105</sup>

Com efeito, a busca pela preservação de ideais acerca da unicidade fundamental da Existência se consubstanciou em um aspecto essencial da nova fase do projeto de vida de Aurobindo, de modo idêntico ao que estaria sensivelmente pressuposto na reivindicação, por sua parte, de um “eu cultural” mais autêntico, a saber, a retomada e aplicação dos textos fundacionais da tradição filosófica indiana. No entanto, antes de entrar nesse tópico central de nossa reflexão, é importante destacar que, por mais que se identifique características peremptoriamente reativas e “místicas” na resposta de Aurobindo a questões eminentes de seu contexto histórico, como salientado por Nandy (1983), é factível ponderar que tais elementos não exaurem todos os aspectos constituintes de seu projeto de uma filosofia transformacional. Uma correspondência datada de 1914 a Motilal Roy, ativista político que lhe dera abrigo durante sua rota de fuga em Chandannagar – e tão logo tornar-se-ia um de seus discípulos – é bastante esclarecedora quanto à abrangência desse projeto; nela, Aurobindo aplica termos da linguagem “yóguica” como código para se comunicar sobre aspectos da atividade política (uma vez que havia o constante risco das cartas serem interceptadas pelo governo britânico), pela qual, em linhas gerais, o termo “tantra” seria aplicado para se referir aos aspectos ativístico e revolucionário, enquanto ao “vedânta” seria atribuída a sua base gnosiológica; assim sendo, escreve que “a raiz de todo o mal é que tentamos aplicar uma extensão de *kriya* tântrico (i.e. atividade revolucionária), sem uma suficiente base vedântica (i.e., conhecimento e experiência interna)” (AUROBINDO, 2006, p. 193; cf. 2006, p. 177).<sup>106</sup> Tal necessidade de embasamento gnosiológico para toda ação transformativa definiria, assim, sua proposta de um “yoga vedântico”, cuja dinâmica, em termos de orientação filosófica e de práxis, dar-se-ia, como já foi indicado, pela publicação do *Arya* e a formação de comunidades de adeptos e praticantes (“não sociedades do tipo europeu, mas grupos informais de pessoas unidas por um esforço e um sentimento em comum”) (AUROBINDO, 2006, p. 213).<sup>107</sup> No mais, em um trecho da mesma carta, transcrito a seguir, é elucidativo o modo como o próprio Aurobindo

---

105 *Rebellion in such a case was bound to seem hopeless and the 'exotic' alternative he found to it in mysticism was probably the only one available to him [...] If Aurobindo's life story and his spiritualism was a statement of pain it was also an interpersonal withdrawal to protect values which he would have had to give up in the light of conventional reason. And echoing Freud on art, he could have said, only in spiritualism has the omnipotence of thought - and, hence, the political potency and moral vision of the dominated - been retained in our civilization. It was an 'insane', 'irrational' attempt to preserve the ideas of the oneness of man, and of man as a part of an organic universe.*

106 *The root of the whole evil is that we have been attempting an extension of Tantric Kriya without any sufficient Vedantic basis.*

107 *[...] not societies of the European kind but informal groups of people united by ine effort & one feeling.*

busca racionalizar acerca da passagem e articulação entre as duas *personae*, o “revolucionário” e o “yogin filósofo”:

Podemos identificar dois estágios; primeiro, o velho Tantra (i.e. ativismo político) que se rompeu e tem existido apenas de uma maneira fragmentada, ineficaz para qualquer grande meta da humanidade. Segundo, o nosso próprio novo Tantra que, a princípio, obteve sucesso, pois era comparativamente puro a despeito das dificuldades criadas pelos remanescentes do egoísmo. Mas, desde então, duas coisas ocorreram: [primeiro] sua tentativa de ampliação teve como resultado a introdução de elementos indesejados; segundo, tal ampliação de escopo se deu a partir de uma base que não era mais efetiva. Um terceiro estágio é agora necessário, e que se refere a preparação em pleno conhecimento não mais se apoiando em uma fé cega no poder e na vontade de Deus, senão recebendo conscientemente aquela vontade, a iluminação que guia seus resultados e o poder que determina seus resultados. Se a coisa é para ser feita, deve ser feita não mais como uma tropa corajosamente tropeçando no escuro e perdendo sua melhor força [...] mas com a plena força divina exercendo deliberadamente sua vontade em seus instrumentos. (AUROBINDO, 2006, p. 211-212).<sup>108</sup>

Sem dúvida, esse embasamento em “pleno conhecimento” como premissa da constituição de um “yoga vedântico” consubstanciou um dos pilares do seu projeto de filosofia transformativa, ou seja, o diálogo com a tradição através do estudo de seus principais textos.<sup>109</sup> Logo, pensamos que esse intercurso com textualidades fundantes permitiu a Aurobindo construir reflexões genuinamente instigadoras sobre a produtividade hermenêutica e argumentativa inerente ao estudo dos textos, reflexões estas que, sobretudo, dialogariam com alguns pontos cruciais das elucubrações filosóficas de Hans-Georg Gadamer (1900-2002), em sua icônica obra *Verdade e Método*, no tocante à circularidade da compreensão no bojo das tradições.

---

108 *There have been two stages; first the old Tantra which has broken down & exists only in a scattered way ineffectual for any great end of humanity. Secondly, our own new Tantra which succeeded at first because it was comparatively pure in spite of the difficulties created by the remnants of egoism. But since then two things have happened. It has tried to extend itself with the result of bringing in undesirable elements; secondly, it has tried to attempt larger results from a basis which was no longer sufficient & had begun to be unsound. A third stage is now necessary, that of a preparation in full knowledge no longer resting on a blind faith in God's power and will, but receiving consciously that will, the illumination that guides its workings and the power that determines its results. If the thing is to be done it must be done no longer as by a troop stumbling on courageously in the dark & losing its best strength [...] but with the full divine power working out its will in its instruments.*

109 Contudo, é preciso fazer a ressalva de que a consideração de Aurobindo sobre o Tantra como um caminho menor ou subsidiário ao Vedânta é meramente figurativa e instrumental desse contexto específico. Em outros momentos de sua obra, o filósofo alude ao Tantra como um sistema filosófico que poderia até mesmo ser considerado um caminho mais completo ou abrangente, e, ademais, uma referência para seu próprio projeto de reconciliação entre o caminho de libertação (*mokṣa*) e o poder de deleite da emanação cósmica (AUROBINDO, 1999, p. 586).

Os primeiros contatos de Aurobindo com os textos fundacionais da tradição do Vedānta ocorreram durante os anos iniciais do século XX, quando ainda residia em Vadodara, principalmente por meio das análises de estudiosos ocidentais, como Paul Deussen, e de adeptos e pensadores da própria Índia, como Śaṅkarācārya. Seu objetivo primordial, todavia, era descobrir o que os textos fundantes – e não os “comentários” – “queriam dizer por si mesmos” (HEEHS, 2008). No entanto, Aurobindo reconhecia a dificuldade inerente a tal encontro “direto” com a alteridade de textos extremamente distanciados no tempo, quando muito do que nos diz se tornou de difícil compreensão. A retomada de ensinamentos e textualidades em sua dimensão originária já pressupõe o reconhecimento tácito da tensão entre receptividade à esfera de sentido desses mesmos textos e a possibilidade de coparticipação em sua potencialidade sempre-presente; ou seja, que o processo de interpretação possa se constituir como meio para o texto “falar”, conquanto sendo, simultaneamente, a linguagem própria do “intérprete”. Como bem atesta Gadamer (1999, p. 560): “antes, é o sentido que precisamente se tem de manter, mas como ele deve ser compreendido num mundo linguístico novo, tem de se fazer valer nele de uma forma nova”. Em outros termos, trata-se da preocupação em garantir a *contemporaneidade* de textos fundacionais cujo universo semântico, de origem em tempos remotíssimos e fundamentado, essencialmente, em uma discursividade dialógica, suscitará potencialmente o senso de um estranhamento “dialético” próprio àqueles distanciados de seu contexto originário. É o que se capta, por exemplo, da reflexão de Aurobindo sobre o real propósito em interpretar o gênero textual mais celebrado do Vedānta – a qual ele viria a dedicar cerca de 20 anos de trabalho interpretativo –, isto é, os Upaniṣads:

Uma investigação filosófica sobre o significado de antigos documentos hindus, um conhecimento antiquário da filosofia de gerações antigas, embora em si mesmo um objeto digno de trabalho e uma ocupação patriótica [...] não seria para mim um motivo suficiente para dedicar muito tempo e trabalho de uma vida vivida nestes novos e frutíferos tempos, quando a cada um de nós é dada a oportunidade de fazer, de acordo com nossas capacidades, uma grande ação pela humanidade [...] E garantindo que [tais textos] tenham um caráter “revelado” em palavras e pensamento, como chegaríamos ao significado certo de palavras escritas há muito tempo, em língua sânscrita, por pensadores antigos cujas ideias não são nossas, e um conhecimento do qual nós nos afastamos? (AUROBINDO, 2003, p. 339-340).<sup>110</sup>

---

110 *A philological enquiry into the meaning of ancient Hindu documents, an antiquarian knowledge of the philosophising of ancient generations, although in itself a worthy object of labour and a patriotic occupation [...] would not to me be a sufficient motive for devoting much time & labour out of a life lived in these pregnant & fruitful times when each of us is given an opportunity of doing according to our powers a great work for humanity [...] And granting that they are inspired in word & thought, how are we to arrive at the*

Por outro lado, as ponderações de Sri Aurobindo sobre o encontro com a tradição englobam um outro aspecto constitutivo de suas preocupações, reflexo imediato de alguém que estaria determinantemente atento aos sopros de mudança, não apenas atinentes ao contexto indiano, mas de um espectro geográfico e sociopolítico muito mais amplo: o chamado “desafio do Ocidente”, ou, mais precisamente, do mundo moderno “dominado pela mentalidade europeia e a civilização ocidental” (AUROBINDO, 1997a, p. 52).<sup>111</sup> Aurobindo, por seu turno, assumiria categoricamente o “desafio” e as possibilidades daí advindas: “não podemos ser ‘por conta própria’ em um sentido categórico e estreito, pois torna-se necessário levar em conta o mundo moderno que se estende ao redor, tomando pleno conhecimento dele, caso contrário não podemos viver”. (AUROBINDO, 1997a, p. 51)<sup>112</sup> O objetivo, contudo, seria a reiteração de valores e princípios das tradições indianas (o que se aplicava também a outras civilizações “asiáticas”), à luz do encontro com novas ideias e linguagens. As ideias de Aurobindo refletem, sobretudo, as preocupações e projetos identificados por Mishra (2012) e que teriam sido compartilhados por uma ampla gama de intelectuais “orientais”, do Egito ao Japão, contemporâneos de nosso filósofo, e similarmente engajados no ideal de que seus respectivos países encontrassem “seu caminho próprio para a civilização moderna” (MISHRA, 2012, p. 4). Estimulados pela primeira grande vitória de um país asiático contra uma nação europeia desde há séculos, durante a Batalha de Tsushima em 1905 entre japoneses e russos, muitos desses pensadores – incluindo aí Rabindranath Tagore – evocaram a valorização das tradições religiosas milenares de seus países, não obstante acompanhada do reconhecimento da necessidade de uma assimilação consciente dos conhecimentos e técnicas advindos do “Ocidente” (MISHRA, 2012).

Aurobindo publicaria uma série de artigos intitulada *The Renaissance in India* no periódico *Arya*, por meio dos quais trabalha suas ideias acerca dos dilemas e das soluções quanto às formas de se preservar a vitalidade das tradições indianas durante uma época de evidentes transformações. Tecendo um breve histórico das diferentes gerações de intelectuais indianos, desde o século XIX, que se incumbiram da tarefa de constituir sentido da modernidade proveniente no bojo da colonização, identificando desde uma sujeição ou uma adoção desmedida de ideias europeias por parte de um primeiro grupo (embora tivesse uma inegável relevância na restauração do antigo anseio por uma ampla gama de conhecimentos e

---

*right meaning of words written long ago, in the Sanscrit language, by ancient thinkers with ideas that are not ours and a knowledge from which we have receded?*

111 [...] a world dominated by the European mind and Western civilization.

112 We cannot be ‘ourselves alone’ in any narrow formal sense, because we must necessarily take account of the modern world around us and get full knowledge of it, otherwise we cannot live.



de atividade intelectual, o qual, de certa forma, segundo nosso filósofo, tinha se enfraquecido), a um momento posterior marcado por pensadores com uma inserção mais consciente no horizonte intelectual clássico das tradições, ainda que zelosos das questões prementes de seu tempo (Aurobindo aqui exemplifica com os já mencionados Bankin C. Chatterji e R. Tagore), estariam assim postas as condições para uma reafirmação do antigo conhecimento sob “novas formas de filosofia, literatura, arte, ciência e conhecimento crítico”. Ou seja, embora respeitando as formas das antigas tradições, “não se hesita em remodelar, em rejeitar o ultrapassado e admitindo qualquer motivo inovador que seja assimilável à antiga espiritualidade [...]” (AUROBINDO, 1997a, p. 21).<sup>113</sup> Desse diálogo entre passado e presente, preservação e reafirmação (*restatement*), Sri Aurobindo apontaria Swami Vivekananda como a figura excelsa e mais emblemática.

Como já aludimos em outra ocasião, Sri Aurobindo reconhece na potencialidade de assimilação um traço inerente às antigas tradições indianas, distinguindo tal aspecto como singular à noção mesma de “tradição” no contexto indiano; ademais, remonta à noção de *vitalidade* (ou a alguma expressão culturalmente mais específica, a exemplo de “*Śakti* da Índia”) para definir o movimento de revalidação das tradições, e da religião como aplicabilidade da renovação de suas verdades: “todos os grandes movimentos da vida na Índia começaram com um novo pensamento espiritual e, usualmente, com uma nova atividade religiosa” (AUROBINDO, 1997a, p. 17-24).<sup>114</sup> A diferença, contudo, é que o desafio se tornara exponencialmente maior no contexto moderno. Porém, nada que viesse a exaurir o impulso criativo das tradições: “O que seria mais surpreendente e significativo do que o fato de que a nova influência europeia, intelectualista, racionalista, geralmente tão antirreligiosa [...] tenha prontamente estimulado na Índia [...] a criação de novas religiões?” (AUROBINDO, 1997a, p. 24).<sup>115</sup> Finalmente, Aurobindo consubstancia tal perspectiva se remetendo a uma expressão em sânscrito (mas que seria aplicada, segundo ele, na língua *bengali*): *ātmasātkaraṇa*, traduzindo-a como “apropriação assimilativa” (*assimilative appropriation*) (AUROBINDO, 1997a, p. 48). Em um nível salutar, trata-se da capacidade do sujeito de se empoderar e instituir a si-mesmo por meio do espaço intersubjetivo e de relações com o ambiente. A ideia elementar é que, seja no âmbito individual ou das tradições e culturas, o desenvolvimento interno é proporcional à capacidade de recepção de estímulos

113 [...] has yet not hesitated also to remould, to reject the outworn and to admit whatever new motive seemed assimilable to the old spirituality [...]

114 All great movements of life in India have begun with a new spiritual thought and usually a new religious activity.

115 What more striking and significant fact can there be than this that even the new European influence, which was an influence intellectual, rationalistic, so often antireligious [...] precipitated in India from the very first an attempt [...] to the creation of new religions?

externos. As implicações filosóficas e soteriológicas de tal concepção se tornarão mais evidentes após analisarmos a abordagem aurobindiana ao *Īśa Upaniṣad* no capítulo seguinte, bem como as bases teóricas de seu projeto de uma “Vida Divina” no último capítulo, pautadas pela dinâmica do “Uno” e do “Múltiplo”. Por ora, evidencia-se mais uma vez a conexão entre “o revolucionário” (*svarāj*)<sup>116</sup> e o “filósofo transformacional” (*samrāj*), ou a passagem de um âmbito a outro – com o segundo guardando prerrogativas do primeiro – corroborando a constituição de um sentido de “espiritualidade” – tal como compartilhado por Nandy (1983) (cf. nota 105) – como dimensão de cultivo do ideal de unicidade da existência, mas que se constitui, por sua vez, a partir de valores de soberania e da conseqüente potencialidade criativa que se fomenta por meio de encaminhamentos de emancipação/libertação em diferentes âmbitos. Nas palavras de Aurobindo:

O sujeito que mais descobre e vive a partir do seu interior (*inner self*), é o mais hábil em abraçar e se tornar uno com o universal; o *Swarat*, independente, sereno e seguro de si, tornando-se *Samrat*, mestre e modelador do mundo no qual ele vive, é o mais capaz de se abrir para a unicidade com o todo no Ātman. Tal é a verdade que uma existência em progressão nos ensina, e é um dos grandes segredos do antigo conhecimento espiritual indiano. (AUROBINDO, 1997a, p. 49).<sup>117</sup>

Em diferentes ocasiões, Aurobindo é categórico quanto ao entendimento que ele busca propagar acerca desse “antigo conhecimento espiritual” atinente às tradições clássicas da Índia: “por espiritualidade não queremos dizer uma mentalidade metafísica abstrata [...] Esta não era a grande Índia de antigamente em seus esplendorosos dias de vigor – a despeito do que certos críticos ou intérpretes europeus possam dizer – e não será a Índia do futuro” (AUROBINDO, 1997a, p. 23).<sup>118</sup> Sua preocupação, contudo, se debruça principalmente sobre o Vedānta, pois, sob a influência de leituras orientalistas que enxergavam traços doutrinários de textos como expressão de uma suposta perspectiva idealista e “transcendental” do pensamento indiano, tornara-se “popularmente visto como uma negação da vida”, dando margem à visão de que se tratava de um “evangelho para o santo, o asceta, o monge, o solitário” (AUROBINDO, 2001, p. 95). Em que pese a tentativa de constituir uma narrativa pretensamente unificada no tocante a uma “Índia antiga”, arriscada a ser sensivelmente

116 Entendido no contexto de luta pela independência e libertação do colonialismo.

117 *The man who most finds and lives from the inner self, can most embrace the universal and become one with it; the Swarat, independent, self-possessed and self-ruler; can most be the Samrat, possessor and shaper of the world in which he lives, can most too grow one with all in the Atman. That is the truth this developing existence teaches us, and it is one of the greatest secrets of the old Indian spiritual knowledge.*

118 *By spirituality we do not mean a remote metaphysical mind [...] That was not the great India of old in her splendid days of vigour; — whatever certain European critics or interpreters of her culture may say, — and it will not be the India of the future.*

reducionista, embora diametralmente oposta ao discurso orientalista que propugnava a noção da Índia como uma terra de religiões acríticas e meramente contemplativas (NICHOLSON, 2010; SEN, 2005), Aurobindo assumia a tarefa de propor aquilo que para ele seria a definição *par excellence* de “espiritualidade” para as tradições soteriológicas indianas, isto é, “um encaminhamento intelectual de realização espiritual” – congruente com a noção de uma “metafísica instrumental” (LOUNDO, 2021a) – e divergente, portanto, da metafísica discursiva própria de correntes ocidentais. Ou seja, uma processualidade argumentativa confluindo, durante o processo mesmo de sua reflexão soteriológica, elementos ontológicos, epistemológicos e éticos:

Pensamento metafísico [na Índia] será sempre e de maneira indubitável um elemento marcante de sua mentalidade [...] e é esperado que ela não perca sua soberania nessa direção; mas a metafísica indiana é algo distante da brilhante ou profunda máquina giratória de ideias da mentalidade francesa ou alemã... [E] tem sido, em sua essencialidade, um encaminhamento intelectual de realização espiritual. Embora, em tempos mais recentes, tenha se distanciado da vida, tal fato não define seu aspecto originário, seja no modo inspirador do Vedanta mais antigo, seja em seus desenvolvimentos posteriores como o (Bhagavad-)Gita, o qual pertence ao período de maior potência em termos de criação e originalidade intelectual. O próprio Budismo, a primeira filosofia que, de fato, lançou dúvidas sobre o valor da vida, o fez somente em sua predisposição intelectual; em seus componentes dinâmicos, isto é, pelo seu sistema ético e por sua metodologia espiritual, proporcionou um novo grupo de valores, um idealismo estrito e vigoroso, mas generoso ao viver humano, e foi, portanto, intensamente criativo tanto nas artes que interpretam a vida quanto em sociedade e política. Realizar intimamente a verdade do espírito, e, a partir disso, dinamizar e remodelar a vida, é a inclinação originária da mentalidade indiana, e a isso deve sempre retornar em todos os seus períodos de pujança e vigor. (AUROBINDO, 1997a, p. 23-24, grifo nosso).<sup>119</sup>

É a partir da reflexão sobre o sentido de tradição, i.e., o reconhecimento de sua vitalidade propiciadora de adequações e assimilações, que Sri Aurobindo assinala, portanto, a potencialidade criativa inerente à “tensão” tácita entre pertença e distanciamento temporal, constituindo-se, inclusive, como condição *sine qua non* da aplicabilidade do compreender.

119 *Metaphysical thinking will always no doubt be a strong element in her mentality, and it is to be hoped that she will never lose her great, her sovereign powers in that direction; but Indian metaphysics are as far removed from the brilliant or the profound idea-spinning of the French or the German mind... It has always been in its essential parts an intellectual approach to spiritual realisation. Though in later times it led too much away from life, yet that was not its original character whether in its early Vedantic intuitional forms or in those later developments of it, such as the Gita, which belong to the period of its most vigorous intellectual originality and creation. Buddhism itself, the philosophy which first really threw doubt on the value of life, did so only in its intellectual tendency; in its dynamic parts, by its ethical system and spiritual method, it gave a new set of values, a severe vigour, yet a gentler idealism to human living and was therefore powerfully creative both in the arts which interpret life and in society and politics. To realise intimately truth of spirit and to quicken and to remould life by it is the native tendency of the Indian mind, and to that it must always return in all its periods of health, greatness and vigour.*

Quer dizer, não a mera compreensão “reprodutiva” que certamente estaria implicada no tipo de “conhecimento antiquário” que ele mesmo rejeitava, mas a assimilação *produtiva* da compreensão na sua reiterada tarefa de servir a “novos e frutíferos tempos”, conquanto receptiva à própria pretensão de verdade dos textos fundacionais. Tal potencialidade produtiva não é senão a seminalidade contida na própria concepção de *śabda* (“palavra revelada”, “testemunho verbal”) enquanto dimensão do conhecimento reiterador do Real, a instigar, por consequência, a razão argumentativa que perfaz o próprio sentido de continuidade e de memória (*smṛti*) da tradição. Como já aludido ao longo da seção 1.2, desta racionalidade processual abre-se a possibilidade de expandir a capacidade transformativa inerente aos textos “revelados” ou fundantes (*śruti*), contribuindo não apenas para a sistematização de suas ideias, mas também na revalidação cocriativa de seus sentidos. Em consonância com tal perspectiva, Gadamer (1999) reconhece na linguagem uma estrutura universal-ontológica que vem a se constituir como o caráter distintivo do amplo horizonte que abarca tanto o sentido vital das tradições (cuja linguisticidade remete, justamente, ao seu caráter de ser algo transmitido, seja pela oralidade ou pela escrita), quanto a historicidade própria de toda compreensão. Assim, a natureza “circular” de todo encontro com uma tradição histórica nos possibilita percebê-la e/ou vivenciá-la não mais como um mero artefato do mundo passado, mas como algo que se eleva a uma “esfera de sentido que ela mesmo enuncia [...] uma simultaneidade própria com todo e qualquer presente” (GADAMER, 1999, p. 570). Analisando a potencialidade interpretativa de um texto como o *Bhagavad Gītā* – mas que poderia ser igualmente aplicada aos Upaniṣads – Sri Aurobindo esclarece que o objetivo maior imbuído no seu encontro com o texto sagrado era extrair o sumo de suas “verdades vivas e efetivas”, ou aquilo que compõe a singularidade de seu testemunho; em outras palavras, a força transformativa inerente às ideias e ensinamentos que fomentam tal textualidade. Ainda que seu testemunho possa se referir a uma verdade todo-abrangente e “eterna”, uma vez que se dá no âmbito, pedagógica e reflexivamente, de uma esfera “metalinguística” de sentido, ou seja, atinente a um princípio fundante e unitário de todo conhecimento, seria, ao mesmo tempo, expressa tão somente no tempo e no movimento compreensivo e sempre mutável das tradições e de seus diferentes contextos históricos:

Considero, portanto, de pouca importância extrair do (Bhagavad-)Gita sua conotação metafísica exata como foi entendida pelos homens da época, - mesmo que isso fosse perfeitamente possível. Que não é possível, é demonstrado pela divergência entre os comentários que foram e ainda são escritos sobre tal texto [...] Mas o que podemos fazer de produtivo é buscar no Gita as suas verdades vivas e efetivas, à parte de sua moldura metafísica,

para assim extrair de seus enunciados o que pode auxiliar a nós ou ao mundo em geral, e expressá-los no modo mais vital e natural possível e que seja adequado à mentalidade e às necessidades espirituais de nossa humanidade atual. Sem dúvida que, neste empreendimento, podemos cometer uma boa quantidade de equívocos nascidos de nossa própria individualidade e das ideias em que vivemos, assim como fizeram grandes homens antes de nós, mas se adentrarmos no espírito dessa grande Escritura e, acima de tudo, se buscarmos experienciar este mesmo espírito, podemos estar seguros de descobrir o tanto de verdade e influência espiritual que estivermos dispostos a receber do texto. *E isto é, afinal de tudo, a razão pela qual todas as Escrituras foram escritas; o resto é discussão acadêmica ou dogma teológico. De fato, somente aquelas Escrituras, religiões e filosofias, que podem ser constantemente renovadas, sua coisa (stuff) inata constantemente reformulada e desenvolvida na contemplação interna e na experiência espiritual de uma condição humana em contínua progressão, são as que continuarão a ter importância vital à humanidade. Caso contrário, serão somente um monumento do passado, sem força efetiva e impulso vital para o futuro.*(AUROBINDO, 1997c, p. 5, grifo nosso).<sup>120</sup>

Como se depreende de tal passagem, o filósofo indiano reconhece que há uma linha tênue – e que deve ser observada por todo “intérprete” – entre a tentativa de sobrepujar a “coisa” do texto por uma doutrina específica (“os equívocos nascidos de nossa própria individualidade e das ideias em que vivemos”), e a dialogia enquanto ato de colocar os ensinamentos como constitutivos da existência dos sujeitos (“descobrir o tanto de verdade e influência espiritual que estivermos dispostos a receber do texto”). Este aspecto seria a razão de ser do conceito de *bhāṣya* (“comentário”), derivado da raiz verbal *bhāṣ*, “dizer”, “pronunciar”, a fundamentar genuinamente a processualidade pedagógica da maior parte das tradições soteriológicas da Índia. Carlos Alberto da Fonseca (apud GOHN, 1994, p. 109) elucida um pouco mais o sentido de tal vocábulo: “todo texto sânscrito, seja qual for o estatuto do gênero, reitera o real. Paralelamente, a língua que o diz re-cria o real no seu espaço de comunicação”.

---

<sup>120</sup> *I hold it therefore of small importance to extract from the Gita its exact metaphysical connotation as it was understood by the men of the time, — even if that were accurately possible. That it is not possible, is shown by the divergence of the original commentaries which have been and are still being written upon it [...] But what we can do with profit is to seek in the Gita for the actual living truths it contains, apart from their metaphysical form, to extract from it what can help us or the world at large and to put it in the most natural and vital form and expression we can find that will be suitable to the mentality and helpful to the spiritual needs of our present-day humanity. No doubt in this attempt we may mix a good deal of error born of our own individuality and of the ideas in which we live, as did greater men before us, but if we steep ourselves in the spirit of this great Scripture and, above all, if we have tried to live in that spirit, we may be sure of finding in it as much real truth as we are capable of receiving as well as the spiritual influence and actual help that, personally, we were intended to derive from it. And that is after all what Scriptures were written to give; the rest is academical disputation or theological dogma. Only those Scriptures, religions, philosophies which can be thus constantly renewed, relived, their stuff of permanent truth constantly reshaped and developed in the inner thought and spiritual experience of a developing humanity, continue to be of living importance to mankind. The rest remain as monuments of the past, but have no actual force or vital impulse for the future.*

Constitui-se, portanto, o argumento central que norteia a presente pesquisa, a saber, que a abordagem de Sri Aurobindo à filosofia upanişádica se revela fundamentalmente como uma “aplicação existencial hermenêutica”, na qualidade de enunciado ou expressão de sua contemporaneidade e atinente aos desdobramentos históricos da tradição do Vedānta.

## CAPÍTULO 2 – A filosofia interpretativa de Sri Aurobindo e o *Īśa Upaniṣad*: o “Uno” e o “Múltiplo”

De acordo com o prospecto de lançamento do *Arya* em 1914, uma das tarefas editoriais do periódico destinava-se à “exposição da filosofia Vedântica de acordo com o Ishopanishad” [*Īśa Upaniṣad*] (apud HEEHS, 2008, p. 256).<sup>121</sup> Tal linha de trabalho, todavia, comporia o objetivo mais amplo de moldar um “pensamento para o futuro”, cuja fundação estaria no “melhor e mais vital pensamento do passado”. Na mesma ocasião, eram indicados os dois pilares metodológicos centrais de tal processo: “(1) um estudo sistemático dos maiores problemas da existência”, e “(2) a formação de uma Síntese do conhecimento” (AUROBINDO, 1998, p. 98-103).<sup>122</sup> A confluência dos dois tópicos tangencia, em grande medida, o mesmo pilar argumentativo em torno do qual os diferentes matizes escolásticos e interpretativos do Vedānta têm se estruturado: a dinamicidade entre um princípio constitutivo e unitário de Ser e as realidades múltiplas do mundo fenomênico. Mas é plausível sugerir, sob outra perspectiva, que implícita a tal abertura de projeto editorial se encontra a tensão tácita entre contribuir para a vitalidade de sentido da tradição indiana, de um lado, e os anseios gerados em face da inarredável “presença do Ocidente” (HALBFASS, 1990), de outro. O que viria a ter um certo grau de influência na centralidade posta por Sri Aurobindo – ao menos no que diz respeito ao seu trabalho mais “hermenêutico” e/ou filosófico – nas questões instrumentalmente “aporéticas” que envolvem os sentidos do *Uno* e do *Múltiplo*.

### 2.1 “Traduzindo os Upaniṣads”: método de interpretação e verdade experiencial

Na última seção do capítulo precedente, indicamos o modo como Sri Aurobindo entrevia a tradição e seus textos como o espaço vital cuja estrutura existencial e circular redonda na sua própria eficácia transformativa. Vale lembrar acerca de sua reflexão sobre tal sentido de circularidade, i.e., como critério de cocriação de um sentido de verdade sempre-presente, sendo reiterada, não obstante, “somente [por] aquelas Escrituras, religiões e filosofias que podem ser constantemente renovadas, sua coisa inata constantemente reformulada e desenvolvida na contemplação interna e na experiência espiritual de uma condição humana em contínua progressão...” (cf. nota 120). Em um tom mais pessoal – ainda que venha a corroborar esse sentido existencial, em contraponto ao meramente “doutrinário”, no encontro com a tradição – Aurobindo demarca a dinâmica circular entre o estudo de textos

121 [...] the exposition of Vedantic thought in accordance with the Ishopanishad.

122 1. A systematic study of the highest problems of existence; 2. The formation of a vast Synthesis of knowledge.

fundantes e a sua própria experiência: “busquei realizar o que eu li [dos textos] em minha experiência espiritual e obtive êxito; de fato eu só fiquei satisfeito no momento em que a experiência veio e foi a partir dessa experiência – e não das ideias em si – que posteriormente eu viria a formular minha filosofia” (AUROBINDO, 2006, p. 113).<sup>123</sup>

Aurobindo iniciou a tradução em inglês dos principais textos upaniśádicos quando ainda trabalhava como professor de língua inglesa no *Baroda College*. Traduções completas de textos como *Īśa*, *Kena*, *Kaṭha*, *Muṇḍaka*, e *Taittirīya Upaniṣad* seriam posteriormente publicadas nos periódicos *Karmayogin* e *Arya*, enquanto traduções incompletas de *Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Aitareya*, e *Māṇḍukya Upaniṣad* viriam a ser publicadas postumamente. Contudo, é talvez a sua relação com o primeiro texto citado, o *Īśa Upaniṣad*, que melhor exprima o que Chakrabarti (2008, p. 251) assinala como “um retorno deliberado à tradição”, ou uma busca por “nutrimento cultural” proveniente do passado: além de publicar no *Arya* sua tradução definitiva, acompanhada de uma análise “oficial”, Aurobindo escrevera em torno de dez comentários (*bhāṣya*) sobre o mesmo texto entre os anos de 1902 e 1914, muitos deles, inclusive, em meio ao intenso período de atuação política.<sup>124</sup> As últimas dessas abordagens, intituladas “The Life Divine”, comporiam a base textual e inspiração definitiva para a elaboração do que viria a ser sua obra magna, um tratado de mais de mil páginas contendo o cerne do que veio a ser considerado sua “filosofia original”. Todas as traduções e análises interpretativas de Sri Aurobindo aos Upaniṣads seriam reunidas em dois volumes publicados pelo *Sri Aurobindo Ashram* em Puducherry: *Kena and Other Upanishads* (2001) e *Isha Upanishad* (2003).

Em ensaios como *On translating the Upanishads* (“Sobre a tradução dos Upaniṣads”) e *Chapters for a Work on the Isha Upanishad* (“Capítulos para um trabalho sobre o *Īśa Upaniṣad*”),<sup>125</sup> Aurobindo deixa transparecer a noção de que a prática da tradução perfaz a própria natureza eminentemente compreensiva e dialógica (no sentido de ser muito mais do que a mera análise de um produto acabado) no encontro com a tradição através de suas textualidades. Ao refletir sobre a “disposição correta” quanto à interpretação de textos fundacionais em sânscrito, como os Upaniṣads – que não se pautasse em um “puritanismo escolástico”, mas muito menos em “excessos interpretativos” – o sábio de Puducherry assume a densa tarefa de esboçar um método de interpretação (e tradução) que consubstanciasse seu

123 *I tried to realise what I read in my spiritual experience and succeeded; in fact I was never satisfied till experience came and it was on this experience that later on I founded my philosophy, not on ideas by themselves.*

124 Um dos comentários foi planejado a se tornar um livro de fundação de uma ordem de “sannyasins políticos”, de nome *Bhavani Mandir*, cuja localidade seria na região central da Índia e liderada pelo irmão de Aurobindo, Barindra Ghose.

125 Presentes, respectivamente, nos volumes *Kena and Other Upanishads* (2001) e *Isha Upanishad* (2003).



diálogo com a tradição upaniśádica como parte de um projeto filosófico, e que fosse capaz, desse modo, de acessar a esfera de sentido inata ao texto, conquanto sendo aplicável a um contexto de “necessidades” radicalmente novas (AUROBINDO, 2001, p. 167; 2003, p. 329).

Mas quais seriam as reais motivações de nosso filósofo quanto ao desafio de traduzir textos extremamente distanciados no tempo, em língua sânscrita? Quem seriam os destinatários de suas traduções em língua inglesa, como já indagado por Carlos Gohn (1994) em sua tese sobre a prática tradutória em Sri Aurobindo? Relatamos que sua vida e pensamento refletiam, em muitos aspectos, o ambiente político e intelectual no qual despontava uma geração de pensadores e intelectuais indianos que elaboraram grande parte de suas obras na língua nativa dos colonizadores; muitos desses sujeitos se preocuparam em garantir a contemporaneidade do horizonte histórico e argumentativo da tradição filosófica do Vedānta através de novas apropriações, realçadas perante o encontro entre horizontes histórico-culturais distintos. No caso de Aurobindo, por exemplo, entre outros, o ato de se apropriar da língua inglesa pode ser visto, em grande medida, como parte de um método elusivo de subversão da lógica imperial, um instrumento de composição e articulação de modos de ação transformativa que pudessem garantir uma perspectiva universal diante das fragmentações perpetradas pelo discurso colonial, ao mesmo tempo permitindo constituir “sentido do Ocidente em termos indianos”, como vimos através do estudo de Ashis Nandy (1983). É em perspectiva semelhante que Gohn (1994) identifica na prática tradutória aurobindiana um viés de enfrentamento (que o autor identifica como uma “reação pós-colonial”) e apontando, inclusive, para o seu “potencial revolucionário”: a palavra *tradução* não seria designativa tão somente de um ato de reconversão de signos, mas serviria, em termos mais significativos, para nomear o encaminhamento de toda uma problemática (GOHN, 1994, p. 85-86). Há, porém, uma certa ambivalência quanto a um sentido “pós-colonial” na apropriação de Aurobindo da língua inglesa, uma vez que se tratava, justamente, de seu meio de comunicação “mais natural”, como vimos durante nossos apontamentos biográficos. Segundo o pensador de Puducherry, a primeira língua seria sempre o meio “mais seguro e fácil de se escrever com originalidade. Ser original numa língua adquirida é pouco plausível” (AUROBINDO, 2003b, p. 107).<sup>126</sup>

Sri Aurobindo assume, por conseguinte, que a sua tradução dos Upaniśads não detém o objetivo precípua de expor, precisa e categoricamente, os conteúdos que perfazem os textos (AUROBINDO, 2001, p. 169); no entanto, afirma criteriosamente a necessidade de se ter uma

---

126 [...] *the safest chance of writing with originality and ease. To be original in an acquired tongue is hardly feasible.*

relação vital com a sua coisa inata, requisito que seria deveras pertinente a toda prática tradutória de um *śruti*, ou do “texto sagrado”, cuja razão de ser no encaminhamento soteriológico é justamente a indicação daquela dimensão fundante do Real coincidindo com a pura reflexividade inerente à percepção do seu adepto/intérprete. Em suas palavras: “[o intérprete] não deve ser aquele que jaz contente no símbolo-abstrato ou nas implicações lógicas da ideia; ele deve ansiar pelo que está além [do sentido externo]” (AUROBINDO, 1997d, p. 34).<sup>127</sup> Tal pressuposto estaria significativamente ausente, por exemplo, das traduções e estudos védicos do indólogo alemão Max Müller (1823-1900), que não foi capaz, de acordo com Aurobindo (2001, p. 163), de “sentir a linguagem e o espírito por detrás da letra [...] e ainda imaginando dispor de uma melhor interpretação somente sentado em sua cadeira em Oxford”,<sup>128</sup> a despeito de sua proficiência acadêmica no estudo da língua sânscrita. A outra presunção de Müller, apontada pelo pensador indiano, seria expressa pela atitude problemática de avaliar o que era significativo de apreensão nos textos upaniśádicos de acordo com o critério da “ciência e da sabedoria europeia”, rechaçando, entretanto, todo elemento considerado “irracional” presente em tais textualidades (AUROBINDO, 2001, p. 164). Trata-se da situação em que estudos acadêmicos de parte expressiva de autores europeus, exercidos no bojo do positivismo científico e direcionados à abordagem de religiões não-europeias, seriam cooptados por estratégias da lógica imperialista em estender o seu domínio (neo)colonial através de um *modus operandi* não estritamente político e/ou abertamente violento (RIEGER, 2008). No caso específico da apropriação dos textos clássicos e do passado do “colonizado”, o objetivo tácito seria nada menos do que “trivializar” e desagregar ainda mais seu contexto presente, posto em contraste com seu “passado glorioso”, porém sob a autenticação da lógica imperial (CHAKRABARTI, 2008). Daí que Sri Aurobindo será taxativo: “eu me recuso, portanto, na presente situação, a assentir com a ideia europeia do Veda e do Vedanta e me assegurar o direito de propor uma outra interpretação e uma teoria mais rigorosa” (AUROBINDO, 2003, p. 319).<sup>129</sup>

Por outro lado, Aurobindo apresenta sua tradução interpretativa dos Upaniśads enquanto obedecendo a critérios que compunham a lógica processual de seu projeto ou práxis

127 *[The interpreter] must not be one who will rest content in the thought-symbol or in the logical implications of the idea; he must hunger and thirst for what is beyond [the external meaning].*

128 O trecho completo: *He could construe Sanscrit well enough, but he could not feel the language or realise the spirit behind the letter. Accordingly he committed two serious errors of judgment; he imagined that by sitting in Oxford and evolving new meanings out of his own brilliant fancy he could understand the Upanishads better than Shankaracharya or any other Hindu of parts and learning; and he also imagined that what was important for Europe to know about the Upanishads was what he and other European scholars considered they ought to mean* (AUROBINDO, 2001, p. 163).

129 *I refuse, therefore, at this stage, my assent to the European idea of Veda and Vedanta and hold myself free to propound another interpretation and a more searching theory.*

filosófica; dentre estes fatores, a escolha, por exemplo, daqueles textos que tivessem, supostamente, um “apelo mais universal” tanto em aspectos formais/técnicos, quanto de conteúdo/poéticos. Ou seja, que seus sentidos pudessem ser efetivamente comunicados a outros horizontes histórico-culturais, tratando-se, *grosso modo*, de “contextos ocidentais”. Destarte, reconhecia o seu próprio *locus* hermenêutico como facilitador desse mesmo objetivo, como um indiano que viveu e se educou na Inglaterra desde a infância, e, portanto, capaz de compreender, ao menos em parte, o que é passível de entrar no “círculo da experiência mental dos europeus” (AUROBINDO, 2001, p. 163-167). Entretanto, tais considerações gerais de cunho metodológico, supostamente conciliadoras, só teriam valor quando compoem aquela mesma (contra-)estratégia de subversão do discurso imperialista, imbuída do projeto de “universalizar” – ou garantir o caráter unitário diante das fragmentações impostas pelo colonialismo – a perspectiva indiana (GOHN, 1994). Com efeito, vale mencionar um aspecto importante do projeto filosófico e editorial em torno do periódico *Arya* em Puducherry, a saber, fora planejado, a princípio, que sua publicação e circulação tivessem a maior abrangência possível, de modo que pudesse chegar a países como França e Estados Unidos (o que de fato ocorreu quanto ao primeiro, sendo, contudo, logo dificultado pelo advento da Primeira Guerra Mundial). Ademais, tal projeto seria facilitado pelo já existente processo de expansão da influência do Vedānta e do Yoga para outras localidades externas a seus contextos de origem, assim como a devida assimilação, por parte destas filosofias, de ideias provindas desses outros centros (AUROBINDO, 1997a). Se, como vimos na última seção do capítulo precedente, Aurobindo argumentava a favor do processo de assimilar, ou até mesmo “indianizar”, ideias “modernas” – disposição assimilativa que seria um elemento próprio à vitalidade das tradições indianas – a proposta agora seria a de “exportar” ou “universalizar” tais horizontes (não tanto em um sentido proselitista, senão de esclarecimento); ademais, cabe ressaltar que na perspectiva aurobindiana, como já assinalado por Gohn (1994), tal movimento não se efetiva num “entre-lugar”, uma situação híbrida que tornar-se-ia um mote discursivo fundamental de muitos dos pensadores pós-coloniais, na esteira da pós-modernidade (a figura do “metade-indiano, metade-europeu”, como o próprio Aurobindo [1997a] já identificava criticamente); ao invés disso, teria sua dinâmica originada a partir de um “centro” inequívoco, isto é, o próprio substrato de matizes filosóficos e culturais indianos. Ou, alternativamente, a busca de um centro por alguém que se viu destituído de suas raízes culturais desde cedo, e ainda restava se tornar “sua versão mais autêntica” (NANDY, 1983, p. 85).

Assim, partindo da premissa de que, através da arte da interpretação, o texto originário possa falar por meio da linguagem que seja compreensível ao outro, projetando sobre o “texto uma outra e nova luz, procedente da nova língua e destinada ao leitor da mesma”, como diria Gadamer (1999, p. 562), embora, na mesma medida, se esmerando em “preservar o sabor do original” (GOHN, 1994, p. 40), Aurobindo esboçaria um dos traços fundamentais de seu método de tradução interpretativa:

A mente do homem exige, e a demanda é legítima, que novas ideias sejam apresentadas em palavras que lhe transmitam alguma associação, com as quais ele não se sentirá estrangeiro em um país estranho onde ninguém conhece sua língua, nem ele a deles [...] Qual é o sentido [então] de se evitar a palavra “Deus” (*God*) e falar sempre do Absoluto como “Isto” (*It*), simplesmente porque o sânscrito usualmente emprega o gênero neutro? O neutro em sânscrito não se aplica apenas ao que é inanimado, mas para aquilo que está além de termos como “animado” ou “inanimado”, não apenas para o que está abaixo do gênero, mas para o que está acima do gênero. Em inglês, não seria esse o caso. O uso de “It” (Isto) pode, portanto, levar a equívocos muito mais sérios do que o termo “God” (Deus) e o pronome “He” (Ele) [...] Por outro lado, se as novas ideias forem apresentadas com força e poder, um leitor de inteligência logo entenderá que algo diferente é significado por “Deus” em comparação às ideias que ele tem anexado a essa palavra. E, além disso, ganhamos esta distinta vantagem de ele não ser repellido, desde o início, pelo que poderia naturalmente parecer como estranho. (AUROBINDO, 2001, p. 168-169).<sup>130</sup>

A práxis da tradução interpretativa tangencia, desse modo, o aspecto central da problemática hermenêutica a qual Sri Aurobindo se coloca – e já devidamente aludida em diferentes momentos de nossa exposição – qual seja, que o movimento de retorno à tradição se faça como retomada de sua própria contemporaneidade (AUROBINDO, 2003), ou como sentido coetâneo a todo presente (GADAMER, 1999). Essa espécie de duplo movimento – ou a própria circularidade – imbuída na consciência histórica que se constitui como “centro” a partir do qual se desenvolve o diálogo com a tradição, por meio da abordagem de seus desdobramentos históricos, enseja o próprio ato de moldar um sentido de “continuidade inquebrantável” que, no caso de Aurobindo, segundo ele mesmo, abarcaria desde os hinos

---

130 *The mind of man demands, and the demand is legitimate, that new ideas shall be presented to him in words which convey to him some association, with which he will not feel like a foreigner in a strange country where no one knows his language nor he theirs [...] What is the use of avoiding the word “God” and speaking always of the Supreme as “It” simply because the Sanscrit usually, — but not, be it observed, invariably — employs the neuter gender? The neuter in Sanscrit applies not only to what is inanimate but to what is beyond such terms as animate and inanimate, not only to what is below gender but to what is above gender. In English this is not the case. The use of “It” may therefore lead to far more serious misconceptions than to use the term “God” & the pronoun “He”[...] On the other side if the new ideas are presented with force and power, a reader of intelligence will soon come to understand that something different is meant by “God” from the ideas he attaches to that word. And in the meanwhile we gain this distinct advantage that he has not been repelled at the outset by what would naturally seem to him bizarre.*

(*samhitā*) védicos mais antigos, até os “enunciados modernos de Vivekananda e Sri Ramakrishna” (AUROBINDO, 2003, p. 328).

Uma das chaves hermenêuticas mais recorrentes na análise aurobindiana para realçar o sentido de pertença, concomitante, vale dizer, ao projeto de garantir a historicidade “cocriadora” de toda compreensão e práxis, é a de *experiência*. Tal concepção será matizada a partir de terminologias em sânscrito, tais como *pratyakṣa*, “percepção” (AUROBINDO, 1997d, p. 34) e, mais significativamente, pelo próprio termo *anubhava*, cujo sentido, pela explicação de nosso filósofo, seria o de conhecimento de *brahman* tornado, de fato, realidade, deixando de ser uma mera concepção intelectual ou um consentimento a princípios (AUROBINDO, 2003, p. 107). É digno de nota que o significado que Aurobindo parece aplicar ao termo “experiência” converge com um dos conceitos referenciados por Gavin Flood (2006) em seu estudo das tradições tântricas da Caxemira, que é o de *svānubhavasiddham*, ou seja, a experiencialidade plena do Real desvelada pelos textos sagrados e revisitada na própria experiência do adepto.<sup>131</sup> Sri Aurobindo também “traduziria” essa base experiencial e reiteradora do Real enquanto uma espécie de “psicologia prática” das textualidades sagradas (AUROBINDO, 2003, p. 328). Em outros termos, e como já citado no capítulo anterior, trata-se do sumo de “verdades vivas e efetivas” e passível de aplicação em “todas épocas e situações”, levando idealmente a um horizonte dialógico de reconstrução de sentido existencial de textos fundacionais (AUROBINDO, 1997c; FLOOD, 2006). Cabe mencionar, inclusive, que a concepção de *yoga* seria recorrentemente aplicada por Aurobindo a fim de sugerir o sentido “experiencial” realizado pelos “sábios” (*ṛṣi*) dos textos upaniśádicos, os quais atuariam como registros seminais de possibilidades variáveis de vivência da essencialidade do Real (*brahmānubhava*). Ao intérprete/buscador, caberia a revisão “mimética” por meio da receptividade na “escuta” do *śruti* (lit. “aquilo que é ouvido”), ou seja, do texto sagrado, enquanto componente da própria experiencialidade ressignificada (*anubhava*) do adepto (GOHN, 1994; LOUNDO 2021b).<sup>132</sup>

---

131 Flood (2006) também se refere à realização cultivada por um adepto ou por uma comunidade de praticantes como uma “entextualização”, em que o conhecimento do Real “desvelado” pelos textos fundacionais (*śruti*) constitui-se como referência para a própria verdade experiencial (*svānubhavasiddham*) de seus “intérpretes” (FLOOD, 2006, p. 58).

132 Referimo-nos principalmente ao uso que Loundo (2021b) faz da noção de *mimesis* do grego – correspondente a *anukarāṇa* em sânscrito – para indicar a revisão existencial de uma experiência originária (extrapolando, assim, o mero sentido de “imitação”, como geralmente é traduzido). Embora no estudo de Loundo o termo seja empregado no contexto da estética clássica indiana, sugerindo um “mergulho estético nas profundezas da realidade” (LOUNDO, 2021b, p. 64), pensamos que possa também ser aplicado na compreensão da receptividade aos ensinamentos de um texto “sagrado” como reiteração experiencial da Realidade.

Logo, ressalta-se o fato de que Aurobindo delimita a concepção de “experiência” – assim como suas variáveis presentes em seus escritos, tais como “experiência espiritual”, “experiência interna”, “práxis espiritual”, etc. – à linguisticidade que ele compreende como o próprio horizonte de conhecimento dos Vedas e dos Upaniṣads, cuja característica central, no entanto, seria a possibilidade de “aplicação plástica [de conceitos] evitando tanto a imprecisão [de sentido] quanto a imposição rígida de intelectualismos limitantes”. Ou seja, ao invés da “linguagem comum do pensamento metafísico” se pautando pela aproximação “distanciada” e condizente a um modo meramente abstrato de intelecção, a linguagem “revelada” daquelas tradições seria propiciadora “de imagens vivas e significantes enquanto o veículo de uma indicação intimamente fulgurante e sugestiva”, vertendo-se, por sua vez, em “experiência espiritual na própria substância de nossa consciência” (AUROBINDO, 2005, p. 337-338).<sup>133</sup>

Desse modo, Aurobindo assume o sentido de continuidade do Vedānta como uma “reafirmação do Veda ou Brahmanvidyā [lit. ‘conhecimento de *brahman*’], não por meio da especulação metafísica ou razão inferencial, senão por experiência espiritual e inspiração supraintelectual” (AUROBINDO, 2003, p. 339).<sup>134</sup> Para o filósofo de Puducherry, esse conhecimento védico fundante seria a epítome da realização espiritual definitiva: em suma, a “harmonia do homem com seu ambiente” (AUROBINDO, 2003, p. 339). No entanto, a despeito da tendência reificadora da mentalidade especulativa (“o metafísico é tão hábil em esquecer que está lidando com os símbolos das coisas e não com as coisas em si”), o ato de realçar o sentido experiencial da práxis filosófica não prescinde, mas tão somente corrobora a dimensão essencialmente intelectual referente à inquirição sobre princípios ontológicos fundamentais: “de fato, este é meu único objetivo ao empreender a explanação dos Upaniṣads. As relações essenciais de Deus e do mundo, tão logo elas afetam nossa existência aqui, esta é minha preocupação” (AUROBINDO, 2003, p. 339).<sup>135</sup>

Tal unicidade ontológica e existencial será investigada exhaustivamente por Sri Aurobindo na sua abordagem ao *Īśa Upaniṣad*, buscando extrair a verdade viva do texto. Tal inquirição se fundamentará, de acordo com suas palavras, em um “Monismo sintético e abrangente”, na qualidade de um termo provisório (“by the necessity of the times”) a fim de designar a validade simultânea das categorias ontológicas do “Uno” e do “Múltiplo”, orientada pela própria pluralidade de imagéticas e ensinamentos dos Upaniṣads

133 [...] a plastic application which avoids both vagueness in the use and the rigid snare of a too limiting intellectual concept [...] admitting significant and living images as the vehicle of a close, suggestive and vivid indication [...] a spiritual experience in the very substance of our consciousness.

134 [...] the reaffirmation of Veda or Brahmanvidya, not by metaphysical speculation or inferential reasoning, but by spiritual experience and supra-intellectual inspiration.

135 In fact, this is my sole object in undertaking the explanation of the Upaniṣads. The essential relations of God & the world, so far as they affect our existence here, this is my subject.

(AUROBINDO, 2003, p. 329). Em termos de encaminhamento soteriológico, terá “como objeto de ação e conhecimento um [conceito] de imortalidade consistente com a Vida e a Existência neste mundo” (AUROBINDO, 2003, p. 23).<sup>136</sup> Ademais, para o pensador indiano, tal inquirição coincidiria com o sentido paradigmático e efetivo de verdade experiencial que a tradição do Vedānta poderia oferecer à (sua) contemporaneidade.

## 2.2 Os horizontes do “Uno” e do “Múltiplo” à luz da categoria *bhedābheda* (‘diferença e não-diferença’)

Em momentos significativos de sua reflexão ao *Īśa Upaniṣad*, Sri Aurobindo se referirá ao que ele que considera, em termos sintéticos, como sendo o ensinamento essencial não apenas desse texto em particular, mas dos *Upaniṣads* como uma categoria textual: em poucas palavras, “o Uno que é Múltiplo” (AUROBINDO, 2003, p. 368).<sup>137</sup> Além disso, ainda segundo ele, a preocupação última dos textos se desdobraria em dois aspectos igualmente relevantes, a saber: (1) a identidade de Unidade e Multiplicidade; e (2) as relações entre o “condicionado” e o “Incondicionado”, ou o “jogo” (*līlā*) de separação e participação entre o Transcendente e o Fenomênico (AUROBINDO, 2003).<sup>138</sup> Ora, cabe lembrar um dos traços essenciais das escolas de matiz hermenêutico “*bhedābheda*” – saliente, como vimos, desde o *Brahmasūtra* – que é o de abranger e sistematizar tanto as postulações de “diferença” (*bheda*) quanto as de “não-diferença” (*abheda*) presentes nos textos upaniśádicos, relativas a modos de se conceber a dinamicidade entre o princípio de absolutidade do Real (*brahman*), de um lado, e as realidades constitutivas de ser senciente (*jīva*) e do mundo (*jagat*), de outro.

Todavia, Sri Aurobindo fez referências esporádicas ao *Bhedābheda*, e a maior parte destas ocorreram durante conversações ou correspondências com discípulos. Uma dessas ocasiões, não obstante, pode ser elucidativa quanto a uma das hipóteses que orientam o nosso presente trabalho, ou seja, a de que tal conceito possa se constituir como uma categoria heurística em torno da qual o Vedānta tem fomentado seu horizonte argumentativo, e implicitamente adotada por Aurobindo como um princípio metodológico constitutivo de sua orientação filosófica fundamental (além de fazer, na seguinte passagem, a devida referência à dimensão plural do Vedānta):

---

136 [...] [It] upholds as the object of action and knowledge an immortality consistent with Life and Birth in this world.

137 [...] the One who is Many.

138 Sri Aurobindo contrapõe tais aspectos à noção popularizada, segundo ele, por alguns adeptos tardios da escola *Advaita* de que o único objetivo dos textos upaniśádicos seria a realização de um “*Brahman* incondicionado”.

As pessoas costumam falar do Advaita (*Advaita*) como se fosse idêntico a um monismo Mayavada, assim como falam do Vedanta como se fosse idêntico ao Advaita apenas; este não é o caso. Há diversas formas de filosofia Indiana que se baseiam na concepção de uma Realidade Una, porém as mesmas admitem igualmente a realidade do mundo, a realidade do Múltiplo, a realidade das diferenças do Múltiplo tanto quanto a mesmidade do Uno (*bhedābheda*). Mas o Múltiplo existe no Uno e pelo Uno, as diferenças são variações na manifestação daquilo que é fundamentalmente o mesmo. (AUROBINDO, 2013, p. 392).<sup>139</sup>

De modo elusivo, Aurobindo também se refere a uma certa “harmonia que antigos Vedantinos” praticavam, em evidente contraste não somente com aqueles que “procrastinam na ignorância fenomênica”, mas também com os que “buscam exclusivamente pelo conhecimento incondicional” (AUROBINDO, 2003, p. 374).<sup>140</sup> Vimos no capítulo precedente que numerosos estudiosos do Vedānta assinalam o *Bhedābheda* como uma das mais influentes orientações dessa tradição em um período anterior a Śaṅkarācārya, sendo, muito provavelmente, uma das perspectivas teóricas principais do *Brahmasūtra*. Os estudos de Mysore Hiriyanna (1957) são considerados, em grande medida, pioneiros na referência àquele tido como sendo o primeiro grande sábio da teoria da “diferença e não-diferença” a surgir nos séculos após o mencionado texto vedantino: o adepto de nome Bhartṛprapañca, cuja data remontaria, em termos meramente conjecturais, ao século VI d.C.. Segundo Hiriyanna, Bhartṛprapañca teria sido o autor de comentários (*bhāṣya*) referentes não somente ao texto atribuído a Bādarāyaṇa, mas também a textos upaniśádicos centrais como o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Īśa Upaniṣad*. Infelizmente todos esses trabalhos se perderam, restando apenas referências indiretas nos escritos de Śaṅkarācārya e de outros adeptos da escola *Advaita* (“Não-Dualidade”).

Hiriyanna (1957) distingue alguns traços teóricos de Bhartṛprapañca a partir dessas referências indiretas; com efeito, sua influência seria em larga medida determinante sobre alguns dos principais expoentes do Vedānta de orientação *bhedābheda* que surgiriam nos

---

139 As correspondências de Aurobindo com discípulos foram reunidas e publicadas pelo *Sri Aurobindo Ashram* em vários volumes sob o título *Letters on Yoga*. O trecho citado se encontra em uma seção intitulada “Um Advaita Realista”. No original: *People are apt to speak of the Advaita as if it were identical with Mayavada monism, just as they speak of Vedanta as if it were identical with Advaita only; that is not the case. There are several forms of Indian philosophy which base themselves upon the One Reality, but they admit also the reality of the world, the reality of the Many, the reality of the differences of the Many as well as the sameness of the One (bhedābheda). But the Many exist in the One and by the One, the differences are variations in manifestation of that which is fundamentally ever the same.*

140 Vale reproduzir o trecho original na íntegra: [...] *we have divided ourselves into the exclusive seekers after the unconditioned knowledge & the exclusive lingerers in the phenomenal ignorance. We have made the life divine well nigh impossible in the world, possible only in remote hermitage, desolate forest or lonely mountain. We have not known the harmony which the early Vedantins practised.*



séculos seguintes (alguns deles já previamente citados), como Nimbārka (séc. VIII) e Yādavaprakāśa (séc. XI),<sup>141</sup> ambos adeptos da variação denominada *svābhāvika bhedābheda* (“inerente diferença e não-diferença”); e Bhāskara (séc. IX), proponente máximo da vertente *aupādhika bhedābheda* (“condicionada diferença e não-diferença”).

Convém identificar, portanto, alguns desses traços filosóficos associados à figura de Bhartṛprapañca, e que se tornaram, em linhas gerais, aspectos fundantes das principais proposições ontológicas e epistemológicas das subseqüentes escolas de orientação *bhedābheda*. Segue uma breve sistematização desses aspectos, embasada, principalmente, nos estudos de Ramnarace (2015) e Nakamura (2004):

1) *Brahman*, enquanto essencialidade ontológica, se reflete nos modos “dual” e “não-dual” (*dvaitādvaitātma*).

2) Sujeito (*jīva*) e mundo (*jagat*), enquanto emanações múltiplas de *brahman*, são similarmente dotados de um princípio de unicidade ontológica e existencial que se reflete em ambos aspectos, i.e., “diferença” e “não-diferença” (*bhedābheda*).

3) Sob as perspectivas da “não-diferença” e da “diferença”, respectivamente, o universo é real e eterno, mas mutável e transitório em sua dimensão “fenomênica”.

4) A dimensão autoritativa dos “textos revelados” (*śruti*) engloba enunciados de ambas as categorias, “diferença” (*bheda*) e “não-diferença” (*abheda*).

5) Percepção (*pratyakṣa*), inferência (*anumāna*) e conhecimento “revelado” em textos (*śruti*) são meios de conhecimento do Real igualmente válidos (*pramāṇasamuccaya*).

6) Sob o mesmo viés, a práxis soteriológica, objetivando a realização última (*mokṣa*), requer tanto o conhecimento quanto a ação ritual (*jñānakarmasamuccaya*).

141 Yādavaprakāśa foi o mestre de Rāmānuja (séc. XI), proponente máximo da escola *Viśiṣṭādvaita* (“Não-dualidade qualificada”), geralmente considerada como a segunda mais importante escola do Vedānta, após o *Advaita* (“Não-dualidade”). Todos os escritos de Yādavaprakāśa se perderam. Conta-se que a relação deste com seu discípulo era permeada por conflitos; segundo Nicholson (2010), a perspectiva “*bhedābheda*” do mestre teria sido “um dos alvos centrais de opróbrio para Rāmānuja e seus seguidores, indicando que a afinidade de muitas de suas ideias levou Rāmānuja a tentar se diferenciar do que era ainda claramente uma influente tradição vedantina”. Como se não bastasse, o conflito ainda ganharia tons dramáticos: “A vilificação de Yādavaprakāśa se torna completa em algumas hagiografias tardias de Rāmānuja. Elas descrevem Yādavaprakāśa tão furioso pela impertinência de Rāmānuja ao desafiar suas interpretações dos Upaniṣads, que ele [teria] elaborado um plano para assassinar seu pupilo por afogamento no Ganges durante uma peregrinação em Allahabad” (*[Bhedābheda]* is one of the central targets of opprobrium for Rāmānuja and his followers, suggesting that the very affinity of many of his ideas led Rāmānuja to try to differentiate himself from what was still clearly an influential Vedantic tradition. The vilification of Yādavaprakāśa becomes complete in some later hagiographies of Rāmānuja. They depict Yādavaprakāśa as só angered by Rāmānuja’s impertinence for challenging his interpretations of the Upaniṣads that he arranges a plot to assassinate his pupil by drowning him in the Ganges during a pilgrimage to Allahabad) (NICHOLSON, 2010, p. 34).

7) O sujeito (*jīva*) é um ser de ação (*kartr*), de experiência ou apreciação (*bhoktr*) e de conhecimento (*jñātr*).

8) As categorias de “diferença” e “não-diferença” coexistem, sem contradições, como qualidades de um mesmo substrato ontológico.<sup>142</sup>

Bhartṛprapañca também reconhecia quatro categorias de relacionalidade ontológica (*brahman-pariṇāma*) sob as perspectivas da “diferença” e da “não-diferença”, como atributos que, além de se constituírem mutuamente, são igualmente coetâneos à “natureza” (*svābhāvika*) do Real; além das dinâmicas de (1) “substrato” (*karāṇa*) e “modo de expressão” (*kārya*) e do (2) “todo” (*aṃśin*) e das “partes” (*aṃśa*), ambas vistas no capítulo precedente, são ainda referendadas as dinamicidades do (3) Real em si (*avasthāvat*) e seus diferentes “modos” (*avasthā*), bem como do (4) “universal” (*sāmānya*) e do “particular” (*viśeṣa*) (HIRIYANNA, 1957; NICHOLSON, 2010). Esta última remonta, muito provavelmente, à correspondência upaniśádica entre o “macro” e o “microcosmo”, ou, mais significativamente, entre realidades cosmogônicas (*adhidaiva*) e o corpo humano como uma totalidade cognitiva (*adhyātma*), saliente nos primeiros Upaniṣads. Ademais, de acordo com Nicholson (2010), o sábio vedantino em questão se utilizava da imagética de um “turbulento oceano” e “das ondas” para indicar que ambos os princípios, *bheda* e *abheda*, “diferença” e não-diferença”, em seus diferentes modos de relacionalidade, como os quatro apontados, são “absolutamente reais, não sendo apropriado subordinar um ao outro” (NICHOLSON, 2010, p. 29).

Talvez ninguém melhor do que Śrīnivāsa, discípulo direto de Nimbārka, no seu comentário ao *Brahmasūtra*, para explicar sobre o real sentido dessa simultânea “distinção” e “inerência” de *brahman* em termos da dinamicidade englobando ser senciente (*jīva*) e mundo (*jagat*). O *sūtra* em questão diz: “se é objetado que, por conta de [brahman] se tornar um sujeito da experiência, [haverá] não-distinção [entre sujeito e os objetos da experiência, ou entre *brahman* e *jīva*], replicamos: pode ser, como se fosse um mundo” (BS 2.1.13).<sup>143</sup> Baseado na explanação de Śrīnivāsa, aos sábios do *Brahmasūtra* é posto o argumento de que atribuir sentidos de manifestação e agenciamento a *brahman* dissolveria, num sentido lógico, a distinção entre sujeito e objetos (ou entre causa e efeitos) no mundo; por outro lado, poderia também consignar uma característica limitadora a *brahman* como “aquele que experiencia” (*bhoktr*), dissolvendo a diferença fundamental entre a condição condicionada e particular de

<sup>142</sup> Tal traço parece remontar a um ensinamento presente no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, quando diz que “há duas formas de *brahman*, o moldado e o não-moldado, o mortal e o imortal, o que está em repouso e o que se move, o que é existente e o que está além” (*dve vāva brahmaṇo rūpe mūrtaṃ caivāmūrtaṃ ca martyaṃ cāmṛtaṃ ca sthītaṃ ca yacca sacca tyacca*) (BU 2.3.1.) (OLIVELLE, 1998, p. 64).

<sup>143</sup> *bhoktrāpatteravibhāścet syāllokavat* (BS 2.1.13) (1936, p. 171).

*jīva* e a infinitude autoevidente de *brahman*. O texto vedantino replica então que um “mundo” (*loka*), em sua qualidade sensivelmente “fenomenológica” (*lokavat*), abarca, sem contradição, ambos os princípios, “diferença” e “não-diferença”. Ou seja, *brahman* é o fundamento de todo o aparecer de sujeitos e objetos, assim como a condição de sua experiencialidade liberta. O adepto da escola de Nimbārka ainda recorre a clássica metáfora da “argila e dos potes feitos de argila”: se é impossível conceber cada particularidade (“pote”) como independente, ou possuindo uma existência à parte de sua “causa” e realidade subjacente (“argila”), deteria, no entanto, sua unidade própria em termos de eficácia e sentido vital que não diria respeito tão somente ao substrato informe, isto é, a “argila” *per se* (ex. “pote de argila que carrega água”). A relacionalidade existencial e eficiente, como *locus* que enseja a própria tessitura múltipla do mundo “tal como é” (*lokavat*), não seria, portanto, um mero epifenômeno, isto é, um efeito accidental ou meramente acessório de uma causa essencial, mas se constitui *ipso facto* como paradigma de eficácia transformativa, à luz, no entanto, de seu *status* de “não-diferença” com base em um princípio *unitário* que transcende incorporando cada particularidade. Segue a imbricada explanação de Śrīnivāsa, em seu *Vedānta-Kaustubha*:

O autor [do *Brahmasūtra*] afirma a conclusão correta nas palavras “pode ser, como se fosse um mundo” (*lokavat*). Ou seja, pode haver também a distinção entre aquele que experiencia e o objeto experienciado, tal como entre o sujeito da experiência e o ‘regente interno’ (*antaryāmin*), “tal como o mundo”. No mundo, embora potes, louças e o restante, tendo um pedaço de argila como sua causa material [...] sejam todos não-diferentes de suas causas respectivas, há ainda a distinção mútua entre estes efeitos particulares. Exatamente da mesma maneira, pode haver uma distinção mútua entre aquele que experiencia e o objeto experienciado, embora eles sejam não-diferentes de *brahman*, tendo *brahman* como seu substrato “material”. Similarmente, a despeito dessa não-distinção, pode ainda haver uma distinção entre o sujeito da experiência e o ‘regente interno’: assim como potes, louças e o restante, embora por natureza não-diferentes da argila, enquanto não possuindo existência e atividade à parte da sua causa, são, contudo, por natureza, diferentes da mesma ao serem dotados de seus atributos peculiares que a argila, em si, não dispõe. *Do mesmo modo, há uma relação natural de diferença e não-diferença entre Brahman e o self individual. Não há, de fato, nenhuma inconsistência aqui* (ŚRĪNIVĀSA, 1940, p. 286, grifo nosso).<sup>144</sup>

É digno de nota que a explanação de Śaṅkarācārya ao mesmo enunciado do *Brahmasūtra* recorra similarmente à mesma dinâmica entre “diferença” e “não-diferença” com o objetivo de indicar a inerência-e-distinção entre *brahman* e mundo, o que corrobora a observação já realizada anteriormente, i.e., a de que as divergências argumentativas entre as

---

144 Com base na tradução em língua inglesa por Roma Bose (1940).

orientações hermenêuticas do Vedānta, mormente entre o *Advaita* e o *Bhedābheda*, podem ser extremamente sutis (cf. nota 68). Assim, utilizando-se do símile do “oceano e das ondas”, Śaṅkara elucida que

enquanto água do oceano, elas (ondas, espuma, etc.) são [como] o Uno, mas como ondas, espuma, etc, elas são diferentes, e não há contradição aqui. De tal modo que é possível ter diferença e não-diferença nas coisas simultaneamente, devido a nome e a forma (i.e. a “multiplicidade aparente”). Portanto, da perspectiva de *Brahman*, o sujeito da experiência e o objeto experienciado são não-diferentes, mas enquanto sujeito da experiência e objetos experienciados [per se], são diferentes; não há contradição nenhuma nisto (ŚĀṆKARĀCĀRYA, 1936, p. 172).<sup>145</sup>

Portanto, em se tratando, fundamentalmente, de uma aplicação pedagógica (*ādeśa*) que prima pela ampliação de esferas de sentido objetivando a visão direta do Real, tal dinamicidade de inerência e distinção é “assim tal como um mundo”; ou seja, implica sugestivamente na possibilidade mesma de ressignificação da cotidianidade no cerne de cada interação cognitiva e existencial, marcada pelo próprio “jogo” de diferença e não-diferença entre o sujeito da experiência (*bhoktr*) e sua contraparte “realizada”, isto é, na qualidade de *brahman* enquanto soberania interna e consciência desperta (*antaryāmin*; *jivātman*). Na concepção de Śrīnivāsa, além disso, seria a autorrealização que se exprime em conduta daqueles que sempre consideram suas experiências de prazer e dor como dependentes de um princípio divino (ŚRĪNIVĀSA, 1940).

A concepção de *antaryāmin* (lit. “regente interno”) conduz a outro tópico relevante associado ao pensamento de Bhartṛprapañca, a saber, a postulação de um nexu hierárquico entre oito diferentes emanações criativas de *brahman*, abrangendo, em termos de sua unicidade ontológica, diferentes níveis ou gradações ônticas, da “não-diferença” à “diferença”, ou, de acordo com nossa conceituação, do “Uno” ao “Múltiplo”. A primeira delas, e já mencionada – *antaryāmin* – refere-se à própria imanência ontológica de *brahman*, como expressão de um princípio de inteligência inerente aos seres e ao mundo, ainda que, simultaneamente, excedendo cada uma dessas emanações singulares. É próxima do conceito de *Īśvara* (“Supremo”), correlato, por sua vez, de *Īśa* (“Soberano”). De modo sucinto, é descrito no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* “como aquele que rege este mundo, o outro mundo, e todos os seres a partir de seu interior”.<sup>146</sup>

145 Com base na tradução em língua inglesa por Swami Vireswarananda (1936).

146 *tamantaryāmiṇaṃ ya imaṃ ca lokaṃ paraṃ ca lokaṃ sarvāṇi ca bhūtāni yo'ntaro yamayātīti*. (BU 3.7.1) (OLIVELLE, 1998, p. 86).

A segunda emanção de *brahman* é descrita pelo termo *sākṣin* (“testemunha”), significando a própria potencialidade e inaticidade divina do ser senciente (*jīva*) enquanto sujeito de experiência e conhecimento. Segundo Agrawal (2013), também viria a ser designada como “o princípio consciente do corpo” (*kṣetrajña*).

O restante dos princípios seriam concernentes, mais propriamente, à categoria de mundo fenomênico (*jagat*):

*Avyākṛta* – a totalidade do universo em sua forma causal ou em potência;

*Sūtra* – o fio cósmico que sustenta a integridade do mundo;

*Virāj* – o universo visível;

*Devatā* – deidades/faculdades sensoriais;

*Jāti* – gênero;

*Piṇḍa* – corpo.

Adicionalmente, esses seis últimos “modos” de *brahman* podem ser catalogados em “corpóreo” (*mūrta*) e “incorpóreo” (*amūrta*), isto é, na qualidade de termos paradigmáticos das emanções polares de *brahman* (AGRAWAL, 2013; HIRIYANNA, 1957).<sup>147</sup>

Cabe ainda pontuar algumas considerações gerais sobre o *Bhedābheda* que abarcam tanto a orientação *svābhāvika* (“inerente”, “natural”), comumente atrelada a Nimbārka, quanto aquela que é designativa da escola fundada por Bhāskara, definida como *aupādhika* (“condicionada”). Parece bem estabelecido, até o momento, que tal perspectiva do Vedānta, de um modo geral e permeando todos seus matizes, rejeita pensar a categoria de “não-diferença” (*abheda*) num sentido estritamente monista de identidade absoluta (*tādātmya*), indicando, ao invés disso, o sentido mais preciso de “não-separação” entre as três categorias ontológicas, *brahman*, *jīva* e *jagat*. Assim, tal viés pressuporia, devidamente, a possibilidade de considerar diferentes níveis de distinção e coparticipação de categorias modais polares, tais como mesmidade e diferença, unidade e multiplicidade, infinito e finito, etc., não necessariamente como categorizações propositivas sobre a realidade, mas como “modos de ser”, ou como diferentes contextos e estratégias de reflexão soteriológica. Nas palavras de Srinivasachari (1950):

Enquanto o monismo absoluto busca a unidade pela eliminação da diferença e o teísmo estabelece a diferença ao rejeitar a identidade e insistindo na externalidade e no caráter autoexistente do finito, a teoria do *bhedābheda*

<sup>147</sup> Há variações quanto à sistematização do nexos hierárquico desses oito estados, atribuídas ao próprio pensamento de Bhartṛprapañca, segundo as referências contidas nos trabalhos de adeptos da escola de Śāṅkara, como Sureśvara e Ānandagiri: a mais evidente delas é a que a estabelece *avyākṛta* ocupando o topo desse nexos modal de *brahman*, como o seu estado de pura potencialidade (NAKAMURA, 2004).

evita a unilateralidade de ambos, ao mesmo tempo abrangendo-os como aspectos. Unidade absoluta e diferença absoluta são meras abstrações sem nenhum significado. No conteúdo do conhecimento verdadeiro, ambos são harmonizados em uma totalidade efetiva que tanto se “diferencia” quanto se “integra”, não se constituindo [portanto] em uma mera unidade neutra. (SRINIVASACHARI, 1959, p. 146).<sup>148</sup>

Baseado na compreensão do mesmo autor, essa dinamicidade “modal” poderia ser definida enquanto a própria ludicidade potencializadora e agenciadora do Real, tal como o “uno-no-múltiplo e o múltiplo-no-uno. O infinito se finitiza e subjaz à contingência das coisas enquanto retendo suas possibilidades infinitas” (SRINIVASACHARI, 1959, p. 147).<sup>149</sup> Esse processo de finitização é o que parece ser indicado pelo atributo “aupādhika” da posição de Bhāskara, palavra correlata de *upādhi* (“condição limitativa”, “peculiaridade”), sugerindo o caráter pontual do aparecer que se define como “um complexo de limitações lógicas, morais e estéticas” (SRINIVASACHARI, 1959, p. 71). Tal característica é melhor ilustrada pela imagética do “espaço e do contêiner”: enquanto o primeiro indica a absolutidade do estado de “não-diferença”, o segundo sugeriria o estado não menos “real”, por assim dizer, do mundo da multiplicidade, mas seu aspecto inextricavelmente constricto e impermanente (BOSE, 1943). Enquanto emanação indisputável do Absoluto, no entanto, evoca o “propósito divino” e a inevitabilidade da retomada, pelo sujeito cognoscente, de sua consciência originária de unicidade (SRINIVASACHARI, 1959).

Para Nimbārka, por sua vez, o estado de diferença e multiplicidade de sujeitos e mundo seria uma dimensão sempre-presente da própria natureza “dual-e-não-dual” de *brahman* (*dvaitādvaitātma*). Tal adepto vedantino também se refere a *brahman* como *Puruṣottama*, i.e., uma “meta-pessoalidade” divina enquanto simultânea “causa” suprema (ou fundação) – e, deste modo, fonte de qualidades eidéticas propositivamente instigadoras como conhecimento (*jñāna*), amor (*prema*), felicidade/deleite (*ānanda*), etc. – e como aquele que habita a dimensão interna de tudo. Em linhas gerais, tais traços filosóficos, que apontam para a possibilidade de realização da simultaneidade epistêmica de transcendência e imanência, eclodiriam na escola *vaiṣṇava* fundada por Caitanya Mahaprabhu (c. 1485-1534), cujo princípio hermenêutico seria denominado *acintya bhedābheda* (“inconcebível diferença e não-

---

148 *While absolute monism strives after unity by the elimination of difference and theism establishes difference by explaining away unity and insisting on the externality and self-existence of the finite, the theory of bhedābheda avoids the one-sidedness of both and does justice to both the aspects. Absolute unity and absolute difference are mere abstractions without any content or meaning. In the content of true knowledge, both are harmonised into a single unity. It is a concrete whole which is both self-differentiating and self-integrating and not a mere neutral unity.*

149 *It is a one-in-many and a many-in-one. The infinite finitises itself and underlies the contingency of things and yet retains its infinite possibilities.*

diferença”). De acordo com Frazier (2009), o caráter distintivo dessa tradição (seguindo a seminalidade de textos como o *Bhāgavata Purāṇa*), é a concepção de que “a forma, a qualidade e o movimento do mundo são a essência verdadeira de Krishna, ou seja, enquanto o modo genuíno de realizar a realidade divina suprema” (FRAZIER, 2009, p. 173).<sup>150</sup>

Por outro lado, autores como Nicholson (2010) consideram que Bhāskara pautaria a tendência mais tardia entre as escolas do *Bhedābheda* – e do Vedānta em geral – de atribuir à categoria de “diferença” um “fator limitativo” (*upādhi*) e, por conseguinte, um *status* ôntico subordinado ao da “não-diferença” (ambas pensadas, não obstante, em termos de um nexo hierárquico de diferentes níveis epistêmicos do Real). No entanto, evidencia-se que, tanto para Bhāskara quanto para Nimbārka, permanece o sentido de “diferença” como “um fato indisputável de experiência direta” (BOSE, 1943, p. 193), ou, alternativamente, como “a verdade fenomênica do que é ser” (FRAZIER, 2009, p. 173). Para Sri Aurobindo, o âmbito da “diferença” ou das “dualidades” seria o “próprio material da vida” e espaço performático pelo qual se retoma a correta participação na totalidade das coisas, expressão positiva, por sua vez, da imagética védica do oceano, *hṛdaya samudra*, isto é, do puro âmbito “não-diferenciado” do Real simultaneamente transcendendo e pulsando em cada aspecto singular da existência (AUROBINDO, 2005, p. 55-56).

### 2.3 Sri Aurobindo e o *Īśa Upaniṣad*

O *Īśa Upaniṣad* recebe seu nome da primeira palavra de sua composição, *īśa* (“soberano”). É o segundo mais curto (após o *Māṇḍūkya Upaniṣad*) do cânone clássico de textos upaniṣádicos. Sua importância no interior do cânone védico e influência em toda tradição hindu posterior se evidenciam, entre outros fatores, pelo grande número de comentários dedicados a seus ensinamentos.<sup>151</sup> Seu caráter distintivo em sintetizar diferentes perspectivas filosóficas e religiosas, da não-dualidade a inspirações “teísticas” ou devocionais, ao longo de seus dezoito enunciados, constitui-se como um dos traços fundamentais de sua textualidade. Decorre daí, talvez, certa tendência editorial de posicioná-lo como o primeiro texto em muitas das coleções de Upaniṣads publicadas ao longo dos séculos (DELMONICO & PFLUEGER, 2016).

150 [...] *the form, quality, and movement of the world are the true essence of Krishna, as they are the true way to realising the divine ultimate reality.*

151 Delmonico e Pflueger (2016) apontam para a existência de 51 ou mais comentários sobre o *Īśa Upaniṣad*, somente em língua sânscrita.

Embora o *Īśa Upaniṣad* seja usualmente agrupado com outros textos compondo um período relativamente mais tardio da “cronologia dos Upaniṣads”, majoritariamente compostos em versos (OLIVELLE, 1998), torna-se notável sua conexão com aquele que é usualmente estimado a compor a dimensão originária de ensinamentos centrais desse gênero textual, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Já assinalamos que ambos os textos pertenciam a uma mesma filiação escolástica (*śākhā*). Ademais, o *Īśa Upaniṣad* é o único dos principais textos upaniṣádicos que se inserem integralmente em uma das coleções originárias de hinos védicos (*saṃhita*), usados na performance de rituais brahmânicos, sendo o capítulo final do *Vājasaneyi Saṃhitā* do *Yajur Veda* ‘branco’ (*śukla*). Já o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* compõe a parte final do *Śatapatha Brāhmaṇa*, texto explanatório do *Vājasaneyi Saṃhitā* (DELMONICO & PFLUEGER, 2016).

A possibilidade de considerar o *Īśa Upaniṣad* como uma espécie de “sumário versificado” do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, ou, alternativamente, este último como um longo comentário ou extensão do primeiro (DELMONICO & PFLUEGER, 2016), tem respaldo justamente no tipo de textualidade que é essencialmente processual e “não-linear”, como já referido em outros momentos do presente trabalho. Cinco (e parte de um sexto) dos dezoito enunciados do *Īśa Upaniṣad* estão presentes no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. É digno de nota que os versos que abrem o quinto capítulo desse texto comporiam os versos invocatórios do outro. Embora a presença de versos invocatórios, constituindo um *mantra* no início de cada Upaniṣad, seja provavelmente um componente posterior a integrar o escopo instrucional dessas mesmas textualidades – e muitos dos comentadores não chegassem a abordá-los, como é o caso de Sri Aurobindo<sup>152</sup> – torna-se válida a menção àquele que abre o *Īśa Upaniṣad*, pois vem a sugerir aquela mesma singularidade “vedantina” acerca da dinâmica, nem sempre explícita, entre as categorias da transcendência e da imanência, ou maneiras de constituir sentido soteriológico que envolva, respectivamente, as formulações de *brahman* (*adaḥ*, “aquilo”) e do mundo (*idaṃ*, “isto”):

Om̐: Aquilo é pleno, Isto é pleno;  
Da plenitude o pleno surge;  
Retirando a plenitude da plenitude,  
O que permanece é pleno.

Om̐: Paz, paz, paz.<sup>153</sup>

152 No entanto, Aurobindo comenta sobre tais versos no contexto de sua obra magna *A Vida Divina*, identificando-os à sabedoria upaniṣádica que concebe a multiplicidade fenomênica na qualidade de autoexpressão livre do Absoluto (AUROBINDO, 2005, p. 353).

153 Om̐ *pūrṇamadaḥ pūrṇamidaṃ/ pūrṇātpūrṇamudacyate/ pūrṇasya pūrṇamādāya/ pūrṇamevāvaśiṣyate/ Om̐ śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ* (DELMONICO & PFLUEGER, 2016).



Sri Aurobindo favorece o reconhecimento da conexão do *Īśa Upaniṣad* com outras textualidades védicas originárias, quando tal texto vem a expressar muito daquilo que ele identifica como um “pragmatismo espiritual” dos “Rishis (sábios) védicos”. Por outro lado, reconhece também a dimensão própria de sua esfera discursiva e pedagógica: “[O *Īśa Upaniṣad*] já se encontra perante o problema de reconciliar a vida e a atividade humana com um ponto de vista ‘monístico’, e sua abrangente solução da problemática é uma das mais interessantes passagens da literatura vedantina” (AUROBINDO, 2003, p. 83).<sup>154</sup>

Já pudemos comentar acerca do especial interesse de nosso filósofo sobre esse curto texto upaniśádico, traduzindo, analisando e referenciando-o recorrentemente ao longo de toda sua produção filosófica, e culminando em uma longa e “oficial” análise realizada durante seus primeiros anos no sul da Índia. Ao combinar os dois momentos constitutivos do diálogo com uma textualidade, isto é, o trabalho mais pontual de exegese e a tarefa mais ampla da análise hermenêutica, ou da “tradução interpretativa”, o encontro de Sri Aurobindo com o *Īśa Upaniṣad* pode ser visto como um exemplo clássico de incorporação – ou, mais precisamente, de uma “entextualização” (cf. nota 131) – do sentido vital do texto. Tal incorporação se coadunaria, inclusive, com a ideia compartilhada por nosso filósofo, outrora aludida, de que os Upaniṣads seriam essencialmente uma categoria textual que registra o cultivo processual de autorrealização (*mokṣa*) por seus sábios e praticantes, e destinada a servir de referência (“*mimesis*”) para a experiência própria (*svānubhava*) das demais gerações de adeptos. No mais, é possível também sugerir que Aurobindo enxergasse no caráter pedagogicamente mais conciso e sintético do *Īśa Upaniṣad* aquele mesmo “apelo mais universal”, propício à sua estratégia de “universalizar” a perspectiva indiana diante das fragmentações impostas pelo discurso colonial.

Assim sendo, Aurobindo assume para si a tarefa de captar e expor a racionalidade soteriológica ou o sentido essencial do texto upaniśádico, o qual, segundo ele, diz respeito a uma *reconciliação e harmonia de opostos fundamentais*. Com o intuito de abarcar, no entanto, toda a sua dimensão sapiencial de modo a conectar imagéticas e significados subjacentes, nosso filósofo organiza sua abordagem interpretativa por meio de uma metodologia de análise composta pelo que ele denomina de “quatro movimentos sucessivos” (AUROBINDO, 2003, p. 13).

Segue, então, um sumário das quatro partes do esquema interpretativo aurobindiano:

---

<sup>154</sup> *It is already face to face with the problem of reconciling human life and activity with the Monistic standpoint and its large solution of the difficulty is one of the most interesting passages of Vedantic literature.*

1) Exposição geral de uma ontologia e da reflexão soteriológica do texto: a Consciência originária ‘habitando’ (*vasayat*) um universo de movimento, e a unidade integrativa entre os caminhos do conhecimento (*jñāna*) e da ação (*karman*) (enunciados 1-3).

2) Aprofundamento da reflexão “ontológica” sobre o texto concernente à natureza do Real ou de *ātman* (“si-mesmo”), com base na dinamicidade entre as categorias analíticas do Uno e do Múltiplo (enunciados 4-7).

3) A mesma dinamicidade relativa a uma “reconciliação de opostos fundamentais”, agora sob um viés “teleológico” concernente à perspectiva existencial do adepto em busca da realização do “si-mesmo” (enunciados 8-14).

4) Consumação do ensinamento essencial do texto upaniśádico e da proposta de encaminhamento soteriológico através dos símbolos cosmogônicos védicos evocados em seus enunciados finais (15-18).

Para efeito de uma melhor sistematização analítica, dividiremos esses “quatro movimentos” em duas subseções: a primeira referente às duas partes iniciais da abordagem aurobindiana, correspondentes aos sete primeiros enunciados do *Īśa Upaniṣad*, enquanto a segunda seção destina-se aos enunciados restantes e seus respectivos movimentos de análise.

### 2.3.1 *Īśāvāsyā*: o *habitar* como imanência ontológica e a ludicidade do Real

Os três primeiros enunciados do *Īśa Upaniṣad*, compondo o primeiro movimento de tradução e interpretação de Sri Aurobindo, são os seguintes:

Tudo isto é para o habitar do Soberano, tudo que se move em um mundo em movimento. Por meio daquilo que é renunciado tu deves apreciar; não anseie por qualquer posse alheia. (IU 1)

Ao exercer, de fato, ações neste mundo, deseja viver por cem anos. Assim é para ti e não de outra forma; a ação não macula o homem. (IU 2)

Obscurecidos são aqueles mundos, e envoltos por uma escuridão cegante, aos quais aqueles que “matam” o Si-mesmo partem quando morrem. (IU 3).<sup>155</sup>

---

155 *īśāvāsyamidam sarvaṃ yatkiñca jagatyām jagat/tena tyaktena bhuñjīthā mā grdhaḥ kasya sviddhanam* (IU 1)

*kurvanneveha karmāṇi jijīviṣet śataṃ samāḥ/ evaṃ tvayi nānyatheto'sti na karma lipyate nare* (IU 2)

*asuryā nāma te lokā andhena tamasā vṛtāḥ/ tāṃste pretyābhigacchanti ye ke cātmahano janāḥ* (IU 3)

(AUROBINDO, 2003, p. 5-6).

Na tradução de Sri Aurobindo:

*All this is for habitation by the Lord, whatsoever is individual universe of movement in the universal motion. By that renounced thou shouldst enjoy; lust not after any man's possession. (1)*

Segundo Aurobindo, o primeiro enunciado estabelece os “opostos fundamentais” que ensejam a totalidade de sentido do texto, no tocante a uma perspectiva ontológica de sua esfera pedagógico-discursiva: de um lado, *Īśa*, o princípio eterno e imutável de Ser em sua imanência ontológica<sup>156</sup> e, de outro, *jagatyām jagat*, tudo que é existente em um universo de movimento (ou seja, “mundo”, *idaṃ*). Atuando como um conector entre os dois princípios, encontra-se a noção de “*āvāsyam*” (e suas diferentes aplicações de sentido), como a própria possibilidade ou poder de autorrealização (*svānubhavasiddham*) ou de reconhecimento do Real, tal como desvelada pelo texto upaniśádico.

Mas no que consistiria este termo, *āvāsyā*? Aurobindo indica que o vocábulo poderia compreender, etimologicamente, três sentidos possíveis: “ser permeado”, “ser vestido”, e “ser habitado” (AUROBINDO, 2003, p. 5). É derivado da raiz verbal *vās*, “permeiar” (como um perfume), ou então de *vas*, abrangendo os sentidos de “vestir” e “morar”. Valerie J. Roebuck (2000) assinala que *āvāsyā* seria um caso de particípio passivo futuro, indicando uma potencialidade ou exortação; assim, tudo que é existente no mundo mutável *deve ser permeado ou habitado* por um princípio “soberano” de Ser/Consciência (*Īśa*).

Sri Aurobindo realça o último sentido do termo, ou seja, do mundo como “morada” (*habitation*) ou como imanência ontológica da Divindade (*Īśāvāsyā*), diferente – como o próprio assinala – de uma certa prevalência comentarial dada à primeira conotação, i.e., a do “permeiar” excedendo, o que salientaria, por sua vez, o aspecto de transcendência. Ainda de acordo com Aurobindo, seria esse o significado matizado por Śaṅkarācārya (AUROBINDO, 2003, p. 5). É mais provável, contudo, que os sábios do *Īśa Upaniṣad* pretendessem abarcar, simultaneamente, ambos os sentidos (NIKHILANANDA, 1949; ROEBUCK, 2000), algo também reconhecido pelo próprio Aurobindo.<sup>157</sup>

Nota-se que o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* designa pelo termo correlato *vaśī* o “ātman” que jaz no espaço interno do coração (*hṛdaya*), sendo responsável por reger e controlar tudo (*sarvasya vaśī sarvasyeśānaḥ*), ou seja, vindo a ser a própria condição precípua de presença e

---

*Doing verily works in this world one should wish to live a hundred years. Thus it is in thee and not otherwise than this; action cleaves not to a man. (2)*

*Sunless are those worlds and enveloped in blind gloom whereto all they in their passing hence resort who are slayers of their souls. (3) (AUROBINDO, 2003, p. 5-6).*

156 Nesse contexto, Aurobindo traduz *Īśa* ou como “Deus” (*God*) ou como “Senhor” (*Lord*).

157 Tal é a perspectiva sublinhada por Swami Nikhilananda (1949, p. 201-202, grifos nossos), na sua análise do mesmo enunciado: “É tão somente o Ser Supremo que *habita* em todos os seres como *Ātman*; este universo, embora irreal num sentido último, manifesta-se como real pelo fato de *Brahman* ser seu substrato; uma vez que *Brahman* é minha Existência mais íntima, o universo tem sua raiz nesta Existência; [ou seja] não pode existir independente de *Ātman*. O buscador do autoconhecimento contempla o mundo deste modo e o *permeia* pelo saber unitivo”. (*The Supreme Lord alone dwells in all beings as Atman; this universe, though ultimately unreal, appears to be real because Brahman alone is its ground; since Brahman is my inmost Self, the universe has its root in the Self; it cannot independent of Atman. The seeker of Self-knowledge contemplates the world in this way and covers it by the unitive knowledge.*)

conhecimento enquanto um “estar no mundo” (GANERI, 2007). Logo, o mesmo texto upanişádico também o define como “este vasto, eterno *ātman* que consiste de percepção entre as funções vitais (*prāna*)” (BU 4.4.22).<sup>158</sup> Além disso, é igualmente próximo de *vasi*, abrangendo tanto os sentidos de “habitação” ou “morada”, quanto de “vestimenta”. É possível que tais textualidades buscassem indicar o sentido profundo do *habitar* como o ato de imersão perceptiva e do cultivar de uma presença soberana e inquebrantável, reflexo da própria condição apriorística de consciência (*cit*) como expressão do fundamento constitutivo do Real (*Brahman*).

Aurobindo também aplica o conceito de *āvāśya* como mote central do ensinamento que ele se propõe a extrair por meio de sua tradução interpretativa ao *Īśa Upaniṣad*, a saber, a reconciliação do Uno e do Múltiplo: “o Movimento com todos seus objetos constituídos foi criado a fim de proporcionar a habitação para o Espírito que, sendo Uno, habita profusamente a multiplicidade de suas moradas” (AUROBINDO, 2003, p. 17).<sup>159</sup> Por conseguinte, afirmará que cada forma ou objeto individual é uma expressão singular e unitiva da totalidade (*brahman*): “o microcosmo é uno com o macrocosmo” (AUROBINDO, 2003, p. 16). Tal perspectiva talvez dialogue com a já aludida passagem do *Brahmasūtra* referente à noção de “parte” (*aṃśa*) enquanto um poder singular do “todo” (*aṃśin*), ou, então, remetendo à dinamicidade do universal (*sāmānya*) e do particular (*viśeṣa*) saliente nas escolas de orientação *bhedābheda*: “é o mesmo Soberano que habita na soma e na parte, no Cosmos como um todo e em cada ser, força ou objeto no Cosmos”. (AUROBINDO, 2003, p. 17).<sup>160 161</sup>

O mesmo enunciado apresenta a implicação epistemológica precípua dessa dimensão soteriológica do conhecimento, a saber, a renúncia (*tyakta*) enquanto reorientação cognitiva na dimensão existencial do sujeito a fim de possibilitar uma real apreciação dessa condição.<sup>162</sup>

158 *sa vā eṣa mahānaja ātmā yo'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu* (BU 4.4.22) (OLIVELLE, 1998, p. 124).

159 *The Movement with all its formed objects has been created in order to provide a habitation for the Spirit who, being One, yet dwells multitudinously in the multiplicity of His mansions.*

160 *It is the same Lord who dwells in the sum and the part, in the Cosmos as a whole and in each being, force or object in the Cosmos.*

161 Como um interessante contraponto a partir da perspectiva *advaita*, A. C. Mukerji (2011) aponta para a incoerência lógica em se considerar a noção de “universal” como uma categoria correlacional, uma vez que, semelhante à noção de “infinito” (*ānanta*), tratar-se-ia de um conceito apofático aplicado no intuito de indicar a totalidade não-objetificável de *brahman*. No entanto, a nosso ver, é possível matizar a instrumentalidade essencialmente soteriológica da dinâmica universal-particular presente na filosofia de Aurobindo e, de um modo geral, na orientação *bhedābheda*, como um desdobramento daquele mesmo tópico upanişádico, outrora analisado, acerca da interdependência ontológica entre o macro (*adhidaiva*) e o microcosmo (*adhyātma*).

162 Patrick Olivelle (1998, p. 407) traduz *tena tyaktena bhuñjīthā*, presente no primeiro enunciado do *Īśopaniṣad*, enquanto “comer tão somente aquilo que foi abandonado”. Seria o tipo de exortação destinada a renunciantes que vivem de alimentos doados ou que não exigem o sacrifício de outras vidas. Nesse sentido, estaria de acordo com um das modalidades de interpretação da expressão *ātma-han* (lit. “assassino do si-mesmo”) contida no terceiro enunciado, como parte da injunção de não se atentar contra a vida de nenhum ser, uma vez que tudo é permeado pelo “Soberano” (ROEBUCK, 2000).

Tal seria o sentido corroborado pela hermenêutica aurobindiana, quando diz que a “renúncia exigida não é uma constrição moral de autonegação ou uma rejeição física, senão uma libertação total, [no nível] do espírito, de qualquer compulsão quanto às formas das coisas” (AUROBINDO, 2003, p. 18).<sup>163</sup> Aurobindo demarca que o objeto de tal reversão epistemológica decisiva seria nada mais do que *avidyā*, ou seja, a ignorância fundamental acerca da Unicidade constitutiva da realidade. Vimos em nossa introdução à filosofia dos Upaniṣads que o conceito de *avidyā* é propriamente designativa daquilo que denominamos de um “erro de objetificação”, não se referindo necessariamente à experiencialidade constitutiva do mundo *per se*, mas a uma condição existencial que engendra traços cognitivos reificadores tanto da natureza do “sujeito” quanto da dos “objetos”, ensejando, destarte, apegos e fixações na forma de “metafísicas cotidianas” (LOUNDO, 2011, 2021a). Com efeito, é o que parece ser matizado pela perspectiva aurobindiana: “[tal erro cognitivo] concebe o objeto [particular] não como o universo em uma de suas aparências frontais, mas como uma existência separada se destacando do Cosmos e diferente em ser de todo resto. Concebe, de modo similar, o Habitante [i.e. *Īśa*, ou *Ātman*]” (AUROBINDO, 2003, p. 18).<sup>164</sup> O resultado dessa perspectiva egóica que “privatiza” – isto é, que viabiliza a ideia ilusória de posse (*dhana*) do que é transiente por natureza, ou seja, cada experiência e objeto do universo – seria a inabilidade de se ter um deleite livre e genuíno que é tão somente expressão do *habitar* na pura percepção da unicidade. Como bem salienta Śaṅkarācārya em seu comentário ao mesmo enunciado do *Īśa Upaniṣad*, implícita à exortação apresentada pelo texto de não cobiçar (*gr̥dh*) a posse ou riqueza alheia, encontra-se a questão fundamental a ocupar o próprio cerne da reflexão soteriológica: afinal, “de quem é a posse?” (*kasya sviddhanam*) (ŚANKARĀCĀRYA, 1957, p. 6).

Portanto, a lógica “desidentificadora” que inere à dimensão pedagógica do ato de renúncia tornar-se-ia a condição para uma verdadeira aproximação ou intimidade com as coisas (LOUNDO, 2021b), uma imersão no Real que se expressa espontaneamente enquanto deleite e plenitude de experiência. Nas palavras de Sri Aurobindo:

Sendo uno com todos os seres, nós possuímos, tanto na satisfação deles, como em nossa própria e do Ser cósmico, deleite de autoexpressão universal. É somente por meio desta Ananda que é, ao mesmo tempo, transcendente e universal, que o homem pode ser livre em sua alma e ainda viver no mundo

---

<sup>163</sup> *The renunciation demanded is not a moral constraint of self-denial or a physical rejection, but an entire liberation of the spirit from any craving after the forms of things.*

<sup>164</sup> *It conceives of the object, not as the universe in one of its frontal appearances, but as itself a separate existence standing out from the Cosmos and different in being from all the rest of it. It conceives similarly of the Inhabitant.*

com a plena Vida ativa do Soberano em Seu universo de movimento. (AUROBINDO, 2003, p. 19).<sup>165</sup>

Em consonância com a unidade de sentido do texto, a possibilidade de um envolvimento pleno com o universo de movimento sob a luz do conhecimento superior levará naturalmente ao mote pedagógico do segundo enunciado: a justificação da ação (*karman*) enquanto componente basilar do caminho soteriológico. Para o filósofo indiano, haveria uma harmonia intrínseca entre os dois primeiros enunciados do texto upanişádico, consubstanciando não menos do que a unidade inequívoca entre conhecimento e ação (*jñānakarmasamuccaya*). De fato, tal concepção seria algo inerente ao horizonte compreensivo védico, perpassando seus diferentes gêneros textuais; de modo mais salutar, refere-se à mesma reconversão qualitativa de modos de ser e de conhecer que é central a diferentes pedagogias soteriológicas, e que diz respeito à confluência entre o sentido da ação (*karman*) orientado para um propósito elevado ou a um bem comum (*dharma*), e ao conhecimento (*jñāna*) atinente à autorrealização (*mokṣa*). Segundo Loundo (2018), torna-se categórico considerar a implicação mútua e constitutiva desses dois níveis superiores da reflexão soteriológica, i.e., *dharma* e *mokṣa*, não como diferentes estágios de um processo pensado em termos de uma mera sucessão diacrônica, mas como a “*articulação orgânica no interior de um eixo vertical e recorrente do processo existencial de cultivo de si-mesmo*” (LOUNDO, 2018, p. 1155, grifo nosso).

Aurobindo interpreta o segundo enunciado do *Īśa Upaniṣad* enquanto uma “aceitação plena dos termos da vida concreta” (AUROBINDO, 2003, p. 19), ou da inevitabilidade de todo processo existencial na qualidade de *locus* potencial da experiencialidade última do Real. É desse modo, segundo ele, que se deveria compreender a exortação presente no texto de que, “ao exercer, de fato, ações neste mundo, deseja viver por cem anos” (IU 2).<sup>166</sup> Assim, nosso filósofo discorre que “o Brahman ativo se realiza no mundo pelas ações e o homem também está presente neste corpo para a autorrealização pela ação”. Além do mais, “ele não pode fazer de outro modo, pois mesmo sua inércia atua e produz efeitos no movimento cósmico” (AUROBINDO, 2003, p. 19).<sup>167</sup> Torna-se patente aqui a conexão entre a reflexão seminal suscitada pelo texto upanişádico e a textualidade subsequente do *Bhagavad Gītā*, a qual fomentaria determinantemente uma revalidação do sentido existencial da ação, legitimando

165 *Being one with all beings, we possess, in their enjoyment, in ours and in the cosmic Being's, delight of universal self-expression. It is only by this Ananda at once transcendent and universal that man can be free in his soul and yet live in the world with the full active Life of the Lord in His universe of movement.*

166 A estimativa de vida do ser humano segundo a tradição védica (NIKHILANANDA, 1949).

167 *For the active Brahman fulfils Itself in the world by works and man also is in the body for self-fulfilment by action. He cannot do otherwise, for even his inertia acts and produces effects in the cosmic movement.*

uma proposta de *karma-yoga* enquanto qualificação do estar no mundo à luz do conhecimento soteriológico. Como já é amplamente reconhecido, Kṛṣṇa busca esclarecer a aparente confusão do guerreiro Arjuna quanto à forma correta de agir e suas possíveis implicações na ordem das coisas, afirmando, por sua vez, que “uma pessoa não atinge a libertação da ação pelo não-agir, nem atinge a perfeição pela mera renúncia da ação. Pois, não importa quem ela seja, não é capaz de permanecer sem agir por momento algum” (BHAGAVADGĪTĀ [3.4-5a], 2004, p. 82).<sup>168</sup> A partir desse reconhecimento do caráter inevitável da ação, Kṛṣṇa estabelece os princípios metodológicos centrais para essa disciplina do *agir*, pautada nas ideias de “renúncia” e de “sacrifício” (*yajña*) como valores paradigmáticos de sua realização à luz da unicidade constitutiva do Real: “a ação só se torna uma amarra existencial quando carece de um sentido sacrificial (*yajñārtha*). Portanto, ó Filho de Kunti, realiza as ações no espírito de sacrifício, liberto de apegos” (BHAGAVADGĪTĀ [3.9], 2004, p. 84).<sup>169</sup> Ora, o *Īśa Upaniṣad* parece justamente indicar essa possibilidade de revalidação do agir no mundo – atinente à autorrealização de cada ser existente – com base nos dois níveis concatenados de sua ressignificação, isto é, *dharma* (entendido, neste contexto, como medida de eficácia da ação) e *mokṣa* (o conhecimento pleno do Real): “assim é para ti e não de outra forma; a ação não macula o homem” (IU 2).

Realçar a integridade entre os dois primeiros enunciados do *Īśa Upaniṣad* torna-se, portanto, um dos aspectos centrais da compreensão e da aplicabilidade hermenêutica de Sri Aurobindo, uma vez que tocaria na questão essencial de todo o seu projeto filosófico, ou seja, como se viver à luz do conhecimento de *brahman* ao passo que agindo plenamente no âmbito da cotidianidade. Em um dos comentários alternativos ao mesmo texto, Aurobindo define o *Īśa Upaniṣad* como “a doutrina da vida divina na terra, a consagração das ações, a semente e a fundação do karma yoga” (AUROBINDO, 2003, p. 370).<sup>170</sup> A motivação de Aurobindo para a ênfase em tal tópico é notoriamente identificável, a saber, a necessidade de problematizar o *status* autoritativo que, segundo ele, a hermenêutica de Śāṅkarācārya a tal textualidade veio a receber no horizonte compreensivo da tradição, principalmente no que diz respeito à compreensão de que os dois primeiros enunciados se destinariam à exposição de caminhos soteriológicos inequivocamente distintos, aplicados a adeptos com diferentes qualificações (*adhikara*) (AUROBINDO, 2003, p. 5). Segundo a explanação do mestre *advaita*, o ensinamento do primeiro enunciado seria orientado para aqueles que são aptos a seguirem

168 *na karmaṇām anārambhān naiṣkarmyaṃ puruṣo'snute/ na ca sannyasanād eva siddhiṃ samadhiḥ gacchati/ na hi kaścit kṣaṇam api jātu tiṣṭhaty akarma-kṛt* (BG 3.4-5a).

169 *yajñārthāt karmaṇo'nyatra loko'yaṃ karma-bandhanaḥ/ tad-arthaṃ karma kaunteya mukta-saṅgaḥ samācara* (BG 3.9).

170 [...] *the gospel of a divine life on earth, a consecration of works, the seed & foundation of Karmayoga.*

pelo caminho de um *sannyāsin*, isto é, do adepto renunciante focado exclusivamente em *mokṣa*, e exortados, segundo textos védicos fundantes, a “desejarem nem a vida nem a morte, e [assim] a se restituírem na floresta” (ŚANKARĀCĀRYA, 1957, p. 7). O segundo enunciado, por sua vez, seria concernente àqueles que aspiram a viver o seu tempo máximo de vida em consonância com outras aspirações de sua condição existencial, e o protótipo de ação (*karmāṇi*) indicado na primeira parte do verso denotaria os rituais sacrificiais védicos que o homem comum (*nara*) é instigado a praticar por toda a vida, a fim de mitigar os efeitos negativos de suas ações mundanas (ŚANKARĀCĀRYA, 1957). Essa classificação ainda orientaria o estratagema hermenêutico de Śaṅkara aplicado à totalidade do *Īśa Upaniṣad*, sendo a esfera pedagógica dos enunciados 4-8 destinados ao primeiro tipo de adepto, e os enunciados 9-18 ao segundo.

Por outro lado, em uma de suas primeiras análises interpretativas ao mesmo texto upaniśádico, provavelmente concebida nos anos em que viveu em Vadodara, Aurobindo reconhecia que a hermenêutica de Śaṅkarācārya detinha uma racionalidade específica e atinente a seu contexto histórico, a saber, a crítica à noção de retribuição kármica por meio de rituais védicos (*yajña*) como possível solução última para o problema existencial. Ao invés disso, a ação ritualística teria tão somente um propósito subsidiário e preparatório ao objetivo máximo que é o do conhecimento último do Real. No entanto, como esclarece Loundo (informação verbal, dezembro de 2021), o conhecimento na filosofia do mestre *advaita* não interdita a ação, ao menos o agir que não venha a gerar expectativa de retribuição. Deste modo, o conhecimento “não-dual” já seria o próprio modo *sui generis* de ação. Com efeito, Aurobindo também discorre que, ao ser considerado o sentido de ação enquanto *kartavya karma*, i.e., à luz do princípio dhármico de dever ou responsabilidade, a ação não apenas seria parte constitutiva e subsidiária da verdadeira práxis soteriológica objetivando a liberdade (*mokṣa*), mas tornar-se-ia conhecimento *per se*, ou, de modo mais salutar – e congruente com o espírito do *Bhagavad Gītā* – “a ação (*karma*), o conhecimento (*jñāna*) e a consciência da unicidade (*bhakti*) [se tornam] inseparáveis, compondo um único caminho” (AUROBINDO, 2003, p. 113-114).<sup>171</sup>

No capítulo precedente, pudemos ressaltar a correlação entre militância política e práxis “espiritual” durante um momento significativo da vida de Sri Aurobindo, para quem – citando mais uma vez Ganguly (2018, p. 145) – a liberdade seria “objetivo [comum] tanto da iluminação espiritual quanto da emancipação política”. Em um comentário alternativo ao *Īśa Upaniṣad* denominado *The Karmayogin*, escrito em algum momento entre 1905 e maio de

---

171 [...] that *Bhakti, Karma and Jnana* are not three but one and go inseparably together.



1908 – ou seja, no auge de sua atividade política<sup>172</sup> – Aurobindo define o ideal de *karmayogin* como sensivelmente equivalente à realização plena de *jivanmukta*, ou seja, da condição de ser liberto enquanto imerso na vida, somado à concepção de *dharma* como âmbito de reflexão que vem a articular a “religião” com a existência, ou, mais precisamente, como um centro de sentido direcionado não para ideais puramente “metafísicos”, senão para a ressignificação do viver em cada uma de suas dimensões, sociedade, política, cultura, etc. (AUROBINDO, 1998, 2003). Destarte, e no seu modo característico de combinar o léxico de diferentes matrizes linguísticas consubstanciando as diversas escolas filosóficas indianas, Aurobindo institui o *karmayogin* como a própria condição do tornar-se soberano (*īśa*) e cocriador de todo um universo de movimento (*jagat*), e, por conseguinte, consigna o “agir” não mais como uma compulsão por resultados, senão como expressão legítima daquela liberdade criadora:

Busque viver seu prazo estipulado não por uma [mera] questão de se ter uma vida longa, mas porque o seu “eu” real no corpo é Brahman que, pela força de Sua própria Shakti, está atuando, em Si e para Si, esta *lila* dramática de criação, preservação e destruição. Ele é Isha (*Īśa*), o Soberano, Criador, Preservador e Destruidor; e você também, no campo de sua própria existência concreta (Prakriti), é o soberano, criador, preservador e destruidor [...] [Pois] o objetivo deste mundo fenomênico é criação e nosso “empreendimento” é criar. Somente quanto esquecemos nosso verdadeiro Si-mesmo, criamos como serventes sob a compulsão de Prakriti [...] (AUROBINDO, 2003, p. 209-210).<sup>173</sup>

Ademais, torna-se pertinente observar que a perspectiva aurobindiana sobre o *Karma yoga* reflete, sobretudo, a cosmovisão das escolas tântricas acerca da “ação” como *kriya-śakti*, isto é, enquanto natureza própria e expressão espontânea da liberdade inerente à Consciência originária (*Śiva*). Logo, o grande filósofo e adepto realizado do *Śivaísmo da Caxemira*, Abhinavagupta (c. 975 – 1025 d.C.), esclarece que

A ação do Soberano (*paramātman*) é tão somente sua natureza pois não aspira pelos resultados [da ação]. O Soberano, que é da natureza da consciência, luminosidade, deleite e liberdade (*svātantrya*), e que emana uma série de criações, configurações e dissoluções do universo, torna-se, em hipótese alguma, destituído de sua natureza. Assim, a qualidade de agente

172 Um dos cadernos contendo a escrita do mencionado comentário teria sido apreendido pela polícia do governo colonial, na casa em que residia em Kolkata, no momento mesmo de sua prisão.

173 *You should be willing to live your allotted term of life not for the sake of long living, but because the real you in the body is Brahman who by the force of His own Shakti is playing for Himself and by Himself this dramatic lila of creation, preservation and destruction. He is Isha, the Lord, Creator, Preserver and Destroyer; and you also in the field of your own Prakriti are the lord, creator, preserver and destroyer [...] [For] the object of this phenomenal world is creation and it is our business, while we are in the body, to create. Only, so long as we forget our true Self, we create like servants under the compulsion of Prakriti [...]*

(*kartṛtvam*) do Soberano não é diferente de seu *status* de agente (*kartṛ*). (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 137-138).<sup>174</sup>

Passemos, então, para os próximos enunciados do *Īśa Upaniṣad*, e que integram o segundo movimento de análise de Sri Aurobindo:

Imutável, Uno, mais veloz que a mente, que as Divindades não podem alcançar, pois flui sempre a frente. Imóvel, ultrapassa os outros que correm. Nisto, o Mestre da Vida (*mātariśvan*) estabelece as águas. (IU 4)

[O si-mesmo] move-se e [no entanto] não se move; está longe, ainda que esteja perto. Está dentro de tudo isto, [ainda] que esteja fora de tudo isso. (IU 5)<sup>175</sup>

De acordo com Aurobindo, tais enunciados consolidam o discurso sobre *brahman* do *Īśa Upaniṣad*, e que se consubstancia, por sua vez, em termos de uma reversão epistêmica atinente à condição existencial, na reconciliação incondicional de opostos categóricos, sumarizados, na hermenêutica aurobindiana, pelas (meta-)categorias do Uno e do Múltiplo. Além disso, constituem-se como premissas de sua dimensão soteriológica precípua, que será a “visão” (*anupaśyat*) *do Uno como interioridade do Múltiplo*. Torna-se digno de nota que a maneira como Aurobindo compreende tais princípios é sobremodo semelhante ao preceito basilar da ontologia dialética em Platão, para quem o sentido aritmético desse par de conceitos protológicos, i.e., “Uno” e “Múltiplo” (ou “Díade Indeterminada”), possuía uma função estritamente metafórica (ou “metamatemática”), indicativa de uma “estrutura bipolar da Realidade” (REALE, 1997, p. 163). Desse modo, também na perspectiva aurobindiana, “Brahman é uno, não numericamente, mas em essência. Unidade numérica [...] seria uma unicidade pluralística ou divisível com o Múltiplo como suas partes. Esta não é a unidade de Brahman [...]” E acrescenta que, analogamente, “o Múltiplo no universo é às vezes chamado partes de Brahman assim como as ondas são partes do oceano. Mas, em sentido último, estas ondas são, cada uma delas, aquele oceano [...]” (AUROBINDO, 2003, p. 23).<sup>176</sup> Lembremos

<sup>174</sup> Baseado na versão traduzida em língua inglesa por Boris Marjanovic (2004).

<sup>175</sup> *anejadekaṃ manaso javīyo nainaddevā āpnuvanpūrvamarṣat/ taddhāvato'nyānatyeti tiṣṭhat tasminnāpo mātariśvā dadhāti* (IU 4)

*tadejati tannaijati taddūre tadvantike/ tadantarasya sarvasya tadu sarvasyāsya bāhyataḥ* (IU 5) (AUROBINDO, 2003, p. 6-7).

Na tradução de Sri Aurobindo:

*One unmoving that is swifter than Mind; That the Gods reach not, for It progresses ever in front. That, standing, passes beyond others as they run. In That the Master of Life establishes the Waters. (4)*

*That moves and That moves not; That is far and the same is near; That is within all this and That also is outside all this. (5)* (AUROBINDO, 2003, p. 6-7).

<sup>176</sup> *Brahman is one, not numerically, but in essence. Numerical oneness [...] would be a pluralistic and divisible oneness with the Many as its parts. That is not the unity of Brahman [...] The Many in the universe are sometimes called parts of the universal Brahman as the waves are parts of the sea. But, in truth, these waves*

de uma das argumentações filosóficas centrais ao *Bhedābheda* a partir das postulações associadas a Bhartṛprapañca – elencadas na segunda seção do presente capítulo – a que diz que, *brahman*, enquanto essencialidade do Real, se reflete, simultaneamente, como “dual” e “não-dual” (*dvaitādvaitātma*). Ainda de acordo com tal pensador vedantino, *brahman*, como substrato ontológico e existencial de todo um universo de movimento (*jagat*), seria nada menos que a “efetividade do Absoluto expressa através de emanações/aparências dualísticas” (*paramārthavastubhūtaṃ dvaitarūpeṇa*) (NAKAMURA, 2004, p. 137).<sup>177</sup>

Sri Aurobindo se esmera em tomar seriamente tanto a Unidade quanto a Multiplicidade de *brahman*, reconhecendo-os como contextos de reflexão e de formulação lexical igualmente válidos de sua dimensão metalinguística: “unidade é a verdade eterna das coisas, diversidade é o jogo da unidade” (AUROBINDO, 2003, p. 23). A partir da referência de alguns pares de “emanações dualísticas” sugestionadas pelo *Īśa Upaniṣad* em seus dois enunciados ora em questão (IU 4-5) – tais como imutabilidade e movimento, identidade e alteridade, e interioridade e externalidade – Aurobindo enumera todos os pares de opostos que comporiam, implícita ou explicitamente, a totalidade da esfera discursiva e pedagógica do texto upaniṣádico (AUROBINDO, 2003, p. 85):

1. O Soberano Consciente e a Natureza fenomênica.
2. Renúncia e Satisfação.
3. Ação na Natureza e Liberdade no Ser.
4. O Uno permanente e o Movimento múltiplo.
5. Ser (*Being*) e Sendo (*Becomings*).
6. Nirguna Brahman (‘Sem atributos’) e Saguna Brahman (‘Com atributos’).
7. Vidyā (Conhecimento) e Avidyā (Ignorância).
8. O Manifesto e o Não-Manifesto.
9. Ações e Conhecimento.<sup>178</sup>

No entanto, cada uma dessas diferentes discriminações polares do Uno e do Múltiplo seriam tão somente tópicos da pedagogia soteriológica a qual o nosso filósofo busca destilar do texto, à luz do que seria sua *episteme* fundamental, isto é, *brahman* enquanto potencialidade inesgotável de Consciência que, ao se refletir em si e para si, “emana” a multiplicidade fenomênica. Aurobindo aplica o conceito de *līlā* (“jogo”, “lúdico”) enquanto chave hermenêutica central para sugerir essa dinamicidade de princípios e representações

---

*are each of them that sea [...]*

177 Tal seria uma definição da filosofia de Bhartṛprapanca dada por Śaṅkarācārya em seu comentário (*bhāṣya*) ao *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (NAKAMURA, 2004).

178 1. *The Conscious Lord and phenomenal Nature* 2. *Renunciation and Enjoyment* 3. *Action in Nature and Freedom in the Soul* 4. *The One stable Brahman and the multiple Movement* 5. *Being and Becoming* 6. *The Active Lord and the indifferent Akshara Brahman* 7. *Vidya and Avidya* 8. *Birth and Non-Birth* 9. *Works and Knowledge*.

polares que vibra do próprio Coração do Real; deste modo, pondera que, embora a ideia de *līlā* seja mais propriamente uma “imagem *vaiṣṇava*” para sugerir a expressividade do Divino no mundo, poderia ser igualmente associada à qualidade imanente (*saguna*) de um princípio “impessoal” ou absoluto do Real, i.e., *brahman* (aludido muitas vezes, neste contexto, pelo pronome neutro *tat*, “aquilo”) (AUROBINDO, 2003, p. 27). Por conseguinte, *līlā*, na hermenêutica aurobindiana, permite asseverar a discursividade ontológica enquanto uma “teleologia metanarrativa” (LOUNDO, 2021a),<sup>179</sup> ou seja, neste contexto, como um expediente “lúdico” (salvaguardando o próprio valor semântico na aplicabilidade de termos como “ritmo”, “movimento”, “vibração”, “deuses”, etc.), cujo ponto destinal, em termos de processualidade vertical e recorrente de autorrealização, é sintetizado pela compreensão do “uno que é múltiplo”, ou suscitada por formulações tais como “a vida é o ritmo de Deus” (AUROBINDO, 2001, p. 32). Além disso, *līlā* consagra ao nosso filósofo a oportunidade de se contrapor a interpretações extremamente “monistas” dos Upaniṣads; por conseguinte, buscaria consignar a percepção de que o objetivo último proposto pelos textos, ao menos no tocante àqueles que ele mais se debruçou, como o *Īśa* e o *Kena Upaniṣad*, seria a genuína “apreciação [do princípio] de diferenciação na unicidade” (AUROBINDO, 2001, p. 89). Ainda em respeito ao conceito de *līlā*, estabelece as seguintes observações:

Qual é então Sua intenção no movimento? O movimento é um ritmo, uma harmonia que Aquele, enquanto Vida Universal, elabora a partir de figuras de Si-mesmo em termos de pura Consciência [...] É um jogo da Consciência divina existindo para sua própria satisfação e acrescentando nada para Si, que já é completa. *É [tão somente] um fato de ser consciente, justificado por sua própria existência, destituído de um propósito ulterior a si-mesmo.* (AUROBINDO, 2003, p. 27, grifo nosso).<sup>180</sup>

Por outro lado, embora o Uno e o Múltiplo – e suas respectivas qualidades – sejam reconhecidos como insígnias igualmente válidas da Realidade, sendo essencialmente correlatas, isto é, “representações” que só podem existir uma em relação à outra, Sri Aurobindo aponta para um nexo hierárquico congruente com a prevalência ôntica do nível mais fundamental, ou seja, da unidade, que constitui e sustenta a multiplicidade, mas nunca o

<sup>179</sup> Loundo (2021a) aplica a noção de “teleologia metanarrativa” ao conceito de “não-dualidade” (*advaita*), cujo escopo de sentido “não se pretende descritivo de uma realidade ontológica, mas do caminho que conduz necessariamente à sua realização: trata-se, nesse sentido, de um método ao invés de uma metafísica ou, alternativamente, de uma doutrina instrumental, i. e., uma doutrina que se legitima enquanto método eficaz de transformação existencial” (LOUNDO, 2021a, p. 25-26).

<sup>180</sup> *What then is Its intention in the movement? The movement is a rhythm, a harmony which That, as the Universal Life, works out by figures of Itself in the terms of conscious Being. It is a play of the divine Consciousness existing for its own satisfaction and adding nothing to That, which is already complete. It is a fact of conscious being, justified by its own existence, with no purpose ulterior to itself.*

contrário.<sup>181</sup> Se de um âmbito reflexivo “absoluto” (*paramārtha*), a “vida universal” é tão somente “um fato de ser consciente... destituída de um propósito ulterior a si-mesma”, da perspectiva existencial do *ser* humano (*vyavahāra*) ainda implicaria no empenho rumo a um objetivo (como é, de fato, na dinâmica de um “jogo”). Em sua grande obra *The Life Divine* (“A Vida Divina”), irá esclarecer, no entanto, que a prioridade do Uno sobre o Múltiplo “não é no tempo, mas em matéria de consciência”. Mas ainda que fosse considerada a dimensão temporal, a eterna recorrência de manifestação do Múltiplo seria “uma prova que a multiplicidade divina é um fato eterno do Supremo transcendente ao Tempo, não menos do que a unicidade divina” (AUROBINDO, 2005, p. 159).<sup>182</sup> (O que seria, hipoteticamente, um modo de conciliar as duas vertentes do *bhedābheda* analisadas na última seção, *svabhāvika* [“inerente”] e *aupādhika* [“condicionada”]). Contudo, permanece, de modo peremptório, o fator “qualitativo” de ambas as dimensões, Uno e Múltiplo.

Porquanto esse seria o sentido contido no quarto enunciado do *Īśa Upaniṣad*, quando enuncia sobre o “Imutável (*anejat*), Uno (*ekam*), mais veloz que a mente, que as Divindades (*devāḥ*) não podem alcançar, pois flui sempre a frente” (IU 4). Remete também a uma das possibilidades de sentido da própria palavra “upaniṣad”, indicativa tanto da conexão implícita entre fatores e elementos hierarquicamente arranjados, culminando na sua unicidade, quanto do conhecimento atinente a esses níveis mais profundos de percepção (OLIVELLE, 1998). Logo, Aurobindo afirma que “cada nível da consciência representa, de fato, algo para além de si, profundidade da profundidade...” (AUROBINDO, 2003, p. 25). Mas o que consistiria esse “além de si” sinalizado pelo filósofo que comporta, em termos sincrônicos, qualidades inequivocamente contrárias e/ou polares, pensadas no âmbito de uma pedagogia transformativa (e que se consubstancia a partir de sua leitura do texto)?

Cabe lembrar que o contexto de reflexão soteriológica dos Upaniṣads é distintamente designativo daquela característica que se tornaria pertinente a diversas matrizes filosóficas indianas, ou seja, a sua dinamização em uma verticalidade processual de níveis epistêmicos do caminhar soteriológico (LOUNDO, 2018). Em poucas palavras, a “profundidade da

---

181 Tal perspectiva é, em certa medida, semelhante à filosofia de Platão e sua concepção ontológica do Real através da estruturação gradativa em níveis ascendentes, do “Múltiplo” ao “Uno”, como atesta um dos grandes estudiosos do pensamento platônico, H. J. Kramer: “Em geral, trata-se de uma relação ontológica de derivação na qual o grau mais elevado possui sempre um prius ôntico relativamente ao mais baixo e no qual, para usar uma fórmula platônica, o primeiro pode ser ou ser pensado sem o segundo, mas não vice-versa, o segundo sem o primeiro. *Tem-se uma relação de dependência unilateral não reversível, na qual, todavia, o plano mais elevado só oferece condições necessárias, mas não também suficientes, para o plano posterior*” (KRAMER apud REALE, 1997, p. 377, grifo nosso). O que reverbera, sobremodo, a concepção geral de *bhedābheda* e o seu uso de analogias upaniṣádicas como a da argila e seus diferentes objetos, conforme a interpretação de Śrīnivāsa (cf. citação referente à nota 144).

182 [...] a priority not in time but in relation of consciousness [...] a proof that the divine multiplicity is an eternal fact of the Supreme beyond Time no less than the divine unity.

profundidade” descrita por Aurobindo. A noção do “fluir sempre a frente”, a qual poderia denotar alguma lógica evolutiva concernente a *brahman*, seria mais propriamente indicativa de sua absolutidade (AUROBINDO, 2003, p. 26), ou o “algo mais” (*adhikam*) sugerido pelo *Brahmasūtra* (cf. nota 65), a apontar para a essencialidade inesgotável do Real (“o mel”, *madhu*) que sempre excede cada particularidade. A sua inerência (*samanvaya*), por outro lado, ou, mais precisamente, a sua condição de presentabilidade inerente, o “Real do real” (*anubhava*), é evocada por sua modalização primeva, isto é, *antaryāmin* (“regente interno”) - ou o próprio *Īśa* (“Soberano”) - como um centro de saber *unitivo* que, sincronicamente, habita e permeia “excedendo” o aparecer pontual da multiplicidade: “está dentro de tudo isto, ainda que também esteja fora de tudo isso” (IU 5).

O sábio Yājñavalkya no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* contribui sobremodo na elucidação do conceito de *antaryāmin*, ao apresentá-lo referente a seu duplo aspecto de transcendência e imanência, estabelecendo a conexão, entrementes, com o autorreferente mais imediato ou pleno de existencialidade, isto é, *ātman*:

Aquilo que habita o interior da terra, mas a quem a terra não conhece, cujo corpo é a terra, e que controla a terra por dentro: isto é seu *ātman*, o regente interno (*antaryāmin*), o imortal. (BU 3.7.3).<sup>183</sup>

Yājñavalkya segue aplicando exatamente a mesma compreensão não apenas para cada um dos elementos que compõem a dimensão macrocósmica do universo, ou das “Divindades” (*adhidaiva; devatā*), ou seja – além da terra –, água, fogo, atmosfera, ar, céu, sol, direções, astros, espaço, escuridão, e luz, mas também para cada um dos componentes do âmbito “microcósmico” dos seres e do corpo total (*adhyātma*): respiração, linguagem, olhos, ouvidos, mente, pele, percepção (*vijñāna*), e fluido seminal (*retas*).

Uma noção central às textualidades upaniśádicas, de um modo geral (e melhor esmiuçada por Aurobindo no seu comentário ao *Kena Upaniṣad*), é a noção de *deva*<sup>184</sup> – presente no quarto enunciado do *Īśa Upaniṣad* – e sua correspondência com os sentidos (*indriyā*), ou com as faculdades cognitivas como um todo, tão logo indicando o “modo de ser” de *brahman* enquanto dupla emanção, micro e macro, ou interior (*anta*) e exterior (*bāhyata*). Realçar tal afinidade ontológica e cósmica (*upaniṣad*) possibilita-nos matizar esses diferentes elementos no âmbito daquele “conceito existencializado da subjetividade” (LOUNDO, 2011,

183 *yaḥ pṛthivyāṃ tiṣṭhanpṛthivyā antarah/ yaḥ pṛthivī na veda/ yasya pṛthivī śarīraṃ/ yaḥ pṛthivīmantaro yamayati/ eṣa ta ātmāntaryāmyamṛtaḥ* (BU 3.7.3) OLIVELLE, 1998, p. 86).

184 Presente também entre as oito emanções gradativas de *brahman* identificadas por Bhartṛprapañca, tópico que expomos na seção anterior.

p. 111), ou seja, *ātman*. Mas não apenas isso: permite também considerar o *ātman*, neste contexto de reflexão, em sua dupla dimensão de Unidade e Multiplicidade, “diferença” e “não-diferença”, tese sustentada pelo próprio Bhartṛprapañca (segundo Śankara): “uma vez que [esta regra, i.e., a coexistência de unidade e multiplicidade] é encontrada em todos os casos sem exceção, *Ātman* também possui a pluralidade mútua de tais coisas, como a função [cognitiva] da visão, e a [própria] unidade de Si-mesmo” (ŚANKARĀCĀRYA apud NAKAMURA, 2004, p. 138).<sup>185</sup> Torna-se oportuno, mais uma vez, remontar a certas ideias platônicas, agora por meio da figura de um jovem Sócrates no diálogo *Parmênides*, quando o sábio grego afirma que pensar a dialética do Uno e do Múltiplo no plano das coisas sensíveis não seria nada de extraordinário, mas pensá-la no plano das ideias e de conceitos “metafísicos”, demonstrando, assim, “que o que é Uno é, ele mesmo, Muitos, e que os Muitos são Uno, isso provocaria em mim verdadeira admiração” (PLATÃO apud REALE, 1997, p. 280). Se *brahman* é a formulação (*vāci*) instigadora que sugere, ao mesmo tempo, o ponto originário e o nível mais profundo de toda emanção e experiencialidade do Real (seres, ações humanas, objetos, natureza, cosmos), *ātman* já seria um reservatório “imperecível” de cognição e sensibilidade que funda toda a vivência cocriadora do sujeito (*jīva*), e de onde provém seu potencial de controle criativo de cada uma de suas funções cognitivas, i.e., visão, cheiro, sabor, linguagem, audição, pensamento, tato e percepção: “imóvel, ultrapassa os outros que correm” (ĪU 4; cf. BU 4.3. 23-30; cf. FRAZIER, 2017, p. 105).

A outra “emanção” de *brahman* presente no IU 4 advém pelo nome de *Mātariśvā*, que Aurobindo traduz ora como o “Mestre da Vida”, ora como a “Mãe das coisas”, e associando-a com a noção de *prāṇa*, o próprio poder de criação e dinamicidade formativa que se estende e vivifica toda multiplicidade que constitui o cosmo (*sarvāṇi bhūtāni*) (AUROBINDO, 2003, p. 26). De modo semelhante, Śankarācārya associa *Mātariśvā* com a deidade védica *Vayu*, “Ar” – aquilo que se move (*śvayati*) no espaço (*mātari*) – e que “sustenta toda a vida, que é da natureza do movimento, da qual depende todos os corpos e sentidos, em que tudo é inerente, e [também] chamado de *sūtra* (‘fio’)” (ŚANKARĀCĀRYA, 1957, p. 11).<sup>186</sup> Vale assinalar que já fizemos menção à noção de *sūtra* – “o fio cósmico que sustenta a integridade do mundo” – como uma das oito emanções de *brahman* identificadas por Bhartṛprapañca. Mas que também referencia, de maneira mais significativa, ao mesmo contexto do ensinamento de Yājñavalkya de que tratamos há pouco, em que tanto o “fio

<sup>185</sup> Com base na versão traduzida em língua inglesa por Nakamura (2004).

<sup>186</sup> Tradução com base na versão traduzida em língua inglesa de Swami Gambhirananda.

cósmico” (*sūtra*) quanto “o regente interno” (*antaryāmin*) são considerados como princípios *unitivos* do saber que permeia o *múltiplo*:

Aquele que conhece tanto o fio quanto o regente interno se torna um conhecedor de *brahman*, um conhecedor dos mundos, um conhecedor das divindades, um conhecedor dos Vedas, um conhecedor dos seres, um conhecedor de *ātman*, um conhecedor de tudo (BU 3.7.1).<sup>187</sup>

*Mātariśvā* é também tido como aquele que “estabelece as águas nisto” (*tasminnāpo mātariśvā dadhāti* [ĪU 4]). Mas o que consistiria as “águas” (*āpas*) de tal passagem? Śāṅkara refere-se ao fato de que, uma vez que os rituais védicos são realizados com substâncias líquidas, como o *soma*<sup>188</sup> e o *ghee*<sup>189</sup>, e a vida em si é nutrida por líquidos, o elemento “água” seria uma metáfora para a ação (*karman*) como causa de todas as atividades do mundo (ŚANKARĀCĀRYA, 1957). Aurobindo, por sua parte, recorre a uma complexa imagética que, segundo ele, constituiria o seu real sentido védico: as “águas” seriam os sete rios que fluem do Oceano de existencialidade infinita, ou, então, remontando as sete Vacas nutridoras (*sapta gāvah*) – permitindo ainda o sentido correlato de sete Raios ou esplendores – que se irradiam da pura Luz da Consciência (AUROBINDO, 1998, 2003). Em suma, na interpretação aurobindiana, as “águas” seriam variações simbólicas de sete princípios cósmicos da Existência, a saber, “corpo”, “energia vital” e “mente” como contrapartes e reflexos condicionados de suas três potencialidades incondicionadas e divinas, isto é, a existencialidade pura (*sat*), a pura energia da consciência (*cit-tapas*), e o deleite da existência (*ānanda*), respectivamente. Por fim, atuando como um mediador desses dois níveis, encontra-se *vijñāna*, que o nosso filósofo interpreta, nesse contexto, como um princípio de Inteligência cósmica (“o Vasto”) possuidora da dupla capacidade de se manter transcendente e imanente a toda experiência;<sup>190</sup> ademais, viria a corresponder à noção de *Supermind* (“Superconsciente”), ou seja, uma “visão direta da verdade das coisas”, e que, como analisaremos no último capítulo, tornar-se-á um conceito cardeal de sua filosofia hermenêutica (AUROBINDO, 2003, p. 29).

187 *yo vai tatkāpya sūtram vidyāttaṃ cāntaryāmiṇamiti sa brahmavit sa lokavit sa devavit sa vedavit sa bhūtavit sa ātmavit sa sarvaviditi* (BU 3.7.1) (OLIVELLE, 1998, p. 84).

188 Nome atribuído tanto à bebida quanto à planta de cujo sumo é produzida, sendo utilizada em rituais védicos como oferenda. É amplamente cultuada em inúmeros hinos do *Rg Veda*, recebendo, inclusive, o *status* de divindade.

189 “Manteiga clarificada”.

190 *Vijñāna* é composto do prefixo *vi* (“separar”) e do substantivo *jñāna* (“conhecimento”; da raiz *jñā*, “conhecer”, “perceber”). No contexto de ensinamento em questão, designa justamente a sabedoria discriminativa que se coloca, de modo simultâneo, a priori e imersivamente no encontro perceptivo com as coisas.



Aurobindo observa que esses sete princípios constitutivos da Realidade coexistem sincrônica e eternamente. Como parte da experiencialidade “lúdica” do Real, no entanto, todos eles comporiam o automovimento eterno – ou a autoexpressão de *brahman* – enquanto um duplo movimento de ascendência ou descendência, ou de infinitização e finitização: “a absorção e expansão do Uno no Múltiplo e do Múltiplo no Uno é a lei da eterna recorrência de Ciclos cósmicos” (AUROBINDO, 2003, p. 30).<sup>191</sup> (Vale notar que corresponde sobremodo com a explanação de Srinivasachari [1950] sobre a perspectiva *bhedābheda* que podemos analisar na seção 2.2 [cf. nota 149]).

Continuemos, enfim, com os dois últimos enunciados desse segundo movimento de análise:

Mas aquele que vê todas as existências no si-mesmo (*ātman*) e o si-mesmo em todas as existências, não se esconde do Real. (IU 6)

Para o sujeito de conhecimento, em quem o si-mesmo se tornou todas as existências, o que seria ilusão ou sofrimento quando se percebe unicidade? (IU 7)<sup>192</sup>

Tais enunciados constituem talvez o pináculo da proposta soteriológica do *Īśa Upaniṣad*, centrada na ideia de *ātman*, isto é, da plataforma indescritível de percepção ou do conhecimento enquanto “modo de ser” soberano, ou, ainda, a ressignificação – no sentido de uma retomada contínua – do olhar sobre a multiplicidade que se constitui como mundo. Todavia – e o que se pode mostrar ainda mais relevante para tal contexto de sentido – o texto upaniśádico sugere o *ātman*, esta autorreferência ou imediaticidade (*aparokṣa*) de toda percepção e experiencialidade – ou a “verdade das funções vitais” como instruem os sábios do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* – como indicador de uma dimensão “transubjetiva” a permear a totalidade dos seres, coração não só de um corpo, mas de um multiverso de corpos e de mundos (FRAZIER, 2017). Aurobindo aponta para essa realização como o nível mais salutar da compreensão da “não-diferença” entre *brahman* e *ātman*: “Brahman é, subjetivamente, o Ātman (Self) e a existência imutável de tudo que há no universo”. Mas, na mesma nota,

191 [...] *the infolding and unfolding of the One in the Many and the Many in the One is therefore the law of the eternally recurrent cosmic Cycles.*

192 *yastu sarvāṇi bhūtānyātmannevānupaśyati/ sarvabhūteṣu cātmānaṃ tato na vijugupsate (IU 6)*  
*yasmīnsarvāṇi bhūtānanyātmaivābhūdviḥvijānataḥ/ tatra ko mohaḥ kaḥ śoka ekatvamanupaśyataḥ (IU 7)*  
(AUROBINDO, 2003, p. 7).

Na tradução de Sri Aurobindo:

*But he who sees everywhere the Self in all existences and all existences in the Self, shrinks not thereafter from aught. (6)*

*He in whom it is the Self-Being that has become all existences that are Becomings, for he has the perfect knowledge, how shall he be deluded, whence shall he have grief who sees everywhere oneness? (7) (AUROBINDO, 2003, p. 7).*

sublinharia o *vir a ser* das existências, como emanções (*bhūtāni abhūt*) pulsantes desse eterno coração do Real: “tudo que se transforma em nós, mente, vida, corpo, personalidade, temperamento... [são] emanções (*becomings*) do Self no movimento, *jagatī*”. E arremata que “na Natureza, portanto, todas as coisas que existem, animadas ou inanimadas, são emanções do Self de tudo. Todas essas diferentes criaturas são a existência indivisível e una” (AUROBINDO, 2003, p. 31).<sup>193</sup> A tarefa humana seria, por excelência, não apenas realizar intelectivamente esse nível fundante de percepção e conhecimento, mas também o de “tornar-se”, isto é, de sustentar ou cultivar essa mesma realização em todos os âmbitos do manifesto: *brahmavidyayā sarvam bhava* - “conhecendo o todo, torna-te o todo” (um mote central a vários textos upaniśádicos):

A ideia é a aquisição, pelo homem, da consciência suprema por meio da qual o seu Si-mesmo (Self) se estende para abraçar todas as criaturas e realizar o eterno ato em que o Uno se manifesta nas múltiplas formas do movimento universal. (AUROBINDO, 2003, p. 7).<sup>194</sup>

Aquele que, em sua graça, conhece o imperecível (*tadakśaram*), no qual o ser de discernimento (*vijñānātma*) – junto com todas as deidades, funções vitais (*prāṇā*) e seres – permanece presente, Conhecendo tudo, imerge, de fato, em tudo. (*Praśna Upaniṣad* 4.11).<sup>195</sup>

Aurobindo identifica três “modos” de *ātman* enquanto consciência de si (*puruṣa*): (1) *kśaraḥ*, “mutável”, “movente”; (2) *akśaraḥ*, “imutável”, “imperecível”, e (3) *para* ou *uttama*, “supremo”. Se o primeiro estado participa e se imerge na tessitura do mundo e de suas múltiplas formações e interações, ser de experiência ou apreciação (*bhoktr*) das dualidades, e que “controla secretamente suas mudanças mas parece ser controlado por elas”, o segundo modo já representaria a capacidade de observação silenciosa e desapegada dos movimentos do mundo fenomênico, trazendo luz a suas objetificações cotidianas, e como se elevasse, para tanto, ao “cume de uma montanha, não imerso naquelas águas”. Logo, o “Akshara é a liberdade oculta do Kshara” (AUROBINDO, 2003, p. 32). Já o terceiro – e supremo – “modo de ser”, *paramātman* ou *puruṣottama*, seria a pura potencialidade em conter e apreciar ambos os estados, isto é, a quietude e o movimento, sem estar condicionado por nenhum dos dois

193 *Brahman is, subjectively, Atman, the Self or immutable existence of all that is in the universe. Everything that changes in us, mind, life, body, character, temperament, action, is not our real and unchanging self, but becomings of the Self in the movement, jagatī. In Nature, therefore, all things that exist, animate or inanimate, are becomings of the one Self of all. All these different creatures are one indivisible existence.*

194 *The idea is the acquisition in man of the supreme consciousness by which the one Self in him extends itself to embrace all creatures and realises the eternal act by which that One manifests itself in the multiple forms of the universal motion.*

195 *vijñānātmā saha devaiśca sarvaiḥ prāṇābhūtāni sampratiṣṭhanti yatra/ tadakśaram vedayate yastu soḥya sa sarvajñāḥ sarvamevāviveśeti* (PU 4.11) (OLIVELLE, 1998, p. 468).

especificamente; segundo o nosso filósofo, na realização da unicidade orgânica entre Deus (*Īśa*) e mundo (*jagat*) como expressão do perfeito conhecimento que é *brahman*, há a possibilidade de “renunciar ao desejo e a ilusão por meio da ascensão ao puro Si-mesmo e ao Não-manifesto, conquanto experienciando todas as coisas na manifestação de Deus no universo [...]” (AUROBINDO, 2003, p. 38).<sup>196</sup> Aurobindo também associa os três modos de *ātman* com a teoria dos sete princípios cósmicos analisada anteriormente: se o *kśara ātman* se relaciona com os três fluxos de existencialidade condicionada – *matéria* (corpo), *vitalidade* e *mente* – a sua latência ou contraparte divina, isto é, *akśara*, diz respeito ao conceito tripartite de *sat, cit, ānanda* (ser, consciência, deleite). *Paramātman*, o modo pleno em si e para si, por sua vez, tem como correlato *vijñāna*, o “ser de discernimento” que, na interpretação aurobindiana, designa a presença reunitive da “Visão” (*anupāśyat*) *vis-a-vis* a multiplicidade *qua* mundo (*jagatyam jagat*) (AUROBINDO, 2003, p. 33), capaz de possuir então “um certo tipo de acesso central a mais ampla extensão do mundo – das ideias à matéria” (FRAZIER, 2017, p. 37).<sup>197</sup>

Há um bom número de estudos que apontam para a pluralidade de sentidos da palavra *ātman* (FRAZIER, 2017; LOUNDO, 2014; OLIVELLE, 1998), considerada principalmente no âmbito da reflexão upanisádica e seus desdobramentos hermenêuticos. É possível distinguir, na abordagem de Aurobindo, o próprio comprometimento com a “inerência polissêmica” do termo, assim como a articulação sincrônica entre seus diferentes sentidos (LOUNDO, 2014), como parte, contudo, de uma dinâmica progressiva de ressignificação ou ampliação de horizontes. Segundo Loundo (2014, p. 12),

o caráter reflexivo [do termo *ātman*, “si-mesmo”], 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.

Noções como “acesso central” ou a “visão direta da verdade das coisas” indicariam propriamente a natureza “linguística” da problemática filosófica em contexto indiano, ensejando, entretanto, a possibilidade mesma de experiencialidade do Real enquanto dimensão autorreferente, e, logo, refratária a qualquer distorção objetificadora da percepção. É o que parece indicar o *Īśa Upaniṣad* através da noção de *anupāśyat* – presente nos dois

---

196 [...] to renounce desire and illusion through the ascent to the pure Self and the Non-Becoming and yet to enjoy by means of all things in the manifestation God in the universe [...]

197 [...] some kind of central access to the widest range of world – from minds to matter.

enunciados (IU 6-7) – apontando para o *ātman* enquanto dimensão (meta-)cognitiva e constitutiva não somente do sentido da visão *per se*, mas de todos os meios possíveis de percepção. Em termos de expediente soteriológico, o texto upanišádico define tal experiência como *ekatvam anupaśyataḥ*, ou seja, a percepção da unicidade, em que tal concepção seria menos uma atribuição propositiva sobre a natureza última da Realidade do que a “qualidade fenomenológica” da consciência enquanto cultivo existencial de si-mesmo (GANERI, 2007; LOUNDO, 2011, 2018). Aurobindo interpreta tal princípio como a própria verdade experiencial ensinada e registrada pelos sábios do *Īśa Upaniṣad*, a potencialidade máxima de performance existencial capaz de ser revisitada pelo *ser* humano:

Na alma individual se estendendo para o Todo pela visão da unicidade (*ekatvam anupaśyataḥ*, ‘vendo unicidade em tudo’), arranjando seus pensamentos, emoções e sensações de acordo com o perfeito conhecimento da correta relação das coisas, gerada pela realização da Verdade (*vijānataḥ*, ‘tendo o perfeito conhecimento’), é repetido [assim] o ato divino de consciência pelo qual o ser Uno, eternamente autoexistente, manifesta em si-mesmo a multiplicidade do mundo (*sarvāṇi bhūtāni ātmaiva abhūt*, ‘o Ser se tornando todos os existentes’). (AUROBINDO, 2003, p. 37).<sup>198</sup>

A dimensão metacognitiva da reflexão upanišádica sobre os sentidos do *ātman* implica, portanto, em um processo de reversão ou “correção cognitiva” que ocupa o cerne de do encaminhamento soteriológico: “o que seria ilusão ou sofrimento quando se percebe tão somente a unicidade?” (IU 7). Temos ressaltado que a ignorância (*avidyā*) enquanto fonte precípua de sofrimento diz respeito, mais propriamente, à objetificação de concepções errôneas sobre o próprio sujeito que, em consequência, se cristalizam enquanto distorções cognitivas acerca do mundo da experiência, mormente na forma de dualidades reificadas entre sujeito e objeto. No entanto, é desse estado de coisas que pode surgir, como bem assinala Loundo (2014, p. 12), “o fator catalizador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: ‘quem é o eu que, afinal, se esconde sob a multiplicidade de eus?’ É essa a tarefa precípua dos Upaniṣads”. Sri Aurobindo identifica a reificação sobre os sentidos do “eu” pelo termo *ahaṃkāra*, que, segundo ele, refere-se a um senso egóico da mente do indivíduo que cria distorções sobre a natureza do *ātman*: “esta limitação é acarretada pelo Kshara Purusha [i.e. o self condicionado] se identificando com as formações mutáveis da Natureza na [ideia

---

<sup>198</sup> *In the individual soul extending itself to the All by the vision of unity (ekatvam anupaśyataḥ, seeing everywhere oneness), arranging its thoughts, emotions and sensations according to the perfect knowledge of the right relation of things which comes by the realisation of the Truth (vijānataḥ, having the perfect knowledge), there must be repeated the divine act of consciousness by which the one Being, eternally self-existent, manifests in itself the multiplicity of the world (sarvāṇi bhūtāni ātmaiva abhūt, the Self-Being became all Becomings).*

de] corpo separado, [na de] vida individual e [na de] mente egóica, [acarretando na] exclusão do sentido de unidade com toda a existência e com todas as existências” (AUROBINDO, 2003, p. 37).<sup>199</sup> Contudo, tal constrição do estar no mundo, embora aparecendo como uma condição insuperável do existir, é tão somente “um hábito fixo de compreensão”; sua eliminação ou redução gradativa, entretantes, torna-se a própria condição de autorrealização:

Quer dizer, a visão egoística ou humana é aquela de um mundo de inumeráveis criaturas separadas, cada uma delas autoexistente e diferente das outras, cada uma tentando obter seu máximo possível de benefício dos outros e do mundo, mas a visão divina, o modo em que Deus vê o mundo, é Ele-mesmo, como o ser Uno sustentando tudo e a todos, realizando de modo divinamente pleno, sob termos estabelecidos desde anos eternos, uma grande progressão harmônica da existência cujo termo último é Sachchidananda (*sat-cit-ānanda*) ou a Imortalidade. (AUROBINDO, 2003, p. 37).<sup>200</sup>

Daí que Aurobindo pontua o “ideal sintético” de realização do *Īśa Upaniṣad* na qualidade de um “abraçar simultâneo do Uno e do Múltiplo”; em outros termos, “existir no mundo, mas mudar os termos da Morte em termos da Imortalidade”, ou, então, “abraçar a ação, conquanto liberto do sofrimento e do autoengano” (AUROBINDO, 2003, p. 37-38).<sup>201</sup>

### 2.3.2. *Sambhūtyāmṛta*: a existência como resolução da imortalidade e os símbolos védicos do “Uno”

O terceiro movimento de análise de Sri Aurobindo se inicia com o oitavo enunciado do *Īśa Upaniṣad*:

---

199 [This] limitation is brought about through the Kshara Purusha identifying itself with the changeable formations of Nature in the separate body, the individual life and the egoistic mind, to the exclusion of the sense of unity with all existence and with all existences.

200 That is to say, the human or egoistic view is that of a world of innumerable separate creatures each self-existent and different from the others, each trying to get its utmost possible profit out of the others and the world, but the divine view, the way in which God sees the world, is Himself, as the sole Being, living in innumerable existences that are Himself, supporting all, helping all impartially, working out to a divine fulfilment and under terms fixed from the beginning, from years sempiternal, a great progressive harmony of Becoming whose last term is Sachchidananda or Immortality.

201 Aurobindo também compreende o conhecimento último de *brahman*, isto é, a percepção do “Real do real” (*anubhava*), na qualidade de realização simultânea do “Imutável” e do “Movimento”, ou, então, de como “vê-lo em Espírito eterno e imutável e em todas manifestações mutáveis do universo e da relatividade” (AUROBINDO, 2003, p. 30). O que nos remete, em certa medida, ao pensamento de Søren Kierkegaard (1813-1855), quando discorre sobre a essencial tarefa humana de “tornar-se si-mesmo” enquanto cultivo de um duplo movimento reflexivo entre o eterno e o temporal, ou entre o infinito e o finito: “existir em verdade, portanto penetrar sua existência com consciência, ao mesmo tempo eternamente, por assim dizer, muito além dela, no entanto presente nela, no entanto no devir, eis o que é verdadeiramente difícil” (KIERKEGAARD apud COLETTE, 2009, p. 21).

Ele que tem permeado tudo – radiante, incorpóreo, imaculado, indivisível, puro, imune ao erro. Aquele que vê e conhece, que é amplidão e pura existencialidade, tem designado a verdadeira natureza de cada objeto desde anos eternos. (IU 8)<sup>202</sup>

É possível que esse enunciado sugestione aquela mesma “trama (meta-)linguística” bastante saliente, de um modo geral, à racionalidade upanişádica, como pudemos identificar no primeiro capítulo: uma dinâmica pedagógica que faz recurso de esferas semânticas tanto negativas quanto positivas, a fim de instrumentalizá-las não a partir de “seu ponto de vista intrínseco” (LOUNDO, 2015, p. 11), o que levaria, no caso da série de qualidades apofáticas ora invocadas – como “incorpóreo” (*akāya*), “imaculado” (*avraṇa*), “indivisível” (*asnāvira*)<sup>203</sup>, etc. – a denotar uma negação implicativa de qualquer afinidade ontológica entre *brahman* e mundo. Ao invés disso, já apontariam para a própria ampliação de horizonte compreensivo indicando, sobremodo, “que o mundo não existe ontologicamente separado de *brahman*” (LOUNDO, 2015, p. 29), e, o que seria ainda mais relevante em termos de textualidade transformativa, como tal conhecimento possa se expressar experiencialmente como imediaticidade reunitiva de percepção (*aparokṣa-anubhūti*): “Aquele que vê (*kaviḥ*) e conhece (*manīṣī*), que é amplidão (*paribhūḥ*) e pura existencialidade (*svayambhūḥ*), tem designado a verdadeira natureza de cada objeto desde anos eternos” (IU 8).

Em diferentes momentos de sua análise, Aurobindo se remete às diferentes atribuições “apofáticas” de *brahman/ātman* na qualidade daquilo que “excede” não só cada particularidade de movimento, mas toda categorização relativa a noções de tempo, espaço, e causalidade: “excedendo a Causalidade, [ao mesmo tempo] contém em Si-mesmo todas as contingências, assim como todas as potencialidades, sem ser condicionado por nenhuma aparente cadeia causativa pela qual aquelas são articuladas [...]” (AUROBINDO, 2003, p. 27).<sup>204</sup> Porém, ao não existir um absoluto em si à parte de seus modos constitutivos de ser/sendo, seu poder de autorreflexão é evocada pelos quatro epítetos presentes na segunda parte do mesmo enunciado: “Brahman é seu próprio sujeito e seu próprio objeto, seja em sua

202 *sa paryagācchukramakāyamavraṇam/ asnāviraṃ śuddhamapāpavidham/ kavirmanīṣī paribhūḥ svayambhūr/ yāthātathyato'rthān vyadadhācchāśvatiḥbhyaḥ samābhyaḥ* (IU 8) (AUROBINDO, 2003, p. 7).

Na tradução de Sri Aurobindo:

*It is He that has gone abroad — That which is bright, bodiless, without scar of imperfection, without sinews, pure, unpierced by evil. The Seer, the Thinker, the One who becomes everywhere, the Self-existent has ordered objects perfectly according to their nature from years sempiternal.* (8) (AUROBINDO, 2003, p. 7).

203 Literalmente: “sem tendões”.

204 Trecho completo no original: *Even in Its universal being Brahman exceeds the Movement. Exceeding Time, It contains in Itself past, present and future simultaneously and has not to run to the end of conceivable Time. Exceeding Space, It contains all formations in Itself coincidentally and has not to run to the end of conceivable Space. Exceeding Causality, It contains freely in Itself all eventualities as well as all potentialities without being bound by the apparent chain of causality by which they are linked in the universe* (AUROBINDO, 2003, p. 27).

pura existencialidade ou em sua variada emanção” (*self-becoming*) (AUROBINDO, 2003, p. 47).<sup>205</sup> No entanto, tal contexto de reflexão prenuncia, especialmente, aquilo que o filósofo indiano irá explorar mais detidamente nos enunciados seguintes, compondo, vale dizer, o aspecto seminal do que será seu projeto elaborado em *A Vida Divina* (matéria de nossa atenção no próximo capítulo): um *telos* de pertinência soteriológica que se pautar pelo caráter *simultâneo* dos atributos aparentemente opostos de transcendência e imanência de *brahman*, i.e., *nirguna* (“sem forma”, “quietude”) e *saguna* (“composta”, “movimento”); *ātman*, por conseguinte, neste contexto, revela-se como “o coração secreto dos opostos [e] o espaço de reconciliação e harmonia de sua contradição” (AUROBINDO, 1991, p. 67).<sup>206</sup>

Por sua vez, a “perspectiva humana que se inicia de baixo e procedendo da ignorância” (AUROBINDO, 2003, p. 49) será a única situação propiciadora desse *telos* de reconciliação:

Em escuridão cegante entram aqueles que cultuam a ignorância; para uma escuridão ainda mais cegante aqueles que se comprazem no conhecimento. (IU 9)

É muito diferente, eles dizem, do conhecimento, assim como é diferente da ignorância; assim escutamos dos sábios que revelaram-no para nossa compreensão. (IU 10)

Aquele que o conhece por meio de ambos juntos, o Conhecimento e a Ignorância, pela Ignorância atravessa a morte e pelo Conhecimento obtém a Imortalidade. (IU 11)

Em uma escuridão cegante entram aqueles que cultuam o Não-Manifesto; para uma escuridão ainda mais cegante aqueles que se comprazem no Manifesto. (IU 12)

É muito diferente, eles dizem, do Existente; assim como é diferente do Não-Existente; assim escutamos dos sábios que revelaram-no para nossa compreensão. (IU 13)

Aquele que o conhece por meio de ambos juntos, o Manifesto e a dissolução, pela dissolução atravessa a morte e pelo Manifesto obtém a Imortalidade. (IU 14)<sup>207</sup>

205 *Brahman is His own subject and His own object, whether in His pure self-existence or in His varied self-becoming.*

206 [...] *the secret heart of the opposites the place for the reconciliation and harmony of their contradiction.*

207 *andhaṃ tamaḥ praviśanti ye'vidyārupāsate/ tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyāṃ ratāḥ (IU 9)*

*anyadevāhurvidyayā anyadāhuravidyayā/ iti śuśrūma dhīrāṇāṃ yenastadvicacakṣire (IU 10)*

*vidyāṃ cāvidyāṃ ca yastadvedobhayam saha/ avidyayā mṛtyuṃ tīrtvā vidyayāmṛtamaśnute (IU 11)*

*andhaṃ tamaḥ praviśanti ye'sambhūtimupāsate/ tato bhūya iva te tamo ya u sambhūtyāṃ ratāḥ (IU 12)*

*anyadevāhuh sambhavādanyadāhurasambhavāt/ iti śuśrūma dhīrāṇāṃ yenastadvicacakṣire (IU 13)*

*sambhūtiṅca vināśāṅca yastadvedobhayam saha/ vināśena mṛtyuṃ tīrtvā sambhūtyāmṛtamaśnute (IU 14)*

(AUROBINDO, 2003, p. 8).

Na tradução de Sri Aurobindo:

No âmbito das interpretações e dos estudos sobre os Upaniṣads, faz-se amplamente reconhecida a extensão da variabilidade argumentativa que tais versos têm gerado entre as diferentes escolas vedantinas e seus estudiosos, suscitando estratégias hermenêuticas extremamente heterogêneas (MAGNONE, 2012). Pois, após uma série de enunciados desvelando e instigando o conhecimento de *brahman/ātman* como experiência libertadora, como conciliar com a noção presente no IU 9, incongruente à primeira vista, de que a imersão no ato de conhecer poderia levar a uma “escuridão ainda mais cegante”, i.e., a uma distorção perceptiva e, por extensão, a uma existência sofrível, do que a condescendência a uma vida de ignorância? Uma possível interpretação é a de que os Upaniṣads<sup>208</sup> buscariam alertar para o risco da apropriação errônea de ensinamentos na forma de reificações propositivas ou abstratas (ou o que Sri Aurobindo define como “subjetivismos”, culminando, segundo ele, na noção perniciosa do mundo como mero “sonho” ou “ilusão” de nossa existência subjetiva), e, em consequência, no lugar de cumprirem com seu papel de instigadores do processo do despertar ou da ampliação recorrente de esferas de sentido, tornar-se-iam em outra fonte de apego e, portanto, de alienação reificante do Real. Tal é o sentido que o nosso filósofo parece postular como o significado essencial das duas tríades de enunciados em conjunto: o texto upaniṣádico contraporía determinadamente qualquer instância mistificadora do conhecimento soteriológico como propugnador da “ideia da existência no mundo como um obstáculo e um fardo desprovido de sentido”. E mais: o texto upaniṣádico buscaria desembaraçar “os nós de qualquer mistério”, ao propor a vida fática e/ou manifesta como o âmbito de resolução de seus dois sentidos extremos, i.e., a “morte” e a “imortalidade”:

Tão grandioso é este escrúpulo do Upanishad que, ao se expressar na fórmula “pela Ignorância atravessa a morte e pelo Conhecimento obtém a Imortalidade”, [o que poderia sugerir que] a Vida no mundo devesse ser interpretada somente enquanto uma dimensão preliminar de uma condição posterior de transcendência, imediatamente reajusta o equilíbrio ao reverter a ordem na fórmula paralela “pela dissolução atravessa a morte e pelo Manifesto obtém a Imortalidade”, e assim faz da vida em si o campo da

---

*Into a blind darkness they enter who follow after the Ignorance, they as if into a greater darkness who devote themselves to the Knowledge alone. (9)*

*Other, verily, it is said, is that which comes by the Knowledge, other that which comes by the Ignorance; this is the lore we have received from the wise who revealed That to our understanding. (10)*

*He who knows That as both in one, the Knowledge and the Ignorance, by the Ignorance crosses beyond death and by the Knowledge enjoys Immortality. (11)*

*Into a blind darkness they enter who follow after the Non-Birth, they as if into a greater darkness who devote themselves to the Birth alone. (12)*

*Other, verily, it is said, is that which comes by the Birth, other that which comes by the Non-Birth; this is the lore we have received from the wise who revealed That to our understanding. (13)*

*He who knows That as both in one, the Birth and the dissolution of Birth, by the dissolution crosses beyond death and by the Birth enjoys Immortality. (14) (AUROBINDO, 2003, p. 8).*

208 A primeira tríade está presente *verbatim* no *Bṛhādarāyaka Upaniṣad*.



existência imortal que é o objetivo e a aspiração de toda vida. Nesta conclusão se conforma com o pensamento Védico mais antigo, que considerava todos os mundos e existência e não-existência e morte e vida e imortalidade estando aqui no ser humano em sua manifestação efetiva. (AUROBINDO, 2003, p. 84).<sup>209</sup>

As duas tríades de enunciados compartilham basicamente da mesma sintaxe, com exceção dos pares antinômicos que compõem a sua dinamicidade reflexiva: com relação à primeira tríade, como já foi aludido, temos um único par: *vidyā/avidyā* (“conhecimento/ignorância”). Para a segunda tríade, no entanto, há variações quanto à dupla de termos: (1) *sambhūti/asambhūti* (“manifesto/não-manifesto”); (2) *sambhava/asambhava* (“existente/não-existente”); e (3) *vināśa/sambhūti* (“dissolução/manifesto”).

Aurobindo compreende *vidyā* e *avidyā*, respectivamente, como a consciência da unicidade e a consciência da multiplicidade. Da perspectiva do “Soberano” (*Īśa*), enquanto quintessência da dimensão imanente (*saguna*) de *brahman*, ambos os termos seriam “os dois lados de sua autoconcepção”, a qual, segundo o pensador indiano, poderia ser designada pelo conceito de *mayā*.<sup>210</sup> Do ponto de vista do ser humano no extremo da ignorância, isto é, da percepção da multiplicidade desprovida de qualquer sentido da unicidade que a subjaz, cada sujeito é *anīśa*, “não-soberano”, um centro de personalidade egóica “sujeito às dualidades de alegria e tristeza, bem e mal, verdade e erro, amor e ódio, prazer e sofrimento” (AUROBINDO, 2003, p. 56).<sup>211</sup> Assim se interpretaria o sentido de “morte” (*mṛtyu*) referido pelo *Īśa Upaniṣad*, a saber, como expressão radical do sofrimento e da existência precária “que pode apenas aceitar [...] um certo número de suas experiências, precisamente porque estas são as únicas que pode compreender suficientemente para assimilar. Esta é sua alegria; o resto é tristeza e indiferença” (AUROBINDO, 2003, p. 57).<sup>212</sup> No entanto, é a partir de *avidyā* que é traçado o caminho de reversão, teleologicamente orientada, desse sentido coexistencial

209 *So great is this scruple in the Upanishad that having so expressed itself in the formula “By the Ignorance having crossed over death by the Knowledge one enjoys Immortality” that Life in the world might be interpreted as only a preliminary to an existence beyond, it at once rights the balance by reversing the order in the parallel formula “By dissolution having crossed over death by birth one enjoys Immortality”, and thus makes life itself the field of the immortal existence which is the goal and aspiration of all life. In this conclusion it agrees with the early Vedic thought which believed all the worlds and existence and non-existence and death and life and immortality to be here in the embodied human being.*

210 *Mayā* como expressão de poder criativo que, de acordo com Aurobindo, seria o sentido mais originário presente nos hinos védicos e nos Upaniṣads, anterior ao sentido posterior de um *status* ontológico “ilusório” do mundo (AUROBINDO, 2003, p. 24). De acordo com o *Śvetāśvatara Upaniṣad* (4.10): “saiba então que a natureza (*prakṛti*) é o artifício (*māyāṃ*), e a grande Divindade (*Maheśvara*) o artífice, e [portanto] este mundo inteiro é permeado por seres que são partes de seu Ser” (*māyāṃ tu prakṛtiṃ vidyān māyinaṃ tu maheśvaram / tasyāvayavabhūtais tu vyāptam sarvaṃ idaṃ jagat*) (OLIVELLE, 1998, p. 424).

211 *[...] bound to the dualities of joy and sorrow, good and evil, truth and error, love and hatred, pleasure and suffering.*

212 *It can only accept [...] a certain number of its experiences, precisely because these are the only ones it can understand sufficiently to assimilate. This is its joy. The rest is sorrow or indifference.*

da *mortalidade*: “a limitação é criada justamente com o objetivo de que o indivíduo possa se afirmar diante da fluidez existencial e finalmente transcendê-la e transformá-la” (AUROBINDO, 2003, p. 57-58).<sup>213</sup>

Em vista disso, é digno de nota o estratagema hermenêutico aplicado por Sri Aurobindo ao décimo enunciado do *Īśa Upaniṣad*, divergindo da interpretação mais usual que considera o par de opostos *vidyā* e *avidyā* em sua função instrumental, o que, na interpretação de nosso pensador, seria um mero truísmo realçando a distinção mais que evidente entre o conhecimento e a ignorância, ou, alternativamente, entre os caminhos do conhecimento soteriológico e do conhecimento empírico. Aurobindo, por sua vez, identifica um caso ablativo – i.e., de movimento de origem – em tal passagem: sendo *brahman* a condição inequívoca do aparecer de ambos, conhecimento e ignorância, é, portanto, e num sentido salutar (*eva*), “diferente” das duas concepções (*neti neti*, “não é isto, não é aquilo”): tal seria o ensinamento transmitido pelos sábios védicos.<sup>214</sup> Ora, o emprego do sentido de “diferença” pode ser designativo daquela trama linguística e pedagógica que assinala para a dinamicidade entre “inerência” e “distinção” das argumentações vedantinas; na perspectiva aurobindiana, remonta à experiencialidade de *brahman/ātman* na qualidade tanto do que “excede” quanto do que *habita* em todo aspecto pontual e “múltiplo” do mundo da experiência. Aurobindo não prescinde, todavia, de asseverar a própria “não-diferença” radical que acompanha a essa mesma cosmovisão, sugerindo “aquilo que se expressa em nossa experiência de Ser e do esquecimento do Ser [...] [ou então] que se estende aqui igualmente em todas as coisas, no belo mas também no feio, no sagrado e sublime mas também em tudo que consideramos como básico e impuro” (AUROBINDO, 2003, p. 402-405).<sup>215</sup> Tal é a condição, portanto, de uma teleologia da “diferença” e da “não-diferença” para o sujeito subjugado pelos termos da morte, do erro e do sofrimento, os quais atuam como uma espécie de negação (*denial*) não implicativa “cósmica”, em sua pertinência essencialmente pedagógica, a fim de reverter modos constrictos de percepção sobre a realidade; ou seja, o reconhecimento da Multiplicidade como condição de sua própria transcendência:

213 *The limitation has been created precisely in order that the individual may affirm himself against the flux of Prakriti in order eventually to transcend, possess and transform it.*

214 Tal seria o caso do enunciado correspondente (IU 13), com os ablativos *sambhavād/ asambhavād* (“do existente/do não-existente”). Magnone (2012) aponta para o fato de que um dos grandes adeptos da escola *Viśiṣṭādvaita* (“Não-dualidade Qualificada”), Vedāntadeśika (1268-1369), recorreu a similar estratagema interpretativo quanto à “transposição” gramatical da função instrumental para a ablativa na análise do IU 10. Interpreta, desse modo, que “[o meio de libertação] é diferente do [mero] conhecimento (*vidyayāḥ*), diferente da [mera] ação (*avidyayāḥ*)”. Assim como Śaṅkara, Vedāntadeśika compreende *avidyā*, neste contexto, como ação (*karman*) (MAGNONE, 2012, p. 356).

215 *That which expresses itself in our experience of Being & forgetfulness of Being [...] which extends itself here equally in all things, in the beautiful but also in the ugly, in the holy & great but also in that which we look on as base & impure.*

Morte portanto é a negação constante pelo Todo da falsa limitação do ego no quadro individual da mente, da vida e do corpo.

Erro é a negação constante pelo Todo da falsa autosuficiência do ego [na forma] de conhecimento limitado.

Sufrimento da mente e do corpo é a negação constante pelo Todo da tentativa do ego em confinar a Ananda universal em uma formação falsa e egocentrada de satisfações privativas. (AUROBINDO, 2003, p. 57).<sup>216</sup>

Tais considerações nos remetem as já aludidas argumentações sintéticas de Bādarāyaṇa e dos demais sábios do *Brahmasūtra*: o mundo “tal como é” (*lokavat*), ou seja, enquanto locus de experiencialidade e de pertinência fenomenológica abarcando, sem contradições, a relacionalidade constitutiva do Real com base na dinâmica entre a “diferença” e a “não-diferença” (ou o Uno e o Múltiplo). A noção de “mundo” constitui-se, de fato, não como um epifenômeno acidental ou meramente acessório de um propósito posterior, mas como paradigma de eficácia transformativa e possibilidade de realização última do si-mesmo enquanto presença soberana na experiência. De tal modo que, quando Aurobindo coloca a questão acerca da razão última do movimento do mundo, a pura existencialidade (*sat*) do Real, por um lado, e o sentido existencial de ‘ser-no-mundo’ (*becoming*), por outro, coincidem plenamente: “é um jogo da Consciência divina existindo para sua própria satisfação e acrescentando nada para Si, que já é completa. É um fato de ser consciente, justificado por sua própria existência, destituído de um propósito ulterior a si-mesmo” (AUROBINDO, 2003, p. 27; cf. nota 180). Na qualidade de processualidade pedagógica, Aurobindo reconhece que a relacionalidade infinitamente múltipla da existência – às vezes referendada, por nosso autor, pelos termos em sânscrito *bhāva* (“estado de ser ou de tornar-se”), ou *bhuvana* (“mundo na qualidade do aparecer ou do manifestar”) (AUROBINDO, 2003, p. 67) – é ressignificada à luz do princípio reunitivo do *Real* que advém de sua condição sempre apriorística ou “excedente” (*asambhūti/sambhūti*); daí resulta que a condição de ser senciente (*jīva*) é a própria possibilidade da plenitude cognitiva (*ātman*) – ou do “Habitante” (*Īśāvasya*) – “unindo” suas distinções:

No universo há uma relação constante de Unicidade e Multiplicidade. Isso se expressa como a Personalidade universal e as múltiplas Pessoas, e, deste modo, tanto na relação entre Uno e Múltiplo, quanto entre os próprios Múltiplos, há a possibilidade de uma infinita variedade de relações. Estas relações são determinadas pela ludicidade da existência divina, o Soberano,

<sup>216</sup> *Death therefore is the constant denial by the All of the ego's false self-limitation in the individual frame of mind, life and body. Error is the constant denial by the All of the ego's false sufficiency in a limited knowledge. Suffering of mind and body is the constant denial by the All of the ego's attempt to confine the universal Ananda to a false and self-regarding formation of limited and exclusive enjoyments.*

entrando em suas “habitações” manifestas. *Estas existem, primeiramente, como relações conscientes entre as almas individuais; então são tomadas pelos sujeitos enquanto um meio de cultivar as várias relações com o Uno que é o objetivo e a função da Religião.* (AUROBINDO, 2003, p. 43, grifo nosso).<sup>217</sup>

O “manifesto” (*sambhūti*) e o “não-manifesto” (*asambhūti*), ou o “existente” (*sambhava*) e o “não-existente” (*asambhava*) (IU 12-13): deveras não se tratam de duas instâncias ou condições ontológicas separadas nos moldes do “númeno” e do “fenomênico” de muitas das proposições filosóficas do pensamento europeu; ao invés disso, seriam tão somente duas “posições” do *si-mesmo*,

movendo-se no movimento e sentado sobre o movimento, ativo no desenvolvimento ou comendo dos frutos da árvore da Vida e inativo e apenas contemplando, estes são os dois estados possíveis de existência consciente – diretamente opostos um ao outro – aos quais a alma humana é qualificada, estado do Manifesto, estado do Não-Manifesto. (AUROBINDO, 2003, p. 60).<sup>218</sup>

Outrossim, a “imortalidade” (*amṛta*), nesse contexto de sentido, não vem a significar um estado de sobrevivência do “eu” em uma condição infinita *post mortem*, mas como dimensão de valor contígua à experiência humana finita no mundo: “a *necessidade* do manifesto cessa, seu objetivo pessoal se cumpriu; a *liberdade* do existente (*becoming*) permanece” (AUROBINDO, 2003, p. 62, grifos nossos).<sup>219</sup> Ou seja, pela dissolução (*vināśa*) de amarras cognitivas e fixações egoicas, atravessa a “morte”, e pelo manifesto “tal como é” (*lokavat*), obtém a imortalidade (*sambhūtyāmṛtamaśnute*) (IU 14). Além disso, tal sentido de imortalidade *qua* desvelamento acarretaria em uma retomada do sentido da “ação” enquanto a própria essencialidade da Vida: “realizando sua própria imortalidade [...] qual a utilidade ainda teria o manifesto e a ação para o sujeito? Nada para si, tudo para Deus e o universo [...] [ou ainda] contribuir para que a vida, a mente e o corpo em todos os seres possam expressar, progressivamente, [tal sentido] de imortalidade” (AUROBINDO, 2003, p. 59-63).<sup>220</sup>

217 *In the universe there is a constant relation of Oneness and Multiplicity. This expresses itself as the universal Personality and the many Persons, and both between the One and the Many and among the Many themselves there is the possibility of an infinite variety of relations. These relations are determined by the play of the divine existence, the Lord, entering into His manifested habitations. They exist at first as conscious relations between individual souls; they are then taken up by them and used as a means of entering into conscious relation with the One. It is this entering into various relations with the One which is the object and function of Religion.*

218 [...] *moving in the movement and seated above the movement, active in the development and eating the fruits of the tree of Life or inactive and simply regarding, there are two possible states of conscious existence directly opposed to each other of which the human soul is capable, the state of Birth, the state of Non-Birth.*

219 *The necessity of birth ceases, its personal object having been fulfilled; the freedom of becoming remains.*

220 *Having realised his own immortality [...] what further utility has the soul for birth or for works? None for itself, everything for God and the universe [...] [or] he has to help the life, the mind and the body in all*

Tal axioma da imortalidade enquanto libertação final remetendo à própria existência servirá de mote conclusivo para o último movimento da hermenêutica aurobindiana – no contexto dos quatro últimos enunciados do *Īśa Upaniṣad* – por meio da evocação de alguns dos mais importantes símbolos cosmogônicos védicos – como *Sūrya* (“Sol”) e *Agni* (“Fogo”) – e conectando-os com os ensinamentos centrais do texto upaniśádico.

A face da Verdade é encoberta por um tampo dourado. Remova-o, Ó Nutridor (*Pūṣan*), e revele o Real para o nosso bem supremo, para a visão. (IU 15)

Ó *Pūṣan*, Poeta Solitário, *Yama*, *Sūrya*, Filho de *Prājāpati*! Recolha teus raios, reúna tua luz, e aquela que é a tua mais iluminada forma, ela eu contemplo. Este Ser que lá se encontra, Eu sou Ele. (IU 16)

A Respiração para a Vida Imortal  
E que este corpo, em cinzas, termine!  
Om! Ó Kratu, lembre teus feitos!  
Ó Kratu, lembre teus feitos, lembre! (IU 17)

Ó Agni, tu que conheces todos os caminhos,  
Conduza-nos pela estrada do bem viver,  
Afastando-nos da rota tortuosa do erro.  
A ti, rendemos a mais profunda reverência. (IU 18)<sup>221</sup>

Os enunciados finais do *Īśa Upaniṣad* são palavras dirigidas a uma pessoa em seus últimos momentos de vida, ou geralmente sendo entoados em rituais fúnebres. Estão presentes *verbatim* no quinto capítulo do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (5.15.1-4), e remetem também a passagens e imagéticas contidas no *Ṛg Veda*. Inerente em suas exortações, encontra-se a ideia de que os possíveis diferentes caminhos e “mundos” (*loka*) que o falecido venha a tomar,

---

*beings to express progressively Immortality and not mortality.*

221 *hiraṇmayena pātreṇa satyasyāpihitam mukham/ tattvaṃ pūṣannapāvṛṇu satyadharmāya dr̥ṣṭaye (IU 15)*  
*pūṣannekarṣe yama sūrya prājāpatya/ vyūha raśmīn samūha tejaḥ/ yatte rūpaṃ kalyāṇatamaṃ tatte/ paśyāmi yo'sāvasau/ puruṣaḥ so'hamasmi (IU 16)*  
*vāyuranīlamamṛtamathedaṃ bhasmāntaṃ śarīram/ oṃ krato smara kṛtaṃ smara krato smara kṛtaṃ smara (IU 17)*

*agne naya supathā rāye asmān/ viśvāni deva vayunāni vidvān/ yuyodhyasmajjuhurāṇameno/ bhūyiṣṭhāṃ te namauktim vidhema (IU 18) (AUROBINDO, 2003, p. 9-10).*

Na tradução de Sri Aurobindo:

*The face of Truth is covered with a brilliant golden lid; that do thou remove, O Fosterer; for the law of the Truth, for sight. (15)*

*O Fosterer, O sole Seer, O Ordainer, O illumining Sun, O power of the Father of creatures, marshal thy rays, draw together thy light; the Lustre which is thy most blessed form of all, that in Thee I behold. The Purusha there and there, He am I. (16)*

*The Breath of things is an immortal life, but of this body ashes are the end. OM! O Will, remember, that which was done remember! O Will, remember, that which was done remember. (17)*

*O god Agni, knowing all things that are manifested, lead us by the good path to the felicity; remove from us the devious attraction of sin. To thee completest speech of submission we would dispose. (18)*  
(AUROBINDO, 2003, p. 9-10).

correlacionam-se com os estados de consciência e com as ações conduzidas em vida. Conectam-se, portanto, com o terceiro enunciado do texto upaniśádico em questão, quando se refere às pessoas que, na existência, “matam” o si-mesmo (*ātma-han*), ou seja, não chegam ao conhecimento de tal dimensão fundante do Real,<sup>222</sup> e assim partem para “mundos” obscurecidos (*asūrya*) ou “envoltos por uma escuridão cegante” (*andhena tamasā vṛtāḥ*) (IU 3). Sri Aurobindo assinala que a noção de “mundo”, de acordo com a perspectiva upaniśádica, ou vedantina de um modo geral, é atinente a condições da Realidade e de seus “modos de ser” constitutivos; por conseguinte, não haveria nenhuma diferença significativa quanto à compreensão acerca das dimensões “obscuras” no contexto do terceiro enunciado, relativo, à primeira vista, a uma condição *post mortem*, e a “escuridão cegante” das duas tríades de enunciados analisadas há pouco, referentes à vida destituída de conhecimento sobre o Real (AUROBINDO, 2003, p. 65). Tal sentido de “mundo” (*loka*), congruente com o axioma upaniśádico do “conhecendo brahman, torna-te brahman”, é notoriamente revelado por alguns dos principais textos: o *Praśna Upaniṣad* declara que um “mundo” se molda de acordo com a vontade (*saṃkalpa*)<sup>223</sup> de presença da pessoa (*yathāsaṃkalpitam lokam*), tendo como suportes a respiração (*prāṇa*) e o “calor” interno (*tapas*) gerado pelo cultivo da percepção (*citta*) (PU 3.10); de modo semelhante, o *Chāndogya Upaniṣad* enuncia que “sendo constante, conquista-se mundos constantes”, *pratiṣṭhitān pratiṣṭhitāḥ* (CU 7.4.3). Mas é a concepção de “mundo” enquanto simultaneidade de processo e ponto destinal de autorrealização, e, acima de tudo, como o Real que se reconhece em si e para si-mesmo (*ātman*), que se torna significativamente elucidada pelos sábios do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* na seguinte passagem:

Mas qualquer pessoa que parte deste mundo sem conhecer seu próprio mundo, este último, desconhecido, torna-se destituído de valor para ele, tal como um Veda não recitado ou alguma outra atividade não feita. Mesmo ao fazer um grande e meritório ritual, [porém] sem devidamente conhecê-lo, tal ato se extingue no final. [Portanto] a pessoa deve venerar somente o si-mesmo [*ātman*] como seu mundo. Se a pessoa venera somente o si-mesmo como seu mundo, sua ação não se extingue; pois é a partir deste *ātman* que ela cria o que ela deseja. (BU. 1.4.15).<sup>224</sup>

222 Diferentes interpretações têm sido atribuídas à expressão *ātma-han* (lit. “assassinos do *ātman*”), uma vez que seria contraproducente pensar em matar algo que não possui nem mesmo estatuto de objeto. Śaṅkarācārya sinaliza para a interpretação que ora privilegiamos: “matar”, no caso, seria uma metáfora relativa à ignorância sobre a natureza do Real. Outra interpretação recorrente é a de que o enunciado em questão comporia a injunção contra um tipo de “suicídio espiritual” praticado por certos grupos de renunciantes. Dessa forma, se conectaria com a exortação do segundo enunciado, ou seja, a de se buscar viver todo prazo de vida cumprindo as ações no mundo que devem ser feitas (ROEBUCK, 2000).

223 A palavra *saṃkalpa* é derivada da raiz *kṛp*, cujo sentido possível é o de moldar algo em consonância com outra coisa. Logo, a “vontade” aqui seria “a faculdade que molda as intenções e as adapta para a ação” (ROEBUCK, 2000, p. 214).

A conexão entre a simbologia védica mais antiga e os ensinamentos upanišádicos pautados, especialmente, pela força indutiva e propulsora da linguagem em capturar e abranger ideias e verdades universalizantes (FRAZIER, 2017), é o principal aspecto que parece dinamizar a análise de Sri Aurobindo aos enunciados finais do *Īśa Upaniṣad*, consubstanciando-se naquilo que seria seu ensinamento essencial: *o habitar desde um centro unitivo e transcendente, conquanto hábil, sincronicamente, em se estender e abraçar a multiplicidade de suas moradas mutáveis*. Cada uma das deidades védicas evocadas no grupo de enunciados em questão atuaria neste sentido, por meio daquele mesmo princípio upanišádico da correspondência entre realidades cosmogônicas e o “si-mesmo” das coisas e das funções vitais – tais como *Sūrya* (“Sol”, “Visão”), *Vayu* (“Ar”, “Respiração”), e *Agni* (“Fogo”, “Linguagem”). Ademais, para Aurobindo, os símbolos védicos nos Upaniṣads atuariam como “representações de uma experiência psíquica conduzindo a diferentes estados de realização espiritual” (AUROBINDO, 1997, p. 337). Logo, *Sūrya*, a deidade solar, é a evocação da ideia de percepção e de conhecimento fundante (no sentido de ‘compreensão’, aquilo que “ilumina”) e atuando, portanto, na qualidade de imagética instigadora da retomada do sentido de “visão” (*dṛṣṭi*) como ponto originário e reluzente de cada concepção e percepção. Nesse contexto, *Sūrya* é também compreendido como *ekarṣi* (“O Poeta Solitário”) (IU 16), cuja qualidade, semelhante à noção de *kavi* (o “sábio que vê”) do oitavo enunciado, é evocar a ideia da percepção ou do conhecimento como o próprio bem inexaurível da Realidade, aquela mesma “massa compacta e ininterrupta de cognição sem interior ou exterior” (BU 4.5.13). Aurobindo nomeia essa dimensão (meta-)constitutiva da consciência pelos termos “Intuição”, “Ideia” ou “Superconsciente” (*Supermind*). Em termos soteriológicos, tratar-se-ia da experiencialidade de “ver as coisas tais como são”, regida pela Verdade da existência (*satya-dharmāya*) (AUROBINDO, 2003, p. 72). Deste modo, o sábio, instigado pela possibilidade de atingir esse nível radical de imersão contemplativa, clama à deidade que “recolha seus raios” e “remova seu tampo dourado”, para assim revelar a “face do Real” (*satyasya-mukha*), a própria fundação do conhecimento, “a sua mais iluminada forma”. Lá se encontra a “pessoa arquetípica” (*puruṣa*), sentido originário do “Eu Sou”, a unicidade perfeita entre ser e percepção, com a qual, em sua contemplação, o sábio se reconhece em sua dimensão mais íntima (*puruṣaḥ so'hamasmī*) (IU 15-16).<sup>225</sup>

224 *atha yo ha vā asmāllokātsvaṃ lokamadṛṣṭvā praiti sa enamavidito na bhunakti yathā vedo vānanūktāḥ anyadvā karmākṛtam/ yadiha vā apyanevaṃvinmahatpuṇyaṃ karma karoti taddhāsyāntataḥ kṣīyata eva/ ātmānameva lokamupāsīta/ sa ya ātmānameva lokamupāste na hasya karma kṣīyateasmāddhyevātmano yadyatkāmayate tattatsṛjate* (BU. 1.4.15) (OLIVELLE, 1998, p. 50).

225 O *Chāndogya Upaniṣad* e demais textos estabelecem a mesma correspondência: “a pessoa no olho [i.e. da visão] é da mesma forma da pessoa no sol” (*tasyaitasya tadeva rūpaṃ yadamuṣya rūpaṃ yāvamūṣya*) (CU 1.7.5) (OLIVELLE, 1998, p. 178).

Simultaneamente, a deidade solar é evocada pelo nome *Puṣan*, “o nutridor”, aquele que estende seu brilho (*tejas*) para a totalidade infinita do manifesto (*asambhūti/sambhūti*); ou seja, a própria apoteose perceptiva do aparecer das “coisas” (*tattvā*). Para Aurobindo, *Puṣan* “nutre” e amplia a própria visão da multiplicidade *qua* “múltiplo”, não obstante sempre remontando à sua unicidade subjacente; mais uma vez, a práxis soteriológica é definida enquanto um “duplo movimento”, o cultivo de um centro de sentido enquanto “fundação da consciência, [mas que] é a sua própria vasta totalidade ordenando em si os movimentos particulares que nunca perdem a percepção de sua integralidade e a total unicidade com todas as diferenças” (AUROBINDO, 2003, p. 71).<sup>226</sup> *Ekarṣi* (o “Poeta Solitário”) e *Puṣan* (o Nutridor”) evocam, portanto, essa dupla absorção<sup>227</sup> sincrônica, a realização de toda potencialidade perceptiva capaz de suscitar “essência e a imagem”:

Mas a pura Ideia intuicional ou gnóstica vê a si-mesma tanto no Ser (*Being*) como no Sendo (*Becoming*). É uma com a existência que exterioriza a forma como um símbolo de si própria e carrega sempre, portanto, o conhecimento da Verdade subjacente à forma. É, em sua natureza, consciente do ser e do poder do Uno [...] começando, portanto, da totalidade de todo existente e percebendo diretamente seus conteúdos. Sua natureza é *dr̥ṣṭi*, visão, e não concepção. É a visão simultânea da essência e da imagem. (AUROBINDO, 2003, p. 72).<sup>228</sup>

*Agni*, divindade associada ao elemento “fogo”, por sua vez, é usualmente correlacionada com a linguagem (*vāc*) nas equivalências cosmogônicas dos Upaniṣads; a linguagem, neste contexto, seria mais propriamente a *energeia* inerente ao *ātman* na sua capacidade de cocriar e moldar “mundos”. Neste sentido, é a formulação (*vāci*) sobre o Real (*brahman*) com o poder de transformar (BU 2.1.1). No *Īśa Upaniṣad*, *Agni* é correlacionado a *Kratu*, nome de um sábio védico e epíteto do poder de “resolução”. Aurobindo o associa com o conceito de “vontade” (*Will*), compreendido não como a impulsão “exterior ao seu objeto”,

226 [...] *the foundation of consciousness is its own vast totality arranging in itself individualised movements which never lose the consciousness of their integrality and total oneness with all others.*

227 Tal dinamicidade é semelhante à noção praxiológica de uma “dupla absorção” presente no *Śivaismo da Caxemira*. Kṣemarāja, considerado um dos grandes adeptos realizados de tal tradição e discípulo direto de Abhinavagupta, define, por exemplo, o processo de *samāveśa* – conceito cardeal para as escolas tântricas – como a imersão contemplativa (*samādhi*) caracterizada pela simultaneidade dos estados de interiorização e exteriorização. Em suas palavras: “enquanto há o ‘devorar’ da totalidade dos objetos sensoriais externos pelo processo interno de *samāveśa* (‘imersão’), também ocorre a penetração, através da realização interna daquela natureza essencial, na mesma totalidade dos objetos externos no seu processo de aparecer. Esta penetração é também um *samāveśa*...” (KṢEMARĀJA, 2011, p. 105). Baseado na tradução em língua inglesa por Jaideva Singh (2011).

228 *But pure intuitional or gnostic Idea sees itself in the Being as well as in the Becoming. It is one with the existence which throws out the form as a symbol of itself and it therefore carries with it always the knowledge of the Truth behind the form. It is in its nature self-consciousness of the being and power of the One [...] starting therefore from the totality of all existence and perceiving directly its contents. Its nature is dr̥ṣṭi, seeing, not conceiving. It is the vision at once of the essence and the image.*



senão como a força inerente ao movimento de tornar-se aquilo que se percebe e se conhece. Em outras palavras, tratar-se-ia do poder de resolução ou de intelecção que vem a consubstanciar toda ação consciente. (AUROBINDO, 2003, p. 79).

*Kratu* é assim exortado a “relembrar teus feitos” (*krato smara kṛtam*) (IU. 17). Segundo Aurobindo, a associação do sentido de “resolução” (ou da vontade) com o ato de “rememorar” (*smṛ*) sugere tal ação na qualidade de um engajamento mnemônico, a fim de neutralizar formas errôneas de ver e de “tornar-se” o mundo, condicionadas pelos efeitos cumulativos de ações passadas. *Kratu* seria a expressão, portanto, da habilidade em retomar a presença ao movimento contínuo do devir através da consciência do próprio fluxo das ações e seus resultados (AUROBINDO, 2003).

Os sábios do *Īśa Upaniṣad* finalizam clamando por *Agni* a guiá-los pelo bom caminho do viver consciente (IU 18). Os diferentes símbolos do “Uno” e sua “incorporação” (aqui no sentido de *samāveśa*, cf. nota 227) – a percepção “solar” como o próprio fundamento de ser, a “respiração” enquanto um rememorar da dimensão “mais imortal” da realidade, e a presença “ígneia” enquanto expressão do estar e do agir conscientes no mundo – formariam, portanto, as referências desse caminhar “sem fim”, atinente à imagética védica do “viajante” e da “estrada” como o próprio cultivar da experiencialidade do Real (*satya-dharma*) (AUROBINDO, 1998, p. 10).

À guisa de conclusão da presente seção, remetemos a uma inspiradora passagem do *Chāndogya Upaniṣad* que também faz alusão ao *Kratu* como uma das expressões do sujeito (*ātman*) posto *vis-a-vis* com a totalidade que é *brahman* – seja naquilo que é cognoscível ou incognoscível – e, enquanto destino soteriológico, como potencialidade de presença perceptiva (seja por meio de sentidos, memória, resolução, imaginação, etc.) que se verte em pura experiencialidade de ser/sendo:

Tudo isto é *brahman* (*sarvam khalvidam brahman*). Tudo isto nasce, se dissolve e respira em *brahman*. A pessoa deve contemplá-lo com tranquilidade. [Desse modo] tal pessoa é feita de resolução (*kratu*): tal como sua resolução neste mundo, assim se torna ao partir daqui. Logo, deve formar a seguinte resolução:

‘Este si-mesmo (*ātman*) no interior do meu coração – composto de mente, tendo a respiração como corpo, luminoso em sua forma, com sua intenção na realidade, tendo o espaço como essência (*ātman*); [contendo] todas as ações, todos os desejos, todos os cheiros e todos os sabores, abrangendo tudo isto, silencioso e imperturbável [...] este si-mesmo (*ātman*) no interior do meu coração é *brahman*. ‘No momento que eu partir daqui, eu me tornarei isto’.

De fato irá, a pessoa de resolução que não tem dúvidas sobre isso'. (CU 3.14.1-4).<sup>229</sup>

---

229 *sarvaṃ khalvidaṃ brahma tajjalāniti śānta upāsīta/ atha khalu kratumayaḥ puruṣo yathākraturasmimlloke puruṣo bhavati tathetaḥ pretya bhavati sa kratuṃ kurvīta/ manomayaḥ prāṇasarīro bhārūpaḥ satyasaṃkalpa ākāśātmā sarvakarmā sarvakāmaḥ sarvagandhaḥ sarvarasaḥ sarvamidamabhyatto'vākyanādaraḥ/ eṣa ma ātmāntarhṛdaya etadbrahmaitamitaḥ pretyābhisambhavitāsmīti yasya syādaddhā na vicikitsāstīti ha smāha śāṇḍilyaḥ śāṇḍilyaḥ.* (CU 3.14.1-4) (OLIVELLE, 1998, p. 208).

### CAPÍTULO 3 – A circularidade: o *locus* vital da tradição e o projeto de Sri Aurobindo

E assim alcançamos o capítulo final da dissertação, imbuídos da tarefa de analisar seu argumento principal, isto é, o projeto filosófico-soteriológico de Sri Aurobindo como uma aplicação hermenêutica da filosofia dos Upaniṣads. Foi esboçado, no primeiro capítulo, o movimento compreensivo da tradição upaniṣádica matizando alguns aspectos seminais de sua pedagogia soteriológica, bem como o desdobramento em escolas interpretativas incorporando o horizonte argumentativo do Vedānta, até chegarmos à vida e ao pensamento de Aurobindo como parte desse mesmo horizonte. Foi destacado que o filósofo indiano reconhecia as “fundações upaniṣádicas” de seu projeto e ideal, imbuídos da questão que se consubstancia no próprio *locus* vital do Vedānta: como pensar, a partir de um contexto de práxis filosófica, a relação do movimento da existência com um princípio absoluto da Realidade, e, em consequência, como viver a partir do cultivo de sua qualidade fundante, isto é, a unicidade constitutiva do Real.

No segundo capítulo, buscamos demonstrar a maneira que o estudo de Sri Aurobindo aos Upaniṣads obedecia a uma lógica de “tradução interpretativa” como um dos componentes centrais da formação de um projeto de práxis filosófica. Tal *modus operandi* era tributário, no entanto, da mesma processualidade que vem se constituindo no horizonte argumentativo e pedagógico das textualidades indianas, em especial o Vedānta: o exercício “comentarial” como ato de revalidação ou *adequação existencial* de ensinamentos e ideias. Analisamos detidamente a abordagem aurobindiana do *Īśa Upaniṣad*, a partir, em grande medida, do desdobramento de discussões e traços filosóficos ocupando o próprio cerne da tradição. Tais questões têm sido arregimentadas, no presente estudo, pelo conceito de *bhedābheda* (“diferença e não-diferença”), a atuar, de acordo com um segundo argumento nosso, como uma categoria heurística que nos permitiria melhor compreender o diálogo de Sri Aurobindo com o amplo reservatório de imagéticas e procedimentos metodológicos que dinamizam a tradição.

Como já mencionado, a série de comentários e análises interpretativas produzidas por Sri Aurobindo ao *Īśa Upaniṣad* resultaria em seu *magnum opus* intitulado *The Life Divine* (“A Vida Divina”), publicado inicialmente em série no *Arya* entre agosto de 1914 e janeiro de 1919, e posteriormente editado no formato de livro, com reedições de capítulos e acréscimo de novos escritos durante as décadas subsequentes ao mencionado periódico. Viria a ser considerado como o expoente escritural máximo do Aurobindo “filósofo”, seu principal receptáculo de ideias embasando um projeto de filosofia transformativa. O fato da concisão

do referido texto upanişádico, de um lado, e a extensão do tratado aurobindiano, de outro, abrangendo em sua versão final mais de mil páginas, contribui para ilustrar a noção do texto como uma “semente”, sua textualidade constitutiva como um horizonte sempre em aberto, tal como referido pelo próprio Aurobindo (2011, p. 162): “considero a história espiritual da humanidade e especialmente da Índia como um desenvolvimento constante de um propósito divino, não um livro acabado [...] mesmo os Upanishads e o Gita não são a palavra final, embora tudo possa estar lá como uma semente”.<sup>230</sup>

Assim sendo, (1) o retorno à tradição védica por meio da interpretação de alguns de seus mais importantes textos, (2) e a concepção de uma “filosofia metafísica”,<sup>231</sup> ou seja, a enunciação sobre verdades fundacionais e imanentes servindo de base ontológica e epistemológica para as demais verdades ou demandas existenciais específicas, foram dois dos componentes centrais da compreensão e da aplicação hermenêutica de Sri Aurobindo a constituir seu projeto através das páginas do *Arya*. Certamente outros tópicos igualmente relevantes integravam esse mesmo projeto, tais como: (3) a sistematização de um método de disciplina e aperfeiçoamento físico e psíquico (“o trabalho de psicologia, não como entendida na Europa, mas a profunda psicologia prática chamada, na Índia, de Yoga”), e (4) a reflexão sobre a aplicabilidade de tal projeto a questões socioculturais centrais da humanidade (AUROBINDO, 1998, p. 146). Os limites de nosso propósito no presente estudo permitem-nos focar somente nos dois primeiros pontos, e, desta feita, analisar o pensamento filosófico de Sri Aurobindo à luz de seu diálogo com a tradição e o que ele propôs enquanto revalidações de sentido desse mesmo horizonte. No entanto – e em consonância com a noção mesma de *circularidade* – também compreender e revisitar alguns dos conceitos que seriam “originários” da filosofia de Sri Aurobindo com base nas formulações vitais da tradição upanişádica.

As coleções *The Life Divine* (2005), *Essays in Philosophy and Yoga* (1998), *The Renaissance in India* (1997a) e *Kena and Other Upanishads* (2001) serão nossas principais fontes no tocante ao pensamento de Sri Aurobindo no presente capítulo.

---

230 *I regard the spiritual history of mankind and especially of India as a constant development of a divine purpose, not a book that is closed [...] Even the Upanishads and the Gita were not final though everything may be there in seed.*

231 Nas palavras de Sri Aurobindo (1998, p. 145-146): “reafirmar a antiga e eterna verdade espiritual do *Ser* de modo que possa abraçar, permear, dominar e transfigurar a vida material e psíquica [...] O esforço envolve a busca pela Verdade que subjaz à existência e a Lei fundamental de sua autoexpressão no universo – o trabalho de uma filosofia metafísica e do pensamento religioso” (*[...] to restate the ancient and eternal spiritual truth of the Self so that it shall re-embrace, permeate, dominate, transfigure the mental and physical life [...] The effort involves a quest for the Truth that underlies existence and the fundamental Law of its self-expression in the universe — the work of metaphysical philosophy and religious thought.*)

### 3.1 As fundações filosóficas do projeto aurobindiano: tradição, espiritualidade e a apropriação assimilativa (*ātmasātkaraṇa*)

Sri Aurobindo inicia cada um dos capítulos de “A Vida Divina” (*The Life Divine*) com uma espécie de epígrafe com trechos de um ou mais textos védicos provenientes, em sua maior parte, do *R̥g Veda*, do *Bhagavad Gītā*, e dos principais Upaniṣads, servindo assim como uma forma de *insight* filosófico instigador para a sua exposição argumentativa realizada em cada ensaio. Logo no primeiro (originalmente publicado no número inicial do *Arya*), estabelece que o termo composto “a vida divina” seria designativo tanto de um contexto de inquirição filosófica (de um tipo mais “veemente” e “vital”, segundo nosso autor), quanto de sua preocupação ou objetivo último (AUROBINDO, 2005, p. 7). Em outros termos, seria atributivo tanto da experiencialidade originária do Real como da racionalidade “soteriológica” que a consubstancia. Destarte, adequar-se-ia à noção de “espiritualidade” como qualidade de compreensão (*prajñāna*) – *a massa compacta e ininterrupta de percepção*, de acordo com os sábios upaniṣádicos – dos diferentes níveis constitutivos de toda experiência cognitiva: *vitalidade, mente e corpo* (matéria). Para Sri Aurobindo, a máxima expressão de cada um desses níveis seria “parte do dharma do completo viver humano [...] englobando todas nossas metas e atividades; espiritualidade assume atribuindo-lhes um senso superior, mais divino, mais íntimo” (AUROBINDO, 1997a, p. 35-36).<sup>232</sup> Em termos mais efetivos, tratar-se-ia de “fazer da totalidade da vida um sadhana (‘expediente’, ‘processo’), cujo objetivo é realizar o Divino no mundo por meio da ação, do amor e do conhecimento” (AUROBINDO, 2003b, p. 493).<sup>233</sup>

Analisemos, portanto, alguns preâmbulos teóricos que possam contribuir para uma melhor compreensão dos sentidos de “espiritualidade” e do “divino” aplicados ao projeto aurobindiano. Tal análise se consubstancia, segundo nosso propósito, a partir de dois referenciais teóricos, um relativo mais estritamente ao contexto filosófico indiano, e o outro ao âmbito mais geral da filosofia da religião (mas que retoma, num segundo momento, aquele primeiro contexto). Primeiro, é possível que a perspectiva “espiritual” ou “divina” aludida por Aurobindo seja consonante com a compreensão que Loundo (2018) estabelece acerca de dois conceitos fundamentais (já previamente mencionados) que perfazem a racionalidade soteriológica de muitas das tradições religiosas indianas, i.e., *dharma* e *mokṣa*, pensados na qualidade de níveis interligados de “clarificação cognitiva” quanto à totalidade do estar no

232 [...] [a] part of the dharma of the complete human living [...] So with all our aims and activities; spirituality takes them all and gives them a greater, diviner, more intimate sense.

233 [...] to make the whole life a sadhana the object of which is to realise the Divine in the world by work, love and knowledge.

mundo (LOUNDO, 2018, p. 1156). Se o princípio de *dharma* refere-se, neste contexto de sentido, a atos parciais de “renúncia” relativos ao âmbito mais elementar da mundanidade composta pela vida material (*artha*) e interações humanas (*kāma*), conduzindo a uma transformação gradativa da noção de subjetividade autônoma e ‘proprietária’ de objetos, identidades, etc., em direção a um reconhecimento paulatino da relacionalidade constitutiva entre “eu” e o “mundo” (constituindo, deste modo, uma dimensão “ética” desse conhecimento), o segundo nível, *mokṣa*, implicaria em um aprofundamento de tal processo de reversão qualitativa do “olhar” sobre a existência, desconstruindo qualquer traço reificador seja de ordem subjetiva ou objetiva, os quais, em conjunto, perfazem a totalidade da experiência humana no mundo. Logo, uma reorientação cognitiva que podemos provisoriamente denominar de “religiosa” resultaria não em uma substituição propositiva de uma realidade “mundana” para uma dita “sagrada”; ao invés disso, viria a sugerir uma reaproximação genuína com o “ātman” das coisas, ou “a realização do ‘sagrado’ dentro do ‘mundano’” (LOUNDO, 2018, p. 1173). Daí que a noção do *despertar* para a unicidade, ou a dimensão de compartilhamento constitutivo do Real, tornar-se-ia puramente uma clarificação epistêmica do mundo “tal como é” (*lokavat*). Pois bem, Sri Aurobindo reconhece nos elementos básicos da experiencialidade humana, seus aspectos mentais, emocionais e estéticos, o próprio “laboratório” por meio do qual se cultiva essa reaproximação com o que ele classifica como a “Realidade divina no mundo”, através do ato de “perseverar nesse âmbito contínua e diversificadamente, sintonizando, por fim, sua vida total em unicidade com essa Realidade” (AUROBINDO, 1997a, p. 35).<sup>234</sup> No mais, há o próprio aprofundamento de sentido da dimensão *dhármica* (“ética”) e inerentemente transformativa de compartilhamento, à luz da autorrealização ou liberdade última (*mokṣa*): “ética na perspectiva espiritual se torna algo muito mais amplo, é um meio de fomentar em nossa ação e, mais significativamente, na nossa singularidade de ser, essa característica mais divina, um passo em nosso desenvolvimento na natureza da divindade” (AUROBINDO, 1997a, p. 35).<sup>235</sup>

Segundo, conceber a espiritualidade como um contexto de inquirição filosófica nos coloca no cerne de questões as quais Frazier (2019) identifica na crítica de um jovem Heidegger, concernente à possibilidade de a filosofia vir a consubstanciar uma “vida religiosa”. Tal questionamento é suscitado pelo paradoxo aparentemente insolúvel – atinente aqui, vale dizer, à religiosidade cristã – entre “uma noção existencial de espiritualidade como

234 [...] he is able to come nearer to the divine Reality in the world, to lay hold on it variously, to tune eventually his whole life into unity and conformity with it.

235 [...] ethics in the spiritual point of view is much more, it is a means of developing in our action and still more essentially in the character of our being the diviner self in us, a step of our growing into the nature of the Godhead.

total dedicação da subjetividade, e o comprometimento cristão com a ideia de Deus como algo transcendente e alheio ao tecido ‘constitucional’ e ‘consciente’ da vida humana” (FRAZIER, 2019, p. 4).<sup>236</sup> Por outro lado, o efeito transversal a essa concepção de transcendência viria a resultar em tentativas estereis de reduzir o princípio de divindade ao âmbito da finitude, resultando em ‘misticismos falhos’, frutos, muitas vezes, da inserção desmedida da cosmovisão grega no pensamento cristão. A partir desses preâmbulos, Frazier (2019) reflete sobre maneiras efetivas de se conceber uma compreensão filosófica do “divino”, abrangendo diferentes aspectos de sua eficácia fenomenológica a partir da própria leitura heideggeriana:

Mas e aquelas perspectivas religiosas que se baseiam em *insights* filosóficos, ou transformações filosoficamente realizadas do *self*, concepções do divino experienciadas por alguém que o realiza através de uma compreensão filosófica de sua natureza? A visão preconcebida de Heidegger quanto ao elemento grego no Cristianismo significa que sua concepção de fenomenologia não possa ser usada por qualquer religião que acesse Deus por meio da razão? Resumidamente:

i) Pode haver uma noção do divino que seja, de um determinado modo, contínua com a experiência humana finita do mundo, conquanto significativamente conservando seu estatuto de *divino*? Ou seria algo inacessível à consciência humana?

ii) O que queremos dizer por ‘finitude humana’? Existem formas de infinito, ou simplesmente de ser, que excedam a nós mesmos, mas que a mente pessoal possa abranger? Poderia haver uma maneira de acessar o divino (ou qualquer outra coisa) que não o reduza a um objeto dentro da consciência, mas que permita acessar ideias sem objetificá-las? (FRAZIER, 2019, p. 5).<sup>237</sup>

Frazier (2019) identifica no “método fenomenológico” aplicado por Heidegger em seu estudo e compreensão das “cartas paulinas” um modelo de embasamento a essa abordagem filosófica da religião; além dos níveis mais elementares de uma compreensão filosófica do fenômeno religioso, buscando captá-lo seja em termos de um *ethos* e de sua vitalidade propositiva abarcando concepções metafísicas, cosmológicas, éticas, etc., seja no âmbito de

---

236 [...] an existential notion of spirituality as the total dedication of subjectivity, and Christian commitment to the idea of God as something transcendent that lies beyond the ‘lawful’ and ‘conscious’ fabrics of human life.

237 But what of those religious outlooks that are premised on philosophical insights, philosophically-achieved transformations of the self, conceptions of the divine with whom one communes not least through a philosophical understanding of it and its nature? Does Heidegger’s prejudice against the Greek element in Christianity mean that his whole conception of phenomenology cannot be used for any religion that arrives at God through reason? To put it concisely:

i) Could there be a notion of the divine that is in some sense continuous with finite human experience of the world, whilst remaining significantly divine? That is, does divinity imply inaccessibility to human consciousness?

ii) What do we mean by human finitude? Are there any forms of infinity, or simply of being that is broader than ourselves, that the personal mind can encompass? Could there be a way of accessing the divine (or any other thing) that does not reduce it to an object within consciousness, but which instead accesses ideas without reducing them?

uma *episteme* fundamentando “valores lógicos, éticos e estéticos”, ressaltar-se-ia a compreensão da “experiência originária” inculcada no texto religioso, naquilo que se revela como “uma atitude em relação à vida, um princípio orientador da experiência” (FRAZIER, 2019, p. 6). Ademais, um elemento subsequente e constitutivo dessa compreensão filosófica da religião é a sua performance (*enactment*) por parte do leitor/observador/adepto (como vimos, a questão da incorporação efetiva das verdades e ensinamentos do texto), e, logo, catalisadora de uma transformação subjetiva. Frazier (2019) aplica tal abordagem fenomenológica à sua leitura de um dos principais textos da tradição védica, o *Chāndogya Upaniṣad*, na busca de extrair sua “experiência originária”: após a exposição do contexto histórico-linguístico como uma diretriz metodológica inicial, aponta para o “enredo filosófico” central do texto, coincidindo com seu sentido soteriológico último, o qual seria nada menos do que a intenção de “ensinar ao leitor a ver o nível onipresente das coisas, subsistindo a suas formas contingentes” (FRAZIER, 2019, p. 15). Ora, a noção de “soteriologia” enfatizada pela autora é consideravelmente congruente com o sentido que temos atribuído desde o começo de nossa investigação, ou seja, não a mera condição salvífica atingida num evento futuro, mas algo que é inerente à sua própria processualidade pedagógica, o incorporar contínuo de ideias pelo sujeito e a conseqüente alteração de seu “modo fundamental de absorver o que está imediatamente aqui, no agora” (FRAZIER, 2019, p. 16). Coincide, em grande medida, e como já analisado, com o significado de “textualidade” característico das escolas filosóficas indianas, não obstante extrapolando em muito o sentido mais usual de “texto escrito”, ao envolver dinâmicas mais complexas da transmissão de conhecimento. Assim nos recorda Loundo (2019, p. 1326) a respeito da noção de textualidade: “a prova definitiva de sua ‘verdade’ é, no limite, uma questão de eficácia existencial metalinguística. Com efeito, o locus de reconciliação de sua discursividade multifacetada é um ser transformado”. Frazier (2019) sintetiza, por sua vez, a experiência originária do *Chāndogya Upaniṣad* no processo de sua leitura (ou de sua experiência como leitora), correlacionando-a com a compreensão filosófica acerca do “divino”, i.e., a qualidade transcendente-imanente da Realidade em seu duplo aspecto, potencial e efetivo, e a possibilidade de sua revisitação cocriativa, ou *performance*, pelos sujeitos:

Somos estimulados a enxergar o devir das coisas no momento de seu surgimento a partir daquele substrato e sua dissolução enquanto um retorno. Todas as coisas se tornam sinais inferenciais do divino. Assim como podemos ter conhecimento do sal que não está aparente na água, podemos enxergar *brahman* no mundo; e enquanto enxergamos os sinais de uma força



vital subjacente a nós mesmos, podemos experienciar a nós mesmos como ‘brotos’ desta ‘realidade-raiz’.

Os exemplos [i.e. ensinamentos, imagéticas] encontram a pessoa: podemos nos reorientar como o homem que volta a enxergar, fundindo nossas faculdades com o substrato e, conhecendo e incorporando *brahman*, podemos nos tornar tal como um homem que se torna uma instância da verdade. (FRAZIER, 2019, p. 15).<sup>238</sup>

Sri Aurobindo não poupa esforços em consignar a confluência entre filosofia e religião, tal como demonstrado em diferentes momentos de sua obra filosófica; afirma, por exemplo, que no “próprio fundamento da razão há a asserção de uma Transcendência. Pois a razão é, em sua integridade e essência, a busca da Verdade pela eliminação do erro” (AUROBINDO, 2005, p. 61). No entanto, ao contrário de uma inquirição pretensamente isenta, a razão pressupõe uma “Verdade preexistente” a atuar como uma totalidade de sentido subjacente a si-mesma, e vertendo-se em “certitude” e esclarecimento: “se nossa razão não tem a mesma certitude instintiva com relação a outras aspirações da humanidade, é porque se esquece da mesma iluminação essencial e inerente à sua própria atividade positiva”; logo, no que diz respeito a essas outras aspirações, nosso filósofo disserta que “só é possível conceber uma realização positiva ou absoluta da felicidade, porque o coração, o qual este instinto para a felicidade pertence, tem sua própria forma de certitude, sua própria capacidade de fé” (AUROBINDO, 2005, p. 61). O que remonta, inclusive, a ideias do próprio contexto dialógico do *Chāndogya Upaniṣad*, como na ocasião em que se pergunta sobre o que jaz de tão essencial no espaço do coração (*hr̥daya*), tão “íntimo” ainda que esquecido e aparentemente distante, e a resposta é indicada puramente pela *certitude* que nem sempre se consubstancia em termos “visíveis” ou propositivos, mas que permite desvelar as coisas tais como se manifestam:

Tão vasto quanto este espaço aqui ao redor,  
É este espaço dentro do coração,  
E nele estão contidos tanto a terra quanto o céu;  
Assim como o fogo e o vento, o sol e a lua,  
O relâmpago e as constelações;  
Tanto aquilo que existe como o que não existe neste mundo,  
Tudo está contido dentro deste espaço. (CU 8.1.3).<sup>239</sup>

238 *We are invited to see becoming as an arising out of that substrate and ending as a return. All things become inferential signs of the divine. As we can understand that salt is unseen in water, so we can see brahman in the world; and as we see the signs of an underlying vital force in our selves, so we can experience ourselves as ‘buds’ of the ‘root’ reality.*

*The examples are turned back upon the human person: we can reorient ourselves like the unblindfolded man, merge our faculties back into the substrate, and knowing and embodying brahman, we can become it as an honest man becomes an instance of truth.*

239 *yāvānvā ayamākāśastāvāneṣo’ntarhṛdaya akāśa ubhe asmindyāvāpṛthivī antareva samāhite ubhāvagniśca vāyuśca sūryācandramasāvubhau vidyunnakṣatrāṇi/ yaccāsyehāsti yacca nāsti sarvaṃ*

Como aludido há pouco, Sri Aurobindo parece se utilizar do termo “espiritualidade” para designar esse contexto reflexivo de resolução da Verdade enquanto potencialidade infinita do finito, que se traduz, em termos pedagógicos e experienciais, em uma reorientação do olhar quanto à amplidão da “Realidade divina” que excede o mero aparente, subjacente ao ser humano e ao mundo, conquanto perfazendo sua interioridade (AUROBINDO, 1997a, p. 35). Por conseguinte, predicados como *divino* e *espiritual* seriam meramente designativos de uma “lógica do infinito” que atua, em essência, como uma espécie de dimensão metalinguística (*numen*, ‘divino’) a toda linguisticidade constitutiva (*nomen*, ‘palavra’): “o Divino é destituído de forma e de nome, mas por essa mesma razão capaz de manifestar todos os possíveis nomes e formas de ser” (AUROBINDO, 2005, p. 352).<sup>240</sup> Acrescenta, ainda, que é a partir dessa lógica que deve se conceber a coexistência entre o “Infinito” (númeno) e o “finito” (fenomênico), ou seja, não como a justaposição ou inclusão mútua de opostos, mas como a inerência (“svabhāvika”)<sup>241</sup> tal como se dá entre “a luz e o sol”: “o Infinito é destituído de nome (*nameless*), mas nessa anonimidade todos os possíveis nomes, Numens dos Deuses, os nomes e formas de todas realidades, já estão visionados e prefigurados, como se latentes e inerentes à Totalidade da existência” (AUROBINDO, 2005, p. 352).<sup>242</sup>

O papel da filosofia, portanto, seria o de “preparar a base para a realização espiritual e o crescimento do ser humano em sua natureza e qualidade divinas” (AUROBINDO, 1997a, p. 36).<sup>243</sup> Acreditamos que, na proposta aurobindiana, essa base é construída pela extração do que ele considerava como registro de “experiência interior” coincidindo com o ensinamento originário ao texto do *Īśa Upaniṣad*, sua eficácia pedagógica e transformativa; ou seja, de acordo com o que analisamos no capítulo precedente, a “reconciliação e harmonia de opostos fundamentais”, significando tão somente a potencialização da dinamicidade da existência ou a própria ludicidade (*līlā*) do Real. Logo, a performance ou revisitação mimética dessa experiência será a mola propulsora, em termos seminais, da práxis filosófica e aplicabilidade do projeto de *A Vida Divina*. É possível identificar, contudo, que esse projeto abarca os outros

---

*tadasmīnsamāhitamīti* (CU 8.1.3) (OLIVELLE, 1998, p. 274).

240 *The Divine is formless and nameless, but by that very reason capable of manifesting all possible names and shapes of being.*

241 O que se alinha com a perspectiva do *Brahmāsūtra* analisada no primeiro capítulo, acerca da noção de “parte” (*aṃśa*) como um poder ou expressão única e imanente do “todo” (*brahman*), diferente do sentido de “parte” (*avayava*) como um elemento divisível e que se soma à totalidade (cf. notas 61-64).

242 *The Infinite is nameless, but in that namelessness all possible names, Numens of the gods, the names and forms of all realities, are already envisaged and prefigured, because they are there latent and inherent in the All-Existence.*

243 [...] *to prepare a basis for spiritual realisation [and the growing of the human being into his divine self and divine nature.*

níveis mais primários daquela mesma compreensão ‘heideggeriana’ da religião – segundo a leitura de Frazier (2019) – seja como um *ethos* ou visão de mundo (entendido como uma espécie de *preocupação última* consubstanciando todas as outras “ciências” e atividades humanas), seja como uma inquirição filosófica cujos conceitos são vistos enquanto vitalidade do pensamento, e metaenunciação de valores. Destarte, Sri Aurobindo assumia seu projeto como um retorno da espiritualidade sobre a vida, afluyente, portanto, de uma cultura onde a filosofia tem sido o “canalizador intelectual de conhecimento e experiência espiritual” (AUROBINDO, 1997a, p. 26). No entanto, sua vitalidade de pensamento dependia do imperativo de se assumir não apenas o movimento contínuo de revalidações contextuais, mas também o desafio de “novas criações” ou aspirações a partir do encontro com horizontes filosóficos e/ou culturais distintos. Se, por um lado, “a concepção europeia de vida ameaçou, por um tempo, a sobrepujar inteiramente o espírito indiano”, por outro, “a real espiritualidade não rejeita nenhuma fonte nova de inspiração, nenhum meio ou material adicional que seja fruto do desenvolvimento humano” (AUROBINDO, 1997a, p. 37-38).<sup>244</sup>

Curiosamente, a processualidade pedagógica extraída por Sri Aurobindo do supracitado texto upaniśádico torna-se atinente a um dos tópicos centrais da argumentação presente em *A Vida Divina* e em outros de seus escritos mais argumentativos, a saber, a polaridade instrumental entre um “Ocidente” e um “Oriente” (muitas vezes referida, especificamente, à Europa e Índia). Em linhas gerais, cada um dos termos designaria um *ethos* diametralmente oposto ao outro, cujos respectivos espaços de reflexão seriam categorizados genericamente pelas noções de “matéria” e “espírito”. O que parece ser mais significativo para o projeto de nosso filósofo, entretanto, é tomá-los enquanto dois modos de negação implicativa (*paryudāsapratiṣedha*) e, conseqüentemente, de visão potencialmente reificadora acerca da realidade: se, de um lado, temos a “negação do materialista” (*the materialist denial*), para o qual a condição concreta e material do mundo, regido por “leis físicas”, seria a única fonte de certeza – e onde qualquer elucubração sobre transcendência se tornaria “uma abstração do pensamento se divorciando da realidade” (AUROBINDO, 2005, p. 20)<sup>245</sup> – de outro, encontra-se a “recusa do asceta” (*the refusal of the ascetic*), para quem o Transcendente (*Beyond*) é a Realidade Única, significando que, a partir desse nível absoluto, “todo o relativo, a mudança, o nascimento e a morte [tornar-se-iam] uma criação da mente e dos sentidos, um sonho, uma abstração se afastando do puro e eterno Conhecimento” (AUROBINDO, 2005, p.

---

244 [...] *the European conception of life which for a time threatened to swamp entirely the Indian spirit. [...] [though] true spirituality rejects no new light, no added means or materials of our human self-development.*  
 245 [...] *an abstraction of Thought divorcing itself from reality.*

21).<sup>246</sup> No entanto, os dois tipos carregariam um aspecto em comum, qual seja, sustentariam, cada um em seus respectivos âmbitos de reflexão, uma perspectiva “monista” da realidade, um quadro estéril e redutor do Real que, no fim, não se garante perante as “demandas inexoráveis do pensamento” e seu anseio pela contínua “extensão dos limites da inquirição” (AUROBINDO, 2005, p. 9). Em suma, a perspectiva monista, nesse contexto, seria a pretensão do pensamento em “buscar o Uno negando o Múltiplo” (AUROBINDO, 2005, p. 40). Por outro lado, Aurobindo também reconhece que os dois tipos de “monismo” em questão não seriam exclusivamente associados a um ou outro contexto; na Europa, por exemplo, a “religião” tinha se tornado separada da vida cotidiana e de suas demandas existenciais de maneira muito mais aguçada, porquanto no contexto indiano, através, principalmente, da noção mais “plástica” de *dharma*, tal concepção sempre foi vista como “um modo de viver”, ou como instância ressignificadora da totalidade da vida. O problema se demonstraria, contudo, quando o *dharma* vem a significar um mero “viver de acordo com a autoridade”, não tanto de textos fundantes (*śāstras*) *per se*, mas como consequência da força do hábito e da influência exercida por certos estratos sociais: “na prática isto resulta em certos cumprimentos de costumes sociais dos quais a pessoa não compreende nem o significado espiritual nem sua utilidade prática” (AUROBINDO, 2003b, p. 492).<sup>247</sup>

Pode parecer, a princípio, que Sri Aurobindo recorre à clássica abordagem orientalista da essencialização binária de um “Oriente” e de um “Ocidente” e suas respectivas ideias e valores objetivados: religião e ciência, espiritualismo e materialismo, transcendência e imanência, comunidade e indivíduo (NICHOLSON, 2010). Já fizemos referência à crítica de Nandy (1983) (cf. nota 92) quanto a um tipo de nacionalismo que se pautava predominantemente por antinomias modernas, sendo incapaz de enxergar o aspecto de fluidez identitária tão marcante de estratos mais populares da cultura indiana, e que pode se constituir, por sua vez, em um meio de resistência ou de reversão de estereótipos muito mais eficaz. Autores como Nicholson (2010) e Chakrabarti (2008) mencionam o processo de “*mimesis* intercultural” (o primeiro referente a assimilação, por parte de europeus, de traços culturais não-europeus, e o segundo quanto a formas elusivas de resistência adotadas por pensadores indianos diante do colonialismo), como uma conceituação mais flexível e eficiente do que a tendência a construções essencialistas da própria obra clássica de Edward Said, quando tais interpretações, segundo Wilhelm Halbfass, não reconhecem “o âmbito de significados

---

246 [...] *change, birth, death, and the relative as a creation of the mind and the senses, a dream, an abstraction in the contrary sense of Mentality withdrawing from the pure and eternal Knowledge.*

247 *In practice this resolves itself into certain observances and social customs of which he understands neither the spiritual meaning nor the practical utility.*

compartilhados nos quais mesmo algumas das visões mais distorcidas sobre o Oriente se originaram, e sem as quais o entendimento – assim como a falta dele – não seriam possíveis” (HALBFASS apud NICHOLSON, 2010, p. 224). Ora, é o uso instrumental dessas “visões mais distorcidas” ou estereótipos sobre o *Oriente* (e, conseqüentemente, sobre o *Ocidente*) que arriscamos a definir como aquilo que está peremptoriamente em questão para a reflexão de Aurobindo, quando se apropria de tais traços a fim de sugerir e propor, como já previamente citado, “uma teoria mais rigorosa sobre o Veda e o Vedānta” como componente crucial de seu projeto. Esse propósito, estimulando grande parte da práxis filosófica durante a publicação do *Arya*, se funda em uma formulação (*vāci*) instigadora que se inspira, por sua vez, no próprio poder propagador dos enunciados upaniśádicos: “o Uno que é Múltiplo” (segundo a própria formulação de Aurobindo). Em contrapartida, exigiria a tarefa de identificar e eliminar as duas superposições (*adhyāropa*), ou seja, os dois tipos de reificação “monista” ou negação implicativa ora em questão. Em suma, a polaridade oriente-ocidente se torna mais uma das dualidades mutuamente constitutivas, e emanações de uma mesma totalidade, a qual o filósofo indiano aborda instrumentalmente a partir do ensinamento essencial que ele extrai do *Īśa Upaniṣad*, ou seja, a reconciliação de opostos fundamentais como componente processual de sua experiencialidade última, i.e., a visão da unicidade do Real (*ekatvam anupāśyat*). Como um interessante contraponto, mas de modo a suplementar a mesma discussão e, pensamos, dialogando com a aplicação aurobindiana das (meta-)categorias do Uno e Múltiplo, Loundo (2021b) aponta significativamente para o modo que essa perda de sentido da totalidade é inerente a metafísicas discursivas da era moderna:

Nossa realidade imediata, onde assentamo-nos aqui e agora, é eminentemente divina. Diferente da tendência moderna ocidental em postular uma antinomia irreconciliável entre o Uno/Unidade e o Múltiplo – a qual se ancora necessariamente na ideia seja do Uno ou do Múltiplo como uma ilusão, ou então do Uno como uma entidade ontologicamente distinta do Múltiplo –, a tradição clássica indiana postula um Deus Supremo entendido como a fonte fundamental de ambos, o Uno e o Múltiplo. (LOUNDO, 2021b, p. 54).<sup>248</sup>

Como já introduzido no primeiro capítulo, Sri Aurobindo articula a sua própria tese acerca de uma “apropriação assimilativa”, pensada a partir do encontro entre horizontes histórico-culturais distintos, com base na expressão *ātmasātkaraṇa*, definida, em suas

---

<sup>248</sup> *Our immediate reality, where we step on, here and now, is eminently divine. Different from western modern tendency to posit an irreconcilable antinomy between the One/Unity and the Multiple – which necessarily docks at the idea that either the One is an illusion, or the Multiple is an illusion, or still the One is an entity ontologically distinct from the Multiple –, Indian classical tradition posits a Supreme God understood as the fundamental source of both the One and the Multiple.*

palavras, como “o transformar de uma coisa, em seu aspecto originário, em uma forma característica de nosso próprio ser”; além disso, tal traço seria expressão de um *ethos* – e, por extensão, de toda uma cultura – pautado pela “diversidade na unidade, de modo algum separado de todas as demais existências, mas em relação com tudo que nos cerca, pois na vida essa relação se expressa significativamente por um processo de intercâmbio” (AUROBINDO, 1997a, p. 48).<sup>249</sup> É dessa maneira que o pensador indiano identifica os próprios grandes “ídolos” do materialismo ou do racionalismo europeu consolidados ao longo do século XIX e sendo passíveis de assimilação, a exemplo dos ideais de razão, ciência, progresso, liberdade e – aquele que talvez seja o mais significativo na apropriação aurobindiana – *humanidade*. (AUROBINDO, 1998, p. 186). Na direção contrária do que taxava de uma “ficção do Oriente imutável” (*a fiction of the unchanging East*), Aurobindo reconhece na concepção de *ātmasātkaraṇa* (“apropriação assimilativa”) a própria essencialidade de toda a tradição filosófica indiana. Torna-se, no entanto, perfeitamente identificável as implicações filosóficas e hermenêuticas de tal noção para o projeto soteriológico de *A Vida Divina: ātman* (“si-mesmo”), enquanto fundação da unicidade entre ser (*sat*) e consciência (*cit*), ou o “modo fundamental do olhar para as coisas” (AUROBINDO, 1997d, p. 41), é a condição sempre presente de experiencialidade cocriadora (*sātkaraṇa*) do sujeito cognoscente. Em síntese, a noção de *ātmasātkaraṇa*, se estendida para além da sua aplicação primária relativa ao encontro com contextos ocidentais, é sensivelmente concordante com a compreensão de sentido que nosso filósofo extrai do *Īśa Upaniṣad*, i.e., o *ātman* enquanto a experiência de reconciliação dialética do uno-no-múltiplo e do múltiplo-no-uno, e também do conhecimento e da ação, e da liberdade (*svarāj*) e de sua expressão cocriativa (*samrāj*).

Portanto, ainda que levando em conta tal apropriação assimilativa no âmbito mais restrito do encontro com matizes culturais “ocidentais”, a ideia de “modernidade” para Aurobindo seria, nesse viés, tão somente um estratagema hermenêutico atinente ao mesmo ato de assimilação, alçado, por sua vez, à sua máxima potencialização e desafio, para o qual o projeto de uma *Vida Divina* no mundo se assumiria como uma possibilidade de fundação filosófica:

Mas em nenhuma época a cultura indiana rejeitou completamente as influências externas; muito pelo contrário, um grande poder de assimilação seletiva, subordinação e transformação de elementos externos foi uma característica desse processo, até mesmo como um modo de se proteger de

---

249 [...] *a making the thing settle into oneself and turn into characteristic form of our self-being [...] a term of diversity in a unity, not really separate from all other existence, but in relation with all that surrounds us, because in life this relation expresses itself very largely by a process of interchange.*

qualquer invasão consideravelmente devastadora, apropriando-se e incluindo tudo que lhe tenha marcado e que fosse passível de mudança [...] [Agora] confrontamo-nos com o problema um pouco mais complicado de se viver na potência máxima dessa grande interação e a necessidade de impor, sobre seu impactos, a lei de nosso ser. (AUROBINDO, 1997a, p. 50).<sup>250</sup>

Outrossim, aqueles portentosos “ídolos” da racionalidade europeia, receptáculos do grande “sacrifício material” que se constitui no espaço da modernidade, quando ancorados, não obstante, na memória da dimensão ontológica do Real, revalidariam nada menos do que a própria verdade experiencial cultivada desde o *locus* vital da tradição indiana:

A mensagem que o Ocidente traz ao Oriente é uma mensagem verdadeira. O Homem também é Deus e é por meio do desenvolvimento de sua humanidade que ele procede à divindade (*godhead*); Vida também é Divina, sua expansão processual é a autoexpressão de Brahman, e negar a Vida é apagar a Divindade em nosso interior. Esta é a verdade que retorna para o Oriente do Ocidente traduzida na linguagem da verdade superior que o Oriente sempre deteve; e trata-se de um conhecimento antigo. (AUROBINDO, 1998, p. 145).<sup>251</sup>

E é à luz desse “conhecimento antigo”, porém vital e catalisador de novos conceitos e experiências e sempre atinente “aos grandes problemas da vida”, a partir do próprio poder dinâmico e de experiencialidade que se constitui a *raison d'être* da noção de “religião”, que Sri Aurobindo estabeleceu, então, um dos principais pilares do seu projeto. Encaminhamento tal que passaria ao largo da busca por uma mera “solução metafísica que satisfizesse a mentalidade lógica”, mas que se constitui em “uma base experiencial para a prática de uma vida divina” (AUROBINDO, 2005, p. 55).

## 3.2 A *Vida Divina* e os Upaniṣads

### 3.2.1. A inquirição filosófica sobre o Absoluto

Analisemos, portanto, a maneira como Sri Aurobindo aplica a experiência fundante do texto upaniṣádico como seminalidade de seu projeto, e referencial da noção de “divino”

---

250 *But at no time did Indian culture exclude altogether external influences; on the contrary a very great power of selective assimilation, subordination and transformation of external elements was a characteristic of its processes; it protected itself from any considerable or overwhelming invasion, but laid hands on and included whatever struck or impressed it and in the act of inclusion subjected it to a characteristic change which harmonised the new element with the spirit of its own culture [...] [Now] we are confronted with the more difficult problem of living in the full stress of this greater interaction and imposing on its impacts the law of our being.*

251 *The message the West brings to the East is a true message. Man also is God and it is through his developing manhood that he approaches the godhead; Life also is the Divine, its progressive expansion is the self-expression of the Brahman, and to deny Life is to diminish the Godhead within us. This is the truth that returns to the East from the West translated into the language of the higher truth the East already possesses; and it is an ancient knowledge.*

enquanto qualidade eidética suprema da existência fenomênica. Para tanto, como diretriz metodológica *nossa*, retoma-se o próprio início do trabalho, ou seja, os dois tópicos que selecionamos para analisar uma pedagogia soteriológica dos Upaniṣads: a concepção de *neti neti*, a negação não-implicativa enquanto paradigma de uma formulação de *transcendência* na filosofia aurobindiana (tópico da presente seção), e o conceito de *anubhava*, a autoevidência do Real se refletindo na experiência reflexiva e liberta do sujeito, enquanto um paradigma de *imanência* aplicada à perspectiva de nosso filósofo (tópica da seção 3.3). Já referimo-nos ao fato de que Aurobindo abre cada capítulo de sua obra magna com uma “semente” de reflexão advinda de um *śruti* (“texto fundacional”). Em artigos publicados no *Arya*, tais como os intitulados *Reality Omnipresent*, *The Destiny of the Individual*, *Man in the Universe* e *The Origin of Ignorance*,<sup>252</sup> nosso autor disserta com base, principalmente, nas seguintes passagens do *Taittirīya Upaniṣad*:

Se o sujeito percebe *brahman* como não-existente, ele se torna de fato não-existente (*asanneva*). Se percebe *brahman* tal como é, então o mesmo sujeito é considerado como um ser de fato [...]

Ele (*brahman*) desejou: ‘que eu possa me tornar muitos, que eu possa nascer’. Ele gerou calor, e ao gerar calor (*tapas*), criou tudo isso que existe. Ele, ao criar, entrou em sua própria criação e, ao entrar, se tornou a forma e o informe, o definido e o indefinido, o sustentáculo e o solto, o sensível e o insensível, o verdadeiro e o falso. A verdade se tornou tudo que existe, daí chamarem isto (*brahman*) de realidade. (TU 2.6.1).<sup>253 254</sup>

O mesmo texto upaniṣádico prossegue enunciando que

no princípio tudo isso era o não ser.

Daí emergiu o ser.

*Brahman* se criou a si mesmo.

Por isso é chamado auto-criado. (TU 2.7.1).<sup>255 256</sup>

Com base na análise de Andrade (2013) sobre tais enunciados, um modo de interpretar as narrativas cosmogônicas contidas nos Upaniṣads é tomá-las como meio instrucional e metáfora do próprio destino soteriológico dos seres; assim, a noção de criação – ou à própria

252 Presentes em *The Life Divine* (2005). O artigo intitulado *Brahman, Purusha, Ishwara – Maya, Prakriti, Shakti*, também servirá de referência para a análise na presente subseção.

253 *asanneva sa bhavati/ asadbrahmeti veda cet/ asti brahmeti cedveda/ santamenam tato viduriti so' kāmāyata/ bahu syam prajāyeyeti/ sa tapo' tapyat/ sa tapastaptvā/ idam sarvamasṛjata/ yadidam kimca/ tatsṛṣṭvā/ tadevānuprāviśat/ tadanupraviśya/ sacca tyaccābhavat/ niruktaṁ cāniruktaṁ ca/ nilayanam cānilayanam ca/ vijñānam cāvijñānam ca/ satyam cāṅṛtaṁ ca satyamabhavat/ yadidam kimca/ tatsatyamityācakṣate tadapyeṣa* (TU 2.6.1) (OLIVELLE, 1998, p. 304).

254 Com base na tradução de Andrade (2013).

255 *asadvā idamagra āsīt/ tato vai sadajāyata/ tadātmānam svayamakuruta/ tasmāttatsukṛtamucyata iti* (TU 2.7.1) (OLIVELLE, 1998, p. 304).

256 Tradução de Andrade (2013, p. 79).



existência – seria um modo de assinalar o processo de externalização e de expansão da Realidade (*brahman*) “sobre si a partir de si mesmo”, emanando e entrando em cada existente; nesse ínterim, “*brahman* olha para dentro de si mesmo, aí ele encontra o seu *ātman*... e, assim, todos os seres sensíveis, ao olharem para dentro de si mesmos auto-descobrem que eles próprios, ‘seus *ātman*s’, são, na realidade, *brahman*” (ANDRADE, 2013, p. 96). Daí que se consubstancia a própria essencialidade do ensinamento upanisádico: “a não diferença entre *ātman* e *brahman*” (ANDRADE, 2013, p. 96). Destarte, o caminhar soteriológico – ou a “viagem semântica” entre *ātman* e *brahman* como bem define Dilip Loundo (informação verbal, dezembro de 2021) – seria a experiência de reconhecimento como a própria circularidade ontológica do todo: “agora um ‘*ātman*’ é, na realidade, o *ātman* do todo, dele próprio, *brahman*” (ANDRADE, 2013, p. 97).

No entanto, as passagens supracitadas do *Taittirīya Upaniṣad* parecem ainda revelar outros aspectos igualmente basilares de toda a processualidade pedagógica e transformativa dos Upaniṣads, além da simples realização da não diferença entre *brahman* e *ātman*: o reconhecimento da unicidade “múltipla” de todo existente através da dinâmica de dualidades mutuamente constitutivas (FRAZIER, 2009), as quais, para Aurobindo, seriam nada mais do que formulações “duais” da razão humana a fim de conceber, por meio da linguagem, aquilo que é condição absoluta de toda forma e expressão (AUROBINDO, 2005, p. 348). O marco originário de tal concepção parece ser o enunciado presente no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, como já tivemos oportunidade de referenciar (cf. nota 142): “há duas formas de *brahman*, o moldado e o não-moldado, o mortal e o imortal, o que está em repouso e o que se move, o que é existente e o que está além” (BU 2.3.1). Vimos que similar dinamicidade se encontra presente em enunciados centrais do *Īśa Upaniṣad*. Com efeito, tal é a base para que a tradição hermenêutica do Vedānta posteriormente viesse a categorizar os dois termos da Realidade como *nirguna brahman* (“sem qualidades”) e *saguna brahman* (“com qualidades”).<sup>257</sup> É desse

257 A palavra sânscrita *guna* é usualmente traduzida pelos termos “atributo”, “característica”, ou “qualidade”. A última opção tem a vantagem de atribuir um aspecto menos reificante ao processo de emanação e autoexpressão da Realidade (*brahman*). É o que parece ser corroborado por Sri Aurobindo: “uma qualidade é o poder de ser consciente” (*A quality is the character of a power of conscious being*). *Nirguna/Saguna* seriam, portanto, os dois aspectos fundantes da experiência última ou plena do Real: “Em nossa experiência da Realidade, tornamo-nos conscientes de um Infinito essencialmente livre de todas limitações por qualidades, propriedades, características; por outro lado, tornamo-nos conscientes de um Infinito repleto com inumeráveis qualidades, propriedades, características. Aqui novamente o enunciado de liberdade ilimitada é positiva, não negativa; não nega o que vemos, mas, pelo contrário, propicia a indispensável condição para isto, possibilitando uma autoexpressão livre e infinita em qualidade e característica” (*In our experience of it we become aware of an Infinite essentially free from all limitation by qualities, properties, features; on the other hand, we are aware of an Infinite teeming with innumerable qualities, properties, features. Here again the statement of illimitable freedom is positive, not negative; it does not negate what we see, but on the contrary provides the indispensable condition for it, it makes possible a free and infinite self-expression in quality and feature.*) (AUROBINDO, 2005, p. 348). Subentende-se que a “negação” aludida na passagem é do tipo *implicativo*.

modo que Sri Aurobindo concebe a noção de uma “Realidade Onipresente”, um substrato ontológico abarcando contrários fundamentais como concepções “linguísticas” igualmente válidas “da verdade que se tornou tudo que existe”, isto é, do aspecto inequívoco do seu aparecer total:

Uma Realidade Onipresente é a verdade de toda vida e existência, seja absoluta ou relativa, corpórea ou incorpórea, animada ou inanimada, inteligente ou não-inteligente; e em todas suas emanações contrárias, infinitamente variáveis, das contradições mais prementes à nossa vida cotidiana às antinomias mais remotas, e que se perdem nos limites do Inefável, a Realidade é una e não uma somatória. Dela todas as variações se iniciam, nela todas as variações persistem, e a ela todas as variações retornam. Todas as afirmações são negadas somente para conduzir a uma afirmação mais ampla da mesma Realidade. Todas as antinomias confrontam uma a outra a fim de reconhecer a Verdade em seus aspectos opostos e abarcar, por meio do conflito, sua Unidade mútua. Brahman é o alfa e o ômega. Brahman é o Uno ao lado do qual nada mais é existente. (AUROBINDO, 2005, p. 38).<sup>258</sup>

A reiteração do caráter onipresente do Real, ou da Totalidade de ser (“O um sem o segundo”),<sup>259</sup> poderia denotar uma declaração pomposa de princípios para aquilo que seria lugar comum, em termos de inquirição filosófica, para o tipo de razão soteriológica ora em questão; Aurobindo, no entanto, detém o claro objetivo de corrigir o modo como uma suposta “filosofia ascética” concebe a noção de “transcendência”, na qualidade de um enviesado paradigma de autorrealização ou despertar individual (ou solipsista) que implicasse em um “inexorável afastamento” da multiplicidade fenomênica, condenando o mundo, por sua vez, a “permanecer eternamente um malogrado espaço de escuridão, morte e sofrimento” (AUROBINDO, 2005, p. 43).<sup>260</sup> Concomitante a isso, ao buscar identificar a causa desse

---

258 *An Omnipresent Reality is the truth of all life and existence whether absolute or relative, whether corporeal or incorporeal, whether animate or inanimate, whether intelligent or unintelligent; and in all its infinitely varying and even constantly opposed self-expressions, from the contradictions nearest to our ordinary experience to those remotest antinomies which lose themselves on the verges of the Ineffable, the Reality is one and not a sum or concourse. From that all variations begin, in that all variations consist, to that all variations return. All affirmations are denied only to lead to a wider affirmation of the same Reality. All antinomies confront each other in order to recognise one Truth in their opposed aspects and embrace by the way of conflict their mutual Unity. Brahman is the Alpha and the Omega. Brahman is the One besides whom there is nothing else existent.*

259 Como enunciada pelo *Chândogya Upaniṣad* (6.2.1): “No início, meu filho, este [mundo] era tudo o que existia: um, sem segundo (*advitīya*)” (*sadeva soṃyedamagra āsīdekamevādvitīyam*). Tradução de Loundo (2021a, p. 26). Ainda de acordo a explanação de Loundo (2021a), o “um” desse contexto upaniśádico refere-se à plataforma apriorística que fundamenta toda expressão que enseja o mundo. O que se nega (“sem segundo”), portanto, nas palavras do estudioso, “não é a exuberância do aparecer *per se*, mas sua manifestação na forma de dualidade pretensamente substancial de sujeitos e objetos reificados” (LOUNDO, 2021a, p. 26).

260 *If his inexorable removal through the very act of illumination is the law, then the world is condemned to remain eternally the scene of unredeemed darkness, death and suffering.*

anseio por uma salvação solipsista, a qual tende a objetificar justamente aquilo que serviria de plataforma para acessar ideias e experiências sem reificá-las (como vimos com o *Īśa Upaniṣad* [9], a situação em que *o conhecimento pode levar a uma escuridão mais cegante do que a própria ignorância*), apontaria para aquele mesmo traço, outrora salientado, do caráter elusivo da imediaticidade unicista de percepção: “esta unidade é, em sua natureza, indefinível. Quando buscamos antevê-la pela mente, somos compelidos a proceder por meio de uma série infinita de concepções e experiências” (AUROBINDO, 2005, p. 38).<sup>261</sup> É através, portanto, do que ele denomina de um “método de total exclusão”,<sup>262</sup> congruente com a clareza e autocontrole dos antigos sábios upaniśádicos que percebiam “não somente os limites de nosso conhecimento, [mas também] as fronteiras por onde se passa para algo além de si” (AUROBINDO, 2005, p. 41), que se cultiva tal negatividade *qua* ampliação de horizontes:

Mas novamente descobrimos que somos ludibriados pelas palavras, iludidos pelas severas oposições de nossa mentalidade restrita que se pauta orgulhosamente por distinções verbais como se elas representassem perfeitamente verdades supremas [...] E, no entanto, no final, somos impelidos a negar nossas concepções mais amplas, nossas experiências mais abrangentes de modo a afirmar a Realidade que excede todas definições. Chegamos à fórmula dos sábios indianos, *neti neti*, “não é isto, não é aquilo”, [pois] não há experiência pela qual possamos limitar, e não há concepção pela qual possamos definir a Realidade. (AUROBINDO, 2005, p. 32-38).<sup>263</sup>

Com base no supracitado enunciado do *Taittirīya Upaniṣad*, o qual diz que “no princípio tudo isso era o não ser, daí emergiu o ser”, Sri Aurobindo identifica em *asat* (“não-ser”) e *sat* (“ser”) a mais “remota” antinomia da série de formações polares e ideativas da mente, da qual é possível alguma concepção daquilo que é Incognoscível (*Unknowable*), o Real do real, condição absoluta de toda experiencialidade e ideação, porém irreduzível a qualquer fixação ou categoria relacional (como elusivamente indicada pelo sábio Yājñavalkya: “como perceber aquilo através do qual todo este mundo é percebido?”). Aurobindo reitera não poucas vezes que a concepção de “não-ser” (*asat*) nos Upaniṣads (e por

261 [...] *this unity is in its nature undefinable. When we seek to envisage it by the mind we are compelled to proceed through an infinite series of conceptions and experiences.*

262 O que remete ao tipo de “negação absoluta sem implicações ontológicas” (*prasajya-pratiṣedha*) (LOUNDO, 2011, p. 122), e conforme já analisado na primeira seção do primeiro capítulo.

263 *But again we find that we are being misled by words, deceived by the trenchant oppositions of our limited mentality with its fond reliance on verbal distinctions as if they perfectly represented ultimate truths [...] And yet in the end we are obliged to negate our largest conceptions, our most comprehensive experiences in order to affirm that the Reality exceeds all definitions. We arrive at the formula of the Indian sages, neti neti, “It is not this, It is not that”, there is no experience by which we can limit It, there is no conception by which It can be defined.*

extensão, segundo ele, na filosofia budista)<sup>264</sup> passaria ao largo de denotar qualquer assertiva niilista sobre a existência, como é comum a certas proposições filosóficas (por outro lado, não condiria com “a coisa em si” kantiana); ao invés disso, tanto o Absoluto (*Brahman*) na perspectiva *advaita* (“não-dual”) quanto o Vazio (*Śūnyatā*) das escolas budistas seriam um “x que excede nossa ideia ou experiência da existência”, mas quando se conhece, tudo o mais torna-se conhecido; destarte, como o nosso filósofo acrescenta, até mesmo o *Nihil* de certas filosofias poderia ser ressignificado como o “zero que é o Todo ou um Infinito inefável que pode aparecer à mente como um espaço vazio, pois a mente capta somente construções finitas, mas é, de fato, a única Existência verdadeira” (AUROBINDO, 2005, p. 32).<sup>265</sup> Ademais, é digno de nota que tal perspectiva seria sobremodo semelhante à interpretação do *Brahmasūtra* – de acordo com Nakamura (1983) – sobre as diferentes aplicações da noção de “não-ser” (*asat*) presente nos Upaniṣads: a indicação figurativa do estado não-diferenciado (*avyākṛta*) e latente a toda expressão efetual do ser ou do mundo.

*Asat* (“não-ser”) e *sat* (“ser”) – enquanto os dois termos paradigmáticos das emanações dualísticas do Real – são, de uma perspectiva ontológica “svābhāvika”, simultaneamente eternos e inerentes e, de um modo soteriologicamente “inconcebível” (*acintya*), as expressões contrárias e consentâneas da unidade que é, ela mesma, em termos absolutos, “impronunciável” (*avācanīya*). Tal absoluto, interioridade suprema que se exterioriza espontaneamente através da ardência (*tapas*) gerada pelo próprio reconhecimento de si-mesmo, torna-se o modelo “arquetípico” do ato divino realizado pelo sujeito cognoscente. Com efeito, durante toda a sua obra filosófica, Aurobindo correlaciona o conceito de *tapas* (lit. “calor”), usualmente traduzido como disciplina espiritual<sup>266</sup> - mas aqui compreendido, de acordo com a própria cosmovisão upaniṣádica, como o poder de criação do

---

264 Embora, no geral, Sri Aurobindo tecesse duras críticas ao Budismo enquanto uma das principais correntes filosóficas da Índia a se pautar pela desvalorização do mundo fenomênico (embora tais comentários não chegassem a considerar a própria pluralidade hermenêutica de tal tradição), também reconhecia, em um nível mais salutar, a proximidade filosófica de tal importante escola com os ensinamentos upaniṣádicos: “Budismo, um tanto arbitrariamente declarado por teólogos a ser uma doutrina não-védica por rejeitar o status autoritativo das Escrituras, remonta, entretanto, à noção essencialmente vedântica [do Absoluto] [...] Pelo menos [a concepção] de Nirvana do Budismo – o qual formulou uma das tentativas mais reluzentes do homem na busca de habitar nesta Não-Existência absoluta – condiz com uma indizível paz e alegria na psicologia do ser liberto no mundo” (*Buddhism, somewhat arbitrarily declared by the theologians to be an un-Vedic doctrine because it rejected the authority of the Scriptures, yet goes back to this essentially Vedantic conception [...] At least the Nirvana of Buddhism which formulated one most luminous effort of man to reach and to rest in this highest Non-Existence, represents itself in the psychology of the liberated yet upon earth as an unspeakable peace and gladness*) (AUROBINDO, 2005, p. 39-54).

265 [...] a zero which is All or an indefinable Infinite which appears to the mind a blank, because mind grasps only finite constructions, but is in fact the only true Existence.

266 Sri Aurobindo apontaria para o equívoco na tradução da palavra *tāpasya* (“disciplina”), derivativa de *tapas*, como “penitência”: “a ideia de penitência raramente esteve incorporada nas práticas de austeridade conduzidas por ascetas indianos” (AUROBINDO, 2005, p. 591).

“Uno” que emana o “Múltiplo” – com a noção soteriológica de pura consciência (*cit*), pensada menos como a realização de um estado de imutabilidade contemplativa do que como a própria tessitura pulsatória (*śakti*) de toda existência, e, por conseguinte, como a qualidade de presença ou vontade soberana do sujeito que realiza e performa, em termos inequivocamente sincrônicos, o “imutável” e o movimento de livre expressão do Real:

Brahman sempre preserva seus dois termos de liberdade dentro e fora de cada formação, de expressão e da ausência de expressão. De tal modo que nós, sendo Aquilo, podemos exercer o mesmo autocontrole. A harmonia das duas tendências é a condição de toda vida destinada a ser realmente divina. Liberdade que se almeja pela exclusão da coisa excedida conduz a um caminho de negação ou de recusa daquilo que Deus sempre aceitou. Atividade que se almeja pela [total] absorção no ato conduz a uma afirmação inferior e a consequente negação do supremo. Mas o que Deus combina e sintetiza, por que haveria homem de insistir em separar? (AUROBINDO, 2005, p. 46).<sup>267</sup>

É suficiente notar que, embora façamos a distinção por conveniência de nossa reflexão, não há um Brahman passivo e outro ativo, mas um Brahman, uma Existência que concentra seu *Tapas* no que denominamos passividade e se oferece no que denominamos de Sua atividade [...] [que também] é o *Tapas* de seu Ser sendo liberado do seu estado latente e se vertendo em mobilidade e se deslocando em um milhão de ondas de ação, habitando silenciosamente em cada pulsação à medida que expressa a Si-mesmo e liberando, no processo, as verdades e potencialidades do ser [...] A passividade é uma grande conservação de *Shakti*, de *Tapas* sustentando uma iniciação multiforme de movimento e transmutação em formas e acontecimentos; a atividade é uma conservação de *Shakti* no movimento e na transmutação. Tanto em Brahman como em nós, humanos, ambos [os estados] são mutuamente constitutivos, ambos simultaneamente coexistem, polo e polo na ação de uma Existência. (AUROBINDO, 2005, p. 594-595).<sup>268</sup>

Destarte, o caráter coetâneo dos dois termos da absolutidade do Real, *nirguna* (“transcendência”) e *saguna* (“imanência”), ou, alternativamente, a impessoalidade e a

---

267 *Brahman preserves always Its two terms of liberty within and of formation without, of expression and of freedom from the expression. We also, being That, can attain to the same divine self-possession. The harmony of the two tendencies is the condition of all life that aims at being really divine. Liberty pursued by exclusion of the thing exceeded leads along the path of negation to the refusal of that which God has accepted. Activity pursued by absorption in the act and the energy leads to an inferior affirmation and the denial of the Highest. But what God combines and synthesises, wherefore should man insist on divorcing?*

268 *It is enough to note that, though we make the distinction for the convenience of our minds, there is not a passive Brahman and an active Brahman, but one Brahman, an Existence which reserves Its Tapas in what we call passivity and gives Itself in what we call Its activity [...] [that too] is Tapas of Its being releasing what It held out of that incubation into mobility and travelling in a million waves of action, dwelling still upon each as It travels and liberating in it the being's truths and potentialities [...] The passivity is a great conservation of Shakti, of Tapas supporting a manifold initiation of movement and transmutation into forms and happenings; the activity is a conservation of Shakti, of Tapas in the movement and transmutation. As in ourselves, so in Brahman, both are relative to each other, both simultaneously coexist, pole and pole in the action of one Existence.*

pessoalidade suprema de *brahman*, se traduziria, segundo Sri Aurobindo, na concomitância cognitiva entre os modos de “silêncio” e de “atividade” do sujeito; corresponderia, assim, ao que ele definia em sua análise ao *Īśa Upaniṣad* como *paramātmān* (ou *puruṣottama*), isto é, a autorrealização plena – tanto em termos do conhecimento quanto da ação – coexistindo em ambos os estados, introversão contemplativa (*nivṛtti*) e exteriorização cognitiva (*pravṛtti*) (AUROBINDO, 2005, p. 595). Ou seja, assim como o “não-ser” (*asat*) é a própria latência (*avyākṛta*, cf. nota 147) do “ser” (*sat*), irreduzível a qualquer uma de suas determinações substanciais, mas se constituindo como plataforma de esclarecimento e de impulsão criativa (*cit-tapas*) dessas mesmas expressões, o silêncio é a tradução experiencial dessa mesma condição inexaurível que possibilita o estar no mundo desperto: “o Não-Ser permite o Ser, assim como o Silêncio permite a Atividade” (AUROBINDO, 2005, p. 33). Longe de ser um estado exclusivo ou autorreferente do sujeito realizado, o que se constituiria na mesma tendência de objetificação e conseqüente ocultamento do Real (LOUNDO, 2021b), o “silêncio” para Aurobindo parece se constituir na própria realização da “imediatividade unicista da consciência” (LOUNDO, 2021b, p. 19), isto é, o próprio “si-mesmo” ou a interioridade *da* existência *vis-à-vis* suas múltiplas expressões. Reforçar o caráter simultâneo de qualidades eidéticas contrárias, i.e., o “quiescente” e o “criativo” de *brahman*, assim como a possibilidade de sua reconciliação pela mente humana, seria o traço distintivo da consciência da Verdade (*Truth-Consciousness*) como uma experiência teleologicamente reversa de modos condicionados de ser e de conhecer, que o nosso filósofo busca identificar não somente como “uma das mais importantes e fecundas distinções na filosofia indiana” (AUROBINDO, 2005, p. 593), mas também como o elemento definidor da práxis da *Vida Divina*: “a percepção simultânea da pura existencialidade consciente como uma realidade, e do Incognoscível transcendente como a mesma Realidade, torna-se [portanto] realizável para a alma humana desperta” (AUROBINDO, 2005, p. 33).<sup>269</sup> Curiosamente, como epítome desse ideal, evoca não um adepto realizado do Vedānta, mas a figura máxima de outra tradição soteriológica indiana: “desse modo foi possível para o Buda atingir o estado de Nirvana e ainda agir vigorosamente no mundo, [se] ‘impessoal’ em sua consciência interna, em sua ação a mais poderosa personalidade que conhecemos a ter vivido e produzido resultados no mundo” (AUROBINDO, 2005, p. 33).<sup>270</sup>

---

269 [...] the simultaneous awareness of conscious Self-being as a reality and the Unknowable beyond as the same Reality becomes realisable to the awakened human soul.

270 Thus was it possible for the Buddha to attain the state of Nirvana and yet act puissantly in the world, impersonal in his inner consciousness, in his action the most powerful personality that we know of as having lived and produced results upon earth.

Lembre-mo-nos das experiências “místicas” vivenciadas por Sri Aurobindo, tidas, segundo ele próprio, como um elemento central de seu encaminhamento de autorrealização. Vimos que tal cadeia de eventos culminaria na experiência iniciatória com um adepto *vaiṣṇava* no auge de sua atividade política, em que pôde realizar o que era denominado ora como “nirvana”, ora como “nirguna brahman”, entendidos, naquela ocasião, como um modo de percepção “não-dual” em que “não havia Uno nem múltiplo, mas apenas absolutamente Aquilo, indefinido, translúcido, indescritível, inconcebível, absoluto, conquanto soberanamente real” (AUROBINDO, 2011, p. 129).<sup>271</sup> Toda a ação política subsequente se deu como contexto ocasional para se cultivar a memória desse ponto originário de unicidade em meio a própria retomada do espaço da cotidianidade; assim, tal experiência “trouxe uma Paz inexprimível, um silêncio estupendo... eu vivi naquele Nirvana dia e noite antes de iniciar a admitir outras coisas...” É provável que essas “outras coisas” às quais alude não seriam mais do que outros níveis de realização sendo incorporados àquela realização originária: “em um estágio inicial o aspecto de um mundo ilusório deu lugar à percepção em que a ilusão é somente um pequeno fenômeno na superfície das coisas [...] com uma intensa Realidade Divina no coração de tudo que parecia, a princípio, uma sombra ou forma cinemática” (AUROBINDO, 2011, p. 130). Por fim, faz o devido esclarecimento de que a noção de *ilusão* por ele empregada não se refere a uma “imposição de algo infundado ou irreal sobre a consciência, mas uma interpretação errônea pela mente e sentidos e um uso inapropriado e falseante da existência manifesta” (AUROBINDO, 2011, p. 130).<sup>272</sup> Cerca de um ano depois, na ocasião de uma das caminhadas matinais pelo pátio localizado à frente de sua cela solitária na prisão de Alipore (no âmagio mesmo da vivência de esvaziamento que é, talvez, a mais cabal de todas)<sup>273</sup> – refletiria acerca da sua própria experiência suprema (*paramātmān*) de concomitância perceptiva da pura existencialidade imanente e do Incognoscível transcendente, pautado por formulações upaniśádicas (*mahāvākyā*) como *sarvam khalvidam*

---

271 *There was no One or many even, only just absolutely That, featureless, relationless, sheer, indescribable, unthinkable, absolute, yet supremely real and solely real.*

272 [...] *what it brought was an inexpressible Peace, a stupendous silence, an infinity of release and freedom. I lived in that Nirvana day and night before it began to admit other things [...] At an early stage the aspect of an illusionary world gave place to one in which illusion is only a small surface phenomenon [...] with an intense Divine Reality in the heart of everything that had seemed at first only a cinematic shape or shadow [...] In fact it is not an illusion in the sense of an imposition of something baseless and unreal on the consciousness, but a misinterpretation by the conscious mind and sense and a falsifying misuse of manifested existence.*

273 Aurobindo sintetiza, no trecho a seguir (que optamos por manter no original em inglês), a ressignificação da sua experiência na prisão em termos de *sādhana*, i.e., de práxis de autorrealização, ao mesmo tempo em que subverte o sentido mais convencional atribuído a tal conceito: “When I was asleep in Ignorance, I came to a place of meditation full of holy men and I found their company wearisome and the place a prison; when I awoke, God took me to a prison and turned it into a place of meditation and His trysting-ground” (AUROBINDO, 2014, p. 1).

*brahman* (“tudo isto é brahman”) (cf. nota 229). O que seria também atinente à formulação central do Īśa Upaniṣad, *ekatvam anupaśyat*, i.e., “se estendendo para o Todo pela visão da unicidade”, revisitando mimeticamente, portanto, a narrativa cosmogônica em que o “Uno” se torna infinitamente “muitos”, e a verdade se torna tudo que existe:

Os limites de meu reino independente [i.e. o pátio da prisão] eram marcados pela oficina carcerária de um lado e o estábulo do outro. Enquanto caminhava para cima e para baixo entre a oficina e o estábulo, eu recitaria os atemporais e potentes mantras do Upanishads, ou, ainda, observando o movimentos e atividades dos prisioneiros, buscava realizar as verdades básicas da Divindade imanente, Deus em cada forma. Nas árvores, casas, muros, nos homens, animais, pássaros, metais, na terra, e com o auxílio do mantra: Tudo isto é Brahman (*sarvam khalvidam Brahma*). Eu tentaria estabelecer e aplicar tal realização sobre tudo isto. Enquanto continuava a proceder dessa forma, a prisão às vezes cessava completamente de aparecer como uma prisão. O muro alto, aquelas barras de ferro, a parede branca, a árvore verdejante brilhando à luz do sol, é como se cada objeto ordinário não fosse de modo algum inconsciente, mas que estivesse vibrando com uma consciência universal. Homens, vacas, formigas, pássaros voando, cantando: eles pareciam me amar e querer me abraçar, ou assim eu sentia. No entanto, tudo é o jogo da natureza; por trás de tudo isto há um grande espírito independente arrebatado por um sereno deleite. De vez em quando era como se o próprio Deus estivesse parado sob a árvore, tocando sua Flauta de puro encanto, e com seu charme translúcido extraísse minha própria alma. Sempre como se alguém me abraçasse, sustentando-me em seu colo. A manifestação destas emoções dominavam meu corpo e mente, e uma genuína e profunda paz reinava por todo lugar. É impossível descrever isso. (AUROBINDO, 2014, p. 47).

A experiência mística em Aurobindo condiria mais propriamente, deste modo, com o paradigma de “experiência” ao qual ele próprio se refere, ou seja, a aplicação das experiências reveladoras e instigadoras dos textos, o reconhecimento de seu testemunho originário, em consonância com a experiencialidade constitutiva de sua própria existência como sujeito. Disso derivaria, por conseguinte, as bases de seu projeto ou práxis filosófica. Como alternativa à análise pretensamente objetiva que busca não emitir juízos de valor sobre tais experiências, mas delimitando-as, implicitamente, de acordo com a dicotomia entre a experiência pretensamente “mística” e os sintomas de uma patologia psíquica – como apresentada por Heehs (2008) em sua biografia de Sri Aurobindo – afirmamos que seja possível interpretar os relatos sobre tais experiências em seus atributos de aplicabilidade e diálogo (ou circularidade) com tradições soteriológicas. Como já aludido em outros momentos deste trabalho, a “mística” pode ser analisada como um contexto sistemático de aprendizado e de inquirição filosófica – e sua correlata práxis religiosa. Que se remeta, assim,



às palavras de Aurobindo (1997a, p. 23) que já destacamos: metafísica (ou mística) na Índia “tem sido, em sua essencialidade, um encaminhamento intelectual de realização espiritual”.

Assim sendo, constata-se, agora de modo mais deliberado, que alguns dos princípios filosóficos que embasam o projeto de *A Vida Divina* de Sri Aurobindo, assim como muitos dos traços exponenciais referentes à sua compreensão dos ensinamentos upaniśádicos, já foram sobremodo articulados pelas principais escolas e orientações hermenêuticas do Vedānta, em especial aquelas de matiz *bhedābheda*. Referimo-nos a uma das formulações ontológicas centrais ao pensamento de Bhartṛprapañca, lumiar dessa mesma orientação, acerca da natureza de *brahman* e de sua expressividade: “a efetividade do Absoluto expressa através de emanações/aparências dualísticas” (*paramārtha vastu bhūtaṃ dvaita rūpeṇa*).<sup>274</sup> A concepção de que emanações opostas e/ou “duais”, paradigmaticamente referendadas ora pelo “Uno” e “Múltiplo”, ora pelos conceitos de transcendência (*nirguna*) e imanência (*saguna*), sejam diferentes (*bheda*) potencialidades que coexistem subsumidas ao mesmo (*abheda*) fundamento ontológico, seria basicamente a fundação filosófica de algumas das principais escolas ou tradições vedantinas posteriores, como as de Nimbārka, Rāmānuja, Vallabhā e Caitanya (LOUNDO, 2021b). A assimilação de aspectos da filosofia *advaita* (“não-dualidade”), em especial a concepção de *aparokṣa anubhūti*, i.e., da imediaticidade existencial e reunificadora de percepção, conjuntamente à apropriação e revalidação de traços teóricos da filosofia Sāṃkhya (“enumeração”), como as que tangem a noção de pluralidade cósmica permeando toda a existência – ambas respaldando, por sua vez, a concepção e a práxis de uma participação divina na totalidade e de percepção contínua de sua unicidade (*bhakti*) – viria a ser uma característica definidora da categoria *bhedābheda* enquanto uma heurística abarcando diversos movimentos que culminariam na escola *vaiṣṇava* de Caitanya Mahaprabhu (FRAZIER, 2009, p. 169), assim como na práxis religiosa popular do que se convencionou chamar de hinduísmo ao longo de séculos. O caráter sucessivo das formulações (*vāci*) acerca do substrato “não-dual” da realidade, da existencialidade absoluta (*brahman*) a princípios de (meta-)pessoalidade imanente como *paramātman* e de presencialidade soberana como *Bhagavan* (“Senhor”) – ou, no caso de Sri Aurobindo, *Īśa* (“Soberano”) – se coaduna *ipso*

274 Recordar-se que essa é a definição crítica estabelecida por Śaṅkarācārya ao pensamento de Bhartṛprapañca, e que se encontra em seu *bhāṣya* ao *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (NAKAMURA, 2014). A noção de *vastu* (“efetividade”, “realidade”), presente na passagem, seria mais provavelmente interpretada pelo mestre *advaita* como a “pretensa substancialidade” (*vastutva*) do mundo fenomênico marcada por dualidades reificadas, ocultando, por conseguinte, a própria imediaticidade do Real que é *brahman* (LOUNDO, 2021). Śaṅkara buscaria enfatizar, entretanto, o caráter irreduzível do Real a qualquer categoria relacional: “existência ou não-existência, uno ou múltiplo, condicionado ou incondicionado, inteligente ou embrutecido, ativo ou passivo, fértil ou infrutífero, causado ou não-causado, feliz ou sofredor, interior ou exterior, negativo ou positivo, distinto ou não-distinto, são inaplicáveis ao Absoluto” (ŚAṅKARĀCĀRYA apud MUKERJI, 2011, p. 341).

*facto* com a ideia de *relacionalidade* (i.e., da autoexpressão livre e espontânea de *brahman*), sob seus diversos matizes, da dinâmica sincrônica entre o “universal” (*sāmānya*) e o “particular” (*viśeṣa*), ou da “mesmidade” (*abheda*) e “alteridade” (*bheda*), à processualidade diacrônica entre inerência (*samanvaya*) e multiplicidade (*jagat*) (FRAZIER, 2009, p. 166-169). Tivemos a oportunidade de ver que Sri Aurobindo, mormente em sua análise ao *Īśa Upaniṣad*, enxergava na própria relação reflexiva com a “infinita variedade de relações” o meio imprescindível de “cultivar as várias relações com o Uno que é o objetivo e função da Religião” (cf. nota 217). No mais, a “inconcebível” (*acintya*) inerência ôntica e/ou epistêmica entre contrários, ou “a simultânea afirmação e negação de qualidades” (FRAZIER, 2009, p. 200),<sup>275</sup> concerniria não somente à natureza não-objetificável do Real (i.e., pelo fato de não ser refletido no *status* de objeto quantificável do conhecimento), mas – e o mais importante – como a condição mesma ou o *locus* “transubjetivo” de interioridade (meta-)cognitiva, enxergando toda alteridade como constitutiva de todo reconhecimento.<sup>276</sup>

Todavia, uma possível conexão de Sri Aurobindo com matizes hermenêuticos do *Bhedābheda*, em termos mais propriamente conceituais, se efetivará especialmente pela formulação da qual ele se utilizaria para indicar o Absoluto em “sua simultânea afirmação e negação de qualidades”, ou seja, do Infinito irreduzível a toda limitação linguística por propriedades ou qualidades, conquanto repleto da expressão máxima de todas as qualidades: *sat-cit-ānanda* (“existencialidade-consciência-deleite”).

### 3.2.2 O problema da Ignorância

Sri Aurobindo remonta à outra imagética paradigmática da tradição védica e/ou upaniśádica de modo a constituir as bases de seu projeto de *A Vida Divina*, a saber, aquela envolvendo dois pássaros ocupando a mesma árvore, eternamente inseparáveis, mas

275 [...] *simultaneous affirmation and negation of qualities*.

276 Nicholson (2010) relata que a noção de *acintya* (“inconcebível”) tem levado um bom número de estudiosos e comentadores a identificar, criticamente, uma perspectiva irracionalista na categoria *bhedābheda*, ao não obedecer critérios lógicos como o da lei da não-contradição; o próprio autor parece corroborar tal avaliação como mote introdutório de sua explanação sobre o adepto vedantino Vijñānabhikṣu (c. séc. XVI), e a busca, por parte deste, “da resolução racional de tais aparentes contradições” (NICHOLSON, 2010, p. 35). Segundo o autor, a orientação *bhedābheda* de Vijñānabhikṣu proporia interpretar as categorias *bheda* e *abheda* nos sentidos respectivos de “separação” (*vibhāga*) e “não-separação” (*avibhāga*), sendo o primeiro termo designativo de um estado de manifestação temporária marcada pela distinção de atributos qualitativos entre *brahman* e mundo (e sujeitos), e o segundo como a condição originária e eterna do Real (sendo próxima, destarte, da perspectiva “aupādhika” de Bhāskara). Retificaria, portanto, o caráter ilógico da concepção de simultaneidade entre termos contraditórios de outras escolas. Mas, como provocação, e citando Sri Aurobindo (2005, p. 32), não estaríamos ainda “falando em termos de Tempo sobre aquilo que transcende [a categoria] de Tempo”?

realizando experiências aparentemente antinômicas; situação que seria indicativa, por sua vez, da própria condição humana.<sup>277</sup> Lê-se, então, em textos como o *Muṇḍaka* e o *Śvetāśvatara Upaniṣad*:

Pousadas em uma mesma árvore, dois pássaros possuem o mesmo nome e estão sempre juntos. Um deles prova dos frutos da árvore; o outro observa sem comer.

Presente na mesma árvore, a pessoa (*puruṣa*) sofre, iludida pelo esquecimento de sua própria divindade (*anīśa*); mas quando ela reconhece o outro, o soberano (*īśa*), contente em sua grandeza, ela torna-se livre do sofrimento. (MU 3.1.1-2; ST 4.6-7).<sup>278</sup>

Tal é uma das referências na qual Aurobindo se baseia para analisar o outro lado do espectro de sua investigação soteriológica, ou seja, a própria condição existencial de *ser* humano, identificado em língua sânscrita pela palavra *manu*, correlata, por sua vez, da palavra *manas* (“mente”) (ANDRADE, 2013). Pois se o sujeito é um reflexo (*pratibimba*) de *Puruṣa*, isto é, da Pessoa arquetípica simbolizada diversificadamente tal como “o Fogo que entra em todas as formas e corpos”, ou como “o Sol que ilumina tudo imparcialmente e que se mantém incólume a toda falha”, torna-se ainda mais decisivo o problema, com base nesse pressuposto, sobre o porquê do ser cognoscente “manter e encorajar, em sua manifestação, [aspectos como] imperfeição, limitação, impureza e sofrimento e falsidade e o mal”? (AUROBINDO, 2005, 407).<sup>279</sup> Em outras palavras, o que faria da condição humana esse “ponto de inflexão” (ANDRADE, 2013) no interior de uma Realidade onipresente cuja condição absoluta é indicada justamente por conceitos que tocam o “limiar do incognoscível”, a saber, a pura existencialidade (*sat*), a consciência (*cit*) e o infinito (*ananta*) (ou, alternativamente, o puro deleite, *ānanda*)? Conceitos que, todavia, só deteriam sua eficácia epistemo-soteriológica quando pensados conjuntamente: *sat-cit-ānanda*. A partir dessa premissa ontológica, caberia indagar, segundo as colocações críticas de Betty (1976) ao pensamento de Sri Aurobindo,

277 O escopo de análise da presente subseção se baseia principalmente nos artigos ou capítulos de *The Life Divine* (2005) intitulados *Delight of Existence: (1) The Problem and (2) The Solution, The Divine and the Undivine* e *Exclusive Concentration of Consciousness-Force and the Ignorance*. Ademais, os artigos intitulados *Evolution* e *The Inconscient*, ambos presente na coleção *Essays in Philosophy and Yoga* (1998), também são referenciados.

278 Com base na tradução de Andrade (2013, p. 89). (*vāsuparṇā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣam pariśvasjāte/ tayoranyaḥ pippalam svādvattya naśanannanyo abhicākaṣīti/ samāno vṛkṣe puruṣo nimagno' nīśayā śocati muhyamānaḥ/ juṣṭam yadā paśyatyanyamīśamasya mahimānamiti vītaśokaḥ*).

279 A passagem completa no original: *In certain images of the Upanishads the divine Puruṣa is described as the one Fire which has entered into all forms and shapes itself according to the form, as the one Sun which illumines all impartially and is not affected by the faults of our seeing. But this affirmation is not enough; it leaves the problem unsolved, why that which is in itself ever pure, perfect, blissful, infinite, should not only tolerate but seem to maintain and encourage in its manifestation imperfection and limitation, impurity and suffering and falsehood and evil.*

sobre o modo como o nosso filósofo apresenta soluções efetivas e destinadas não tanto a questão de explicar a “coexistência de Deus e do mal” (que sempre permaneceria um “mistério”), mas para superar a antinomia entre as duas concepções. O ponto, no entanto, é se tal postulação do problema se aplicaria realmente à filosofia aurobindiana, como será analisado mais adiante.

Sri Aurobindo sintetiza a reflexão sobre a problemática fundamental da ignorância (*avidyā*) na seguinte passagem, presente nas linhas finais do capítulo de *A Vida Divina* intitulado *Man in the Universe* (“o Homem no universo”), indicando, por assim dizer, tanto o referencial ontológico máximo da questão, quanto sua *raison d’être* em âmbito soteriológico:

Por outro lado, temos arriscado a sugestão de que, uma vez que tudo é uma Realidade, esta negação inferior [i.e., “ignorância”, “sofrimento”], ou seja, esta outra contradição ou não-existência de Sachchidananda [*Sat-Cit-Ananda*] é nada mais do que o próprio Sachchidananda. [Tal negação] é capaz de ser concebida pelo intelecto, percebida pela visão, e ainda captada pelas sensações como muito propriamente aquilo que aparenta negar, e seria sempre assim em relação à nossa experiência consciente se as coisas não fossem falseadas por algum erro fundamental, alguma imperiosa e efetiva Ignorância, Maya ou Avidya. *Neste sentido, uma solução pode ser buscada, não tanto como uma solução metafísica que satisfizesse a mentalidade lógica – pois nos encontramos no limiar do incognoscível, forçando nossas vistas para o que está além – mas como base experiencial para a prática da vida divina.* (AUROBINDO, 2005, p. 55, grifo nosso).<sup>280</sup>

Na ocasião da análise ao *Īśa Upaniṣad*, apontamos para o fato de que Sri Aurobindo definia *avidyā* como a distorção cognitiva sobre o Real na forma de cristalizações de narrativas acerca do “eu” (*ahamkāra*) e da existência, consubstanciando, por conseguinte, a condição aparentemente intransponível “de um mundo de inumeráveis criaturas separadas, cada uma delas autoexistente e diferente das outras, cada uma tentando obter seu máximo possível de benefício dos outros e do mundo” (cf. nota 200). De uma perspectiva ontológica ou da Realidade onipresente, *avidyā* alude a uma “consciência da multiplicidade” ou, mais precisamente, ao resultado final de seu movimento *involutivo* que acarretaria em uma “concentração exclusiva” daquele mesmo poder de livre e espontânea autoexpressão (*cit-tapas*), dando ensejo à infinitude de formas aparentemente separadas do universo empírico

---

280 *On the other hand, we have hazarded the suggestion that since all is one Reality, this inferior negation also, this other contradiction or non-existence of Sachchidananda is none other than Sachchidananda itself. It is capable of being conceived by the intellect, perceived in the vision, even received through the sensations as verily that which it seems to deny, and such would it always be to our conscious experience if things were not falsified by some great fundamental error; some possessing and compelling Ignorance, Maya or Avidya. In this sense a solution might be sought, not perhaps a satisfying metaphysical solution for the logical mind, — for we are standing on the border-line of the unknowable, the ineffable and straining our eyes beyond, — but a sufficient basis in experience for the practice of the divine life.*

(AUROBINDO, 2005, p. 611). Em termos de sua expressão “humana”, essa absorção se traduz em conhecimento separativo que culmina, por sua vez, em uma Ignorância positiva, de exclusão de qualquer sentido de unicidade, e na conseqüente constrição existencial na forma de limitações perceptivas, de identificações fixas e do sofrimento.

O estudo de Loundo (2021a) sobre a noção de ignorância com base no pensamento de Śaṅkarācārya, expoente máximo da orientação vedantina denominada *advaita* (‘não-dualidade’), pode auxiliar em nossa abordagem sobre a mesma problemática quanto à filosofia de Sri Aurobindo, ao expor traços teóricos do conceito de *avidyā* que vem a se constituir em uma categoria heurística de análise, atinente a uma linha argumentativa que tem sido traçada, em termos gerais, como o próprio horizonte linguístico e compreensivo do Vedānta. Pois logo se destaca um traço da pedagogia soteriológica apontado por Loundo (2021a) que, com certo grau de evidência, dialoga com a reflexão de Aurobindo citada há pouco, a saber, a exposição do problema da Ignorância a partir de dois níveis: macrocósmico (ou “objetivo”) e microcósmico (ou “subjetivo”). Do primeiro, salienta-se a reflexão de que a Realidade, através, principalmente, de suas qualidades de pura existencialidade (*sat*) e infinitude (*ananta*), ou seja, como substrato ou *locus* inequívoco da “manifestação positiva da Ignorância”, é ela mesma, de um lado, “condição da possibilidade da ocorrência da ilusão (i.e., da distorção cognitiva) e, de outro, permanece imune, indiferente e não afetado por essa mesma ocorrência” (LOUNDO, 2021a, p. 15). Do segundo, a reflexão se conduz a partir da autoevidência do real em termos da consciência (*cit*), ou seja, “onde um mundo se torna efetivamente um mundo” para os sujeitos cognoscentes (LOUNDO, 2021a, p. 19). Logo, as clássicas – e muitas vezes mal interpretadas – narrativas ou analogias pedagógicas matizadas pela perspectiva da “não-dualidade” (a exemplo da que se refere à confusão cognitiva de uma pessoa que, ao olhar para uma madrepérola a uma certa distância, enxerga um objeto de prata), seriam “recursos argumentativos” utilizados não para engendrar uma descrição denotativa que venha a instanciar uma discursividade metafísica, concernente seja à Realidade absoluta (*brahman*) ou à natureza do universo transiente (*jagat*) (e, em consequência, a gerar a ideia da distinção ontológica entre tais âmbitos). Ao invés disso, seriam meios instrucionais para sugerir tanto a condição efetiva de ocultamento, isto é, da ignorância acerca do Real em termos de sua experiencialidade, quanto a possibilidade de reversão e de esclarecimento dessa mesma condição:

- (i) Toda a ilusão depende de um substrato de manifestação que é sempre e necessariamente concomitante à própria ocorrência da ilusão. Em outras palavras, o erro ilusório está indelevelmente ancorado na Verdade, é

coextensivo à Verdade e é o veículo “involuntário” de sua presentificação. Na analogia da madrepérola, a prata é a forma enviesada pela qual a madrepérola se mostra. Na ausência desta última, não haveria jamais o aparecimento da prata. No caso da relação entre Brahman e o universo empírico pretensamente substancial, o contexto da dependência é mais radical ainda, já que todos os elementos conformadores do aparecer do segundo advêm exclusivamente do primeiro, que é a única realidade;

(ii) O universo empírico pretensamente substancial não afeta jamais seu substrato Real de manifestação, Brahman. Em outras palavras, o caráter não dual de Brahman não sofre qualquer perturbação antes, durante ou depois do evento de manifestação do primeiro. Na analogia da madrepérola, o evento da percepção ilusória da prata não afeta, em momento algum, a natureza da madrepérola. Portanto, na perspectiva de Brahman, não há jamais a ocorrência da ilusão. Como afirma Śāṅkarācārya: “Quando ocorre a superimposição [de uma coisa] em outra, esta última não é afetada, de forma alguma, pelas ações positivas ou negativas [daquela].” (LOUNDO, 2021a, p. 17).

Sri Aurobindo, por sua vez, privilegia o uso de outro símile regular ao arcabouço pedagógico da tradição, aquele do “oceano e das ondas”; o que sugeriria, todavia, não tanto a problemática da Ignorância sob o viés da superimposição e do substrato, como no caso supracitado, senão da limitação ou da superficialidade (“ondas”) *vis-a-vis* a extensão inexorável ou de profundidade da Realidade (“oceano”).<sup>281</sup> Permanece, contudo, a concepção de total dependência, ou pertencimento, de cada forma particular e transiente à dimensão “imperecível” do Real,<sup>282</sup> cuja essencialidade é simultaneamente refratária a qualquer objetificação de seus modos pontuais ou fenomênicos do aparecer (*upadhi*): “o finito é um aspecto frontal e uma autodeterminação do Infinito; nenhum finito pode existir em si e por si mesmo, existe pelo Infinito uma vez que é da essência una com o Infinito” (AUROBINDO,

---

281 Sri Aurobindo era usualmente crítico do uso de analogias indicando a superimposição do “não-real” ao “real” (como os da *prata-madrepérola* e da *cobra-corda*), por sua suscetibilidade a interpretações que viessem a substanciar o primeiro termo (“não-real”) por meio da própria versão reificada das noções de “ilusão”, “sonho”, etc. Além disso, reduziria as possibilidades do emprego metodológico do sonho, como um fenômeno psíquico, em um contexto soteriológico. No entanto, Aurobindo também considerava que o “sonho” poderia ser “utilizado como uma metáfora efetiva para uma certa atitude que a mente assume em relação a suas experiências, ainda que não tivesse valor algum para uma inquirição metafísica sobre a realidade e sobre significados fundamentais, ou sobre a origem da existência” (AUROBINDO apud BUSHAN & GARFIELD, 2011, p. 444). Como esclarece Loundo (2021a, p. 15-16), ao menos para Śāṅkarācārya, “o recurso argumentativo a analogias de ilusão perceptiva cumpre um papel eminentemente pedagógico”, a fim de “apontar para o substrato que condiciona, ontologicamente, a possibilidade mesma do erro”. Assim, acrescenta que “o sentido específico da ilusão fica, com isso, mais claro: o alvo do exercício crítico não é, de fato, o mero aparecer, mas sua pretensa substancialidade. Em outras palavras, não há no exercício crítico qualquer negação da realidade percebida, nem tampouco qualquer pretensão de descritibilidade proposicional [ou cosmogônica]: o que se nega, essencialmente, é sua pretensa substancialidade”.

282 Vale mencionar a explanação de Śāṅkarācārya, presente em seu comentário ao *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, e que pauta o sentido de “dependência” ora empregado: “Tal como ocorre na experiência mundana, se algo não pode ser apreendido sem a presença de um outro, este último é [considerado], necessariamente, a essência do primeiro” (ŚĀṅKARĀCĀRYA apud LOUNDO, 2021, p. 17).

2005, p. 353).<sup>283</sup> As “ondas” seriam, dessa perspectiva, tão somente a livre expressão unitiva do próprio poder de finitização do “oceano total de consciência”:

Sabemos que por trás desse fluxo [exclusivo] de energia há um oceano total de consciência que é consciente do fluxo, mas do qual o próprio fluxo é inconsciente [...] Embora, em termos daquela profundidade, não seja exatamente ignorante de si em nenhum sentido essencial da palavra, senão para o propósito de seu movimento superficial, torna-se alheio, no interior do próprio movimento, a toda amplitude e realidade de sua existência. No entanto, mesmo a superficialidade de movimentos refere-se tão somente ao oceano oculto enquanto fonte de toda ação e movimento, a despeito do que a “onda”, absorpta no movimento, vivendo e vendo nada mais do que isso, possa pensar sobre a questão. E aquele oceano, ser real e consciente, a força integral da existência, não é ignorante; mesmo a onda não é essencialmente ignorante, mas tão somente esquecida de si mesma, absorpta em seu próprio movimento, tão absorpta para notar qualquer coisa além daquilo que é objeto de sua estreita atenção. *Um esquecimento limitador, conquanto prático, diferente da noção de uma ignorância irrevogável e enquanto essência, tal é a natureza dessa concentração exclusiva e que, não obstante, é a raiz daquilo que atua como Ignorância.* (AUROBINDO, 2005, p. 605, grifo nosso).<sup>284</sup>

Como já apontado por Medhananda (2022), há uma razão precípua para que Sri Aurobindo matizasse a noção da Ignorância, por meio de sua manifestação transiente e superficial (“ondas”), como sinônimo do aspecto limitativo de *esquecimento* ou alheação do Real. Pois enquanto mantém *brahman* como o único *locus* ou plataforma de sua manifestação (pois, do contrário, interditaria o seu sentido de totalidade, acarretando na noção de uma diferença ontológica entre a Realidade absoluta e um mundo fenomênico como *locus* da ilusão ou do erro), preservaria, de modo concomitante, seu estatuto de transcendência (i.e., incólume a qualquer limitação atributiva): “Brahman não pode ser em sua integralidade a origem da Ignorância, pois sua natureza é de plena consciência” (AUROBINDO, 2005, p. 603). Não obstante a Ignorância sendo a expressão emanativa (*parināma*) da Realidade Una

283 *The finite is a frontal aspect and a self-determination of the Infinite; no finite can exist in itself and by itself, it exists by the Infinite and because it is of one essence with the Infinite.*

284 *But we know that behind this stream of energy there is a whole sea of consciousness which is aware of the stream, but of which the stream is unaware [...] It is not precisely, at any rate in that back or in the depths, ignorant of itself in any essential sense of the word, but for the purposes of its superficial movement and within that movement only it is oblivious of its real, its greater self, by absorption, by exclusive concentration on what it is superficially doing. Yet it is really the hidden sea and not the superficial stream which is doing all the action: it is the sea that is the source of this movement, not the conscious wave it throws up, whatever the consciousness of the wave, absorbed in its movement, living in that, seeing nothing else but that, may think about the matter. And that sea, the real self, the integral conscious being, the integral force of being, is not ignorant; even the wave is not essentially ignorant, — for it contains within itself all the consciousness it has forgotten and but for that it could not act or endure at all, — but it is self-oblivious, absorbed in its own movement, too absorbed to note anything else than the movement while that continues to preoccupy it. A limited practical self-oblivion, not an essential and binding self-ignorance, is the nature of this exclusive concentration which is yet the root of that which works as the Ignorance.*

em multiplicidade fenomênica, mas que se torna “pretensamente substancial” (LOUNDO, 2021, p. 14), sua pertinência fenomenológica (*lokavat*), por assim dizer, seria unicamente atinente à mentalidade humana: “é no plano da mente que essa retração da autoconsciência do real se torna possível. Pois a mente é este poder do sujeito cognoscente, dada à proeminência do senso de diversidade, que diferencia de modo contínuo, enquanto o senso de unidade permanece apenas latente ou uma vaga lembrança [...]” (AUROBINDO, 2005, p. 614).<sup>285</sup>

Por outro lado, o que se entende como mente humana enquanto contexto da problemática da Ignorância não corresponde a uma lógica da subjetividade *in toto*; se fosse assim, inviabilizaria o próprio movimento de retomada e reconhecimento do sujeito em sua unicidade perceptiva (LOUNDO, 2021a); ao invés disso, coaduna-se mais propriamente com a noção específica de *ahaṃkāra* (“ego”), isto é, a reificação dos sentidos do “eu”, ou, de modo mais significativo, da interioridade constitutiva da existência (*ātman*). Como Sri Aurobindo já explanara em seu comentário ao *Īśa Upaniṣad*, *ahaṃkāra* é sintomático da identificação reificadora do sujeito (*jīva*) com as formações mutáveis e distintas que envolvem as noções de corpo/materialidade, da mente/emoções e da existência em geral, tomadas, por sua vez, como versões igualmente objetificadas (i.e., tornadas “entes” autônomos como resultado da propensão conceptiva da mente [*prapañca*]), do que seriam expressões espontâneas do aparecer (*pratibhā*) do Real. Ou seja, tal obscurecimento da experiencialidade de *ātman*, por meio de uma série de narrativas e identificações (*sārūpya*) que se retroalimentam, perpassaria tanto a noção de “sujeito” como a de “objeto”, ou, mais precisamente, da pessoa “como um sujeito de relação com objetos pretensamente distintos e substanciais” (LOUNDO, 2021, p. 21). É lembrado que, no contexto de análise ao primeiro enunciado do *Īśa Upaniṣad*, Sri Aurobindo atribuía ao conceito de *avidyā* o sentido de um erro cognitivo, um modo condicionado de percepção incapaz de experienciar todo “objeto” como uma “aparência frontal” da totalidade, senão como uma espécie de mônada separada de todo resto; a mesma situação se aplicaria ao obscurecimento da compreensão do *ātman* como o “habitante”, i.e., do sujeito na sua condição de imediaticidade inalienável de percepção. Foi também analisado que o mesmo enunciado upaniśádico ensejava a questão instigadora sobre o “real” sujeito de “posse” (*kasya sviddhanam*), evocando a “ambivalência semântica” do indivíduo que, se de um lado, constitui sua autorreferência com base na relação interessada e manipuladora com objetos, de outro é ele mesmo a própria condição de acesso imediato à experiencialidade não-objetificada do Real (LOUNDO, 2021a).

---

<sup>285</sup> *It is on the plane of mind that this putting back of the real self-consciousness becomes possible. For mind is that power of the conscious being which differentiates and runs along the lines of differentiation with the sense of diversity prominent and characteristic and the sense of unity behind it only [...]*



A Ignorância é tida, portanto, como uma questão fundamental e *sine qua non* do âmbito soteriológico de reflexão, o que não implicaria, contudo, em considerá-la como uma “condição essencial para a existência do universo”, ideia que, segundo Aurobindo, teria sido perpetrada por certas orientações mais tardias do Vedānta, consolidando, em certa medida, a noção de *mayā* como o estatuto ilusório da vida no mundo (AUROBINDO, 2005, p. 63). Pelo contrário, a Ignorância seria explicativa da condição aparentemente substancial da pessoa como um centro egóico limitado e despotencializado (*anīśa*), incapaz de vivenciar os “estados de ser e de tornar-se” (*bhāva*) sem implicá-las em fixações mentais que se traduzem em reificações dicotômicas de prazer e sofrimento, bem e mal, etc.. Variações, outrossim, da “dualidade reificada de sujeitos e objetos” (LOUNDO, 2021a). Tratar-se-ia, portanto, de erro ilusório ou falseante pois impinge um caráter substancial ao que é fundamentalmente insubstancial, mas fruto do aparecer pontual ou transiente subsumido à Realidade. De tal modo que o “eu”, ao mesmo tempo, afirmar-se-ia como “uma representação intermediária de algo para além de si” (AUROBINDO, 2005, p. 63), isto é, como um ponto de inflexão apontando para a própria razão de ser de todo encaminhamento soteriológico.<sup>286</sup> Caminhar que é, contudo, a própria transcendência enquanto circularidade *reflexiva*, como sinteticamente formulada pelo *Īśa Upaniṣad* (7): “como pode haver ilusão e sofrimento para este que percebe a unicidade de tudo?” Como bem salienta Loundo (2021a), a partir da filosofia de Śaṅkarācārya, a “condição de unicidade” (*ekatva*) nada mais é que uma condição de “inobjetificabilidade” (*aviśayatva*), ou seja, um paradigma de

eficácia soteriológica que congrega (i) a eliminação da Ignorância e seus focos de objetificação substancializadora e (ii) o desvelamento “residual” de ātman/Brahman como plataforma ontológica de uma reunião insuspeita de todo o aparecer dessubstancializado, de um mundo como “modo de ser” de Brahman. (LOUNDO, 2021a, p. 26).

Se recordamos bem, o *Īśa Upaniṣad* também declara que o sujeito que “conhece o Real enquanto ambos juntos, o Conhecimento (*vidyā*) e a Ignorância (*avidyā*), pela Ignorância atravessa a morte e pelo Conhecimento obtém a Imortalidade” (IU 11). Sri Aurobindo

---

<sup>286</sup> Embora Sri Aurobindo apontasse para os limites do uso das analogias pedagógicas mais atinentes à escola *Advaita* (ex. *prata-madrepérola*, *cobra-corda*), é possível questionar se elas não são mais eficientes para sugerir o que o próprio Aurobindo definia como o “uso falseante da existência manifesta”, do que aquelas favorecidas por ele, como a analogia da *onda-oceano*, uma vez que, mesmo ao indicar o sentido de limitação perceptiva, parece priorizar sobremodo os aspectos em conjunto de inerência e relacionalidade, ou seja, atributos da própria experiencialidade última do Real (*brahmānubhava*). Segundo Loundo (2021a), concatenado às analogias referentes à ilusão perceptiva, encontra-se o conceito de *anirvacanīya* (“indescritível”), que designa a ambivalência epistêmica da Ignorância, referente à própria “impossibilidade lógica” da atribuição de constitutividade absoluta a fatores transientes, sugerindo, entretantes, seu *status* de pertencimento a uma condição absoluta do Real (LOUNDO, 2021a, p. 17).

interpretava *avidyā*, nesse específico contexto de sentido, como um ponto de partida recorrente da reflexão soteriológica pertinente a uma “correção” do modo objetificador de ver a realidade – a partir da qual o sujeito empreende essa reversão teleologicamente destinada ao reconhecimento do Real em si, isto é, a própria imortalidade enquanto estado de ser. A “morte” seria a situação coexistencial à vida marcada por uma existência limitada e sofredora que enxerga a pluralidade do mundo destituída de qualquer senso de unicidade. Em *A Vida Divina*, nosso filósofo reinterpreta a dinamicidade entre conceitos contrários do texto upaniśádico como a distinção entre as categorias de “divino” (*divine*) e do “não-divino” (*undivine*), cuja dinâmica, não obstante, possuiria um caráter essencialmente pragmático (no sentido próprio de uma “pedagogia”), de modo a assinalar a situação finita e “real” do existente.<sup>287</sup> Antevendo críticas a uma suposta inconsistência lógica de tal projeto, Aurobindo discorre que o reconhecimento salutar da não-diferença (*abheda*) entre *jīva* (“sujeito”) e *brahman* (“substrato ontológico”), ou do universo como um modo de expressão da pura existencialidade e infinitude (marcas do *status* divino) do Real, não impediria postular uma narrativa de eficácia soteriológica quanto a “uma vida divina como a culminação de um processo evolucionário, [enquanto] o uso da expressão sugere que nossa vida presente [seria] não-divina” (AUROBINDO, 2005, p. 403).<sup>288</sup> É salutar ter em mente, portanto, o caráter não *inequívoco* dos conceitos apostos de “real” e “ideal” neste contexto de reflexão, como já tocado em outros momentos da nossa análise<sup>289</sup>; logo, categorias “religiosas” aplicadas por Sri Aurobindo, tais como as de “divino”, “mística” e “espiritualidade”, não só reiteram a dimensão fundante, sempre *aí*, do Real, mas também indicariam o tipo de racionalidade soteriológica que norteia o caminhar constante do sujeito na retomada de sua consciência como expressão de certeza dessa imediaticidade unicista de *brahman/ātman*. Realidade esta,

287 O uso da palavra *real* entre aspas se justifica pela sua ambivalência epistêmica, ou seja, enquanto não se coloca em dúvida a existência de um “mundo externo” e concreto, aponta para aquilo que é condição de sua própria (im)possibilidade.

288 [...] *we speak of a divine life as the culmination of the evolutionary process, and the use of the phrase implies that our present life is undivine.*

289 O filósofo A. C. Mukerji (2011) é um dos nomes emblemáticos que apontam para a impropriedade da “dicotomia entre idealismo e realismo” no âmbito geral da filosofia indiana – o que não seria, no entanto, uma percepção exclusiva ao chamado “Neo-Vedanta”, em contraposição ao *mayāvada* de estratos mais antigos, como aludem Bushan & Garfield (2011) – mas remontando à própria matriz upaniśádica e às primeiras escolas hermenêuticas vedantinas. Mukerji (2011), contudo, dialoga consistentemente com o pensamento europeu, e aponta em Kant o precursor de um tipo de idealismo que pergunta pelas condições dos ditos fatos, e, logo, “oposto a um idealismo subjetivo como qualquer sistema de realismo tem sido”. Assim, o filósofo indiano discorre que, “se devemos manter os termos Idealismo e Realismo, devemos abdicar do velho método de dicotomizá-los, e definir Realismo como o hábito de aceitar os fatos aí existentes como incondicionados e absolutos. Idealismo, por sua vez, insiste na natureza condicionada dos fatos ordinários de experiência e sustenta que, para além de suas condições, os fatos são reduzidos a não-entes” (MUKERJI, 2011, p. 475). O que nos remete especificamente ao *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2.1.20), quando esclarece que o sentido interno (*upaniṣad*) dos ditos fatos e das funções vitais é “verdade da verdade” (*satyasya-satyam*).

contudo, que se expressa da maneira mais “totalizante” possível, por assim dizer, enquanto insubmissa a todo condicionamento ou superficialidade truística, a partir de seus próprios termos sincronicamente contrários e constitutivos: “manifesto/não-manifesto” (*sambhūti/asambhūti*), “ser/não-ser” (*sat/asat*). O que nos remete, inclusive, às questões levantadas por Frazier (2019, p. 5) – e já referendadas no presente capítulo – acerca de uma compreensão filosófica do “divino” enquanto noção contígua à existência humana no mundo, não obstante mantendo um “eidos” de infinitude excedendo cada particularidade; tal seria um pressuposto de experiencialidade que não reifica noções, mas que possibilita, inversamente, o acesso pertinaz “a ideias (e experiências) sem objetificá-las” (cf. nota 237).

Segue a explanação mais minuciosa de Aurobindo quanto à aplicabilidade das noções de “divino” e “não-divino”:

De fato, a distinção entre a vida divina e a não-divina é idêntica à distinção primária entre uma vida de Conhecimento vivida no poder iluminativo de consciência e uma vida de Ignorância, - pelo menos assim se apresenta em um mundo que evolui, lenta e laboriosamente, desde uma Inconsciência original. Toda a vida que ainda carrega esta Inconsciência como fundação é impressa com a marca de uma imperfeição radical; pois mesmo se comprazendo em seus próprios termos, trata-se de uma satisfação com algo incompleto e desarmonioso, um mosaico de discordâncias: ao invés disso, mesmo a vida puramente psíquica pode ser perfeita dentro de seus limites se se funda em um circunscrito porém harmônico cultivo de si e autoconhecimento. É a limitação a uma perpétua marca de imperfeição e desarmonia que confere seu status de não-divino; uma vida divina, por outro lado, ainda que progrida de modo lento e gradual, tornar-se-ia prontamente harmônica em cada uma de suas etapas: seria portanto um substrato firme sobre o qual a liberdade e a perfeição pudessem florescer ou crescer em direção à sua mais ampla estatura, refinar e se expandir em sua mais sutil opulência. (AUROBINDO, 2005, p. 404).<sup>290</sup>

Tal passagem é significativa pois exemplifica o modo como Sri Aurobindo assimila e aplica algumas das noções mais relevantes do aparato conceitual do “Ocidente” em sua época, como os de *evolução* e *inconsciente*, destituindo-os, todavia, de qualquer implicação estritamente “materialista” ou de uma abordagem objetivista de seus contextos de origem

---

<sup>290</sup> *The distinction between the divine and the undivine life is in fact identical with the root distinction between a life of Knowledge lived in self-awareness and in the power of the Light and a life of Ignorance, — at any rate it so presents itself in a world that is slowly and with difficulty evolving out of an original Inconscience. All life that has still this Inconscience for its basis is stamped with the mark of a radical imperfection; for even if it is satisfied with its own type, it is a satisfaction with something incomplete and inharmonious, a patchwork of discords: on the contrary, even a purely mental or vital life might be perfect within its limits if it were based on a restricted but harmonious self-power and self-knowledge. It is this bondage to a perpetual stamp of imperfection and disharmony that is the mark of the undivine; a divine life, on the contrary, even if progressing from the little to the more, would be at each stage harmonious in its principle and detail: it would be a secure ground upon which freedom and perfection could naturally flower or grow towards their highest stature, refine and expand into their most subtle opulence.*

(AUROBINDO, 1998, p. 171). A evolução seria reinterpretada como um “sādhana” universal, quer dizer, como a práxis ou dinamicidade de ação pautada por um *telos* inerente ao movimento universal do mundo (*jagatyām jagat*), e cuja inerência ou plenitude de sentido é principiada pelo *index* de qualidades que sugerem, por sua vez, a própria perfeição “arquetípica” do Real: *sat, cit, ānanda* (ser, consciência, deleite). Enquanto conceito apostado ao próprio movimento emanativo (ou “involutivo”) da realidade (*parināma*), tal teleologia configura-se, desde uma correspondência entre as dimensões macro e microcós mica da reflexão, em um duplo movimento (involutivo/evolutivo, uno/múltiplo), ou seja, uma espécie de reiteração mnemônica do próprio ponto originário de todo e qualquer movimento circular de criação, manifestação e reabsorção em toda experiencialidade. O Inconsciente, por sua vez, seria o movimento involutivo ou de descensão levado ao seu “mais possível extremo ao qual qualquer movimento fenomênico relativo possa vir a alcançar”, e que aponta, por conseguinte, para o caráter fundamental da Ignorância enquanto processo de limitação ou concentração exclusiva do sujeito (semelhante ao conceito outrora visto de *upādhi*, “fator limitativo”), levado “ao ponto mais avançado de esquecimento de si que se torna não uma ação temporária, mas como uma lei de sua ação” (AUROBINDO, 2005, p. 611).<sup>291</sup> Na mesma ocasião, entretanto, Aurobindo reconhece a ambivalência axiológica da categoria de Ignorância ao sinalizar “em sua ordem evolucionária um retorno em direção ao autoconhecimento”; ademais, acrescentaria que “a ignorância é real o suficiente mas não é a totalidade da verdade de nosso ser, e mesmo em sua expressão efetiva é deturpada por nosso raciocínio mais elementar” (AUROBINDO, 2005, p. 611). Ou seja, é somente da perspectiva da superficialidade egóica, aceitando meramente um certo número de experiências apropriativas como objeto de sua satisfação, que o Inconsciente se torna a aparente expressão do esquecimento pontual daquele Oceano unitivo de existencialidade, dimensão significadora de todo existente:

E então uma questão se coloca: e se não houvesse realmente um Inconsciente mas uma Consciência oculta e por toda parte perfeita em poder e expressão, imagem da qual a mentalidade humana, em sua revelação ainda hesitante e imperfeita, é destinada a cultivar progressivamente? Seria, no mínimo, uma generalização não menos válida, e atinente a uma melhor

---

<sup>291</sup> Aurobindo aplica, nesse contexto, as formulações intelectivas do Sāṃkhya (cf. nota 72 para definição geral), mormente a teoria de dois níveis distintos de uma ontologia, *puruṣa* (“consciência”) e *prakṛti* (“materialidade”, “substância primária”), sendo o segundo designativo do movimento involutivo e formativo dos elementos (*tattva*) que compõem todo espectro subjetivo e objetivo da experiência humana, resultando no aparente esquecimento de Si no modo do Inconsciente. O autor de *A Vida Divina* rejeita, no entanto, qualquer traço transcendentalista e de viés ontologicamente dualizante entre os dois níveis, reinterpretando *puruṣa* como essencialidade imanente e translucidez contemplativa e imersiva, muito de acordo com o princípio upaniśádico de Consciência (AUROBINDO, 2005, p. 610).

explicação dos fatos do que agora possuímos, e diferente do determinismo sem propósito da teoria empiricista (AUROBINDO, 1998, p. 180).<sup>292</sup>

Sri Aurobindo se remete à própria matriz upanišádica para consubstanciar essa reversão epistêmica da noção de “inconsciente”, mais precisamente ao *Māṇḍūkya Upaniṣad* e o ensinamento sobre os 3(+1) estados de consciência indicados pelos modos de vigília (*jagrat*), do sonho (*svāpna*), e do sono profundo (*susupti*). Este último, não obstante tido pelo senso comum como um estado de total ausência de consciência,<sup>293</sup> torna-se, naquele contexto, um *locus* paradigmático de pura compreensão (*prajñā*), anterior e latente a toda anseio interessado da vigília e da profusão de imagens do estado onírico; logo, o texto upanišádico descreve *susupti* como “a plataforma na qual todas as experiências tornam-se não-diferenciadas, de fato uma massa única de compreensão, feita de deleite (*ānandamaya*) e que saboreia deleite com a boca da mente (*cetomukha*), o próprio caminho do conhecimento” (MA 5).<sup>294</sup> Já no enunciado seguinte, descreveria *prajñā* (“compreensão”) como a qualidade que aponta para a translucidez de um “quarto” (*turīya*) estado, referenciado não apenas o como “regente interno” (*antaryāmin*), mas também como substrato ou “fonte” (*yoni*) de todas as coisas, da qual se originam e na qual se dissolvem na qualidade genuína de sua manifestação.<sup>295</sup> Similarmente a outras noções aritméticas salientes em nossa análise, *turīya* se trata de um (meta-)princípio, que não corresponderia, por sua vez, a uma somatória dos outros três estados da consciência, tampouco como o último aspecto de uma sutilização gradativa de modos subjetivos; ao invés disso, e como é de praxe no tocante à racionalidade do Upaniṣads, refere-se essencialmente a uma epistemologia “apofática” como o próprio meio soteriológico na realização daquilo que subsiste a toda experiência mutável dos três estados subjetivos. Após uma série de adjetivações “negativas”, dentre elas a de ser “inconcebível” (*agrāhya*) e “indefinível” (*alakṣaṇa*), *turīya* é associado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad* como o estado de aquietamento do próprio pensar objetificador (*prapañca-apaśama*), sereno (*śānta*) e ditoso

292 *And then a question rises. What if there were really no Inconscient at all, but a hidden Consciousness everywhere perfect in power and wisdom, of which our mind is the first slow, hesitating and imperfect disclosure and into the image of which the human mentality is destined progressively to grow? It would at least be no less valid a generalisation and it would explain all the facts that we now know considerably better than the blind and purposeless determinism of the materialistic theory.*

293 Respondendo à objeção quanto ao caráter apriorístico e sempre-presente da consciência (*turīya*), uma vez que tal estado demonstra justamente se modificar e até mesmo desaparecer durante o sono mais profundo, Śaṅkarācārya argumentaria que o sono (*susupti*) também possui o *status* de experiência, quando visto da perspectiva daquele substrato de consciência, e portanto passível de ser reconhecido e rememorado como um estágio destituído de sonho (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1957; cf. ANDRADE, 2013, p. 89).

294 *susuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evā'nandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prajñastīrīyaḥ pādaḥ* (MA 5) (OLIVELLE, 1998, p. 474).

295 “Este é o Senhor de tudo; este é o conhecedor de tudo; este é o regente interno; este é a substrato de tudo, onde todas as coisas se originam e no qual todas as coisas se dissolvem” (*eṣa sarveśvaraḥ eṣa sarvajña eṣo'ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām*) (MA 6) (OLIVELLE, 1998, p. 474).

(*śiva*); em suma, a própria experiencialidade de *ātman*, o “si-mesmo” do Real (*sa-ātmā, sa-vijñeyah*). Aurobindo, por seu turno, atinente à sua contemporaneidade marcada pela possibilidade de diálogo com matrizes “ocidentais” de pensamento, associa os três paradigmas de subjetividade na perspectiva upaniśádica com as três categorias psíquicas da psicologia moderna, porém sem deixar de reconhecer seus contextos de reflexão marcadamente diferentes, e interpretando, destarte, o (In)Consciente (naquilo que é, na verdade, *Superconsciente*) como a própria dimensão transcendente e, logo, constitutiva de todo existente:

O Consciente, portanto, e não o Inconsciente, era a Verdade que a “psicologia” antiga descobriu; e distinguiu três estratos do sujeito consciente, o desperto, o do sonho, e do estado de sono, - em outras palavras, a existência superficial, o subconsciente ou subliminar e o superconsciente que, para nós, parece inconsciente, pois seu estado de consciência é o reverso do nosso; pois o nosso é limitado e baseado em divisão e multiplicidade, mas este é “aquele que se torna uma unidade”; o nosso é disperso em conhecimento, mas neste outro o conhecimento é reunitivo e concentrado; *o nosso se equilibra continuamente entre experiências duais, mas este é todo deleite, é aquilo que, no próprio coração de nossa existencialidade, defronta todas as coisas com uma pura compreensão todo-acolhedora, e aprecia o deleite da existência.* (AUROBINDO, 1998, p. 181, grifo nosso).<sup>296</sup>

O final da passagem supracitada evoca sensivelmente as qualidades essenciais de *sat, cit, ānanda* (“existencialidade”, “compreensão todo-acolhedora”, “deleite”). O que cria *momentum* para remetermos às considerações críticas de L. Sttaford Betty que circundam a temática da presente seção, e presentes em seu artigo intitulado “Aurobindo’s Concept of Lila and The Problem of Evil” (1976). Pensamos que a discussão compondo tal artigo seja ainda relevante não apenas por apresentar alguns desafios à filosofia de Sri Aurobindo, mas também por referenciar problemáticas filosóficas e teológicas centrais que permeiam os possíveis diálogos entre religiões. Betty (1976), que se apresenta no artigo como um “teísta cristão”, toma como premissa de questionamento a assertiva do pensador indiano de que o “problema do mal” somente se impõe a partir da concepção de um “Deus extra-cósmico”, isto é, ontologicamente diferente do mundo. Seria, portanto, na visão do filósofo indiano, e atinente

---

296 *The Conscient therefore and not the Inconscient was the Truth at which the ancient psychology arrived; and it distinguished three strata of the conscient self, the waking, the dream and the sleep selves of Man, — in other words the superficial existence, the subconscient or subliminal and the superconscient which to us seems the inconscient because its state of consciousness is the reverse of ours: for ours is limited and based on division and multiplicity, but this is “that which becomes a unity”; ours is dispersed in knowledge, but in this other self conscious knowledge is self-collected and concentrated; ours is balanced between dual experiences, but this is all delight, it is that which in the very heart of our being fronts everything with a pure all-possessing consciousness and enjoys the delight of existence.*

a um contexto de encaminhamento soteriológico, um “falso problema” que elude a real questão (AUROBINDO, 2005, p. 101). Em contrapartida, Betty (1976) contende que Aurobindo não apresenta uma solução convincente para o problema da coexistência do divino e do sofrimento, segundo a base filosófica ou teológica sobre a qual o filósofo indiano constitui peremptoriamente seu projeto, ou seja, a que concebe a Realidade Divina em suas duas dimensões constitutivas, transcendente e imanente (respectivamente referendadas no artigo de Betty, *grosso modo*, pelos conceitos de *sat-cit-ānanda* e *līlā*). É importante frisar, não obstante, que o autor coloca em dúvida a eficácia do projeto aurobindiano em solucionar o “problema do mal” tendo em vista uma suposta falha em “encorajar teístas cristãos a olhar o problema através de vistas diferentes” (BETTY, 1976, p. 329). Com efeito, justifica-se tal declaração, em certa medida, se lembrarmos que um dos propósitos do projeto filosófico de Sri Aurobindo durante a publicação do *Arya* era divulgar ou “exportar” a perspectiva indiana para outros centros.

Há, porém, uma incompreensão elementar quanto a princípios e que vem a influenciar determinadamente tanto nas perguntas esboçadas quanto na busca de soluções: a real problemática que consubstancia a reflexão de Sri Aurobindo, tendo como um precípua horizonte de compreensão toda a matriz linguística e filosófica indiana, é a coexistência entre conhecimento e ignorância, e não o conflito entre um “bem” e um “mal”, ou a concomitância de um Deus benevolente com a existencialidade sofredora do mundo. Como já exposto por Bushan & Garfield (2011), um certo número de estudiosos da obra de Aurobindo tende a sobrepor aspectos de uma “compreensão cristã sobre um texto que não compartilha de sua ideologia e nem de sua problemática” (BUSHAN & GARFIELD, 2011, p. 440), como os traços de uma teodicéia ou a proposição da esperança de que todo o sofrimento e o mal do mundo tenham ao menos um caráter providencial para a salvação humana, como alude o próprio Betty (1976). De fato, Aurobindo relata não poucas vezes que postular a questão do mal e de seu conseqüente sofrimento como “o problema-raiz” de todo empreendimento religioso implicaria em um tipo de “maniqueísmo que praticamente anula a Divindade na tentativa de justificar seus meios” (AUROBINDO, 2005, p. 102).<sup>297</sup> Logicamente que não se trata de negar a iminência da questão ética em toda problemática existencial, porém enxergá-la como componente basilar daquela processualidade vertical de cultivo da autoexpressão do ser humano em consonância com o *ātman* de todos os seres. Por extensão, torna-se passível de ser entendido que tudo que venha a obliterar essa realização seja considerado “maléfico”, ou

---

297 [...] Manicheanism which practically annuls the Godhead in attempting to justify its ways or excuse its works.

apresentando uma qualidade diametralmente oposta a um bem supremo. No entanto, esse estado de coisas seria nada mais que um elemento ou etapa da “evolução” que aponta para a “passagem de uma universalidade a outra”, ou seja, o problema humano *sui-generis* concernente, por sua vez, a uma reversão existencialmente teleológica dos termos da “Inconsciência” para o da Consciência (AUROBINDO, 2005, p. 104-105). Já analisamos o fato de que Aurobindo elaborava sobre a aplicabilidade da palavra “Deus” no contexto de uma práxis de tradução interpretativa a qual pudesse falar por meio de uma linguagem que fosse compreensível ao “outro”, conquanto permitindo-lhe desconstruir ideias reificadas. Assim, discorre que, enquanto a noção de *sat-cit-ānanda* pode ser designativa da noção de “Deus”, comunicaria, no entanto, algo inquestionavelmente diferente à ideia de uma divindade extra-cósmica, ou do “Homem engrandecido e sobrenatural” da concepção ocidental: “Sachchidananda do *Vedānta* é a existência una sem um segundo;<sup>298</sup> tudo que há, é Ele” (AUROBINDO, 2005, p. 102).<sup>299</sup> É mister, portanto, pontuar dois aspectos basilares para uma devida compreensão da concepção tripartite de *sat-cit-ānanda* (“existencialidade-consciência-deleite”) enquanto indicadores da absolutidade do Real. O primeiro refere-se ao fato de que cada um de seus termos tem seu significado inequivocamente atrelado aos outros dois; ou seja, somente é garantida a eficácia soteriológica do conceito de *ānanda*, por exemplo, quando delimita e é delimitado pelos atributos de *sat* e *cit* (e a mesma lógica se aplicando a esses outros dois termos) (MUKERJI, 2011);<sup>300</sup> e, segundo, *ānanda* se consubstancia como um metaprincípio que não coincidiria necessariamente com a postulação de uma ordem moral como contraponto a ações imorais que conduzam ao mal ou ao sofrimento, pois tal seria o caso, como nosso filósofo argumenta, de aplicar “os termos de uma convicção parcial como se aplicáveis à totalidade” (AUROBINDO, 2005, p. 102). Em outras palavras, seria o mesmo que aplicar qualidades subsumidas à (meta-)constitutividade de *ānanda*, como as de bondade e amor, a partir de

uma concepção dualizante e divisionária das coisas, baseada inteiramente em relações entre criatura e criatura, aplicando-as a um problema que se origina,

298 Conferir nota 259 com a explanação acerca do enunciado upaniśádico do “Um sem o segundo”.

299 *Sachchidananda of the Vedānta is one existence without a second; all that is, is He.*

300 Como bem esclarece Mukerji (2011), ao basear-se no comentário de Śaṅkarācārya ao *Taittirīya Upaniṣad* acerca do ensinamento sobre os três indicadores, *sat*, *cit* e *ānanta* (“existencialidade, consciência e infinito”), tais atribuições não “definiriam” o Real no sentido mais prosaico de *definição*; além disso, somente vêm a cumprir sua função indicativa quando tomados não como categorias distintas, mas em conjunto: “é fato que o Absoluto é indescritível; mas apesar disso, pode ser indiretamente descrito por meio de categorias-limites do pensamento quando não são tomadas em seus significados particulares” (MUKERJI, 2011, p. 333). A mesma lógica, por extensão, se aplicaria à variação *sat-cit-ānanda* (“existencialidade- consciência-deleite”); segundo Aurobindo (2005, p. 109), seriam “três aspectos da Existência, uno em realidade, triuno de acordo com nossa perspectiva mental”.



em contrapartida, da assunção do Uno que é o todo. Temos de ver, primeiramente, como o problema se mostra ou como pode ser solucionado em sua pureza original, isto é, com base [na percepção] da unidade na diferença. (AUROBINDO, 2005, p. 103).<sup>301</sup>

De fato, Betty (1976) acaba reconhecendo que o cerne da práxis filosófica proposta por Aurobindo não tangencia o “clássico problema do mal”; ademais, a abordagem “imanentista” do filósofo indiano poderia, inclusive, servir como um certo alento para “o homem mediano da religião”, ao apresentar uma solução provisória para o problema justamente por não se pautar pela “antinomia entre Deus e o mal” (BETTY, 1976, p. 328). A questão, porém, se agravaria para os buscadores ou sujeitos de conhecimento que, provavelmente como ele, insistem em “desenvolver uma metafísica que permita esperar” (BETTY, 1976, p. 328). O autor do artigo cita outro estudioso da perspectiva aurobindiana para indicar o que ele próprio considerava com o ponto não resolvido de tal abordagem: “a questão crucial a ser colocada para Aurobindo é esta: como pode o sujeito particular na vida divina ser, por um lado, ontologicamente uno com Brahman e, por outro, ainda ser suficientemente distinto de Brahman para ter relações com Brahman?” (SETHNA apud BETTY, 1976, p. 327). (Betty exemplifica o problema através de um hipotético adepto da filosofia aurobindiana que, ao se deparar com a situação extrema de perder toda a família em um acidente de avião, se depararia com o dilema, posto em termos de uma resposta lógica ao problema, entre encontrar consolo e até mesmo regozijo na unicidade de *brahman*, ou se rebelar contra o que seria uma espécie de “masoquismo divino”). É interessante notar que semelhante criticismo tem sido direcionado a algumas das escolas de orientação *bhedābheda*, no que elas apresentariam de viés irracionalista segundo a lógica de uma discursividade metafísica (cf. nota 276). Ora, parte da resposta já se encontra na própria passagem supracitada do filósofo indiano: um fato é matizar a categoria de *relação* com base em uma “concepção dualizante ou divisionária das coisas”, em que entes autoexistentes (“criaturas”) se relacionam interessadamente com outros entes, seja na relação entre “finitos”, seja na relação reificada entre o finito e o infinito; outro é considerar a categoria de *relacionalidade* ou da “diferença” enquanto aspecto subsumido à noção de “inerência” (*samanvaya*) ou de “unicidade” (*ekatva*) como princípio epistêmico salutar, como Sri Aurobindo alude no mesmo trecho. Não obstante seu caráter suplementar, a relacionalidade se torna o próprio *sādhana* ou dinâmica religiosa em que o mesmo princípio se revela, processualmente, como ponto

---

301 [...] a dualistic and divisional conception of things; they are based entirely on the relations between creature and creature, yet we persist in applying them to a problem which starts, on the contrary, from the assumption of One who is all. We have to see first how the problem appears or how it can be solved in its original purity, on the basis of unity in difference.

destinal. Por outro lado, nota-se a tendência de abordar o conceito de “uno” sob um viés objetificador ou “empiricista”, ou, então, a significar uma estrita identidade (*tadātmya*) entre termos (LOUNDO, 2021a). Um aspecto que temos tocado ao longo do trabalho, e também invocado em estudos como o de Nicholson (2010), é o caráter não “unívoco” de conceitos que são instrumentalizados no bojo de estratégias hermenêuticas e pedagogias soteriológicas, como é o caso das noções paradigmáticas de “não-diferença” e “diferença”. Lembrando, inclusive, que a noção de “dualidade” como concepção que define, parcial ou majoritariamente, o escopo doutrinal de algumas das principais escolas do *Vedānta*, seria tão somente indicativa do *status* ontológico do mundo como dependente de um princípio de existencialidade absoluta. De outro espectro, é possível referenciar um adepto de orientação *advaita* (“não-dualidade”) como Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI), cujo traço filosófico basilar seria a articulação dos princípios da não-diferença ontológica (*abheda*) e de sabedoria unitiva (*advaya jñāna*) com a praxiologia “devocional” de *bhakti*, sendo este último traço interpretado, todavia, não apenas como “método” (*sādhana*), senão como a própria condição última de autorrealização. Como elabora Loundo (2019), *bhakti* (“participação”, “reverência”) propicia, nesse contexto, a própria dimensão de experiencialidade absoluta e imediata (*aparokṣa-anubhūti*) pautada, por sua vez, por um princípio de “transcendência muito peculiar: aquela que se achega intimamente à subjetividade e que se institui como participação amorosa, imediaticidade na consciência e imanência ontológica” (LOUNDO, 2019, p. 1345). Para o sujeito de conhecimento (*jñānin*) e devoto, portanto, a “reverência devocional [...] a Kṛṣṇa é a reverência do sujeito à sua própria essência imanente (*ātman* ou Si-Mesmo), ao Kṛṣṇa que a tudo permeia, ao regente interno de todos os fenômenos (*antaryāmin*)” (LOUNDO, 2019, p. 1350).

A preocupação basilar demonstrada por Betty (1976) recai justamente em como se *relacionar* ou exercer a devoção a um Deus a partir de uma metafísica a qual, além de não se pautar pela antinomia entre o divino e o mal, postularia que “em nossa profundidade, também somos aquele Uno... a Consciência indivisível”, citando diretamente Aurobindo (BETTY, 1976, p. 328). É significativo o fato de que o autor do artigo, logo na sequência, teça uma observação pertinente, em certo grau, às colocações postas ao término de nosso parágrafo anterior: “devoção, ao que me parece, poderia não mais ser experienciada como uma *relação* entre um ser e o outro; teria que ser vivenciada, ao invés, como um senso de percepção de *aprofundamento* [...]” (BETTY, 1976, p. 328). No entanto, Betty questiona a possibilidade de “teístas” sacrificarem o próprio sentido de *relação* em suas vivências religiosas (mas que aparenta ser, a nosso ver, tão somente aquele sentido reificado de “relação” entre finito e

infinito). Além disso, acrescenta que tal entendimento só daria margem para um problema ainda maior, que ele define, inclusive, como um “escândalo” metafísico: desvencilhado da noção do “mal” como problema-raiz, o que nos restaria é tão somente um “Deus” que “brinca”, e, a não ser que se recorra à solução simplificadora de considerar a experiência de mundo como uma ilusão cósmica, os fatos “brutos” e inegáveis da mundanidade fenomênica, i.e., sofrimentos, limitações, hábitos desvitalizantes, conflitos de toda ordem, etc., seriam expressões da “participação de Deus em um jogo (*play*) que, para nós, trata-se de uma ‘*bad trip*’” (BETTY, 1976, p. 326). E conclui que, ao se considerar a Ignorância como o problema fundamental, como salientado por Aurobindo – ainda que sendo interpretada não como “uma queda, mas uma descida proposital” (AUROBINDO, 2005, p. 613), ou, alternativamente, como uma “oportunidade divina” evocada, principalmente, pelo conceito de *līlā* (“jogo”) –, seríamos impingidos a lidar com um “mistério que se assemelha a um ‘masoquismo divino’” (BETTY, 1976, p. 326). Noções como um “Deus que experiencia” e que se regozija na dor de suas “criaturas”, ou um “Deus que sofre” como parte de seu jogo cósmico, seriam por demais ultrajante até mesmo para muitos filósofos e teólogos; Betty (1976) recorre, inclusive, à “crítica mordaz” de um professor “teísta”, adepto do cristianismo, e que, conhecendo “um pouco” de Aurobindo – a quem desmerece como um entre os ditos “salvadores e sábios” do século XX – aponta para o “sodomasoquismo” do conceito de *sat-cit-ānanda* aplicado pelo pensador indiano, além de sua capitalização de conceitos “transcendentes” como uma “receita de profundidade” (BETTY, 1976, p. 328). Estaria o crítico alegando uma possível reificação de conceitos por parte de Sri Aurobindo, ou tratar-se-ia meramente de algum tipo de um aviltamento religioso?

Por ora, relevemos a provável objetificação das noções de “Deus” ou de “*ānanda*” - sempre contígua à própria reificação das concepções de “mal” e “sofrimento” - informando a leitura de Betty (1976) sobre a filosofia de Aurobindo. Ao invés disso, vejamos propriamente o que o pensador indiano teria a dizer sobre a questão, trazendo à mente, mais uma vez, que se trata da postulação de princípios filosóficos almejando não uma mera “solução metafísica”, senão uma base conceitual suficiente para a práxis soteriológica. Enquanto pressuposto ontológico se pautando pela “reconciliação de transcendência e imanência”, tendo, ainda, como *locus* fenomenológico, nada mais do que o mundo de experiência (*lokavat*) (AUROBINDO, 2003; LOUNDO, 2019; ŚRĪNIVĀSA, 1940), “Deus” enquanto *sat-ci-ānanda* seria o próprio sentido de perfeição na pura existencialidade das coisas; nas palavras de Sri Aurobindo, é a própria “concepção de um deleite subjacente e inalienável da existência,

da qual todas sensações superficiais e exteriorizadas são um jogo de [caracteres] positivo, negativo e neutro [...]” (AUROBINDO, 2005, p. 108).<sup>302</sup> Além disso, prossegue que

desde que, então, o deleite eterno e imutável de ‘ser’ (*being*), expandindo-se [por sua vez] em infinito e variável deleite de ‘sendo’ (*becoming*), é a raiz de toda a questão, temos que conceber uma autoexistencialidade indivisível por trás de nossas experiências, fundamentando-as em seu deleite inalienável e efetuando, por seu movimento, as variações de prazer, dor e indiferença em nossa existência sensitiva. (AUROBINDO, 2005, p. 111).<sup>303</sup>

Portanto, os três índices da absolutidade do Real (*brahman*) – “absoluto” enquanto “intensidade de ser”, onde todas as verdades fáticas se reúnem e na qual podem se reconciliar – tornam-se o mote de rememoração ou (re)descoberta, por parte do sujeito, enquanto sua “base constante de pensamento e visão pela qual possa encontrar uma solução para o problema [existencial]” (AUROBINDO, 2005, p. 590). Logo, conceber *brahman* como “aquele que sofre” ou que “se regozija na dor” justamente por ser a “única existência”, isto é, uma totalidade não-objetificável que excede toda descritibilidade substancial, só se torna uma afronta, como aludido por Betty (1976), se se perde de vista tal “peculiar” concepção de transcendência, ou seja, enquanto plataforma ontológica de toda experiencialidade ou de toda “existência sensitiva”, compondo, concomitantemente, um *locus* “transubjetivo” de interioridade constitutiva de todo existente (*antaryāmin, paramātman*). Por outro lado, haveria o fato elementar de que “onde não há um universo de relatividades, não pode haver um Deus” (AUROBINDO, 2001, p. 73). É interessante notar que o mesmo “escândalo” identificado por Betty (1976), na suposta atribuição de agenciamento experiencial a um princípio transcendente por parte de Aurobindo, já fora motivo de questionamento aos próprios sábios do *Brahmasūtra*, como pudemos nos referenciar em outros momentos; se recordamos bem, ao argumento de que atribuir a *brahman* o status de “sujeito da experiência” (*bhoktr*) seria algo similar à postulação de sua não-distinção (*avibhāga*) a uma existência condicionada, o texto vedantino contra-argumenta que seria “tal como no mundo da experiência” (*lokavat*); ou seja, a unicidade (*ekatva*) do Real é a própria condição de surgimento da dinâmica constitutiva de alteridades e da relacionalidade entre “coisas” ou existentes, incluindo aí tudo aquilo que parece obscurecer – como a dualidade reificada de sujeitos e objetos – aquele princípio de existencialidade absoluta. Por outro lado, pensar tal

---

302 [The] conception of an inalienable underlying delight of existence of which all outward or surface sensations are a positive, negative or neutral play [...]

303 Since, then, eternal and immutable delight of being moving out into infinite and variable delight of becoming is the root of the whole matter; we have to conceive one indivisible conscious Being behind all our experiences supporting them by its inalienable delight and effecting by its movement the variations of pleasure, pain and neutral indifference in our sensational existence.

absoluto enquanto interioridade “transversa” a toda existência sensitiva (*paramātman*), um tópos constante da racionalidade upanišádica,<sup>304</sup> seria um modo de lembrar ao sujeito de que os mesmos elementos “cotidianos” que compõem sua estrutura cognitiva, ou seja, o “sabor” inerente a toda cognoscibilidade e sensibilidade que ele enquadra, expressa ou subliminarmente, como sua experiência particular ou “privativa” de mundo, sempre antecede e extravasam esse centro egóico constricto e esquecido de si. “Deus”, portanto, seria essa alteridade “pedagógica” tal como invocada pelo texto upanišádico citado logo no começo desta subseção, i.e., como os dois pássaros pousados na mesma árvore e possuindo o mesmo nome, sendo que um deles prova dos frutos e o outro apenas observa; para Aurobindo, o “Deus que regoziza” seria um exemplar arquetípico da ressignificação do olhar sobre o estado manifesto (*becoming*) das coisas que aparenta negar (ou ocultar) justamente aquilo que é a condição desse mesmo olhar:

Uma vez que a natureza do sofrimento é uma falha de nossa força cognitiva em encontrar os impactos da existência, levando a uma constrição e contração (*jugupsā*) dessa mesma força receptiva e acolhedora como consequência de nossa limitação egóica, que é fruto da ignorância de nosso Self verdadeiro, de Sat-Cit-Ananda, o ato de persistir (*titikṣā*) face a face a esses mesmos impactos, por sua vez, resulta em uma equidade que pode significar ou uma indiferença a todos os contatos, ou um contentamento em todos os contatos; e esta equidade deve novamente encontrar uma firme fundação, substituindo a consciência egóica que desfruta e sofre pela consciência que é todo-deleite. (AUROBINDO, 2005, p. 117).<sup>305</sup>

*Ānanda* (“deleite”), portanto, para Sri Aurobindo, seria o “não-ser”, isto é, a latência das correntes superficiais e despotencializadas de sensibilidade, e, desse modo, sua reversão enquanto imediaticidade reunitive da consciência pensada ora como uma “recepção universal de contatos”, ora como a “empatia com o Uno em todas suas variações”; em outros termos, uma reaproximação cognitiva com a totalidade da existência (desse modo uma *supersensibilidade*), caminho por excelência dos “antigos sábios védicos” (AUROBINDO, 2005, p. 112-116). Com efeito, é o que propõe Yājñavalkya quando diz que aqueles que

304 Tal como diz o *Kena Upaniṣad* (1.2): “Aquilo é o escutar do [próprio] escutar, o pensar do pensar, a fala do falar, e, de fato, o respirar da respiração, e o olhar do olhar. O sábio de total presença, liberto deste mundo e indo além, torna-se imortal” (*śrotrasya śrotram manaso mano yad vāco ha vācam sa u prānasya prāṇaḥ/ cakṣuṣaścakṣuratimucya dhīrāḥ pretyāsmāllokādāmṛtā bhavanti*) (OLIVELLE, 1998, p. 364).

305 *Since the nature of suffering is a failure of the conscious-force in us to meet the shocks of existence and a consequent shrinking and contraction and its root is an inequality of that receptive and possessing force due to our self-limitation by egoism consequent on the ignorance of our true Self, of Sachchidananda, the elimination of suffering must first proceed by the substitution of titikṣā, the facing, enduring and conquest of all shocks of existence for jugupsā, the shrinking and contraction: by this endurance and conquest we proceed to an equality which may be either an equal indifference to all contacts or an equal gladness in all contacts; and this equality again must find a firm foundation in the substitution of the Sachchidananda consciousness which is All-Bliss for the ego-consciousness which enjoys and suffers.*

enxergam a não-dualidade das coisas atingem a máxima porção de deleite passível de ser experienciada (*eṣo'sya parama ānandaḥ*; BU 4.3.32). Andrade (2013) aponta para a aplicação “upaniśádica” do conceito de *ānanda* como um índice de intensidade da “comunhão com o todo”, quando o projeto soteriológico é visto como o próprio “ápice das potencialidades humanas: sem *mukti* (‘libertação’) restará algo não experimentado, algo não desfrutado, [e] o melhor possível se perde no caminho dos desejos exteriores” (ANDRADE, 2013, p. 126). Pertinente a tais considerações, evidencia-se o modo como é aplicada a instrumentalidade soteriológica do conceito de *līlā* na hermenêutica aurobindiana, já aludida em outros momentos de nossa análise, ou seja, enquanto um jogo “cósmico” de separação e participação entre o Transcendente e o Fenomênico (AUROBINDO, 2003); no projeto de *A Vida Divina*, ao informar uma ontologia que se expressa, essencialmente, como uma “teleologia metanarrativa” (LOUNDO, 2021a), *līlā* é a livre autoexpressão de “Deus” que se emana de modo aparentemente oposto, não-divino, à sua potencialidade originária de *sat*, *cit* e *ananda* (“existencialidade, consciência e deleite”); da perspectiva do sujeito de conhecimento, é o seu próprio caminhar “lúdico” traçado pela dinâmica entre esquecimento e desvelamento, constrição e reconciliação. Como toda atividade lúdica, a sua potencialidade deleitosa jaz justamente no estar face a face ao caráter infinito de realização de suas possibilidades (AUROBINDO, 2005, p. 118). É necessário assinalar, nesse ínterim, por mais que seja evidente, que a reflexão de Sri Aurobindo não revolve sobre aspectos pontuais da inevitabilidade da experiência do sofrimento, como a perda de familiares em um acidente aéreo, que comporia, no limite, uma entre a infinita variabilidade do aparecer irrevogável da realidade; ao invés disso, o filósofo matizaria o sentido de sofrimento enquanto resultado de habitualidades fixas referentes à recepção sensitiva do prazer e da dor, redundando, em maior ou menor tempo, em fixações mentais – o próprio termo existencial da “morte” como apontado pelo *Īśa Upaniṣad* – que se alimentam da “falsa impressão de absolutidade” atribuída a fatos transientes e insubstanciais (AUROBINDO, 2005, p. 114). Ademais, consubstancia-se o fato de que a razão humana finita não poderia ser o parâmetro para uma “lógica do Infinito”: um “Deus que se regozija” e que “sofre” seriam meras indicações linguísticas de um “Indeterminado que se determina como infinito e finito, o Imutável que admite uma mutabilidade constante e diferenciações infinitas [...] o Impessoal que cria ou sustenta a personalidade [...] o Universal que se individualiza e o Individual que se universaliza” (AUROBINDO, 2005, p. 340). Assim, como componente do desfrutar da própria dimensão soteriológica (ANDRADE, 2013), torna-se ainda imperativo, “dentro de nossa competência, retomar uma resposta inteiramente oposta, prazer onde costumávamos

sentir dor, dor onde habituávamos ao prazer” (AUROBINDO, 2005, p. 113).<sup>306</sup> No mais, Aurobindo discorre que o ato de

variari tais respostas [em termos de nossa sensibilidade] é um abandonar do caráter mórbido dos fatos [...] [O sujeito cognoscente] não é mais condicionado à constrição pelo fracasso, escândalo ou perda: torna-se capaz de encontrar tais coisas e todas as coisas com uma perfeita indiferença; pode até mesmo encontrá-las com um perfeito contentamento. (AUROBINDO, 2005, p. 114).<sup>307</sup>

Betty (1976) não faz referência a um outro importante conceito matizado por Aurobindo – e que se correlaciona, por sua vez, às noções de *līlā* e *ānanda* –, que é o de *rasa* (“sabor”, “essência”) (presente, no entanto, em textos aurobindianos que foram referenciados pelo autor do artigo em questão). Aliás, tais conceitos “ontológicos” só se efetivam de modo contumaz, pedagógica e soteriológicamente, quando analisados ou aplicados conjuntamente, como Frazier (2009) demonstra, por exemplo, no caso de um dos principais adeptos do *Acintya Bhedābheda* (“Inconcebível diferença e não-diferença”) e discípulo direto de Caitanya, Rūpa Gosvāmi (c. séc. XVI). Na qualidade de um dos conceitos centrais da filosofia estética indiana em seus diferentes desdobramentos, e no potencial de “sumo” inerente a todo encontro/contacto sensorial, *rasa* vem a informar seja uma pedagogia da relacionalidade das emoções ou do cultivo dos espaços transubjetivos de percepção do Real (FRAZIER, 2009),<sup>308</sup> seja uma pedagogia do cuidado com a existencialidade através de uma purificação das emoções (*bhāva*, “estados de ser”), isto é, de uma revisitação da experiencialidade vivida sem a distorção cognitiva provocada pelos apegos ou constrições subjetivas que acarretam no sofrimento (LOUNDO, 2021b). Desde uma dimensão ontológica “una” fundamentando a

306 *It is within our competence to return quite the opposite response, pleasure where we used to have pain, pain where we used to have pleasure.*

307 *To vary these responses is to it a departure from fact, abnormal and morbid [...] [The mental being] is not bound to be grieved by defeat, disgrace, loss: it can meet these things and all things with a perfect indifference; it can even meet them with a perfect gladness.*

308 Segundo a argumentação de Frazier (2009), compreender a centralidade da noção de *rasa* em caráter ontológico (um “oceano eterno de relacionalidade emotiva e devocional”) na filosofia de Rūpa Gosvāmi exige a correlação com seus vieses fenomenológico e soteriológico, quando é alçada ao *status* de uma “peculiar” *eudaimonia*, ou uma concepção de vida significativa e do bem viver pautada pela “plenitude de seu conteúdo emocional”, simbolizada por uma desejosa e “insatisfeita Rādhā” que é, contudo, a mais celebrada! Neste contexto de reflexão, todo o material “vivido” da existência, incluindo aí desejo e sofrimento, se tornam expressões da eterna inerência “relacional” e amorosa da divindade: “a noção de que a dor de Rādhā não é uma mera emoção (*bhāva*) de sofrimento, mas que se transforma no extra-ordinário (*alaukika*) estado de *rasa* na qual toda dor se torna deleite” (FRAZIER, 2009, p. 212). Aurobindo favorece também, em certas ocasiões, a noção de intensidade das emoções – reflexo tão somente da “intensidade de ser” do Absoluto – enquanto cerne da práxis soteriológica de refinamento (*rasa*) da experiencialidade sensorial: “e tal transformação é possível uma vez que estes crescimentos de sensação e emoção são, em sua manifestação essencial – as dores não menos que os prazeres – aquele deleite da existência” (AUROBINDO, 2005, p. 107). Contudo, seria mais correto afirmar que há, na perspectiva aurobindiana, uma certa prevalência da perspectiva de *santa rasa*, ou seja, de um “saborear” equânime das emoções.

relacionalidade constitutiva de todo modo de ser e tornar-se, a uma pedagogia da recepção estética desses mesmos fenômenos, o conceito de *rasa* para Aurobindo informa, similarmente, o cultivo de um “estado emocional desinteressado” (i.e., não egóico), e que seria, em contrapartida, a própria condição de empatia com a totalidade das coisas, bem como o “saborear” das emoções em sua real natureza (englobando aí todo o espectro de suas manifestações, da compaixão [*kāruṇya*] a estados de desgosto [*bhayānaka*] e horror [*bībhatsa*]) (AUROBINDO, 2005, p. 116-117).<sup>309</sup>

No final de uma série de artigos sobre Heráclito de Ésefo, Sri Aurobindo sublinha o deleite da existência, o próprio índice de autorrealização humana, e expressão máxima do amor divino, como o “maior dos segredos”, *uttamaṃ rahasyam*, lembrando que as noções de “secreto”, “mistério”, etc., no tocante à reflexão upaniśádica, são aplicadas no bojo de estratégias pedagógicas que buscam instigar o desejo pelo conhecimento (ou a própria alegria em meio ao labor da jornada, para ficarmos com um tópos aurobindiano). Além do mais, acrescenta que *ānanda* é um traço distintivo da matriz filosófica indiana, aspecto ainda por ser cultivado pelo pensamento filosófico europeu (AUROBINDO, 1998, p. 252-253). Embora Sri Aurobindo, neste contexto, não referencie nenhuma fonte de pensamento em específico, é oportuno remeter ao horizonte compreensivo das escolas tântricas, particularmente a teoria das cinco ações paradigmáticas da Divindade (*pañca-kṛtya*), elencando, além dos atos divinos de criação, preservação e dissolução, as ações de ocultamento/esquecimento (*tirodhāna*), e o de revelação/rememoração (*anugraha*). Como assinala Wallis (2012), o conceito de *anugraha* também engloba o sentido de “graça”, indicando, destarte, que o ato de retomada ou reconciliação com a totalidade é vista como a própria dádiva concedida pela Realidade Divina, no modo de sua própria presentabilidade imediata.<sup>310</sup> Estando ou não Aurobindo correto quanto à sua avaliação sobre o pensamento ocidental como carente dessa dimensão “deleitosa” de realização, seja ou pelo viés filosófico ou religioso, é de certo modo irônico, e tampouco surpreenda, o fato de que Betty (1976) conclua seu artigo pela observação de que o Deus na formulação aurobindiana seja um “Deus egocêntrico”!

309 De acordo com a teoria estética do *Nāṭyaśāstra*, tratado atribuído a Bharata Muni (c. séc. I), são elencadas oito emoções paradigmáticas da existência humana, buscando compreender o espectro mais amplo de suas possibilidades: amor/paixão (*śṛṅgāra*); riso/cômico (*hāsyā*); compaixão (*kāruṇya*); raiva/ódio (*raudra*); coragem (*vīra*); desgosto (*bhayānaka*); horror (*bībhatsa*) e maravilhamento (*adbhuta*) (LOUNDO, 2021b).

310 Em conformidade com a cosmovisão tântrica, Wallis (2012) discorre que o ato de ocultamento da Realidade Divina e sua expressão fenomênica na forma de ignorância e sofrimento é autoexpressão do amor divino e que se transmuta, por sua vez, em aprendizado para o ser humano no modo de rememoração de sua própria realidade inata: “é do amor por si-mesmo que a Consciência se emana como um universo, e é do amor que permite o campo total de possibilidades nesse universo (pois negar qualquer possibilidade seria rejeitar esse aspecto de si-mesmo)” (WALLIS, 2012, p. 87).



Uma última colocação a fim de concluir esta longa discussão: é evidente o modo como Betty (1976) aborda o pensamento de Sri Aurobindo como sendo, majoritariamente, um discurso filosófico “autônomo” ou meramente autoral. Em contrapartida, o nosso propósito sempre foi referenciar as ideias de nosso filósofo ao horizonte de reflexão mais amplo das matrizes filosóficas indianas, mormente o Vedānta, como se fosse a própria transcendência constitutiva do pensador Aurobindo. Embora ele realçasse, em grande medida, a ideia de que seu projeto de *A Vida Divina* fosse a constituição de uma filosofia “original”, sua contribuição única à humanidade, digamos que poderia ser o caso mais preciso de uma filosofia hermenêutica atinente a seu espaço-tempo, um projeto “linguístico” de reaplicações de termos em sânscrito essencialmente epistêmico-soteriológicos. Fato que se evidencia na referência constante a tais conceitos em seu próprio *magnum opus* (assim como em outras coleções de textos de cunho filosófico).

### 3.3 “Novas luzes sobre velhas palavras”: o método vedantino de Sri Aurobindo

O método vedantino na hermenêutica aurobindiana, assim como a revisitação experiencial (*anubhava*) que consubstancia seu encaminhamento, se centram em torno do conceito de *Supermind* (“Superconsciente”), que pode ser considerado como um desdobramento de sua abordagem à noção de *Īśa* (“soberano”) do texto upanişádico, designativa, por sua vez, da Divindade enquanto plataforma apriorística de consciência e constitutiva da interioridade no existir. Já comentamos que Aurobindo também correlaciona o mesmo conceito com o termo *vijñāna*,<sup>311</sup> condição de sabedoria que seria não somente discriminativa, mas igualmente imersiva. Nas palavras do filósofo: *vijñāna* “sustenta uma imagem das coisas, simultaneamente, em sua essência, em sua totalidade, e em suas partes e qualidades” (AUROBINDO, 2001, p. 51).<sup>312</sup> Ou seja, uma visão originária e mais direta da realidade consubstanciada pela realização sincrônica do “imutável” e do “movimento”, *nirguṇa* e *saguṇa brahman*.

*Vijñāna* na hermenêutica aurobindiana remonta a outro tópico da filosofia dos Upanişads que se mostra sensivelmente recorrente nos escritos do filósofo indiano, a saber, a concepção de cinco “películas” (*pañca-koṣa*) coextensivas na compreensão da totalidade (*brahman*). Segundo o *Taittirīya Upaniṣad*, as cinco extensões correspondem a:

311 Cf. nota 190 para a etimologia e significado contextual do termo *vijñāna*.

312 [...] [it] holds an image of things at once in its essence, its totality and its parts and properties.

- i) *annamaya-koṣa*: “alimento”, materialidade;
- ii) *prāṇamaya-koṣa*: “respiração”, vitalidade;
- iii) *manomaya-koṣa*: “mente”, cognição;
- iv) *vijñānamaya-koṣa*: “discernimento”, conhecimento;
- v) *ānandamaya-koṣa*: “deleite”.

O vocábulo *maya* é um afixo que indica “medida”, “composição”. Daí que *annamaya-koṣa*, por exemplo, significaria a “extensão/emanação de *brahman* feita de alimento ou materialidade”. Correlaciona-se, portanto, com a concepção de *māyā*, não tanto no seu sentido de ilusão perceptiva, senão como o poder de autoconcepção da Realidade Divina, presente tanto no pensamento Sri Aurobindo como na abordagem de escolas *vaiṣṇavas*. Cada uma das cinco extensões (*koṣa*), por conseguinte, pode ser interpretada como uma plataforma apriorística e reunitive de experiencialidade; é desse modo, inclusive, que Sri Aurobindo interpreta o conceito de materialidade (sendo justamente aplicado como contraponto à reificação materialista de sua época), ou seja, um “primeiro fato da experiência do qual começamos, até certo ponto uma verdade universal e inegável da existência” (AUROBINDO, 1998, p. 191).<sup>313</sup> De fato, o *Taittirīya Upaniṣad* indica muito propriamente *brahman* não apenas na condição de substrato, mas também de relacionalidade constitutiva, indicado a partir de cada uma de suas extensões, a exemplo da primeira: “Realize que alimento (*anna*) é *brahman*. Do alimento os seres nascem. Pelo alimento, eles vivem. Em alimento eles se transformam quando partem” (TU 3.2.1a).<sup>314</sup>

Há, todavia, um aspecto mais essencial do ensinamento referente à concepção de *koṣa*, que é a sua estruturação gradativa em diferentes “níveis” da realidade, visualizado, contudo, menos em termos de um nexos ascendente do que de aprofundamento cognitivo, e, conseqüentemente, de ressignificação em termos de apuro perceptivo: “Diferente da extensão feita de alimento (*annamaya-koṣa*), mas compondo seu interior e o preenchendo, se encontra a extensão feita de respiração (*prāṇamaya-koṣa*)” (TU 2.2.1b).<sup>315</sup> E prossegue, desse modo, interpondo os outros níveis: *manas*, *vijñāna* e *ānanda*. Sri Aurobindo, por sua parte, interpreta a processualidade de tal ensinamento ora em termos de profundidade, ora em termos de um movimento *evolutivo*, visto, não obstante, a partir da condição humana e da sua problemática

313 [...] it is the first fact of experience from which we start and up to a certain point an undeniable universal truth of being.

314 *yato vā imāni bhūtāni jāyante/ yena jātāni jīvanti/ yatprayantyaabhisamviśanti/ tadvijijñāsasva/ tadbrahmeti.* (TU 3.2.1a) (OLIVELLE, 1998, p. 308).

315 *tasmādvā etasmādannarasamayāt/ anyo'ntara ātmā prāṇamayaḥ/ tenaiṣa pūrṇaḥ.* (TU 2.2.1b) (OLIVELLE, 1998, p. 300).

existencial (*vyavahāra*); de uma perspectiva apriorística ou absoluta de existencialidade e compreensão (*paramārtha*), as extensões (*koṣa*) coexistem enquanto modos meramente sugestivos de apreensão da totalidade não-objetificável (*brahman*):

Então, no Taittiriya Upanishad, Bhrigu Varuni, ao meditar em Brahman, chega primeiramente à conclusão que “Matéria é Brahman”, e somente após descobre que o Vital é Brahman, – desse modo ascendendo da teoria materialística à vitalística da existência, como o pensamento europeu agora se eleva, – então [a percepção] que o Pensamento é Brahman e em seguida que o Conhecimento é Brahman, – assim se ascendendo às realizações sensoriais e idealísticas da verdade – até, por fim, ao Deleite da Existência que é Brahman. Aí ele se detém na realização espiritual última, a formulação máxima do conhecimento que o homem pode alcançar. (AUROBINDO, 1998, p. 181).<sup>316</sup>

Nota-se que, em certas ocasiões, a linguagem aurobindiana parece favorecer a velha tendência de “ontologizar” aquilo que seria tão somente uma dinamização pedagógica de níveis de sentido, como exemplificada pelo caráter meramente instrumental da distinção epistemológica entre os dois conceitos epistêmicos supracitados: *vyavahāra* (“convencional”) e *paramārtha* (“absoluto”). Tal ponto crítico se afigura, por exemplo, em longas elucubrações sobre a possibilidade lógica de se considerar a preexistência de um princípio mental à evolução “material” (AUROBINDO, 2001, p. 35-36), podendo dar margem a dicotomias substanciais entre uma verdade “fenomênica” e a verdade “essencial” (AUROBINDO, 2005, p. 110), ou, mais precisamente, “um mundo mental além e acima do âmbito do princípio físico”; por extensão, o papel salutar de um adepto ou mestre realizado seria auxiliar na emanção de forças (*cit-tapas*) originárias de um “reino suprafísico, um plano mental de existência” (AUROBINDO, 2001, p. 36). De acordo com a interpretação de Padiyath (2014, p. 263), o conceito de *Supermind* (no original) seria uma “necessidade ontológica” antevista pelo pensador indiano à luz de seu “advaita integral” (e realista), na busca de “afirmar a realidade de ambos, isto é, Absoluto e mundo fenomênico”. Assim, a reflexão aurobindiana discorreria sobre “dois hemisférios”, um superior (*sat-cit-ānanda*) e outro inferior (*matéria-vitalidade-mente*), e sua reconciliação pela experiência espiritual, o que poderia facilmente denotar, a nosso ver, a mesma dicotomia metafísica númeno/fenomênico, ou a que vê as duas

---

316 *So too in the Taittiriya Upanishad Bhrigu Varuni meditating on the Brahman comes first to the conclusion that “Matter is Brahman” and only afterwards discovers Life that is Brahman, — so rising from the materialistic to the vitalistic theory of existence as European thought is now rising, — then Mind that is Brahman and then Knowledge that is Brahman, — so rising to the sensational and the idealistic realisations of the truth — and at last Bliss of Existence that is Brahman. There he pauses in the ultimate spiritual realisation, the highest formulation of knowledge that man can attain.*

instâncias, ainda segundo o supracitado autor, como de “naturezas diferentes e a pertencerem a dois reinos diferentes” (PADIYATH, 2014, p. 263).

Outrossim, o que consideramos aqui como o conceito central a seu método vedantino na qualidade de adequação contextual, *Supermind*, ganharia, na interpretação de alguns dos seguidores e intérpretes do pensamento e da vida tanto de Sri Aurobindo como de Mirra Alfassa (“A Mãe”), contornos ontologizantes de uma “Consciência Supramental”, que na verdade seria “não mental por definição, e [que] escapa a todas às nossas leis e às nossas perspectivas tridimensionais” (SATPREM, 1970, p. 245). De fato, em termos de um *sādhana* universal – i.e., daquilo que Aurobindo identificava como a máxima “aspiração humana” indicada pelo próprio sentido limítrofe de “humanidade” – o nível de conhecimento indicado pelo quarto *koṣa* (“extensão”), isto é, *vijñāna*, viria, desse modo, a apontar para a possibilidade futura e o próximo estágio natural da ascensão evolutiva do homem para o “além-homem”, processo que, no entanto, poderia ser devidamente estimulado pelo “esforço revolucionário” do sujeito que despertou para tal aspiração (AUROBINDO, 2005, p. 4-6). Cabe lembrar, não obstante, que tais observações devem levar em conta o esforço de uma práxis de tradução interpretativa que se desenrola sob o matiz geracional atinente àquele mesmo “desafio do Ocidente”, expresso, ao menos para o nosso filósofo, pela árdua tarefa de dinamizar assimilações e revalidações perante tanto à influência do *ethos* cientificista do âmbito europeu, quanto da própria abordagem orientalista desse mesmo contexto, projetando, como já analisado, reificações metafísicas supostamente inerentes à “religiosidade” indiana. Por outro lado, evidencia-se o aspecto mais relevante de que é o próprio Aurobindo, em *A Vida Divina*, que alerta para a possível ocorrência seja de uma dignificação ontologizante, seja de um subjetivismo estéril aplicado ao conceito de *Supermind*, o que seria passível de acontecer quando não se atenta para aos significantes que remontam ao substrato de conhecimento védico:

E, primeiro, que possamos parar por um momento e nos indagar se não há uma luz vinda do passado que possa nos guiar em meio a estes domínios mal explorados. Nós necessitamos de um nome, assim como de um ponto de partida. Pois denominamos esse estado de consciência de *Supermind*; mas a palavra é ambígua, uma vez que pode ser tomada no sentido de uma mente supereminente, erguendo-se sobre a mentalidade ordinária mas que não se transformou radicalmente, ou, pelo contrário, poderia sustentar um senso daquilo que está além da mente, e portanto assumir uma abrangência tão extensa que abarcaria até mesmo o Inefável em si. Uma descrição

suplementar é exigida para que possa ter seu significado mais precisamente delimitado. (AUROBINDO, 2005, p. 132).<sup>317</sup>

Assim, pensamos ser possível delimitar nossa compreensão da linguagem aurobindiana ao interior mesmo do *locus* vital da tradição vedantina, partindo do conceito de *brahmānubhava* (“a experiencialidade do Real”), ou, como coloca Andrade (2013, p. 77), “a experiência radical e metanóica da unicidade de *brahman*-realidade”. Ou seja, *brahman* como formulação de intrínseca repercussão ontológica (*sat*) e epistemológica (*cit*), e, por extensão, autorreferente máximo que vem a “vasculariza[r] a realidade de consciência e sensibilidade, balizando os fundamentos conceituais e práticos da senda” [i.e., do expediente de autorrealização] (ANDRADE, 2013, p. 77). Andrade (2013) também identifica, a partir, então, dos paradigmas da experiencialidade última de *brahman* enquanto “onipresença” e “onisciência”, duas perspectivas hermenêuticas que se consubstanciam em diferentes possibilidades de aplicação dessas qualidades pela mesma tradição:

- (i) *brahman*, portanto todo ser humano é, potencialmente, onisciente e onipresente (*sarvajñā/sarvagāta*), uma vez tendo tido a experiência de *brahman*;
- (ii) a possibilidade de ser consciente de *brahman* se dá em todo e qualquer ato cognitivo em toda e qualquer situação (*sarvajñā/sarvagāta*). São coisas distintas. (ANDRADE, 2013, p. 78).

Acompanhando a explanação do referido autor, na primeira perspectiva “afirma-se uma capacidade inaudita do ser humano em termos de poderes psicofísicos sobrenaturais (*onipresença e onisciência*)” (ANDRADE, 2013, p. 78). De fato, na reflexão aurobindiana redundam considerações sobre a possibilidade de acesso direto a uma “Existência Superconsciente”, operando, por exemplo, “em sua força onisciente e onipotente”, uma consciência unitiva de Tempo e Espaço como extensões de si-mesma, capaz de realizar, respectivamente, “passado, presente e futuro em uma visão”, ainda que transcendente a qualquer determinação temporal, bem como a “conter todas os pontos e regiões em si-mesmo”, embora não situado em nenhum ponto específico (AUROBINDO, 2005, p. 143). Nessa visão direta da realidade, os sentidos e a dimensão cognitiva convencional, essencialmente marcados pela reificação dual de sujeito e objeto, se tornariam instrumentos

---

<sup>317</sup> *And first we may pause a moment and ask ourselves whether no light can be found from the past which will guide us towards these ill-explored domains. We need a name, and we need a starting-point. For we have called this state of consciousness the Supermind; but the word is ambiguous since it may be taken in the sense of mind itself supereminent and lifted above ordinary mentality but not radically changed, or on the contrary it may bear the sense of all that is beyond mind and therefore assume a too extensive comprehensiveness which would bring in even the Ineffable itself. A subsidiary description is required which will more accurately limit its significance.*

plenamente dispensáveis (AUROBINDO, 2005, p. 24). O sábio então seria aquele que, munido de “luminoso poder ideativo” (*thought-power*), realiza uma espécie de experiência mimética do Absoluto pela qual sua “mente abdica de si para ser não menos do que um espelho fidedigno da imagem da Existência superconsciente” (AUROBINDO, 2001, p. 84), e contribuindo, em consequência, para a “possibilidade de uma consciência cósmica na humanidade” (AUROBINDO, 2005, p. 24). No entanto, no projeto de Aurobindo há igualmente um espaço considerável referente à segunda perspectiva da experiencialidade de *brahman* listada acima, em que, paradigmaticamente, “limita-se a hermenêutica à esfera da potencialidade cognitiva, vale dizer, em *todo e qualquer evento cognitivo humano seja em que situação se apresentar*, indigita-se a presença de *brahman*” (ANDRADE, 2013, p. 79, grifo do autor). Ou seja, a experiencialidade liberta do Real compreendida como aquilo que funda e se desvela em todo ato sensível e cognitivo. É essa segunda linha de pensamento que, inclusive, a nosso ver, se torna mais preponderante e significativa na hermenêutica do filósofo indiano, pelo menos quanto a seu desenvolvimento nas páginas do *Arya*. Contudo, é possível também apontar para o fato que ela se articula sensivelmente com a primeira, de modo que a ressignificação do mundo da experiência cotidiana (*jagat*), pela qual a condição existencial (*vyavahāra*) se torna ela mesma a compreensão do sentido de imortalidade (*paramārtha*), i.e., “sendo [tão somente] um fato de ser consciente, justificado por sua própria existência, destituído de um propósito ulterior a si-mesmo” (AUROBINDO, 2003, p. 27), vem a compatibilizar-se com ideais e poderes “transcendentes”, pensados, não obstante, como parâmetros para a proatividade da ação transformativa no âmbito da humanidade (essa última agora aplicada para traduzir e entender, em âmbito civilizacional, a própria realização da unicidade do Real, *ekatvam anupāsyataḥ*):

Acessando e sendo aquela Consciência, podemos continuar a habitar a existência universal [...] [isto é] realizar uma superconsciência (*supermind*) cuja operação universal é a chave para todas atividades mais pontuais. Não é mera questão de se tornar consciente dessa existência cósmica, *mas de tal modo consciente nisto, assimilando-a em sensação e sensibilização*. Nisto podemos viver tal como antes vivíamos em senso-egóico, ou seja, ainda ativo, cada vez mais em contato, até mesmo integrado mais e mais com outras mentes, outras vidas, outros corpos além do organismo que correspondemos a nós mesmos, produzindo efeitos não somente em nossa psique e moralidade e na subjetividade dos outros, mas também no mundo físico e seus eventos por meios mais próximos ao divino do que aqueles possíveis à nossa competência egóica. (AUROBINDO, 2005, p. 25, grifo nosso).<sup>318</sup>

---

<sup>318</sup> *Entering into that Consciousness, we may continue to dwell, like It, upon universal existence... [that is] become aware of a supermind whose universal operation is the key to all lesser activities. Nor do we become merely conscious of this cosmic existence, but likewise conscious in it, receiving it in sensation, but also*

A obra magna de Sri Aurobindo pode ser considerada como uma longa e detalhada reflexão sobre o conceito de *Supermind*, identificando, inclusive, estados intermediários e concatenados de realização dessa condição suprema de consciência. Analisar todos os seus pormenores extrapolaria em muito os limites do presente trabalho. Por sua vez, a tese de Padiyath (2014) contribui enormemente na análise detalhada desse conceito. A nossa tarefa aqui será tão somente pensar tal concepção aurobindiana à luz da ideia de *anubhava*, ou seja, *a revisitação experiencial e esclarecedora do Real, se constituindo no recorrente cultivo existencial de si-mesmo, como a própria experiencialidade liberta e inerente ao sujeito de conhecimento*. No capítulo de *A Vida Divina* intitulado “Os Métodos do Conhecimento Vedântico”,<sup>319</sup> assim como ao longo de seu comentário (*bhāṣya*) ao *Kena Upaniṣad*, Aurobindo expõe as bases teóricas do método para se cultivar tal experiencialidade, na qualidade do que temos compreendido aqui como a “potencialidade cognitiva” que funda todo ato de relacionalidade cognitiva e sensível. Define, então, tal inerência perceptiva como um “conhecimento por identidade”, isto é, quando o autoconhecimento (*ātmavidyā*) se dinamiza em percepção simultânea da “plataforma e do conteúdo, de si-próprio e do outro, [e] exulta em luminosa identidade autoexistente” (AUROBINDO, 2005, p. 72). A menção à natureza diáfana desse reconhecimento é pertinente, pois refere-se à própria condição de “todo ato cognitivo que, ao iluminar objeto ilumina também a si própria” (ANDRADE, 2013, p. 90). Aurobindo diz algo semelhante quando reforça a dimensão inequívoca de inerência (*samanvaya*) e potencialidade esclarecedora de toda e qualquer experiência no âmbito da cotidianidade: “estamos assim conscientes de nossas emoções; estamos conscientes, por exemplo, da raiva, porque nos tornamos a raiva. Estamos assim conscientes de nossa própria existência; e aqui a natureza da experiência como conhecimento por identidade se evidencia” (AUROBINDO, 2005, p. 68). Desse modo, vem a se constituir *ipso facto* no próprio sentido composto entre *neti neti* (negação não-implicativa) e *anubhava*, interpretados conjuntamente como imediaticidade unicista da experiência e reversão teleológica da condição existencial marcada pela dualidade reificada de sujeito e objeto: “na realidade, toda experiência é, em sua natureza secreta, conhecimento por identidade; mas seu aspecto verdadeiro se oculta uma vez

---

*entering into it in awareness. In it we live as we lived before in the ego-sense, active, more and more in contact, even unified more and more with other minds, other lives, other bodies than the organism we call ourselves, producing effects not only on our own moral and mental being and on the subjective being of others, but even on the physical world and its events by means nearer to the divine than those possible to our egoistic capacity.*

319 *The Methods of Vedantic Knowledge.*

que nos separamos do resto do mundo por exclusão, pela distinção que estabelecemos entre nós como sujeito e tudo o mais como objeto [...]”. (AUROBINDO, 2005, p. 68).<sup>320</sup>

Logo, o que se depreende pelo termo “identidade” *qua* reconhecimento, neste contexto, é aquele mesmo nexos de existencialidade e consciência que a tradição promulga pela circularidade perfeita de *brahman/ātman* (ANDRADE, 2013), o “Real do real” que excede, contudo, toda fixação de identidades implicativas. Daí que o texto upanişádico mencionado há pouco enseja a questão saliente em seu próprio título (*kena* = “por quem”), ou seja, como chegar à experiência “daquilo que é distinto, de fato, de tudo que é conhecido, [porém] mais distinto ainda do que permanece incógnito” (KE 1.4).<sup>321</sup> Aurobindo designa o próprio âmbito cognitivo e fático que se dimensiona em relacionalidade constitutiva, sempre *aí*, como *locus* de resolução do potencial paradoxo de se conceber um sentido último o qual, “embora indeterminado (*unknown*), não seja incognoscível” (AUROBINDO, 2001, p. 44). Portanto, a processualidade do método incorre no ato de aprofundar-se na própria qualidade de ‘estar em um mundo’ (*lokavat*), através de um ato originário de “partenogênese” (ANDRADE, 2013) da consciência (*cit-tapas*) que se desdobra em subjetividade e objetividade, mas que é a própria condição de desvelamento (*sphurattā*) do Real *qua* Absoluto:

A contradição surge da natureza de nosso próprio conhecimento, que é a relação entre a consciência que busca e a consciência que é buscada; onde tal relação se esvanece, conhecimento é substituído por pura identidade. Naquilo que chamamos de existência, o máximo de conhecimento se torna não mais do que um máximo de relação entre aquilo que busca e aquilo que é buscado, e consiste em uma identidade modificada por meio da qual podemos passar do conhecimento para a identidade absoluta. Esta distinção metafísica é de suma importância, pois nos adverte quanto ao erro de confundir qualquer relação em conhecimento pelo absoluto, tornando-nos tão atrelados à nossa experiência a ponto de perdermos a percepção fundamental do absoluto que excede toda descrição possível e que se mantém na base de toda experiência formulada. No entanto, isso não significa que a máxima relação em nosso conhecimento, a identidade modificada em experiência, seja supérflua ou sem qualquer valor. Pelo contrário, é justamente aquilo que devemos visar enquanto consumação de nossa existência no mundo. (AUROBINDO, 2001, p. 44).<sup>322</sup>

320 *We are thus aware also of our own existence; and here the nature of experience as knowledge by identity becomes apparent. In reality, all experience is in its secret nature knowledge by identity; but its true character is hidden from us because we have separated ourselves from the rest of the world by exclusion, by the distinction of ourself as subject and everything else as object [...]*

321 *anyadeva tadviditādatho aviditādadhi* (KE 1.4) (OLIVELLE, 1998, p. 364).

322 *The contradiction arises from the nature of our knowledge itself which is a relation between the consciousness that seeks and the consciousness that is sought; where that relation disappears, knowledge is replaced by sheer identity. In what we call existence, the highest knowledge can be no more than the highest relation between that which seeks and that which is sought, and it consists in a modified identity through which we may pass beyond knowledge to the absolute identity. This metaphysical distinction is of importance*



*Vijñāna*, equivalente à noção de *Supermind* (“Superconsciente”) na análise interpretativa de Sri Aurobindo, seria esse “máximo de conhecimento” fundamentando um “máximo de relação”, ou seja, um princípio de ressignificação (*anubhava*) do mundo da relacionalidade cotidiana, sendo a própria “consumação de nossa existência no mundo”. Como potencialidade cognitiva – o “pensar do [próprio] pensar” ou o “sentir dos sentidos” (cf. nota 304) – é a consciência discernidora de todo ato cognitivo envolvendo as três primeiras extensões (*koṣa*) da consciência, isto é, objeto/“coisa”, sensação/sentido, e mente/cognição. Um dos modos de aplicação de *vijñāna* é referido por Aurobindo pelo termo *saṁjñāna*, tratando-se, significativamente, de uma contemplação dos *sentidos* (“movimentos de interioridade *na* existência”), cuja práxis se efetiva pela percepção da sensação (*feeling*) enquanto “aparecer” (*unmeṣa*)<sup>323</sup> simultâneo de sujeito e objeto (AUROBINDO, 2001, p. 59).<sup>324</sup> Outrossim, cada um dos cinco sentidos (*indriyā*) - som (*śabda*), tato (*sparsā*), forma (*rūpa*), sabor (*rasa*) e odor (*gandha*) - atuaria paradigmaticamente (“vibração”) como um espaço reunitivo (o próprio “sentir”) em que se destila a essencialidade inerente ao próprio universo de movimento (*jagat*), enquanto plataforma de aprofundamento no próprio *fato de ser consciente*:

Todas estas operações [dos sentidos], então, são passíveis de serem apreendidas pelo “sentido essencial”, i.e., *saṁjñāna*, e reapropriá-las pela união, em conhecimento, de conhecedor e conhecido que é própria de si. Seu senso de ritmo ou intensidade de vibrações que contém todo o significado de ‘forma’ (i.e. daquilo que aparece), será a base do escutar essencial do qual

---

*because it prevents us from mistaking any relation in knowledge for the absolute and from becoming so bound by our experience as to lose or miss the fundamental awareness of the absolute which is beyond all possible description and behind all formulated experience. But it does not render the highest relation in our knowledge, the modified identity in experience worthless or otiose. On the contrary, it is that we must aim at as the consummation of our existence in the world.*

323 Sugerido pelo gesto corporal de abrir os olhos.

324 Talvez o grande marco originário de todo ensinamento relativo a uma ressignificação da experiência sensorial nas tradições indianas, de uma dualidade reificada de sujeitos e objetos a uma imediaticidade reunitiva de percepção, dá-se no contexto do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3.2), quando Yājñavalkya expõe os oito “órgãos de apreensão sensorial” (*graha*) – respiração, fala, língua, olhos, ouvidos, pele, mãos e mente – e seus respectivos objetos sensoriais (*atigraha*) (mas podendo ser interpretados como os próprios sentidos) – cheiro (inspiração), nome (linguagem), sabor, forma, som, tato, ação e desejo. Olivelle (1998) assinala para o trocadilho aplicado aos termos *graha* e *atigraha* pelo sábio upaniśádico, sendo que, no contexto do ritual védico, o primeiro se referiria ao recipiente usado para extrair e carregar o *soma* (cf. nota 188), e o segundo ao próprio ato de oferta de tal bebida. Em seu sentido especializado, portanto, a “oferta” indicaria a própria extensão dos sentidos que transpassam tanto os órgãos sensoriais quanto seus objetos.

nossa apreensão de som físico ou da palavra falada é apenas seu resultado mais externalizado” [...] (AUROBINDO, 2001, p. 59).<sup>325 326</sup>

Portanto, o “ser de discernimento” (*vijñānātma*) é aquele que, “tocado” pelo imperecível (*tadakśaraṇ*), é hábil de “ao conhecer tudo, imergir, de fato, em tudo” (*sarvajñah sarvamevāviveśeti*; PU 4.11). Na perspectiva aurobindiana, equivale ao “realizar o eterno ato em que o Uno se manifesta nas múltiplas formas do movimento universal” (AUROBINDO, 2003, p. 7). *Supermind* (ou *vijñāna*) compreende, deste modo, uma dinâmica de “distanciamento” como condição para uma reaproximação radical,<sup>327</sup> ou uma visão mais direta das coisas sem acarretar em sua objetificação: “pois seu modo de ser é distinto daquele que chamamos ‘existência’; sua unidade resiste a todas as análises, sua multiplicidade infinita excede todas as sínteses” (AUROBINDO, 2001, p. 42). Enquanto autorrealização dos indicadores máximos do Real, i.e., *sat-cit-ānanda* (existencialidade-consciência-deleite), torna-se “o panorama eterno do Absoluto sobre o relativo” (AUROBINDO, 2001, p. 43). Na qualidade de “eterno ato”, é o modo como o filósofo indiano compreende e aplica a integridade de conhecimento e ação (*jñānakarmasamuccaya*), a sua interpretação de *karma yoga* enquanto o próprio *habitar* consciente e em comunhão com o movimento total das coisas, abraçando, inclusive, “o que temos excluído” (AUROBINDO, 2005, p. 24).

Trata-se, com efeito, de uma perspectiva radical de “transcendência” que é a própria condição de imediaticidade existencial (PRINCE, 2015), um substrato ontológico da condição de ser que se expressa em experiencialidade hábil de conhecer e ter a devida apreciação do “eterno *rasa* (‘essência’, ‘sabor’), ou a qualidade autoevidente de deleite e essencialidade de toda experiência” (AUROBINDO, 2001, p. 39). Aurobindo assinala tal experiência como a própria culminância do ensinamento dos Upaniṣads, o desvelamento de uma dimensão mais imortal da Realidade em consonância com a própria interioridade no existir, uma intimidade

---

325 *All these operations, then, the Sanjñana or essential sense must be able to seize, to make its own by that union in knowledge of knower and object which is peculiar to itself. Its sense of the rhythm or intensity of the vibrations which contain in themselves all the meaning of the form, will be the basis of the essential hearing of which our apprehension of physical sound or the spoken word is only the most outward result [...]*

326 “O ritmo ou intensidade de vibrações” referido na passagem é representado por Aurobindo pelas cinco “condições elementais” da existência, i.e, espaço (*ākāśa*), ar (*vāyu*), fogo (*agni*), água (*āpa*) e terra (*prithivi*), baseado na teoria dos “fatores de experiencialidade” (*tattva*) que ele remete ao *Sāṃkhya* (mas seminalmente presente nos Upaniṣads). Cada um dos “elementos” (*māhabhūtas*) indicariam uma qualidade de percepção respectiva aos cinco sentidos; Aurobindo, no entanto, ressalta que todos os cinco modos elementares comporiam o modo sucessivo da aparecer de cada um dos sentidos, como um espaço reunitivo de sensorialidade (AUROBINDO, 2001, p. 58-60).

327 Tal seria o sentido da vida iniciática no interior do *Ashram*, como corroborado pelo próprio Aurobindo, o qual não parecia diferir, significativamente, do sentido monástico de encaminhamento das outras escolas indianas tradicionais. Pois também implicaria em criar o distanciamento necessário de um mundo cotidiano permeado pela ignorância, a fim de se criar o ambiente propício ao cultivo de modos de ser e percepção fundamentados no conhecimento. (AUROBINDO, 2011b, p. 813).

deleitosa (*tadvana*) com o Real (AUROBINDO, 2001, p. 89) e que se expressa à medida que se dissolve limitações de modos de ser/conhecer:

Pois o limite do ego, o muro da individualidade, se quebra [...] o próprio corpo e os sentidos não mais estarão restritos, em termos de consciência, a uma existência separada, mas o corpo real o qual a pessoa sentirá fisicamente como si-mesma será a Terra total [...] e os sentidos também se converterão a este modo constitutivo de sensação, de modo que mesmo no que denominamos de externo, o olhar verá Brahman em cada visão, a audição escutará Brahman em cada som, o corpo interior e exterior sentirá Brahman em cada toque, e cada toque como se interior à totalidade. (AUROBINDO, 2001, p. 86-87).<sup>328</sup>

Com efeito, o termo *tadvana*<sup>329</sup> aparece no último capítulo do *Kena Upaniṣad*, no contexto de transmissão daquele que seria o ensinamento mais essencial, i.e., *brahman* como absolutidade constitutiva de toda experiência cognitiva e sensorial, e sua experiência esclarecedora como um desvelamento (“um piscar de olhos”, “um rememorar”) – a própria circularidade perfeita entre *brahman* e *ātman* – e condição do próprio sentido fundante de unicidade com o real das coisas:

Assim é a sua instrução (*ādeśa*): que se acende como um relâmpago -AH!- e aparece e some como um piscar de olhos – isto relacionado à dimensão divina. E com relação ao corpo (*ātman*): quando a mente parece captá-lo, e através dela a imaginação instantaneamente rememora (*upasmaraṭi*) algo. Isto tem como nome *tadvana*, e como tal deve ser reverenciado como ‘o mais amado’. Aquele que assim o faz, torna-se ele mesmo o mais amado de todas as coisas (KE 4.4-6).<sup>330</sup>

---

328 *For the limit of ego, the wall of individuality will break [...] the very body and senses will be no longer conscious of a separated existence, but the real body which the man will feel himself to be physically will be the whole Earth [...] and the senses also will be converted to this principle of sensation so that even in what we call the external, the eye will see Brahman only in every sight, the ear will hear Brahman only in every sound, the inner and outer body will feel Brahman only in every touch and the touch itself as if internal in the greater body.*

329 Conforme Roebuck (2000), a palavra provém da raiz verbal *van* (“amar”, “venerar”, “conquistar”), acompanhado de *tat*, pronome demonstrativo que é indicativo de *brahman*.

330 *tasyaiṣa ādeśo yadetadvidyuto vyadyutadā itīti nyamīṣadā ityadhidaivatam/ athādhyātmaṃ yaddetadgacchātīva ca mano'nena caītadupasmaratyabhīkṣṇam saṅkalpah/ taddha tadvanaṃ nāma tadvanamityupāsītavyaṃ sa ya etadevaṃ vedā'bhi hainaṃ sarvāṇi bhūtāni saṃvāñchanti* (KE 4.4-6) (OLIVELLE, 1998, p. 370).

## CONCLUSÃO

As fundações upaniśádicas do projeto filosófico de Sri Aurobindo são indicadas sinteticamente por uma das formulações centrais do *Īśa Upaniṣad: ekatvam anupaśyataḥ*, ou a Unicidade como uma plataforma (meta-)constitutiva de percepção (sobre a realidade múltipla). Tal circularidade se dinamiza, paradigmaticamente, por meio dos dois níveis da reflexão soteriológica pelos quais uma parte considerável das matrizes filosóficas da Índia se consubstanciam: *dharma*, a dimensão ética do conhecimento aplicada à dimensão total do viver humano integrado ao seu ambiente, e que, na perspectiva aurobindiana, é evocada pelo ideal de humanidade como propósito recorrente de um bem comum; e *mokṣa*, a autorrealização como condição da liberdade em vida, ou da imortalidade como plataforma de sentido ao processo total da existência. Aliás, as concepções de “espiritualidade” e de “divino” na formulação conceitual de Sri Aurobindo implicam necessariamente na sinergia entre esses dois âmbitos, inaugurando recorrentemente um processo de Verdade (*satya-dharma*) e sua incorporação efetiva.

Em termos de processualidade argumentativa, foi evidenciado o fato de que as preocupações centrais da filosofia de Sri Aurobindo, motivando seu estudo e compreensão dos textos fundacionais da tradição upaniśádica, dizem respeito ao sentido geral que ele mesmo atribui ao Vedānta como dinâmica efetiva de textualidades, e seminalmente evocado pelo filósofo através da dupla de opostos fundamentais que compõem o verso inicial do supracitado texto upaniśádico: de um lado *Īśa*, um princípio de transcendência, mas que é constitutivo de toda experiencialidade e, portanto, é refletido como imanência ontológica; e, de outro, *jagat*, o mundo fenomênico da multiplicidade, na sua qualidade inequívoca do aparecer e do manifesto. Em outras palavras, na hermenêutica aurobindiana, as categorias meta-aritméticas do Uno e do Múltiplo. É desse modo que o presente trabalho buscou demonstrar que a maneira pela qual Sri Aurobindo identificava e compreendia as diferentes duplas de opostos fundamentais subjacentes a tal texto poderia ser condizente com um referencial singular à própria tradição vedantina, isto é, aquele que se articula pelas categorias contrárias da “diferença” e da “não-diferença” (*bhedābheda*). Mas pensadas, vale enfatizar, não tanto como proposições descritivas da natureza última da Realidade, e sim em termos de uma ludicidade teleológica, o que se respaldaria pelo caráter semântico não inequívoco de ambas as categorias quando pensadas em conjunto (*bheda* e *abheda*). Na verdade, o *bhedābheda*, como um centro dinamizador de questões filosóficas e propostas metodológicas, se constituiria em um referencial teórico muito mais significativo à análise do projeto

aurobindiano de reafirmação contextual da filosofia do Vedānta, do que vieses discursivos identificados a algum tipo de realismo ontológico do pensamento europeu, ao qual o filósofo indiano tem sido correlacionado não poucas vezes. Enquanto há uma evidente preocupação, por parte de Sri Aurobindo, de dissociar o Vedānta de leituras enviesadas que atribuem-no a um ideal de salvação solipsista e de conseqüente evasão do mundo, seria um mero truísmo a postulação do caráter “real” do mundo empírico para quem o Real é, em termos absolutos, o ponto instigador máximo de um *telos* “divino” a envolver a aplicação de expressões que seriam, a princípio, contraditórias, tais como as de *sat/asat* (“ser/não-ser”) e *sambhūti/asambhūti* (“manifesto/não-manifesto”), mas que experiencialmente vêm a significar uma “inconcebível” (*acintya*) realização simultânea dos respectivos princípios como movimento e imutabilidade, expressão e silêncio, *pravṛtti* e *nivṛtti*. Assim seria o sentido que Sri Aurobindo extraiu dos últimos versos do *Īśa Upaniṣad*, quando o texto evoca a divindade solar, *Sūrya*, por meio de suas diferentes emanações, tais como *ekarṣi* (“o poeta solitário”) e *puṣan* (“o nutridor”), a indicarem, respectivamente, esta (meta-)visão simultânea de essência e imagem, ou a realização sincrônica de um estado interior de “soberania” perceptiva e do agir espontâneo como ato cocriativo de moldar mundos.

Mas é possível, alternativamente, remeter a um *topos* upaniṣádico que serviria de base filosófica a tal processualidade argumentativa e pedagógica envolvendo tanto a inerência polissêmica de símbolos que indicassem o Uno, quanto a sua dinâmica com o Múltiplo, a saber, a associação entre a concepção mesma de *ātman* (“si-mesmo”) e a noção de *loka*, ou “mundo”. Este último, todavia, seria pensado não essencialmente em seu sentido empírico, por assim dizer, mas enquanto “estado de consciência”, tal como interpretado por Sri Aurobindo, e que exerce, em um contexto de reflexão soteriológica, a experiência de relacionalidade constitutiva do uno-no-múltiplo e do múltiplo-no-uno, conquanto sendo a própria situação em que desperta-se para o Real como condição sempre excedente e constitutiva da possibilidade de cada uma de suas relações. Por conseguinte, é pertinente notar que o mote central do projeto filosófico-soteriológico de Sri Aurobindo, identificado ao longo do trabalho como *A Vida Divina*, abarcaria justamente a imbricação das categorias-limites do Real, i.e., *brahman/ātman*, com a ideia de mundo como “loka”, ou seja, como qualidade fenomenológica de cultivo de sentidos ou “estados de consciência” mais amplos sobre a mesma realidade. É por isso que o ideal de *A Vida Divina* compreenderia, a princípio, o ponto de partida de considerar tal “mundo” como o extremo oposto dessa condição última, ou seja, como “não-divino”, predicativo de um modo de percepção da multiplicidade olvidada da percepção de unicidade que a subjaz. O Real, portanto, ou a Realidade Divina, nos termos

aurobindianos, seria não somente a condição inequívoca de presentabilidade da unicidade “múltipla” que se constitui em existência, mas também o próprio Ideal de evolução ou de florescimento humano, i.e., como um *ethos* transformativo de âmbito comunitário ou civilizacional.

Decerto, o contexto europeu de pensamento e valores teve uma inserção inequívoca no projeto de Sri Aurobindo, em sua efetivação como uma proposta de “síntese de pensamento” e de investigação sobre as grandes questões da existência, como ele próprio enunciava no prospecto de lançamento do periódico *Arya*. Porém, tal traço dialógico tem sido um aspecto recorrente daquilo que melhor definiria o próprio sentido de “tradição” em contextos indianos, marcado por assimilações no interior de uma mesma comunidade interpretativa ou entre diferentes matrizes linguísticas e/ou filosóficas, na busca de encaminhamentos argumentativos e pedagógicos sempre mais eficientes. O fato do próprio Sri Aurobindo corroborar tal concepção de tradição, ou seja, como um horizonte sempre em aberto, seria indicativo de que ele pudesse enxergar sua filosofia como uma aplicação existencial no interior da mesma tradição, e que seu projeto pudesse se constituir como uma contribuição legítima ao horizonte vital do Vedānta, fomentando sua própria contemporaneidade a aspectos contextuais mas sempre recorrentes da problemática existencial. É possível que Sri Aurobindo tivesse tais noções em mente quando aludiu a tal sentido de contemporaneidade em termos de uma “apropriação assimilativa” de outras correntes de pensamento, ato que ele denominava de *ātmasātkarana*. O que lhe propiciava a oportunidade, nesse ínterim, de enunciar seu projeto a partir de um centro ou fundação ontológica que se institui, por sua vez, em horizonte para a tradição, ademais sendo o próprio autorreferente do modo fundamental de perceber a realidade – *ātman*. Sri Aurobindo, desse modo, se alinharia com outros filósofos e adeptos do Vedānta que realizaram o mesmo tipo de originalidade hermenêutica, i.e., de revalidações contextuais de ensinamentos upaniśádicos a partir do ambiente discursivo caracterizado, principalmente, pela confluência de traços filosóficos e praxiológicos das vertentes *advaita* (“não-dualidade”) e *bhedābheda*, somada à articulação com outros matizes de pensamento pertinentes a cada época.

A afluência das duas escolas vedantinas mencionadas – e sua expressão na filosofia de Sri Aurobindo – talvez seja mais bem realçada pela formulação que, pensamos, possa sintetizar a circularidade do projeto de tal pensador indiano com a filosofia dos Upaniśads: “o Uno que é Múltiplo”. A inconcebível afirmação simultânea de opostos não seria a mera tentativa de estabelecer uma síntese filosófica, uma vez que poderia se constituir, mais significativamente, como a própria força instigadora e (meta-)constitutiva da linguagem que

extrapola os limites de uma lógica da não-contradição. Pois nela se encontra a concepção – ou o próprio desvelamento – da imediaticidade unicista de percepção (o que Aurobindo denominava de “conhecimento por identidade”), ou o caráter autoevidente do Real como pura existencialidade, mas desde que incorporado na plena reflexividade do sujeito e como reconhecimento do *ātman* (“si-mesmo”) das coisas. Simultaneamente, a mesma formulação aurobindiana implicaria em uma distinção fundamental, não se tratando, todavia, de diferenças de ordem ontoteológica, mas sim a que coincide com a trajetória mesma de reflexão, instigada por uma “lógica do infinito” que permita pensar o Absoluto como aquilo que excede toda determinação possível, traço indispensável de uma racionalidade upaniśádica (e que evocamos, ao longo do trabalho, pela concepção de *neti neti*). Logo, a diferença (*bheda*) seria tão somente de intensidade de emanção (“becoming”), “mundos” (*loka*) inerentes a uma mesma Realidade (*abheda*). Tal índice qualitativo seria consagrado pela concepção de *sat-cit-ānanda* (“existencialidade-consciência-deleite”), na espécie de um índice do Real como substrato inesgotável e sempre em latência a todo modo de cognição e experiência. O conceito de *ānanda*, por exemplo, atuaria como o próprio contexto pedagógico onde o sujeito se coloca em face à profusão de impactos cognitivo-sensoriais em toda sua multiplicidade. Em termos de eficácia soteriológica, *ānanda* seria o cultivo de uma supersensibilidade, isto é, uma reaproximação deleitosa com o movimento múltiplo da existência, estando assim receptiva ao caráter infinito de realização de suas possibilidades. Por conseguinte, a ignorância (*avidyā*), no mesmo contexto de reflexão, é tão somente o esquecimento, por parte do sujeito, desse substrato de pura Existencialidade, dando ensejo à percepção de si-mesmo como um centro egóico constricto e despotencializado, incapaz de experienciar os diferentes estados de ser e de relacionalidade com os objetos sem implicá-los em fixações mentais e dicotômicas. Foi sugerido, portanto, que a não compreensão destes dois aspectos centrais ao projeto filosófico de Sri Aurobindo, e em consonância com a reflexão upaniśádica, ou seja, o Absoluto como uma lógica não-implicativa do conhecimento, e a aplicação de seus traços propositivos – enquanto “intensidades de ser” – como componentes de uma pedagogia soteriológica (e que coaduna-se, inclusive, com o sentido não inequívoco de categorias “doutrinárias”, como o *bhedābheda*), daria margem a interpretações que enxergavam na proposta aurobindiana uma espécie de “escândalo metafísico”, como discutido em uma seção do terceiro capítulo.

Daí que destacamos que a reflexão de Sri Aurobindo remonta, idealmente, ao *Brahmasūtra*, em que a noção de “parte” (*aṃśa*) – e conseqüentemente de “múltiplo” – é um poder singular da Totalidade, e o ser cognoscente (*jivātman*) é, em sua singularidade, à

medida que se torna o *habitar* daquilo que excede a si-mesmo. Os infinitos modos de relacionalidade cósmica e existencial são a própria condição de performar a consumação dessa intensidade do Absoluto quando percebida como ludicidade, o caminhar recorrente enquanto ponto destinal sempre *aí*, imagética que Sri Aurobindo identificava como aspecto fundante da sabedoria védica.

A circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads possibilitaria a argumentação de que um dos principais conceitos referentes a uma certa originalidade de pensamento proposta pelo filósofo indiano, como a noção de *Supermind* (ou “Superconsciente”), uma possível revalidação do conceito de *vijñāna*, não somente teria suas raízes conceituais na reflexão upaniṣádica, mas sendo também um modo de compreender e aplicar a concepção de *anubhava*, isto é, como revisitação esclarecedora de toda experiência cognitiva e sensitiva, no coração mesmo de todo o universo de relacionalidade. Para ser mais preciso, no entanto, foi possível sugerir que tal conceito aurobindiano – *Supermind* – engloba, em toda sua pertinência pedagógica e hermenêutica, ambos os princípios upaniṣádicos que serviram de base argumentativa para o encaminhamento da dissertação, isto é, *neti neti* e *anubhava*, à medida que compreende uma dinâmica de “distanciamento” como condição de uma visão mais direta das coisas, ou a imediaticidade reunitiva da experiência sem a compulsão por qualquer tipo de objetificação. Desse modo, *Supermind* também seria nada mais do que uma expressão do *ātman* e sua inerência polissêmica, abarcando concomitantemente a contemplação desapegada – conquanto ativa – e a própria intimidade com o real das coisas.

Por fim, é interessante notar que tais sentidos de absolutidade (“não-diferença”) e relacionalidade (“diferença”) se constituíram, respectivamente, a partir de dois acontecimentos da vida de Sri Aurobindo que tornar-se-iam paradigmáticos à sua práxis – ambos registrados ao longo de nosso trabalho – propiciando-lhe, segundo ele mesmo, a própria circularidade entre verdade experiencial e a reiteração do Real em seu modo de enunciação (*śabda*) por textualidades originárias. Trata-se, primeiramente, da experiência de *nirguna brahman* – ou seja, do Absoluto excedendo toda determinação, acompanhada, entremes, de um sentimento (“sabor”) inigualável de silêncio (*śanta rasa*) – ocorrendo na ocasião de seu encontro com um adepto *vaiṣṇava* em meio a uma intensa atividade política; e, segundo, da própria revisitação do olhar sobre a multiplicidade do mundo, como emanções impregnadas de vivacidade sensorial – em que a visão da unicidade se torna o próprio deleite (*ānanda*) da existência – durante seu isolamento na prisão de Alipore. A quietude (“uno”) é a própria condição do aparecer (“múltiplo”) reunitivo de coisas em sua plenitude. Ambos os



acontecimentos tornaram-se, portanto, no encaminhamento reflexivo de Sri Aurobindo, as bases experienciais de um projeto que se consubstancia pelo mote de radicalização simultânea dos sentidos de transcendência e imanência, ou, então, do transcendente como inauguração sempre imanente de uma vida essencialmente divina.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABHINAVAGUPTA. **Gītārtha Saṁgraha**. Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gītā. Tradução: Boris Marjanovic. Varanasi: Indica Books, 2004.
- AGRAWAL, M.M.; POTTER, Karl H (Ed.). **Encyclopedia of Indian Philosophies**. Bhedābheda and Dvaitādvaita Systems. Motilal Banarsidass: Delhi, 2013.
- ANDRADE, Clodomir Barros de. **A não dualidade do um (*brahmādvaita*) e a não dualidade do zero (*śūnyatādvaya*) na Índia antiga**. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Religião)—Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.
- AUROBINDO, Sri. **Essays in philosophy and yoga**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Kena and other Upanishads**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2001.
- \_\_\_\_\_. **Isha Upanishad**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003.
- \_\_\_\_\_. **The Life Divine**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Autobiographical Notes and Other Writings of Historical Interest**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.
- \_\_\_\_\_. **The Renaissance in India and other essays on Indian Culture**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997a.
- \_\_\_\_\_. **Karmayogin**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997b.
- \_\_\_\_\_. **The Synthesis of Yoga**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Essays On The Gita**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997c.
- \_\_\_\_\_. **Essays Divine and Human**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1997d.
- \_\_\_\_\_. **On Himself**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2011.
- \_\_\_\_\_. **Collected Poems**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2009.
- \_\_\_\_\_. **The Secret of the Veda**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1998b.
- \_\_\_\_\_. **Bengali Writings**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Early Cultural Writings**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003b.
- \_\_\_\_\_. **Tales of Prison Life**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2014.
- BETTY, L. Sttaford. Aurobindo's Concept of Līlā and the Problem of Evil. **International Philosophical Quarterly** v. 16, n. 3, p. 315–329, 1976.

BHAGAVADGĪTĀ. In: ABHINAVAGUPTA. **Gītārtha Saṁgraha**. Abhinavagupta's Commentary on the Bhagavad Gītā. Tradução: Boris Marjanovic. Varanasi: Indica Books, 2004.

BHUSHAN, Nalini; GARFIELD, Jay L (Ed.). **Indian Philosophy in English**. From Renaissance to Independence. New York: Oxford University Express, 2011.

BILIMORIA, Purushottama. Being and Text: Dialogic Fecundation of Western Hermeneutics and Hindu Mīmāṃsā in the Critical Era. In: SHERMA, Rita; SHARMA, Arvind (Ed.). **Hermeneutics and Hindu Thought**. Toward a Fusion of Horizons. New York: Springer, 2008. p. 45-79.

BOSE, Roma. **Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa**: Commentaries on the Brahma-Sūtras. Doctrines of Nimbārka and His Followers. Vol.3. Calcutta: The Royal Asiatic Society of Bengal, 1943.

BRAHMASŪTRA. In: VIRESWARANANDA, Swami. **Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara**. Almora: Advaita Ashrama, 1936.

BRETERON, Joel. The Upanishads. In: DE BARY, William Theodore; BLOOM, Irene (Ed.). **Approaches to the Asian Classics**. New York: Columbia University Press, 1990. p. 115-135.

BRONKHORST, Johannes. **The Two sources of Indian asceticism**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

CHAKRABARTI, Sumit. **Third World intellectuals and their theories in the first world academia**: a study of the writings of Said, Bhabha and Spivak. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Jadavpur University, 2008.

CHAKRABARTY, Dipesh. Radical histories and question of enlightenment rationalism. In: CHATURVERDI, V. (Ed.). **Mapping subaltern studies and the postcolonial writers**. London: Verso, 2000.

COHEN, Signe. **The Upaniṣads: A Complete Guide**. London: Routledge, 2018.

\_\_\_\_\_. **Text and Authority in the Older Upaniṣads**. Leiden: Brill, 2008.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo**. Porto Alegre: L&PM, 2009.

DASGUPTA, Surendranath. **A History of Indian Philosophy**. Cambridge: University Press, 1922.

DAVIS, Leesa S. **Advaita Vedānta And Zen Buddhism**. Deconstructive Modes Of Spiritual Inquiry. London: Continuum, 2010.

FRAZIER, Jessica. "Become This Whole World": The Phenomenology of Metaphysical Religion in Chāndogya Upaniṣad 6-8. **Academia**. 2019. Disponível em: [www.academia.edu/39367234/Heidegger\\_Religion\\_and\\_the\\_Phenomenology\\_of\\_Chandogya\\_Upanisad\\_6-8](http://www.academia.edu/39367234/Heidegger_Religion_and_the_Phenomenology_of_Chandogya_Upanisad_6-8). Acesso em: 04 jun. 2019.

\_\_\_\_\_. 'Speakers of Highest Truth'. Philosophical Plurilogues about *brahman* in the Early Upaniṣads. In: BLACK, Brian; RAMPRASAD, Chakravarthi (Ed.). **In dialogue with Classical Indian Traditions**. Encounter, Transformation and Interpretation. London: Routledge, 2019.

\_\_\_\_\_. Vedānta: Metaphors for the category of existence. In: \_\_\_\_\_ (Ed.). **Categorization in Indian Philosophy: Thinking Inside The Box**. London: Ashgate, 2014.

\_\_\_\_\_. **Hindu Worldviews**. Theories of Self, Ritual and Reality. Oxford: Bloomsbury, 2017.

\_\_\_\_\_. **Reality, religion, and passion: Indian and Western approaches in Hans-Georg Gadamer and Rupa Gosvami**. Washington: Lexington Books. 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GANDHI, Leela. Global Perspectives on Modernity and Modernism: Some Notes on Twentieth-Century Transnational Anticolonial Metaphysics. **Academia**. 2009. Disponível em: [https://www.academia.edu/16377913/Global\\_Perspectives\\_on\\_Modernity\\_and\\_Modernism\\_Some\\_Notes\\_on\\_Twentieth\\_Century\\_Transnational\\_Anticolonial\\_Metaphysics](https://www.academia.edu/16377913/Global_Perspectives_on_Modernity_and_Modernism_Some_Notes_on_Twentieth_Century_Transnational_Anticolonial_Metaphysics). Acesso em: 14 fev. 2022.

GANERI, Jonardon. **The Concealed Art of The Soul**. Theories of Self and Practices of Truth in Indian Ethics and Epistemology. Oxford: Oxford University Press, 2007.

GANGULY, Keya. Disaffection, Sedition, and Resistance: Aurobindo Ghose and Revolutionary Thought. In: DECKARD, Sharae; VARMA, Rashmi (Ed.). **Marxism, Postcolonial Theory and the Future of Critique**. London: Routledge, 2019.

GHATE, V. S. **The Vedānta**. Bhandarkar Oriental Research Institute: Poona, 1926.

GOHN, Carlos Alberto. **Sabor e som: Sri Aurobindo, Tradutor indiano**. 1994. Tese (doutorado em Literatura Comparada) – Universidade Federal de Minas Gerais, 1994.

HALBFASS, Wilhelm. **India and Europe**. An essay in Philosophical Understanding. Delhi: Motilal Barnasidass, 1990.

HEEHS, Peter. **The lives of Sri Aurobindo**. New York: Columbia University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Roots, Branches and Seeds**. The teachings of Swami Vivekananda and Sri Aurobindo examined in the light of Indian tradition, colonial modernity, and one another. Nehru Memorial Museum and Library: Delhi, 2013.

HIRIYANNA, M. **Indian Philosophical Studies**. Mysore: Kavyalaya Publishers, 1957.

KING, Richard. **Early Advaita Vedānta and Buddhism**. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.

KṢEMARĀJA. **Pratyabhijñāhṛdayam**. The Secret of Self-Recognition. Tradução de Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

LOUNDO, Dilip. A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. **Numem** (UFJF), v. 14, p. 109-130, 2011.

\_\_\_\_\_. Adhyāropa-apavāda Tarka: The Nature and Structure of the Soteriological Argument in Śaṅkarācārya's and Swami Satchidanandendra Saraswati's Advaita Vedānta. **The Journal of Hindu Studies**, Volume 8, Issue 1, p. 65–96, May 2015.

\_\_\_\_\_. Razão (jñāna) e Devoção (bhakti) no Advaita Vedānta: Madhusūdana Sarasvatī (séc. XVI) e o Bhagavad Gītā. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 33, n. 69, p. 1323-1371, set./dez. 2019.

\_\_\_\_\_. Os Upaniṣads e o projeto soteriológico da Escola Vedānta. **Paralellus**, Recife, v.12, n.29, p.167-180, jan./abr. 2021c.

\_\_\_\_\_. Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de ātman nos Upaniṣads. **Cultura Oriental**, v. 1, n. 1, p. 11-18, jan./jun. 2014.

\_\_\_\_\_. The meaningfulness of “The Meaninglessness of Ritual”: [an advaita Vedānta perspective on] Vedic ritual (yajña) as narrative of renunciation (tyāga). **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1152-1176, set./dez. 2018.

\_\_\_\_\_. The Indian Aesthetics of Emotions (Rasa): non-duality, aesthetic experience and the body. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 46, p. 51-66, mar./ago. 2021b.

\_\_\_\_\_. Os Upaniṣads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śaṅkarācārya. **Rever**, São Paulo, v.21, n.2, p. 11-28, 2021a.

MAGNONE, Paolo. *Aho Kauśalam Apūrvam*. Hermeneutical wriggings about the Īsopaniṣad. In: BALCEROWICZ, Piotr (Ed.). **Worldview and Theory in Indian Philosophy** (Vol. 5). Warsaw: Manohar, 2012, p. 349-365.

MEDHANANDA, Swami. Why Sri Aurobindo's Hermeneutics Still Matters: Philology and the Transformative Possibilities of Scripture. **Religions**, 12: 484, p. 1-14, 2021.

\_\_\_\_\_. The Playful Self-Involution of Divine Consciousness: Sri Aurobindo's Evolutionary Cosmopsychism and His Response to the Individuation Problem. **The Monist** (Oxford UP), vol. 105, p. 92–109, 2022.

MISHRA, Pankaj. **From The Ruins of Empire**. The Revolt Against the West and The Remaking of Asia. London: Allen Lane, 2012.

MOHANTY, J. N. **Classical Indian Philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

\_\_\_\_\_. **Reason and Tradition in Indian Thought**. Oxford: Clarendon Press, 1992.

MUKERJI, A. C. Absolute Consciousness. In: BHUSHAN, Nalini; GARFIELD, Jay L. (Ed.). **Indian Philosophy in English**. From Renaissance to Independence. New York: Oxford University Express, 2011. p. 323-352.

\_\_\_\_\_. The Realist's Conception of Idealism. In: BHUSHAN, Nalini; GARFIELD, Jay L. (Ed.). **Indian Philosophy in English**. From Renaissance to Independence. New York: Oxford University Express, 2011. p. 471-498.

OLIVELLE, Patrick. **The Early Upaniṣads**. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

NAKAMURA, Hajime. **A History of Early Vedanta Philosophy**. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

\_\_\_\_\_. **A History of Early Vedanta Philosophy. Part Two**. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

NANDY, Ashis. **The Intimate Enemy**. Loss and Recovery of Self under Colonialism. Delhi: Oxford University Press, 1983.

NICHOLSON, Andrew. **Unifying Hinduism**. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History. New York: Columbia University Press, 2010.

NIKHILANANDA, Swami. **The Upanishads**. Vol. 1. New York: Harper Brothers Publishers, 1949.

PADIYATH, Thomas. **The Metaphysics of Becoming**: On the Relationship Between Creativity and God in Whitehead and Supermind and Sachchidananda in Aurobindo. Berlin: De Gruyter, 2014.

PRINCE, Brainerd. **The Integral Philosophy of Aurobindo**. Hermeneutics and Study of Religion. New York: Routledge, 2017.

\_\_\_\_\_. Asian Contributions to the World Academy: The Death of Metaphysics and Sri Aurobindo's Parātpara Brahman. **Academia**. 2015. Disponível em: [https://www.academia.edu/36152242/Asian\\_Contributions\\_to\\_the\\_World\\_Academy\\_The\\_Death\\_of\\_Metaphysics\\_and\\_Sri\\_Aurobindos\\_Parātpara\\_Brahman](https://www.academia.edu/36152242/Asian_Contributions_to_the_World_Academy_The_Death_of_Metaphysics_and_Sri_Aurobindos_Parātpara_Brahman). Acesso em: 14 fev. 2022.

PURANI, A. B. **The Life of Sri Aurobindo**. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2006.

ROEBUCK, Valerie J. **The Upaniṣads**. New Delhi: Penguin Books, 2000.

RAMNARACE, Vijay. **Rādhā-Kṛṣṇa's Vedāntic Debut**: Chronology & Rationalisation in the Nimbārka Sampradāya. 2014. Tese (Grau de Phd em Pesquisa) – The University of Edinburgh, 2014.

REALE, Giovanni. **Para uma nova interpretação de Platão**. São Paulo: Loyola, 1997.

RIEGER, Joerg. Libertando o discurso sobre Deus: pós-colonialismo e o desafio das margens. **Estudos de Religião**, Ano XXII, n. 34, p. 84-104, jan./jun. 2008.

ŚANKARĀCĀRYA. **Eight Upaniṣads**. Tradução: Swami Gambhirananda. Almora: Advaita Ashrama. 1957.

\_\_\_\_\_. Brahmasūtra bhāṣyam. Tradução do Sânscrito: Swami Vireswarananda. In: **Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara**. Almora: Advaita Ashrama, 1936.

SATPREM. **Sri Aurobindo ou A aventura da consciência**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

SEN, Amartya. **The Argumentative Indian**. Writings on Indian History, Culture and Identity. Farrar, Straus and Giroux: New York, 2005.

SHERMA, Rita; SHARMA, Arvind. **Hermeneutics and Hindu Thought**. Toward a Fusion of Horizons. New York: Springer, 2008.

SIMOES, Stephanie. Īśa Upaniṣad: Word-for-word Translation with Transliteration and Grammatical Notes. **Academia**, 20--?. Disponível em: [https://www.academia.edu/17430464/Isha\\_Upanishad\\_Word\\_for\\_Word\\_Translation\\_with\\_Transliteration\\_and\\_Grammatical\\_Notes](https://www.academia.edu/17430464/Isha_Upanishad_Word_for_Word_Translation_with_Transliteration_and_Grammatical_Notes). Acesso em: 12 mar. 2022.

SRINIVASACHARI, P. N. **The Philosophy of bhedābheda**. Madras: The Adyar Library, 1950.

ŚRĪNIVĀSA. Vedānta Kaustubha. In: BOSE, Roma (Org.). **Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa**: Commentaries on the Brahma-Sūtras. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

WALLIS, Christopher. **Tantra Illuminated**. The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition. New York: Anusara Press, 2012.

WOLFERS, Alex. The Making of an Avatar: Reading Sri aurobindo Ghose (1872-1950). **Religions of South Asia**, v. 11, n. 2-3, p. 274–341, 2017.

## GLOSSÁRIO DE TERMOS SÂNSCRITOS

*Acintya*: inconcebível.

*Adhidaiva*: macrocosmo; realidades cosmogônicas e/ou da natureza.

*Adhyātma*: microcosmo; corpo humano como totalidade cognitiva.

*Advaita*: não-dualidade.

*Agni*: divindade védica associada ao elemento fogo.

*Ahaṃkāra*: senso reificado de identidade.

*Amṛta*: imortalidade.

*Aṃśa*: “parte” como expressão singular do todo.

*Anna*: alimento, materialidade.

*Antaryāmin*: regente interno; estado de presença soberana.

*Anubhava*: revisitação experiencial e esclarecedora do Real; experiencialidade liberta e inerente ao sujeito de conhecimento.

*Anupaśyat*: “visão” na condição de um centro unitivo de percepção.

*Aparokṣa-anubhūti*: imediaticidade unicista de percepção.

*Apauruṣeya*: qualidade “meta-autoral” de textos.

*Aupādhika*: condicionado.

*Avācanīya*: impronunciável.

*Avidyā*: ignorância; erro de objetificação.

*Avyākṛta*: estado apriorístico ou de latência de toda manifestação ou expressão.

*Ādeśa*: instrução ou expediente metodológico que faz recurso de imagéticas e simbolismos diversos.

*Ātman*: “si-mesmo”; autorrealização como o próprio reconhecimento do Real.

*Ātmasātkaraṇa*: apropriação assimilativa.

*Bhakti*: reverência; participação amorosa.

*Bhāva*: estado de ser.

*Bhāṣya*: comentário ou abordagem interpretativa de textos autoritativos.

*Bhedābheda*: diferença e não-diferença.

*Brahman*: Real, Absoluto, Totalidade não-objetificável.

*Brāhmaṇa*: categoria textual explanatória dos rituais védicos.

*Darśana*: sistema filosófico; visão da realidade.

*Devatā*: divindades; faculdades cognitivas e/ou sensoriais.

*Dharma*: dimensão ética do conhecimento soteriológico aplicado à totalidade da vida humana.



*Ekatva*: condição de unicidade.

*Hṛdaya*: coração.

*Indriyā*: sentidos, experiência sensorial.

*Īśa*: soberano, senhor.

*Jagat*: mundo em movimento (como qualidade fenomenológica).

*Jīva*: sujeito; ser senciente.

*Jñānakāṇḍa*: categorização vedantina dos textos védicos referentes ao conhecimento.

*Jñānakarmasamuccaya*: confluência de conhecimento e ação.

*Karmakāṇḍa*: categorização vedantina dos textos védicos relativos à ação ritual.

*Karman*: ação e seus efeitos.

*Kavi*: poeta, “aquele que vê”.

*Kratu*: nome de um sábio védico e epíteto do poder de resolução e da vontade.

*Līlā*: jogo, ludicidade; relacionalidade ontológica e existencial.

*Lokavat*: qualidade de “mundo”.

*Manas*: mente.

*Māyā*: (1) ilusão perceptiva; (2) poder de autoexpressão de *brahman*.

*Mokṣa*: autorrealização, libertação; dimensão última do encaminhamento soteriológico.

*Mṛtyu*: morte.

*Neti neti*: método de negação não-implicativa.

*Nirguna*: qualidade de transcendência; “sem forma”.

*Pañca-koṣa*: as cinco extensões de *brahman*.

*Paramārtha*: perspectiva absoluta ou apriorística de existencialidade e compreensão.

*Prajñā*: condição de sabedoria; compreensão.

*Prapañca*: propensão conceptiva da mente.

*Prasajyapraṭiṣeda*: negação não-implicativa.

*Pratibhā*: o aparecer de um campo de consciência.

*Pratyakṣa*: percepção.

*Prāṇa*: funções cognitivas e vitais; respiração.

*Puruṣa*: pessoa “arquetípica”; princípio de consciência plena.

*Puṣan*: “o nutridor”; um dos epítetos da deidade solar, *Sūrya*.

*Rasa*: sumo, sabor; práxis de refinamento estético das emoções e sensibilidade.

*Saguna*: qualidade imanente do Real.

*Samanvaya*: inerência.

*Samāveśa*: imersão contemplativa; ato de incorporar modos mais amplos de ser.

*Sambhūti*: manifesto, devir.

*Samhita*: categoria textual composta de hinos védicos.

*Samjñāna*: contemplação reunitiva dos sentidos.

*Samkalpa*: vontade ou a intenção que molda e sustenta toda ação consciente.

*Samrāj*: estado de soberania enquanto controle criativo.

*Sat-cit-ānanda*: existencialidade-consciência-deleite; atribuição “absoluta” do Real.

*Satkāryavāda*: teoria do estado latente de toda expressão a seu substrato.

*Sādhana*: práxis que perfaz o encaminhamento soteriológico; disciplina.

*Sāmānya-viśeṣa*: universal-particular.

*Sāṃkhya*: sistema filosófico de matriz védica.

*Sārūpya*: identificações egóicas.

*Siddhānta*: conclusão argumentativa.

*Smṛti*: memória.

*Soma*: planta e/ou bebida usada como oferenda em rituais védicos.

*Sphurattā*: desvelamento.

*Śrī*: prefixo honorífico; “esplendoroso”.

*Sūrya*: divindade védica associada ao sol.

*Sūtra*: tipo de texto contendo enunciados curtos e concatenados tais como “linhas suturadas”; termo védico referente ao fio cósmico que sustenta a integridade do universo.

*Svābhāvika*: inerente, natural.

*Svarāj*: soberania; ideal de independência e libertação do colonialismo.

*Śabda*: testemunho verbal.

*Śakti*: princípio “feminino” designativo do poder criativo da Realidade.

*Śākhā*: escolas ou filiações escolásticas védicas.

*Śruti*: texto “revelado” e transmitido dialogicamente.

*Tapas*: calor interno; poder de gerar e transformar.

*Upādhi*: condição limitativa.

*Upaniṣad*: conhecimento secreto (iniciático); significado essencial do conhecimento; realidade inerente de correspondências cosmogônicas e vitais.

*Vaiṣṇava*: termo designativo da vertente devocional e do adepto cuja principal divindade é *Viṣṇu*, ou um de seus avatares.

*Vayu*: divindade védica associada ao elemento ar.

*Vāc*: linguagem.

*Vāci*: palavra instigadora do conhecimento e em seu poder transformativo.

*Veda*: coleção de textos sagrados.

*Vedānta*: termo que designa tanto os textos upanişádicos na qualidade de dimensão última e essencial do conhecimento védico, quanto a tradição comentarial aos mesmos textos.

*Vyavahāra*: perspectiva convencional ou “existencial” do discurso, pensada em correlação com a perspectiva paramārtha (“absoluta”).

*Vidyā*: conhecimento, aprendizado.

*Vijñāna*: condição de sabedoria simultaneamente discriminativa e imersiva.

*Vināśa*: dissolução.

*Yoga*: um dos seis sistemas filosóficos védicos; práxis soteriológica.

*Yogin*: adepto do yoga.