

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO
BRUNO DO CARMO SILVA

**O *VEDĀNTASĀRA* DE SADĀNANDA (SÉC. XV):
UMA LEITURA HERMENÊUTICA SOBRE A DOCTRINA DO ADVAITA
VEDĀNTA**

Juiz de Fora
2022

BRUNO DO CARMO SILVA

**O *Vedāntasāra* de Sadānanda (séc. XV):
Uma Leitura Hermenêutica sobre a Doutrina do Advaita Vedānta**

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

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 autor

Silva, Bruno do Carmo.

O *Vedāntasāra* de Sadānanda (séc. XV): Uma Leitura Hermenêutica sobre a Doutrina do Advaita Vedānta / Bruno do Carmo Silva. -- 2022. 197 p. : il.

Orientador: Dilip Loundo

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

1. Vedānta. 2. Advaita Vedānta. 3. *Vedāntasāra*. 4. Sadānanda. I. Loundo, Dilip, orient. II. Título.

BRUNO DO CARMO SILVA

O VEDĀNTASĀRA DE SADĀNANDA (SÉC. XV): UMA LEITURA HERMENÊUTICA SOBRE A DOCTRINA DO
ADVAITA VEDĀNTA

Tese apresentada
ao Programa de Pós-
graduação em Ciência da
Religião da Universidade
Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial à
obtenção do título de
doutor em Ciência da
Religião. Área de
concentração: Tradições
Religiosas e Perspectivas
de Diálogo.

Aprovada em 26 de agosto de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof(a)Dr(a) Dilip Loundo - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof(a)Dr(a) José Rubens Turci Júnior

Núcleo de Estudos Coração da Terra (NECT)

Prof(a)Dr(a) Lúcio Valera

ISKCON Brasil

Prof(a)Dr(a) Maddi Damiao Junior

Universidade Federal Fluminense

Prof(a)Dr(a) Maria Lucia Abaurre Gnerre

Universidade Federal da Paraíba

Juiz de Fora, 04/08/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Dilip Loundo, Professor(a)**, em 01/09/2022, às 18:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **JOSE RUBENS TURCI JUNIOR, Usuário Externo**, em 02/09/2022, às 14:05, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maddi Damião Junior, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 12:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Maria Lucia Abaurre Gnerre, Usuário Externo**, em 05/09/2022, às 14:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lucio Valera, Usuário Externo**, em 07/09/2022, às 21:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf (www2.ufjf.br/SEI) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0894620** e o código CRC **821CC1DA**.

A todos aqueles que anseiam e buscam avidamente pelo Conhecimento do Si-mesmo (*ātman*), pois é justamente o autoconhecimento que nos liberta da ignorância e do sofrimento.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus pela graça infinita, que me possibilita a realização deste trabalho, sendo o meu eterno fundamento, no qual me encontro, humildemente, em Verdade e Conhecimento.

Na sequência, agradeço, imensamente, ao meu estimado e querido orientador, Prof. Dr. Dilip Loundo, por todo o seu apoio e orientação durante o meu período de pesquisa. Sou eternamente grato por todo o seu empenho e dedicação, que foi fundamental para a perfeita realização desta tese. Agradeço-lhe por todo o conhecimento a que tive acesso durante o meu período de pesquisa, assim como por sua sincera e valorosa amizade.

Agradeço aos membros da banca de defesa por contribuírem com esta tese, através de suas críticas sempre construtivas e pertinentes.

Agradeço também a toda minha família e amigos que de alguma maneira ou de outra contribuíram e incentivaram este trabalho.

Um agradecimento especial à FAPEMIG pelo financiamento deste trabalho de pesquisa e pelo apoio e incentivo que me foi dado durante o meu período de estudo e escrita desta tese, que foi fundamental para a sua realização.

RESUMO

A tradição da Escola Vedānta, cuja a matriz filosófica são os Upaniṣads, possui uma vertente hermenêutica radicalmente fundada na noção de não-dualidade, essa vertente não-dualista se expressa por meio da Escola Advaita Vedānta. A tradição da Escola Advaita Vedānta possui uma linhagem de sucessão discipular (*guruśiṣyaparamparā*) composta por grandes filósofos, dos quais se destacam Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya, seu discípulo dileto. Esses dois filósofos se destacaram por suas realizações dentro da tradição Advaita Vedānta, principalmente no que tange à produção textual, tendo ambos produzido comentários (*bhāṣyas*) sobre os Upaniṣads e alguns trabalhos independentes (*prakaraṇas*). Nesse sentido, a tradição do Advaita Vedānta é, de tempos em tempos, atualizada com novos trabalhos sobre a sua doutrina. Um dos principais trabalhos já realizados sobre a doutrina do Advaita Vedānta é a obra *Vedāntasāra*, composta por Sadānanda, um renomado vedantino do século XV. O *Vedāntasāra* é, fundamentalmente, uma síntese da filosofia vedantina, principalmente no que se refere à sua vertente não-dualista (*advaita*). Sendo assim, aqui nesta tese, conheceremos a doutrina do Advaita Vedānta, i.e., a sua essência, por meio de uma leitura hermenêutica da obra *Vedāntasāra*.

Palavras-chave: Vedānta. Advaita Vedānta. *Vedāntasāra*. Sadānanda.

ABSTRACT

The tradition of the Vedānta School, whose philosophical matrix is the Upaniṣads, has a hermeneutic strand radically founded on the notion of non-duality, this non-dualist strand is expressed through the Advaita Vedānta School. The tradition of the Advaita Vedānta School has a lineage of disciple succession (*guruśiṣyaparamparā*) composed of great philosophers, among which Śaṅkarācārya and Sureśvarācārya, his beloved disciple, excel. These two philosophers stood out for their accomplishments within the Advaita Vedānta tradition, especially with regard to textual production, having both produced commentaries (*bhāṣyas*) on the Upaniṣads and some independent works (*prakaraṇas*). In this sense, the Advaita Vedānta tradition is, from time to time, updated with new works on its doctrine. One of the main works ever done on the doctrine of Advaita Vedānta is the work *Vedāntasāra*, composed by Sadānanda, a renowned 15th-century vedantin. *Vedāntasāra* is fundamentally a synthesis of vedantin philosophy, especially with regard to its non-dualistic (*advaita*) strand. Therefore, here in this thesis, we will know the doctrine of Advaita Vedānta, i.e., its essence, through a hermeneutic reading of the work *Vedāntasāra*.

Keywords: Vedānta. Advaita Vedānta. *Vedāntasāra*. Sadānanda.

SUMÁRIO

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 Vedas, Vedānta e Sadānanda.....	21
2.1 Vedas e Upaniṣads.....	21
2.2 Escolas védicas e o Vedānta.....	32
2.3 Śāṅkarācārya e a tradição do Advaita Vedānta.....	45
2.4 <i>Vedāntasāra</i> de Sadānanda.....	59
3 Empreendimento Soteriológico e seus Pré-requisitos.....	65
3.1 Renúncia aos <i>karmas</i> (<i>sanyāsa</i>).....	65
3.2 Quatro Requisitos de Elegibilidade (<i>catuḥsādhana</i>).....	78
3.3 Necessidade do Mestre (<i>ācārya</i>).....	91
4 A Ignorância e as Dimensões Fenomênicas do Ātman.....	103
4.1 Ignorância (<i>avidyā</i>), Superimposição (<i>adhyāsa</i>) e o Mundo Fenomênico (<i>māyā</i>).....	103
4.2 Três Estados de Consciência do <i>ātman</i> (<i>avasthātraya</i>).....	113
4.3 Cinco Camadas de Identificação do <i>ātman</i> (<i>pañcakośa</i>).....	122
4.4 Outras Ontologias: Ortodoxas (<i>āstika</i>) e Heterodoxas (<i>nāstika</i>).....	133
5 Do Ātman como Ego (<i>ahaṅkāra</i>) ao Ātman como Brahman: A Senda da Libertação e a condição do Ser liberto (<i>jīvanmukta</i>).....	143
5.1 As Três Disciplinas do Método: Escuta (<i>śravaṇa</i>), Reflexão (<i>manana</i>) e Reiteração Meditativa da Reflexão (<i>nididhyāsana</i>).....	144
5.2 Superimposição-Retração (<i>adhyāropa-apavāda</i>): O Método Eliminatorio do Vedānta...152	
5.3 Clímax do Método: As Grandes Sentenças Upaniṣádicas (<i>mahāvākyas</i>).....	160
5.4 Realização da Não-Dualidade <i>Ātman-Brahman</i> (<i>brahmajñāna</i>) e o Perfil do Ser liberto (<i>jīvanmukta</i>).....	170
6 CONCLUSÃO.....	179
REFERÊNCIAS.....	185
GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS UTILIZADOS.....	192

NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO E PRONÚNCIA

A transliteração das palavras em sânscrito segue o padrão 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;

ṭh som de ‘t’ aspirado;

ḍh som de ‘d’ aspirado;

ph som de ‘p’ aspirado;

bh som de ‘b’ aspirado;

ś som de ‘x’ como em ‘xícara’;

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

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

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

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

* As sílabas em sânscrito não possuem acentuação forte.

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

1 INTRODUÇÃO

Desde criança, sempre tive um certo fascínio e apreço pelo tema “Religião”. Pelo fato de possuir uma formação católica, eu sempre estive presente nos eventos religiosos que aconteciam nas igrejas, principalmente no interior de Minas Gerais, onde o dogma do catolicismo romano se mistura com as crenças regionais, que são bastante populares e respeitadas, incluindo-se aí grande parte da religiosidade afro-indígena. Além disso, por ter iniciado meus estudos em um colégio católico, administrado por freiras, sempre tive um certo estranhamento em relação ao dogma exclusivista e ao proselitismo por parte da Igreja, que tentava, insistentemente, me convencer de que a única religião verdadeira era o Cristianismo e que a única igreja cristã legítima era a Igreja Católica. Admito que meu estranhamento era muito mais intuitivo do que conceitual mas, mesmo assim, segui a voz da minha consciência e mantive a minha posição em relação ao Sagrado, rejeitando qualquer pretensão monopólio em relação a ele.

Durante minha adolescência, já tendo mais espaço e liberdade de ação, comecei a buscar outras formas de expressão religiosa, no intuito de extrapolar meus próprios domínios cognitivos. Sendo assim, passei a ler muitos livros sobre filosofia e religião, de todos os gêneros, do teísmo ao ateísmo, seitas, sociedades secretas e afins. A partir daí, comecei a me aproximar e participar de outras expressões religiosas. Da mesma maneira que não aceitei o exclusivismo por parte da Igreja Católica, também nunca aceitei nenhuma outra forma de exclusivismo, pois quanto mais eu estudava e pesquisava sobre o fenômeno religioso mais eu tinha certeza de que o Sagrado não pertence a nenhuma religião mas, pelo contrário, são as religiões que pertencem ao Sagrado.

Ao longo da minha jornada, errante e incessante, em meio a uma pluralidade religiosa, ávido por conhecer outras formas de expressão do Sagrado, apaixonei-me pelas filosofias e religiosidades orientais, principalmente por àquelas que são oriundas da Índia. Nesse sentido, tive a oportunidade de conhecer um pouco do Tantra e do Yoga, praticando diversos exercícios meditativos, tanto físicos quanto psíquicos. Nesse sentido, interessei-me, profundamente, pelos exercícios de respiração (*prāṇāyāma*) e pelos estados alterados da consciência que são provocados por eles. No intuito de compreender melhor a tradição indiana, ingressei, por volta do ano 2000, em um curso de Introdução ao Sânscrito, ministrado por Loka Sākṣī Dāsa, no qual tive o prazer de ser alfabetizado nesse idioma tão fascinante. A partir do estudo do sânscrito, comecei a vislumbrar a possibilidade de travar um diálogo mais filosófico com a Índia, que até então se encontrava restrito, em

minha perspectiva, ao âmbito religioso. Penso que, tratando-se de Índia, particularmente no que diz respeito ao Vedānta, não há religião sem filosofia e nem filosofia sem religião.

Minha obsessão pelo fenômeno religioso ou, melhor dizendo, a minha obsessão pelo Sagrado, acabou me levando para a Faculdade de Filosofia. Embora sejam coisas distintas, filosofia e religião sempre andaram juntas, mesmo que, em alguns momentos, de forma antagônica. Com efeito, toda religião tem sua própria base filosófica, apesar de nem toda filosofia nutrir um apreço pela religião. Sendo assim, minha busca se estende para a academia, precisamente, a partir do dia 28 de Agosto de 2008, quando ingressei no Curso de Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Toda a minha trajetória acadêmica, desde a graduação até a pós-graduação, foi realizada na UFJF, onde tive o prazer e o privilégio de conhecer grandes pesquisadores e amigos. Todos os momentos vividos em minha vida acadêmica, tanto os momentos de descontração quanto os momentos de preocupação, foram essenciais para forjarem a pessoa que sou hoje. Nesse sentido, sou eternamente grato por tudo o que vivi durante esse tempo. Sendo assim, apresentarei agora, resumidamente, um pouco dessa trajetória. Em 14 de Novembro de 2012 concluí minha Graduação em Filosofia, por meio da Licenciatura e, em 18 de Setembro de 2013 me formei no Bacharelado da mesma Graduação. Meu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) no Bacharelado foi sobre o “*Fédon*” de Platão, com o título de “*Transcendência Platônica: Alma e Morte segundo o Fédon*”. Esse TCC foi orientado pelo Prof. Ms. Mário José dos Santos. Em 2013 ingressei no Curso de Especialização em Ciência da Religião e, em 13 de Dezembro do mesmo ano, concluí esse Curso com a apresentação do TCC intitulado “*A não existência de Deus em ‘O Ser e o Nada’ e a responsabilidade existencial do ser humano*”. Esse TCC teve a orientação do Prof. Dr. Frederico Pires.

Em Março de 2014 ingressei na Graduação em Ciência da Religião, onde tive a honra e o prazer de conhecer os professores Dr. Clodomir Andrade e o Dr. Dilip Loundo. A partir desse contato, percebi a possibilidade de realizar pesquisas sobre filosofias orientais, especialmente a indiana, fato esse que me era distante no meio acadêmico. Esse fato ampliou meus horizontes de interesse investigativo, trazendo à tona a minha antiga paixão pela Índia. Durante a minha Graduação em Filosofia não tive a oportunidade de estudar, de maneira plena, as filosofias que se encontram fora da matriz helenística. Felizmente, o saudoso Prof. Dr. Zwinglio Mota Dias, por meio da Disciplina “Estudo Comparado das Religiões”, que era parte da Grade Curricular do Curso de Filosofia, nos apresentou diversas filosofias orientais em suas aulas.

Em Novembro de 2014 ingressei em um Projeto de Iniciação Científica intitulado “Estudo e Tradução dos Originais em Sânscrito dos Upaniṣads”, que foi orientado pelo Prof. Dr. Dilip Loundo, e recebeu o apoio da FAPEMIG, sendo concluído em Janeiro de 2016. Nesse Projeto investiguei os Upaniṣads por meio de leituras e traduções do sânscrito para o português. Paralelamente a esse Projeto, participei de estudos semanais do idioma sânscrito, realizados pelo Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI) da UFJF, que é coordenado pelo Prof. Dr. Dilip Loundo.

Em Março de 2016 ingressei no Mestrado em Ciência da Religião, na área de “Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo”, sob a orientação do Prof. Dr. Dilip Loundo. Meu trabalho de pesquisa no Mestrado foi sobre a instrumentalização da razão, especialmente sobre a sua faculdade discriminativa (*viveka*), durante a realização do empreendimento soteriológico da Escola Advaita Vedānta. Para isso, investiguei as obras do seu maior expoente, i.e., Śaṅkarācārya. Sendo assim, minha Dissertação de Mestrado foi intitulada como “*Viveka: A razão discriminativa e seu caráter soteriológico segundo a filosofia de Śaṅkarācārya*”, sendo concluída em Março de 2018.

A partir dos estudos anteriores citados acima, decidi ingressar no Doutorado em Ciência da Religião, em Março de 2018, para realizar um estudo hermenêutico sobre a obra *Vedāntasāra*, cujo autor é Sadānanda, um renomado vedantino do século XV, vinculado à Escola Advaita Vedānta. Esse estudo culminou nesta tese que vos apresento agora.

Digo com imensa alegria e satisfação que, meus estudos no Curso de Filosofia, aliado aos conhecimentos que adquiri no Departamento de Ciência da Religião, cursando a Especialização, o Mestrado, o Doutorado e parte da Graduação, além dos estudos e pesquisas realizados conjuntamente com o NERFI, me possibilitaram a realização desta tese. Sendo assim, esta tese, sobre a obra “*Vedāntasāra*”, encontra-se sobre a égide da área de Tradições Religiosas e Perspectivas de Diálogo do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (PPCIR/UFJF), onde se encontra o NERFI. Foi justamente por meio dos estudos do sânscrito, patrocinado pelo NERFI, que eu pude realizar este trabalho, que envolve diversas traduções deste idioma.

A obra *Vedāntasāra* é, basicamente, uma síntese introdutória acerca da doutrina da Escola Vedānta, que trata principalmente da sua vertente não-dualista, i.e., a Escola Advaita Vedānta. Sendo assim, trata-se de uma obra especialmente voltada aos iniciados (*adhikārin*) dessa escola. Nesse sentido, o *Vedāntasāra* é um dos mais conhecidos tratados (*prakaraṇa*) sobre a filosofia dos Upaniṣads.

O *Vedāntasāra* foi escrito por Śrī Sadānanda Yogīndra Sarasvatī, que viveu por volta da metade do século XV (ca. 1450 E.C.)¹. Sadānanda, como é mais conhecido, era um renunciante (*sanyāsī*) da Ordem Sarasvatī, que é uma das dez ordens vinculadas à filosofia não dualista (*advaita*) de Śaṅkarācārya. Essa Ordem é muito renomada, em vista dos eminentes filósofos que lhe constituíram, e.g., Madhusūdana Sarasvatī, que escreveu o *Advaitasiddhi*, e Brahmānanda Sarasvatī, que escreveu o *Brahmānandiyam*. Sadānanda foi discípulo de Advayānanda Sarasvatī, assim como do discípulo deste, Kṛṣṇānanda Sarasvatī. O título *Vedāntasāra* significa, literalmente, “A essência do Vedānta”. Essa expressão é formada a partir da junção da palavra “*sāra*” (lit., “essência”) com a palavra “*vedānta*” (lit., “fim dos Vedas”).

Em sua constituição original, a obra *Vedāntasāra* não possui divisão de capítulos. Entretanto, na versão que é utilizada aqui nesta tese, traduzida do sânscrito para o inglês, por Nikhīlananda, há uma divisão temática, que nos auxilia na compreensão dos temas que são abordados em cada verso da obra. Sendo assim, podemos considerar que o *Vedāntasāra* é dividido em 6 capítulos (*aṅkas*), contendo no total 227 versos (*ślokas*). Cada capítulo se refere a um determinado aspecto da filosofia vedantina. Para melhor compreendermos essa estrutura temática que é dividida em capítulos, vejamos o seguinte esquema:

- (i) O Primeiro Capítulo contém 31 versos, que são voltados especificamente para os princípios soteriológicos do Vedānta.
- (ii) O Segundo Capítulo contém 90 versos, que explicam o que é a superimposição (*adhyāsa*²), na qual algo insubstancial se superimpõe sobre algo substancial.
- (iii) O Terceiro Capítulo contém 15 versos, e aborda o processo pelo qual acontece a superimposição, i.e., como a ignorância (*avidyā*) afeta a percepção do indivíduo (*jīva*) sobre a Realidade, fazendo-o acreditar que os fenômenos efêmeros e transitórios são substanciais.
- (iv) O Quarto Capítulo contém 44 versos, que lidam com o processo de retração (*apavāda*) das superimposições, i.e., trata dos meios para remover os erros que falseiam a Realidade. Ao remover as superimposições, o indivíduo (*jīva*)

¹ A maioria das referências, afirmam por volta do século XV. No entanto, algumas das referências (ex: HALBFASS, 1992, p. 161) indicam século XVI. Essa datação, um pouco mais precisa, é retirada de (DEUTSCH, 2004, p. 375).

² Também conhecida por *samāropa* ou *adhyāropa*.

retorna ao Si-mesmo (*ātman*), recuperando assim o seu estado de satisfação plena (*svāsthya*).

- (v) O Quinto Capítulo contém 35 versos, que trata das etapas e dos instrumentos necessários para a realização do empreendimento soteriológico (*sādhana*), i.e., aborda os elementos necessários para a sua consecução.
- (vi) O Sexto Capítulo contém 12 versos, que tratam especificamente da libertação (*mokṣa*), destacando o estado do Ser-liberto (*jīvanmukta*). Portanto, descreve o estágio final da Realização (SADĀNANDA, 2016).

O principal objetivo desta tese, portanto, é apresentar, por meio de uma leitura hermenêutica, a obra *Vedāntasāra*, destacando, com isso, a doutrina e o encaminhamento soteriológico da Escola Advaita Vedānta. Para alcançar esse objetivo, investigarei os principais conceitos filosóficos dessa escola, tais como *ātman*, *Brahman*, *adhyāsa*, *avidyā*, *viveka*, *mokṣa*, etc. Sendo assim, este trabalho de pesquisa também visa destacar o papel soteriológico da razão, contrastando assim com a razão meramente empírica e especulativa, que é a razão característica da ciência. Enquanto objetivos mais gerais, pretendo despertar a reflexão sobre alguns temas filosóficos que se encontram fora do escopo helenístico, favorecendo assim o diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente.

Dentre as fontes bibliográficas investigativas desta pesquisa, destacam-se os seguintes pesquisadores e suas obras, referentes ao tema em questão: (i) Shivram Apte, com a obra “*The Student’s Sanskrit-English Dictionary*”, (ii) Chandradhar Sharma, com a obra “*A critical survey of Indian philosophy.*”, (iii) Dilip Loundo, com a obra “*Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*”, (iv) Eliot Deutsch, com a obra “*Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*”, (v) Gavin Flood, com a obra “*Uma introdução ao hinduísmo*”, (vi) Klaus Klostermaier, com a obra “*A survey of Hinduism*”, (vii) Patrick Olivelle, com a obra “*The Early Upanisads*”, (viii) e Wilhelm Halbfass, com a obra “*Tradition and reflection: explorations in Indian thought*”. Elegi esses oito autores por considerá-los como sendo os mais próximos, em seus trabalhos, do tema aqui pesquisado. No entanto, todos os trabalhos utilizados para a realização desta tese, aqui citados ou não, foram fundamentais para a sua realização.

Por meio de minhas pesquisas bibliográficas, não encontrei nenhum outro trabalho em língua portuguesa, além deste, sobre a obra *Vedāntasāra*. O que encontrei, em língua latina, foram apenas alguns poucos trabalhos traduzidos para o espanhol, que geralmente se encontram em sites de cunho confessional, sem muitos parâmetros técnicos para uma pesquisa acadêmica. Em língua inglesa existem alguns trabalhos que não nos cabe aqui

mencionar, pois isso poderia causar certa confusão bibliográfica. Sendo assim, destaco, aqui, apenas a tradução mais consagrada da obra *Vedāntasāra*, feita por Nikhilanananda, do sânscrito para o inglês, que é a versão utilizada aqui nesta tese. É justamente com o auxílio desta tradução em inglês que realizo a tradução dos versos originais, traduzindo-os do sânscrito para o português.

Apresentar um trabalho sobre a obra *Vedāntasāra*, em português, é uma maneira de ampliar as pesquisas sobre a filosofia indiana e suas nuances. Infelizmente, dentro da academia brasileira, ainda há alguns tabus e querelas terminológicas, que tentam justificar a exclusividade do termo “filosofia” para o contexto grego, excluindo-se assim quaisquer outras formas de filosofia. Portanto, o acesso e a leitura em língua portuguesa da obra *Vedāntasāra*, mesmo que na forma de um estudo hermenêutico, tal como se encontra aqui nesta tese, é de extrema importância para as pesquisas sobre filosofia indiana.

Penso que trabalhos de tradução do sânscrito para o português, mesmo que na forma de uma leitura hermenêutica, como é o caso deste trabalho sobre o *Vedāntasāra*, corresponde às exigências e expectativas dos diversos estudiosos e pesquisadores da área de Filosofia e Ciência da Religião. Nesse sentido, esta tese é uma pequena e modesta contribuição para os estudos referentes à filosofia oriental, principalmente à filosofia indiana, em particular, a filosofia da Escola Advaita Vedānta.

O estudo hermenêutico e a tradução da obra *Vedāntasāra* não será realizado somente no sentido mais literal do termo, mas também no que tange ao seu sentido mais filosófico, i.e., em relação à proposta soteriológica que é apresentada pela Escola Advaita Vedānta. Embora o Conhecimento vedantino seja considerado eterno, a sua Revelação e compreensão se encontra contextualmente condicionada pelas circunstâncias espaço-temporais. Sendo assim, faz-se necessário e emergente recorrer a um meio hábil (*upāya*) que corresponda às diversas exigências da contemporaneidade.

A leitura hermenêutica da obra *Vedāntasāra*, conforme aqui apresentada, levará em consideração alguns princípios da chamada “hermenêutica filosófica”, proposta por Hans-Georg Gadamer. A hermenêutica filosófica de Gadamer se adequa perfeitamente a esta tese, já que ela tem como principal objetivo preservar a identidade e autenticidade do texto em questão, resguardando assim suas ideias e características. Portanto, a aplicação metodológica da hermenêutica filosófica de Gadamer tem como objetivo evitar a projeção de possíveis preconceções e preconceitos sobre o texto. Nesse sentido, busco, em minha leitura hermenêutica do *Vedāntasāra*, manter um olhar fenomenológico sobre as questões apresentadas pela doutrina da Escola Advaita Vedānta.

Pelo fato da obra *Vedāntasāra* ser uma introdução aos ensinamentos da Escola Advaita Vedānta, ela também contempla os ensinamentos transmitidos pelos filósofos dessa tradição, como por exemplo, Gauḍapāda, Śaṅkarācārya, Padmapāda, Hastāmalaka, Sureśvarācārya, etc., com um especial destaque para Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya, seu discípulo dileto. Sendo assim, o *Vedāntasāra* é um tratado filosófico que corrobora com a tradição ortodoxa do Vedānta, i.e., submete-se e compromete-se com a Revelação védica, criticando as teorias das escolas que são consideradas como heterodoxas, como o materialismo (*cārvāka*), o Budismo, etc., (NIKHILANANDA, 1931, pp. 11-111).

A Escola Advaita Vedānta fundamenta a sua doutrina em três textualidades principais, viz., Upaniṣads, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*, que são conhecidas, em seu conjunto, como *prasthānatraya* ou tríplice fundação do Vedānta. Sendo assim, uma das principais características do *Vedāntasāra* é a sua capacidade de sintetizar de forma sincrética as principais referências do Vedānta, mais especificamente no que se refere à sua vertente não-dualista (*advaita*) (DEUTSCH, 2004, p. 375).

Devemos compreender que a doutrina da Escola Advaita Vedānta permanece atual, a despeito das circunstâncias espaço-temporais. Portanto, a sua filosofia e o seu método soteriológico preservam a sua eficácia até os dias de hoje, podendo ser aplicadas plenamente. Nesse sentido, podemos citar dois grandes expoentes da Escola Advaita Vedānta nos dias mais atuais, que representam o movimento comumente designado como Neo-Vedānta, viz., Śrī Rāmakṛṣṇa (1836-1886) e Svāmī Vivekānanda (1863-1902). Esses dois filósofos são conhecidos mundialmente, tendo alcançado grande destaque e renome para a Escola Advaita Vedānta, mesmo fora da Índia. Discípulo e herdeiro de Rāmakṛṣṇa, Vivekānanda se empenhou de forma grandiosa para a expansão e divulgação do Vedānta no Ocidente, e de certa maneira, acabou promovendo o diálogo inter-religioso através da sua significativa presença no Parlamento Mundial de Religiões, realizado em 1893 na cidade de Chicago. Além desses dois expoentes vedantinos acima citados, também devemos destacar, em tempos mais recentes, o excelente trabalho desenvolvido pelo filósofo Satchidanandendra Saraswati (1880-1975), que segue a linhagem discipular de Śaṅkarācārya, sendo, portanto, um dos mais renomados *śaṅkarācāryas*³ posteriores a ele. Saraswati foi um profícuo vedantino, que muito contribuiu para a manutenção e constante revitalização da Escola Advaita Vedānta. Embora existam, na atualidade, outros filósofos vedantinos com merecido renome e respeito, elegi os três acima por considera-los

³ Título atribuído aos continuadores da filosofia legada por Śaṅkarācārya.

emblemáticos para a tradição do Advaita Vedānta (TAPASYĀNANDA, 1990, p. XXIII-XXIV).

Vejamos agora um pequeno resumo desta tese, onde apresentarei os temas que serão desenvolvidos em cada parte.

Na segunda parte (**Vedas, Vedānta e Sadānanda**) abordaremos os Vedas, com suas textualidades e níveis de compreensão. Nesse sentido, abordaremos também o Vedānta, que nada mais é do que o segundo nível de compreensão dos Vedas, ou sua dimensão última, onde se encontram os Upaniṣads. Portanto, na seção 2.1 veremos o que são os Vedas e sua dimensão última, i.e., os Upaniṣads. Na seção 2.2 serão apresentadas as Escolas védicas, incluindo-se aí a Escola Vedānta e, principalmente, a sua vertente não-dualista, i.e., a Escola Advaita Vedānta, tema desta tese. Na seção 2.3 conheceremos melhor sobre Śaṅkarācārya e sua tradição, i.e., a Escola Advaita Vedānta. E por fim, na seção 2.4 será apresentada a obra *Vedāntasāra*, assim como o seu autor, Sadānanda.

Na terceira parte (**Empreendimento Soteriológico e seus Pré-requisitos**) conheceremos o empreendimento soteriológico ou *sādhana* do Advaita Vedānta e seus pré-requisitos (*catuḥsādhana*). Sendo assim, na seção 3.1 abordaremos os *karmas*, i.e., as ações-rituais e sua renúncia, pois isso é imprescindível para se adentrar à *sādhana*. Na seção 3.2 conheceremos os quatro pré-requisitos de elegibilidade ou *catuḥsādhana*, obrigatórios para quem almeja trilhar a *sādhana*. Por fim, na seção 3.3, iremos compreender o porquê da figura do mestre (*ācārya*) ser tão essencial para o sucesso do empreendimento soteriológico.

Na quarta parte (**A Ignorância e as Dimensões Fenomênicas do Ātman**) abordaremos questões relativas à ignorância (*avidyā*) e suas implicações, principalmente no que tange às dimensões fenomênicas do *ātman*. Sendo assim, na seção 4.1 veremos o que é *adhyāsa* ou superimposição e suas manifestações no mundo fenomênico ou *māyā*. Na seção 4.2 conheceremos os três estados de consciência do *ātman* ou *avasthātraya*, i.e., as suas dimensões fenomênicas, e algumas reflexões sobre elas. Já na seção 4.3 conheceremos as cinco camadas de identificação do *ātman* ou *pañcakośas*, refletindo sobre cada uma delas e sobre as implicações que a identificação com elas pode causar. E por fim, na seção 4.4, conheceremos outras ontologias, i.e., outras perspectivas sobre o Ser (*ātman*) que divergem da perspectiva ontológica da Escola Advaita Vedānta. Portanto, conheceremos algumas ontologias que são oriundas de outras escolas, tanto de escolas que são consideradas ortodoxas (*āstika*) como de escolas que são consideradas heterodoxas (*nāstika*).

Na quinta parte (**Do *Ātman* como Ego (*ahaṅkāra*) ao *Ātman* como *Brahman*: A Senda da Libertação e a condição do Ser liberto (*jīvanmukta*)**), que é a última, iremos adentrar nos meandros finais da *sādhana* proposta pelo Advaita Vedānta. Partindo do *ātman* alienado da sua real natureza, i.e., do *ātman* enquanto ego (*ahaṅkāra*), até chegar ao *ātman* pleno em si mesmo, i.e., o *ātman* enquanto *Brahman*. Portanto, a última parte apresentará o processo que ocorre no indivíduo (*jīva*) ao realizar a *sādhana*, até o momento em que ele realiza a libertação (*mokṣa*), tornando-se um *jīvanmukta* ou Ser-liberto. Com efeito, a meta final, o *telos* de toda a *sādhana*, é a libertação da ignorância (*avidyā*). Sendo assim, na seção 5.1 iremos abordar o método triplo e suas disciplinas, viz., escuta (*śravaṇa*), reflexão (*manana*) e reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Na seção 5.2 conheceremos *adhyāropa-apavāda*, que é o método eliminatório dos Upaniṣads, i.e., que elimina os erros advindos da ignorância. Na seção 5.3 abordaremos as grandes sentenças upaniṣádicas ou *mahāvākyas*, que são sentenças que sintetizam a unicidade ontológica entre *ātman* e *Brahman*. E na seção 5.4, última seção desta tese, conheceremos o *jīvanmukta* ou Ser-liberto, que é a personificação da essência do Vedānta, pois vive liberto na unicidade de *Brahman*.

O *Vedāntasāra* é uma obra que expressa de maneira sintética toda a doutrina da Escola Vedānta, especialmente no que concerne à sua variante não-dualista, i.e., a Escola Advaita Vedānta. Nesse sentido, os leitores que ainda não conhecem a filosofia vedantina terão a oportunidade de conhece-la, e os leitores que já conhecem a filosofia vedantina terão a oportunidade de aprofundarem seus estudos. Com efeito, esta tese se dirige a todos aqueles que buscam, avidamente, por uma maior compreensão acerca da doutrina da não-dualidade, conforme apresentada e propagada pela Escola Advaita Vedānta.

Acredito, portanto, que esta tese sobre a obra *Vedāntasāra* irá favorecer tanto as pesquisas no campo da Filosofia quanto no campo da Ciência da Religião, pois é uma obra que resume a doutrina da Escola Advaita Vedānta, i.e., sua filosofia e seus princípios soteriológicos fundamentais. Certamente, mais estudos e pesquisas acerca da filosofia indiana são fundamentais para a academia brasileira, pois visa à produção de trabalhos científicos que servirão de base para todos os pesquisadores do tema. Nesse sentido, desejo, de todo o coração, que esta tese contribua para a expansão da filosofia indiana dentro da academia brasileira.

Para concluir esta introdução, venho notificar duas questões importantes para a leitura desta tese. (i) A primeira questão se refere ao Glossário, que apresento no final deste trabalho. O Glossário contém as palavras e expressões sânscritas de maior destaque,

i.e., aquelas que merecem um pouco mais da nossa atenção, para que assim possamos compreender claramente a doutrina, os preceitos e o método da Escola Advaita Vedānta. (ii) A segunda questão se refere às traduções de originais em sânscritos para o português. Todas elas realizadas por mim, amparadas por traduções já consagradas do sânscrito para o inglês. (iii) As citações que foram extraídas de obras publicadas em inglês serão apresentadas em sua forma original, considerando-se o fato de que a fluência do inglês, ao menos para a leitura técnica, é um requisito básico, tanto para os discentes quanto para os docentes do meio acadêmico, ainda mais se tratando de um trabalho de pós-graduação.

2 Vedas, Vedānta e Sadānanda

Praticamente todas as grandes tradições religiosas que conhecemos possuem os seus textos sagrados, e esses textos geralmente se referem a uma determinada revelação, que norteia o seu *telos* e constitui o *corpus* da sua doutrina. No caso da religião védica a Revelação se encontra nos Vedas, que é uma coletânea constituída por quatro tradições textuais, que são tanto escritas como orais: Ṛgveda, Sāmaveda, Yajurveda e Atharvaveda. Essas quatro tradições textuais contêm manuais ritualísticos e reflexões filosóficas. Possivelmente, os Vedas foram compilados entre os períodos de 1400 e 400 AEC. De acordo com a tradição, eles não possuem autoria (*apauruṣeya*). No entanto, acredita-se que foram compilados pelo sábio Vyāsa, personalidade lendária, que os organizou e os dividiu de maneira sistemática, formando o que atualmente chamamos de “cânone védico”. Além de não-autorais, os Vedas também são atemporais, i.e., não competem nem a um autor em particular nem a um tempo histórico em específico, porque são conhecimentos universais que dizem respeito à unicidade subjacente a totalidade, designado pelo conceito de *Brahman*. Portanto, os Vedas estão sempre em aberto no devir do tempo, enquanto espaço de incorporação de novos elementos ou de reestruturação dos elementos já estabelecidos, tanto no espaço quanto no tempo, no que tange à ritualística e as reflexões filosóficas.

2.1 Vedas e Upaniṣads

Os Vedas são assim designados por causa da palavra sânscrita *veda*, que literalmente quer dizer “conhecimento”. Nesse caso, traduz-se como um conhecimento de caráter oral, o que justifica a sua designação de *śruti* (lit., “aquilo que é ouvido”). Nesse sentido, Śruti se refere às textualidades que revelam o Conhecimento védico, que é atemporal e não-autoral (*apauruṣeya*), portanto, um Conhecimento que diz respeito a toda humanidade. Sendo assim, é um conhecimento universal que não se restringe a uma subjetividade em particular, mas que compete a todos os seres existentes e a toda existência, i.e., a condição última para qualquer outro tipo de conhecer.

Os quatro Vedas apresentados acima também expressam as suas textualidades por meio de outras categorias. Com efeito, para cada um dos quatro Vedas existem ao menos um Brāhmaṇa ou Saṃhitā, Upaniṣad ou Āraṇyaka. Sendo assim, podemos afirmar que essas textualidades em seu conjunto são o que compõe o *corpus* védico em sua totalidade.

Compreenderemos melhor essa questão visualizando o quadro abaixo, retirado do estudioso do tema, Patrick Olivelle (1998, p. xxxi):

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

Gráfico 1: Corpus Védico⁴

O quadro acima sugere uma dupla divisão dos Vedas, tanto em termos de sua aplicabilidade quanto de sua teleologia. A primeira parte se encontra fundamentalmente estruturada em torno da ação ritual (*karma*), comportando os Brāhmaṇas e Saṃhitās; e a segunda parte se encontra fundamentalmente estruturada em torno do conhecimento (*jñāna*), comportando os Upaniṣads e Āraṇyakas. A primeira parte é tradicionalmente chamada de *karmakāṇḍa* e a segunda parte é chamada de *jñānakāṇḍa*. Adentraremos nesses dois níveis dos Vedas um pouco mais adiante, apresentando também, os seus pares de textualidades correlacionadas. Agora, no entanto, passaremos a uma outra categoria de textualidades igualmente importantes, e que possuem um caráter secundário e auxiliar no que tange aos Vedas enquanto Revelação. Essa categoria é tradicionalmente conhecida como *smṛti*, i.e., literalmente, “aquilo que é lembrado”, – é a própria memória da tradição. Conforme Klostermaier:

Smṛti, literally, “that which has been remembered,” tradition, constitutes the second highest religious authority. The term *smṛti* is used in either a narrower sense, comprising only the *Dharmaśāstras*, or in a wider sense, including *Itihāsa* and *Purāṇa*. The *smṛtis* in the narrow sense are associated with specific family traditions within Vedic religion. Their rules are therefore not always identical, and in case of doubt each Brahmin was bound to follow his own *smṛti* rather than any other authority. The *smṛtis* as we have them today must have been preceded by centuries of development: the many references to former

⁴ Vide também (STAAL, 2009, p. 80-81).

law givers and scholars establish again an unbroken succession of *dharma* (KLOSTERMAIER, 2007, p. 50).

Portanto, as textualidades concernentes à categoria *Smṛti* se referem à memória da tradição na qual se inserem, i.e., são textos compilados ao longo do devir histórico e que competem às questões humanas mais básicas e emergentes de um determinado grupo ou contexto social e religioso. Sendo assim, são compilações acerca das técnicas, normas, estórias e história de determinada tradição, viz., *Bhagavadgītā*, *Rāmāyaṇa*, etc. Klostermaier afirma que:

In between *Śruti* and *smṛti* come the numerous *sūtras*, with regard to authority. They are short compendia summarizing the rules concerning public sacrifices (*Śrautasūtras*), domestic rites (*Gṛhyasūtras*), and general religious law (*Dharmasūtras*)—collectively called the *Kalpasūtras*. Since they do not usually contain new revelation, they are not quoted in doctrinal arguments (KLOSTERMAIER, 2007, p. 50).

Nessa memória (*smṛti*) da tradição se incluem tanto Śāstras como Sūtras, e a diferença entre um e outro se encontra muito mais na forma do que no conteúdo, i.e., enquanto o Śāstra possui uma abordagem um pouco mais ampla e detalhada sobre determinado tema em questão, o Sūtra possui uma abordagem um pouco mais sintética e aforismática sobre o mesmo tema. Sendo assim, podemos pensar no Śāstra como uma textualidade de caráter mais técnico, que visa a aquisição de determinado conhecimento, uma ciência. Já ao Sūtra, compete rememorar tudo o que foi aprendido, graças ao seu caráter sintético e mnemônico.

Todas essas categorias textuais apresentadas acima, i.e., Śruti e Smṛti, atendem a determinadas demandas, possuindo, portanto, os seus próprios objetivos e expedientes. Podemos compreender melhor o papel de cada uma dessas textualidades ao analisarmos os dois níveis de atuação e aplicabilidade dos Vedas: (i) um primeiro nível, mais básico, onde a religiosidade se restringe à ação ritual como forma de realização pessoal; (ii) e um segundo nível, mais complexo, onde a religiosidade se restringe ao conhecimento, ou melhor, ao autoconhecimento (*ātmavidyā*), ou, ao Conhecimento do Todo/Absoluto (*brahmavidyā*).⁵ O primeiro nível de compreensão dos Vedas encontra a sua expressão em *karmakāṇḍa* (lit., “dimensão da ação”), onde o foco é a ação ritual; já o segundo nível de compreensão dos Vedas encontra a sua expressão em *jñānakāṇḍa* (lit., “dimensão do

⁵ Mais adiante, veremos que tanto o Conhecimento do *ātman* (*ātmavidyā*) quanto o Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) convergem para a mesma unicidade ontológica. Portanto, em um sentido absoluto, não há diferença entre eles.

conhecimento”), onde o foco é o conhecimento soteriológico. O primeiro nível visa estritamente à realização do *puruṣārtha-dharma*⁶ e o segundo nível visa estritamente à realização do *puruṣārtha-mokṣa* (LOUNDO, 2012, p. 35-36).

Então, falaremos agora sobre *karmakāṇḍa* e suas textualidades relacionadas à ação ritual, i.e., Brāhmaṇas e Saṃhitās. Com efeito, podemos dizer que os Brāhmaṇas tratam especificamente da ação ritual interessada (*karma*), que visa à transmigração (*saṃsāra*) para uma existência futura com melhores condições, seja neste ou em outro mundo, viz., paraíso (*svarga*).⁷ Portanto, os Brāhmaṇas são manuais técnicos, constituídos por textos que apresentam a descrição operacional da ação ritual (*karma*) e do sacrifício (*yajña*), enquanto um dever religioso (*dharma*) que deve ser necessariamente cumprido. Já os Saṃhitās são coletâneas que contêm mantras e preces a serem recitadas durante a performance ritual. Nesse caso, essas duas categorias formam um par correlacionado, pois os mantras e preces contidos nos Saṃhitās são explicados e esmiuçados intelectivamente pelos Brāhmaṇas. Klostermaier afirma que

The Brāhmaṇas, a voluminous collection of writings, deal mainly with explanations of the sacrifice and contain early versions of many myths. They are also considered part of śruti, as are the Āraṇyakas, the forest-treatises and the Upaniṣads. The two latter classes of writings are sometimes intermingled and they contain similar materials. The Upaniṣads are also called the Vedānta, the end of the Veda: they mark the latest part of the Veda, and they are regarded as the end and aim of the Veda (KLOSTERMAIER, 2007, p. 49).

Como podemos observar, o estudo dos Vedas é deveras complexo, devido às diversas textualidades envolvidas e a importância concernente aos seus diversos detalhes textuais, como a exatidão da pronúncia de sons e sílabas, assim como a sua exatidão interpretativa. Sendo assim, faz-se necessária a aplicação de outras ciências auxiliares para que eles possam ser corretamente compreendidos, e.g., hermenêutica, fonética, gramática, etc. Nesse sentido, a correta realização da ação ritual requer o apoio de seis ciências auxiliares

⁶ A expressão sânscrita *puruṣārtha*, de forma geral, designa qualquer objetivo ou meta humana, mais especificamente, refere-se a um destes quatro objetivos principais da existência: *artha* (realização material), *kama* (satisfação sensual), *dharma* (cumprimento do dever) e *mokṣa* (libertação).

⁷ “O conceito de ‘paraíso’ (*svarga*) que impele os entes à realização do ritual védico está longe da ideia cristã de um lugar pré-existente ou de um objeto atual. Enquanto conceito-limite, a noção de *svarga* constitui o ponto de convergência linguístico de todos os desejos por uma condição de aperfeiçoamento existencial numa condição de vida futura (renascimento), que possa engendrar uma condição de fruição objetiva mais duradora, i.e., um incremento de ‘prazer’ (*sukha*) e uma atenuação de sofrimento (*duḥkha*)” (LOUNDO, 2022, p. 180).

tradicionalmente designadas como Vedāṅgas: (i) Śīkṣā, que visa a pronúncia precisa e sem falhas; (ii) Kalpa, que discute detalhadamente os elementos do ritual; (iii) Vyākaraṇa, que é o estudo gramatical, incluindo a linguística e a filologia; (iv) Nirukta, que trata da etimologia; (v) Chanḍa, que explica a métrica dos versos; (vi) e Jyotiṣa, que ensina a ciência dos astros, astronomia e astrologia, sendo essa, a principal ferramenta para se determinar o momento exato dos atos religiosos. Portanto, embora os Vedāṅgas sejam parte da categoria Smṛti, eles são indispensáveis para a compreensão da categoria Śruti (KLOSTERMAIER, 2007, p. 47-48).

Explicitando melhor o que já vimos acima, podemos dizer que a dimensão da ação ritual (*karmakāṇḍa*) se dedica fundamentalmente ao cumprimento do *dharma*, i.e., resume-se ao cumprimento de normas e deveres rituais que propiciam o bem-estar e boas condições, materiais ou transcendentais, como por exemplo, riquezas ou paraísos (*svarga*). Nesse caso, o cumprimento do *dharma* se dá por meio de algumas ações rituais determinadas, *karmas*, onde se realiza o sacrifício ou *yajña*. No entanto, não irei me aprofundar muito no nível ritualístico dos Vedas, pois o que nos compete neste trabalho é o seu nível soteriológico. Portanto, adentraremos agora com maiores detalhes em *jñānakāṇḍa* e suas textualidades, i.e., Upaniṣads e Āraṇyakas.

A dimensão do conhecimento ou *jñānakāṇḍa* é fundamentalmente um aprofundamento filosófico e soteriológico da Revelação védica, onde a razão passa a ser a ferramenta fundamental para a libertação, i.e., não se busca mais a resolução do sofrimento através da aquisição de objetos,⁸ sejam esses, materiais ou transcendentais, mas se busca a resolução do sofrimento através do conhecimento (*jñāna*). Conhecimento esse que permite uma resignificação radical da natureza dos objetos e da nossa relação com eles, i.e., não é necessário abandonar os objetos e nossa relação com eles, mas sim, abandonar as nossas fantasias e os nossos erros cognitivos em relação aos objetos. Nesse sentido, a dimensão de *jñānakāṇḍa* comporta duas categorias textuais que formam um par organicamente correlacionado, Upaniṣads e Āraṇyakas. Os Upaniṣads contêm reflexões aprofundadas ou explicitações dos elementos contidos nos Āraṇyakas, que no geral, apresentam narrativas das experiências místicas vividas nas florestas ou sacrifícios ascéticos (*tapasyā*) praticados pelos renunciantes (*saṃnyāsin*). Sendo assim, é como se

⁸ Objeto aqui é entendido como tudo aquilo que é percebido e apreciado como fora da própria subjetividade, i.e., a alteridade ou qualquer outro conteúdo, empírico ou meta-empírico, captado pela consciência.

os Upaniṣads fossem a compreensão soteriológica das experiências místicas contidas nos Āraṇyakas.

Como os Āraṇyakas possuem um caráter secundário em relação aos Upaniṣads, atente-se a esse último, que é a principal base soteriológica de todas as elucubrações de *jñānakāṇḍa*. Sendo assim, podemos dizer que os Upaniṣads⁹ foram escritos, muito provavelmente, durante o período de 1000 a 100 AEC, resultando em um total de aproximadamente 108 composições, sendo que 12, são consideradas como as mais antigas. Nesse sentido, o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Chāndogya Upaniṣad* foram os primeiros, pois foram compostos entre os séculos VI e VII AEC. Logo em seguida, mas no mesmo período, surgiram o *Taittirīya*, *Aitareya* e *Kauṣītaki* Upaniṣads. Em sua vinculação orgânica com os Vedas, os Upaniṣads são textos que correspondem à sua dimensão última, i.e., a sua dimensão soteriológica. É por isso que os Upaniṣads também são conhecidos pela palavra *vedānta*. Segundo Nakamura:

The word generally means “end” of the “Veda” as sacred canon, and specifically indicates the Upaniṣads. The Upaniṣads constituting the final portion of the Veda in the full sense, as Revealed Sacred Texts (śruti), are called the end of the Veda (NAKAMURA, 1989, p. 90).

⁹“A presença dos Upaniṣads no mundo ocidental possui uma longa história. Historiadores têm aventado a possibilidade de trocas intelectuais e filosóficas entre a Índia e a Grécia durante o período áureo de pensadores como Sócrates, Pitágoras, Platão, estoicos, cétricos e outros. A campanha de Alexandre, por outro lado, dá testemunhos inegáveis de um diálogo permeado por ideias vedantinas, como fica claro no capítulo ‘César e Alexandre’ da obra *Vidas Pararelas* de Plutarco. Entretanto, os textos consolidados dos Upaniṣads só começam a circular na Europa no final do século XVII numa versão em persa feita na Índia em 1657 pelo filho do Imperador muçulmano Shah Jehan, Dara Shikoh. Em 1775, o estudioso francês Antequil Duperron iniciou a tradução dos textos para o francês e para o latim. A tradução latina foi, finalmente, publicada em 1801 contendo uma lista de 50 dos 108 Upaniṣads. A primeira tradução em inglês foi feita pelo intelectual indiano Raja Ram Mohun Roy a que se seguiram outras traduções nas principais línguas européias como o francês, o alemão e o italiano. Ainda no século XIX, as traduções do filólogo Max Muller e de Paul Deussen vieram a consolidar a presença textual dos Upaniṣads na Europa. O impacto intelectual fez-se sentir desde cedo, através do filósofo alemão Schopenhauer que teve acesso à tradução latina. Sua obra fundamental *O Mundo como Vontade e Representação* é altamente devedora de suas leituras dos Upaniṣads. Por outro lado, a popularidade adquirida pelo pensador indiano Swami Vivekananda, divulgador da tradição do Vedānta e dos ensinamentos do mestre espiritual Ramakrishna Paramahansa, teve seu clímax no Parlamento das Religiões realizado em Chicago em 1893. Dentre os intelectuais, escritores e artistas europeus e norte-americanos do século XIX e começos do século XX profundamente influenciados pelos Upaniṣads, poderíamos citar Schelling, Spinoza, Thomas Carlyle, Victor Cousin, Samuel Coleridge, Tolstoy, James Joyce, Herman Hesse, Ralph Emerson, Henry Thoreau e Walt Whitman. No Brasil há o caso *sui generis*, entre os filósofos, de Faria Brito cujas referências aos Upaniṣads abundam na trilogia máxima *A Finalidade do Mundo* e na obra *Mundo Interior*. Poderíamos, ainda, mencionar a corrente literária neo-modernista Festa e, em particular, um de seus maiores egressos, a poeta Cecília Meireles” (LOUNDO, 2017, p. 5).

Portanto, os Upaniṣads não são textualidades fora dos Vedas, mas sim o seu ápice, i.e., o ponto culminante da sua Revelação. Nesse sentido, os Upaniṣads explicitam o próprio sentido soteriológico dos Vedas, evitando assim qualquer apego ou reificação da ação ritual, que em muitos casos, é considerada erroneamente como sendo o próprio *télos* dos Vedas. Dessa maneira, devemos sempre pensar nos Upaniṣads enquanto textualidades da categoria Śruti, i.e., textualidades concernentes à Revelação védica. Com efeito, os Upaniṣads não representam uma categoria superior ou oposta aos Vedas, mas sim a sua dimensão última, a sua conclusão. Para compreendermos melhor essa questão, vejamos agora uma citação muito ilustrativa de Klostermaier, na qual ele diz que:

The most authoritative Vedāntins quote from about fifteen Upaniṣads; whereas popular modern editions contain 108 Upaniṣads. Besides these at least one hundred more *Upaniṣads* have been composed in recent centuries; even today certain sects and schools mold their teachings in the form of an Upaniṣad to lend it greater authority with the orthodox. Each one of the Upaniṣads belongs to one of the Vedic *Samhitās*; thus there are *R̥gveda Upaniṣads*, *Sāmaveda Upaniṣads* and so on. Among the *Samhitās* again, different traditions are distinguished, pointing out the fact that Vedic religion developed within, and was handed over by, a number of families, each of which kept its own particular traditions and rites within the general frame of Vedic religion. The Upaniṣads in their imagery show quite clearly the specific family relationship. Thus the *Bṛhadaraṇyaka Upaniṣad*, belonging to the white *Yajurveda*, begins its cosmogonic and soteriological speculations with a metaphorical explanation of the horse sacrifice, which is the specific symbol of the white *Yajurveda* and treated prominently in the *Śatapatha Brāhmaṇa*, which belongs to the same school. The Upaniṣads contain a good deal of “mystical” practice and theory, but they have also numerous allusions to the rites and ceremonies of the Vedas (KLOSTERMAIER, 2007, p. 49).

Está mais do que claro que os Upaniṣads ressignificam o papel da ação ritual (*karma*), conduzindo-nos a outras esferas de compreensão dos Vedas, onde a aquisição de objetos ou a satisfação dos desejos não são mais do que meras fantasias do ego (*ahañkāra*), que nos prende ainda mais ao sofrimento e nos aliena ainda mais de nossa real natureza, plena e feliz. Para compreendermos esse fato, bastaríamos fazer uma análise semântica da expressão *upaniṣad* e imediatamente perceberíamos que se trata de uma designação que denota um caráter estritamente pedagógico, principalmente, no âmbito da soteriologia. Nesse sentido, Flood afirma que:

A palavra *upaniṣad* refere-se, muito provavelmente, à ação do estudante ou discípulo de se sentar aos pés do mestre para receber deste último os ensinamentos fundamentais (*upa* = “perto de”; *niṣad* = “sentar”). Mais

comumente, o termo *upaniṣad* refere-se ao sentido derivado de “ensinamento esotérico”(FLOOD, 2014, p. 119).

O ensino upaniṣádico se dá fundamentalmente por meio da palavra, que se expressa pedagogicamente por meio da oralidade. Com efeito, os Upaniṣads enquanto fonte de conhecimento são considerados como *śabda-pramāṇa*, i.e., uma fonte de conhecimento através da palavra, que transborda em uma relação próxima e intimista entre mestre (*ācārya/guru*) e discípulo (*śiṣya*). Tal relação de proximidade pedagógica se evidencia pela própria tradição (*sampradāya*), assim como pela sucessão discipular (*guruśiṣyaparamparā*)¹⁰. Esse conhecimento upaniṣádico se configura como secreto (*rahasya*), i.e., um tipo de conhecimento que não é transmitido de forma indiscriminada para qualquer pessoa. Sobre isso, Klostermaier afirma que:

The designation upaniṣad is usually explained as derived from upa (close by), ni (down), and ṣad (sit), implying a form of teaching from the teacher’s mouth to the pupil’s ear, a secret doctrine, or at least a teaching that was not common knowledge of the people. No precise information about their author’s identities can be given. The Upaniṣads do mention a great number of names both in the texts and in the lists of guru-paramparā at the end of the texts, and we must assume that many of those names do refer to actual historical personalities that might be called Upaniṣadic philosophers (KLOSTERMAIER, 2007, p. 157).

Embora a linguagem upaniṣádica seja extremamente sofisticada e elaborada, ela não pretende descrever a Realidade por meio da palavra (*śabda*), mas apontar para o que é indescritível e indizível por meio dessa. Isso é uma característica fundamental dos Upaniṣads enquanto exercício filosófico, pois não se trata de uma filosofia descritiva, mas antes, trata-se de uma filosofia de desconstrução das fantasias cognitivas do ego (*ahañkāra*). Nesse aspecto, o principal objetivo dos Upaniṣads é revelar a não-diferença ontológica entre o Eu (*ātman*) e o Todo (*Brahman*). Conforme, Loundo:

O desígnio upaniṣádico define-se enquanto princípio de unicidade inefável, que transcende a linguagem, e que congrega, enquanto precedência ontológica, o humano e o divino, o sujeito e objeto, o eu e o mundo. A realização fundamental da não-diferença ontológica (*advaita*) entre o conceito existencializado da subjetividade (*ātman*) e o conceito existencializado de objetividade (*brahman*) constitui o cerne

¹⁰ “As the Upaniṣads themselves took great care to maintain the guru paramparā, the succession of authorized teachers of the vidyā contained in them, so also the systematized aphoristic sutra text and its meaning was preserved in a carefully guarded tradition whose beginning we are unable to identify” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 354).

de todos os empreendimentos místicos da tradição upanišádica (LOUNDO, 2011, p. 111).

Nesse sentido, a aplicabilidade e a eficácia soteriológica dos Upanișads continua sendo referência nos dias atuais, i.e., os Upanișads não se resumem a registros de uma Índia idílica, mas eles fazem parte de uma tradição viva e atuante. Com efeito, eles são muitas das vezes recitados em meio a outras escrituras, e são memorizados e citados, tanto por pessoas que se encontram em um contexto de encaminhamento soteriológico, quanto por pessoas que vivem a religiosidade mais cotidiana, em que não há necessariamente a presença de um mestre. Em muitos textos, as recitações são iniciadas pelo seguinte verso (*śloka*), que resume o ensino fundamental dos Upanișads: *pūrṇamadah pūrṇamidam pūrṇat pūrṇamudacyat pūrṇasya pūrṇamādāya pūrṇamevāvaśiṣyate* “A satisfação é isso, plenitude. A satisfação procede da plenitude. Obtendo a satisfação da plenitude, a própria plenitude permanece no discípulo.” Percebemos nesse referido verso que a proposta dos Upanișads é estritamente soteriológica, portanto, ocupa-se daquilo que é invisível (*adr̥ṣṭa*), abstrato e sem forma (*amūrta*), i.e., ocupa-se com a investigação ontológica, remetendo-nos de forma direta aos nossos próprios recônditos, imergindo em nossa subjetividade até o seu princípio fundamental, *ātman* (KLOSTERMAIER, 2007, p. 164). Segundo, Loundo:

O primeiro momento da missão soteriológica dos Upanișads é caracterizado pelo diagnóstico: o sofrimento humano tem por causa última uma condição conata de ignorância, marcada por um erro fundamental sobre a natureza do sujeito, a saber, o erro da objetificação do sujeito. E o segundo momento é caracterizado pela implementação de uma terapia ou pedagogia de eliminação do erro. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura do sentido da palavra *ātman* que transita, de uma dimensão plural inerente à objetividade mundana, para uma dimensão una, de caráter transobjetivo e, portanto, metalinguístico. Essa dinâmica de re-investidura ou correção de sentido faz recurso instrumental, enquanto fator de correção, à noção de Brahman, princípio constitutivo de toda a Realidade, i.e., substrato unitário, transobjetivo, que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. Daí a declaração fundamental dos Upanișads de uma não-diferença ontológica entre *ātman*, princípio da subjetividade e da consciência, e Brahman, princípio unicista, não-dual, da Realidade (LOUNDO, 2022, p. 213).

Agora que já vimos as duas dimensões de compreensão dos Vedas se desdobrando em *karmakāṇḍa* e *jñānakāṇḍa*, veremos a partir de então, a relação dialética entre essas duas dimensões. Sendo assim, de uma maneira bem simples, porém, bastante ilustrativa,

podemos entender as dimensões de *karmakāṇḍa* e *jñānakāṇḍa* respectivamente como: religião moral e religião mística. No entanto, essas duas dimensões devem ser entendidas como sendo partes constituintes de um todo muito mais amplo, i.e., os Vedas. Diferentemente da perspectiva diacrônica do Cristianismo em relação ao Novo e ao Antigo Testamento, a dimensão da ação ritual (*karma*) e a dimensão do conhecimento (*jñāna*) se vinculam de forma orgânica e sincrônica, não havendo, portanto, concorrência ou sobreposição entre elas, pois ambas, atendem a demandas legítimas da nossa existência. Com efeito, a transição que se opera a partir de *karmakāṇḍa* (*puruṣārthadharma*) para *jñānakāṇḍa* (*puruṣārthamokṣa*) corresponde a uma ampliação de perspectiva e não sua negação, i.e., voltar-se para *mokṣa* (*jñānakāṇḍa*) é uma postura de profunda compreensão do *dharma* (*karmakāṇḍa*) e não sua negação. Sendo assim, esses dois níveis de compreensão dos Vedas devem ser entendidos como sequencialmente e hierarquicamente relacionados, fundamentais e complementares entre si, pois eles coexistem dialeticamente desde o início da tradição védica. Segundo Klostermaier:

Quite early in the Veda the distinction was drawn between the *karmakāṇḍa* and the *jñāna-kāṇḍa*, the part dealing with “works” and the part dealing with “knowledge,” different not only in their contents but also in their ultimate aims. The aim of the *karma-kāṇḍa* is found within *triloka*, the tripartite universe of heaven, earth, and netherworlds. It promises bliss and wealth, and a sojourn in *svarga*, a heaven with earthly pleasure, as the highest goal after death. *Jñāna-kāṇḍa* is neither interested in things of this earth nor in heaven; it wants insight into, and communion with, a reality that is non sensual and not transient: *brahman*. It was meant for those who had given up all worldly liabilities, with interests that went beyond wife and children, house and property, business and entertainment (KLOSTERMAIER, 2007, p. 123).

Como já dito anteriormente, há uma relação orgânica e dialética de sequencialidade entre essas duas dimensões dos Vedas, pois ambas, fundamentam-se numa necessidade epistemológica de compreensão da existência. Em *karmakāṇḍa*, por exemplo, busca-se a realização existencial por meio da ação ritual (*karma*), enquanto que em *jñānakāṇḍa*, busca-se a realização existencial por meio do conhecimento (*jñāna*). A relação dialética repousa no fato de que, em algum momento, o sujeito ficará esgotado e angustiado em sua busca por satisfação pessoal e realização no âmbito de *karmakāṇḍa*, e perceberá que a aquisição de objetos, sejam esses empíricos ou meta-empíricos, nunca o realizará por completo. Consequentemente, após esse esgotamento existencial, o sujeito se aperceberá da sua condição de ignorante e passará a desconfiar da existência de algo que seja mais

substancial e duradouro do que os objetos que outrora desejava. Sendo assim, o sujeito, possivelmente, buscará uma outra alternativa para findar a sua ignorância e sofrimento, e é justamente nesse momento que ele encontrar-se-á inclinado à dimensão de *jñānakāṇḍa*. Nesse sentido, quem se encontra no âmbito de *jñānakāṇḍa*, provavelmente, é alguém que já se frustrou com a busca desenfreada por desejos e expectativas vividas em *karmakāṇḍa*, seja nesta vida ou em alguma vida anterior, considerando-se o ciclo de transmigração existencial (*samsāra*).

Em *jñānakāṇḍa* não há espaço para desejos e interesses pessoais, pois o que prevalece é o desapego (*vairāgya*) e a renúncia (*tyāga*), tanto do “meu” quanto do “Eu”. Embora já houvesse um certo tipo de renúncia em *karmakāṇḍa*, essa renúncia se restringia a uma ação ritual meramente instrumental e egocentrada, onde se sacrificavam algumas posses ou bens de valor, renunciando apenas a alguns objetos no âmbito daquilo que chamamos de “meu”. Essa renúncia interessada do agente na ação ritual denota um apego ao próprio ego, pois ele visa transmigrar para uma outra vida, perpetuando assim, seus desejos e interesses. Portanto, em *karmakāṇḍa* e *jñānakāṇḍa* a existência é tratada respectivamente sobre dois aspectos, o transmigratório (*samsāra*) e o soteriológico (*mokṣa*). Nesse sentido, Loundo afirma que:

Em suma, a análise do ritual védico revela-nos que a doutrina da transmigração (*samsāra*) envolve, essencialmente, uma pedagogia ético-epistemológica que se traduz num processo gradual de renúncia a dimensões errôneas do si-mesmo. Reside, aqui, o vínculo orgânico entre os dois *puruṣārthas* constitutivos do que denominamos de “perspectiva espiritual”, viz., *dharma* e *mokṣa*. Com efeito, a tarefa do *dharma* de desconstrução do “meu” (*mama*), i.e., da falsa noção de um sujeito “proprietário”, é a porta de entrada para uma outra desconstrução e renúncia, mais radical e definitiva: a desconstrução do “eu” (*aham*), i.e., da falsa noção de um sujeito “agente [autárquico]”, que é a tarefa precípua de *mokṣa*. Em outras palavras, a tarefa do *dharma* de ressignificação de *kāma* e *artha*, que promove a transmutação da *alteridade privada* em *alteridade compartilhada*, é a porta de entrada para a tarefa de *mokṣa* de ressignificação do *dharma*, que promove a transmutação última da *alteridade compartilhada* em *alteridade constitutiva* (LOUNDO, 2022, p. 189).

Podemos perceber que os dois níveis de compreensão dos Vedas são legítimos em suas atuações, pois ambos, têm por finalidade a resolução do problema existencial do sofrimento (*duḥkha*). Entretanto, enquanto em *karmakāṇḍa* a eliminação do sofrimento

se efetiva de maneira paliativa e provisória¹¹, por meio do desfrute de benesses materiais ou transcendentais; em *jñānakāṇḍa* a resolução do sofrimento é definitiva, pois se dá por meio do conhecimento (*jñāna*). Portanto, é justamente da ignorância (*avidyā*) e somente dela que temos que nos libertar, pois é ela que nos aliena da nossa condição originária de bem-aventurança e plenitude, nos causando dor e sofrimento.

Veremos agora um pouco sobre as principais escolas filosóficas, i.e., aquelas que se situam na dimensão última dos Vedas (*jñānakāṇḍa*), conhecendo suas propostas, seus princípios, e o nível de relação que cada uma delas possuem com os Vedas.

2.2 Escolas védicas e o Vedānta

Podemos dizer com toda a certeza que a tradição indiana é umas das mais ricas e profícuas em termos de filosofia, seja no aspecto epistemológico, empírico ou metafísico. Há praticamente uma gama de vertentes filosóficas com desdobramentos até os dias atuais, onde cada uma delas corresponde e responde à determinada demanda existencial, de acordo com as suas próprias ocupações e preocupações. Isso é fácil de ser evidenciado ao analisarmos as *āstika-darśanas*¹², i.e., as seis Escolas Ortodoxas que configuram, de maneira geral, toda a tradição indiana. O que caracteriza o grau de ortodoxia de cada uma delas é a aceitação dos Vedas enquanto autoridade e, mais especificamente, a autoridade dos Upaniṣads enquanto Revelação Última. Nesse sentido, qualquer sistema filosófico que rejeite a autoridade dos Vedas é tido como heterodoxo (*nāstika*), exemplo disso é o budismo e o jainismo, pois não se submetem à autoridade védica. Por possuírem algumas afinidades doutrinárias, essas seis Escolas Ortodoxas costumam ser apresentadas em três pares correlacionados. Sendo assim, em ordem crescente de proximidade com os Upaniṣads, temos: (i) Nyāya (lógica) e Vaiśeṣika (filosofia atomista e pluralista); (ii) Sāṃkhya (filosofia enumerativa e dualista) e Yoga (filosofia ascética e dualista); (iii) Mīmāṃsā (exegese/hermenêutica) e Vedānta (filosofia de orientação predominantemente não-dualista). Embora o Vedānta faça par com Mīmāṃsā ele também recebe de alguma forma a influência de outras *darśanas* em sua constituição. Com efeito, podemos evidenciar elementos do Nyāya na estruturação de sua lógica e elementos do Yoga na

¹¹ É paliativa e provisória não por seu próprio interesse mas porque se funda em uma compreensão mais imediata da realidade.

¹² *Darśana* é uma palavra em sânscrito que significa visão, neste caso, uma visão ou perspectiva filosófica.

orientação do seu ascetismo, e assim por diante. Vejamos agora, um pouco sobre cada uma dessas escolas separadamente.

A Escola Nyāya é uma das escolas filosóficas mais influentes da tradição indiana, tanto por sua sistematização lógica da realidade quanto por seu caráter analítico. A sua filosofia se fundamenta no *Nyāya Sūtras*, que são uma coletânea de textos referentes à lógica e ao uso instrumental da razão. A autoria dessa coletânea é atribuída a Akṣapāda Gautama, e se estima que foi composta entre os séculos VI A.E.C e II E.C. Basicamente, a primeira dimensão do *Nyāya Sūtras* se ocupa com as regras do bem-pensar através da lógica, e a sua segunda dimensão, ocupa-se com o Conhecimento do *ātman* (*ātmavidyā*), assim como as outras *darśanas*. Nesse sentido, a filosofia do Nyāya se desenvolveu através dos seus estudos da lógica, voltando-se para a metodologia e a epistemologia. A própria etimologia da palavra *nyāya* denota o seu caráter lógico, pois em sânscrito “*nyāya*” significa princípio ou lei. Enquanto escola filosófica, o Nyāya se consolidou ao longo dos primeiros séculos da E.C, em grande parte, devido aos seus embates travados com o Sāṃkhya. Os seus adeptos são chamados tradicionalmente de *naiyāyikas*. Para eles, todo o sofrimento humano advém de uma falta de compreensão sobre a natureza da realidade. Sendo assim, somente o conhecimento correto e bem fundamentado em bases lógicas e epistemológicas poderia nos conduzir à libertação (*mokṣa*) (ZIMMER, 2015, p. 434).

A metafísica do Nyāya reconhece dezesseis *padārthas* ou categorias, dez a mais do que a Escola Vaiśeṣika. Os dezesseis *padārthas* são: *pramāṇa* (meios de conhecimento), *prameya* (objetos de conhecimento), *saṃśaya* (dúvida), *prayojana* (objetivo), *dr̥ṣṭānta* (exemplo), *siddhānta* (axioma), *avayava* (partes do silogismo), *tarka* (raciocínio hipotético), *nirṇaya* (conclusão), *vāda* (discussão), *jalpa* (disputa), *vitaṇḍā* (objeção), *hetvābhāsa* (falácia), *chala* (semelhança/aparência), *jāti* (*refutação*) e *nigrahasthāna* (impossibilidade lógica).

O princípio (*siddhānta*) metafísico do Nyāya se fundamenta na discriminação (*viveka*) dos elementos que compõem a realidade empírica em sua pluralidade, onde todos os elementos são reais. Sendo assim, resta-nos apenas a discriminação racional entre eles, i.e., discriminar um elemento do outro identificando as suas particularidades empíricas. Sendo assim, pelo fato de todos os elementos discriminados serem reais, nenhum deles deixa de existir após o ato de discriminação (FLOOD, 2014, p. 296-297).

A Escola Vaiśeṣika, par da Escola Nyāya, foi fundada por Kaṇāda Kaśyapa por volta do século II AEC. Kaśyapa é o autor do *Vaiśeṣika Sūtra*, texto fundante dessa escola.

“Supõe-se que o lendário fundador do Vaiśeṣika, Kaṇāda (também conhecido como Kaṇabhakṣa e Kaṇabhuj, sendo que os três nomes significam ‘comedor de átomos’), tenha nascido entre os anos 200 e 400 de nossa era” (ZIMMER, 2015, p. 433). Sua filosofia possui uma natureza mais técnica em relação às outras escolas ortodoxas, dando prioridade à lógica e à linguística. Logo, tudo o que os seres humanos percebem e experienciam se origina dos átomos, de acordo com a interação entre as substâncias e seus arranjos espaciais. Portanto, o Vaiśeṣika propõe uma filosofia fundamentalmente atomista, onde toda a percepção e experiência que os seres humanos desfrutam se originam exclusivamente dos átomos que compõem a realidade empírica. Dessa maneira, a libertação (*mokṣa*) só pode ser alcançada por meio da completa compreensão do mundo fenomênico. Embora as escolas Vaiśeṣika e Nyāya não se originem diretamente dos Vedas, ambas se comprometem com a sua defesa, pois reconhecem os Vedas como um meio legítimo de conhecimento (*pramāṇa*) (ZIMMER, 2015, p. 433-435).

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

Assim como o Nyāya, o *Vaiśeṣika* postula a realidade do múltiplo, onde os elementos constitutivos da realidade não decorrem de uma fonte única. Sendo assim, cada fenômeno é distinto e separado (FLOOD, 2014, p. 296-297).

A Escola Sāṃkhya, que forma par com a Escola Yoga, é muito presente na tradição filosófica indiana, sendo considerada a filosofia sistemática mais antiga do hinduísmo, com uma metafísica estritamente dualista. Sua fundação é creditada ao sábio Kapila, que provavelmente viveu no 1º milênio AEC. No entanto, desconhece-se o século exato de sua existência. Zimmer afirma que:

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

Sua filosofia é baseada na enumeração sistemática e no exame racional, e, por isso, é descrita como enumerativa e racionalista. A própria palavra *sāṃkhya* é um adjetivo em sânscrito, que designa algo numérico ou racional. O Sāṃkhya veio a se constituir, então, como uma filosofia sistemática, somente um longo tempo após as especulações filosóficas do Proto-Sāṃkhya, através do texto *Sāṃkhya-Karikā* – literalmente, “Versos sobre o Sāṃkhya”. Esse texto foi composto por Īśvarakṛṣṇa (350-450 EC), e nele é apresentado o dualismo radical postulado pela Escola Sāṃkhya. Sendo assim, esse é o texto que fundamenta toda a sua metafísica dualista. O sistema Sāṃkhya enumera vinte e cinco *tattvas* (“princípios”) e o principal objetivo da sua filosofia é alcançar o princípio de todos os *tattvas*, i.e., *puruṣa*, a consciência pura. Portanto, toda filosofia do Sāṃkhya se fundamenta numa perspectiva dualista da realidade, formada pela união de *puruṣa* e *prakṛti*, respectivamente, consciência e matéria (ZIMMER, 2015, p. 208-209). Flood afirma que:

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

Como expresso na citação acima, podemos ver que a Escola Sāṃkhya também é bastante conhecida por causa da sua teoria sobre as *guṇas* (lit., “qualidades”). Essa teoria afirma que todos os elementos que compõem a realidade fenomênica são constituídos por três qualidades básicas, que se combinam em variadas proporções. São elas: *sattva*, *rajas* e *tamas*, i.e., equilíbrio, movimento e inércia. Portanto, todos os seres e fenômenos que compõem a realidade são formados fundamentalmente por essas três *guṇas*, cada qual com a sua combinação específica. Sobre as *guṇas*, Flood afirma que:

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

empírico submetido que está à jurisdição das *guṇas*” (FLOOD, 2014, p. 300).

Portanto, é a forma de interação entre essas três qualidades que define a natureza de algo ou o caráter de alguém. Essa teoria das *guṇas* também foi amplamente discutida e desenvolvida por várias outras escolas filosóficas da tradição indiana, e.g., Budismo, Yoga, Vedānta, etc.

De tudo isso, podemos perceber que a metafísica do Sāṃkhya é fundamentalmente enumerativa, postulando um dualismo radical entre *puruṣa* (consciência) e *prakṛti* (matéria), – ambos substanciais e ontologicamente distintos (FLOOD, 2014, p. 296-297).

A Escola do Yoga é representada pela proeminente figura de Patañjali (século II AEC). Foi ele quem compôs os *Yoga Sūtras*, i.e., o texto chave para a compreensão da filosofia do Yoga, aproximadamente entre 100 AEC e 500 EC. Zimmer afirma que:

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

Patañjali praticamente adotou todo o esquema metafísico de Īśvarakṛṣṇa, porém, com algumas ressalvas, pois enquanto o Sāṃkhya se afirma como um sistema estritamente não-teísta, o Yoga, ainda que de forma meramente paradigmática, aceita a existência de uma divindade (Īśvara). Por adotar a metafísica do sistema Sāṃkhya, o Yoga também incorpora os seus dois conceitos principais, i.e., *puruṣa* e *prakṛti*. No entanto, diferente do Sāṃkhya, o Yoga possui suas próprias opiniões acerca da relação entre *puruṣa* e *prakṛti*. Não obstante, o Yoga assim como o Sāṃkhya consideram que o estado de *jīva* (lit., “ser vivente”) é uma conjunção entre *puruṣa* e *prakṛti*, i.e., entre a consciência e a matéria, marcada pela confusão entre ambas. O Yoga também adota a teoria das *guṇas* da Escola Sāṃkhya, mesclando-a com os seus preceitos relativos à *yama* e *niyama* (ZIMMER, 2015, p. 210-212). Zimmer afirma que:

Yama pode ser considerada como um conjunto de disciplinas que visam o refreamento, e.g., não mentir, não roubar, não cometer violência, etc; enquanto que *niyama* pode ser considerada como algumas observâncias

fundamentais – contentamento, esforço, estudo, etc. (Cf. ZIMMER, 2015, p. 305).

Essas disciplinas visam o aprimoramento físico, mental e espiritual do *yogin*,¹³ favorecendo a sua libertação (*mokṣa*) por meio do conhecimento (*jñāna*). Portanto, o Yoga, assim como o Sāṃkhya, considera o conhecimento como um meio suficiente para se alcançar a libertação, embora o Yoga também considere necessário o emprego de exercícios físicos e psíquicos, assim como práticas ascéticas. Sua metafísica é a mesma proposta pelo Sāṃkhya, i.e., fundamentalmente enumerativa e dualista, tendo *puruṣa* (consciência) e *prakṛti* (matéria) como ontologicamente distintos (FLOOD, 2014, p. 296-297).

Passaremos agora ao terceiro e último par de escolas ortodoxas da tradição védica, que compreende as escolas Mīmāṃsā e Vedānta, ambas consideradas *smārta*, i.e., aquilo que é baseado estritamente na tradição védica.

A Escola Mīmāṃsā foi fundada por Jaimini (ca. séc. IV AEC), e segundo a tradição dessa escola, ele era discípulo direto de Vyāsa, figura lendária da sabedoria védica. Jaimini também teria tido Bādarāyaṇa como seu mestre, sendo que esse foi o fundador da Escola Vedānta. Enquanto Jaimini enfatiza o cumprimento (*dharma*)¹⁴ dos rituais védicos (*karma*), Bādarāyaṇa enfatiza o conhecimento védico (*jñāna*). Contudo, eles se encontram organicamente vinculados de forma vertical, assim como as duas dimensões dos Vedas, i.e., *karmakāṇḍa* (ação ritual) e *jñānakāṇḍa* (conhecimento). Com efeito, o Mīmāṃsā e o Vedānta se fundamentam umbilicalmente na própria tradição védica e se desenvolvem sob a sua égide, pois consideram os Vedas como a única fonte legítima de autoridade sobre o *dharma* e *mokṣa* (FLOOD, 2014, p. 301-305). Flood afirma que:

Embora a fonte última do *dharma* sejam os Vedas, outros textos de caráter oral, exclusivamente devotados ao ritual e à lei, foram elaborados entre os séculos VIII e IV AEC pelas escolas védicas

¹³ Adepto ou praticante da filosofia do Yoga.

¹⁴ “O filósofo Jaimini, da escola Mīmāṃsā, define *dharma* como aquilo que possui as características de uma injunção (*vidhi*). Isso significa que o *dharma* é um comando, expresso nos Vedas, de realização de uma ação ritual, da qual não se deriva, de imediato, nenhum outro benefício senão o fato de que sua não realização configuraria ‘aquilo que não é o *dharma*’, isto é, algo passível de retribuição negativa ou ‘pecado’ (*pāpa*). A realização dos rituais, em especial os rituais solenes, tem em vista sua própria realização, ainda que gere, para os indivíduos que os patrocinam, o benefício de obtenção do paraíso. Além disso, um brâmane pode realizar rituais suplementares com o objetivo de obter riqueza e felicidade nesta e noutras vidas. Estes rituais, entretanto, não são obrigatórios. O *dharma* é definido como uma obrigação védica de caráter eterno que se expressa na forma de ações específicas: o *dharma* transcendente manifesta-se, no contexto humano, na forma de uma ação ritual enquanto ação promotora do bem” (FLOOD, 2014, p. 81).

(*śākhā*). Esses textos, os Kalpa Sūtras, são parte constitutiva de um corpus de conhecimento – as ciências auxiliares – conhecido como “os membros dos Vedas” (*vedāṅga*) (FLOOD, 2014, p. 81).

Os “membros dos Vedas” citados acima (*vedāṅgas*) constituem um total de seis, e já foram apresentados nas seções anteriores. Portanto, a Escola Mīmāṃsā não é voltada para a libertação (*mokṣa*), pois se compromete com a primeira dimensão dos Vedas, que é ligada fundamentalmente à ação ritual (*karma/dharma*), i.e., *karmakāṇḍa*. Ainda assim, o Mīmāṃsā acabou lançando as bases fundamentais para a exegese e a hermenêutica da soteriologia vedantina, que é ligada fundamentalmente à dimensão última dos Vedas, i.e., *jñānakāṇḍa*. Em sua metafísica, o Mīmāṃsā postula a Realidade do múltiplo (FLOOD, 2014, p. 296-305).

A sexta e última escola do grupo das seis *darśanas*, a Escola Vedānta, que é a escola que realmente nos interessa aqui neste trabalho, foi estabelecida por Bādarāyaṇa (300-100 AEC), que também é o autor do *Brahmasūtra*. As vezes também é designada por Uttara Mīmāṃsā (lit., “investigação ulterior”), devida a sua relação de proximidade dialética com a Escola Pūrva Mīmāṃsā (lit., “investigação anterior”). Klostermaier afirma que:

Pūrva-Mīmāṃsā (often simply called *Mīmāṃsā*), the “earlier enquiry” has dharma as its proper subject and the *karma-kāṇḍa* of the Vedas as its scriptural source. *Uttara-Mīmāṃsā*, the “latter enquiry,” better known as Vedānta, has *brahman* knowledge as its subject and the *jñāna-kāṇḍa* of the Veda as its scriptural basis. Though historically there was considerable friction between the two systems, they are also in many ways complementary and are considered to be the two most orthodox of the six systems. Certainly they are the two *darśanas* that come closest to the idea of systematic theology as developed in the West (KLOSTERMAIER, 2007, p. 351).

A doutrina sistemática e o princípio filosófico da Escola Vedānta se fundamenta nos Upaniṣads, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*. Essas três textualidades em seu conjunto, assim como os seus desdobramentos hermenêuticos, constituem o que é tradicionalmente conhecido por *prasthānatraya* ou a tríplice fundação do Vedānta. Klostermaier afirma que:

The commentaries to the Vedānta Sūtra have become the main works of the Vedāntācāryas, whose very recognition as such depends on this as well as the commentaries on the Upaniṣads and the Bhagavadgītā, constituting the *prasthāna-trayī*. The last one to have done this is Dr. S. Rādhākṛishnan, a former President of India, one of the foremost twentieth-century Indian thinkers (KLOSTERMAIER, 2007, p. 355).

Dos três pilares básicos acima apresentados, viz., Upaniṣads, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*, os Upaniṣads são o núcleo central de toda a escola, enquanto textualidade Śruti, i.e., integrante do canone védico. Em grau de importância, na sequência, destaca-se o *Brahmasūtra*, como a textualidade ou chave hermenêutica que busca enfatizar o objetivo dos Upaniṣads, i.e., o Conhecimento de *Brahman*. Fica fácil de entender esse papel central do *Brahmasūtra* enquanto marco referencial da Escola Vedānta quando nos atinamos ao fato de que sua autoria é creditada à Bādarāyaṇa. Sobre o *Brahmasūtra*, Deutsch nos diz que “The basic guide for all Vedānta thought is known under different names, Vedāntasūtras and Brahmasūtras, but its most official name is Śārīraka-mīmāṃsā-sūtras” (DEUTSCH, 2004, p. 12). Sobre o *Brahmasūtra*, Andrade afirma que:

Tradicionalmente atribuído a Bādarāyaṇa, o *Brahmasūtra* cuja forma final foi provavelmente fixada pelo começo da era comum, pode ser compreendido dentro de uma perspectiva bifronte: por um lado, pode ser considerado um sumário que possui o objetivo de sintetizar as várias formulações da não dualidade nos textos upanixádicos; por outro lado, ele se engaja de forma proselitista no debate filosófico indiano ao atacar outras correntes, constituindo-se num polo irradiador de comentários e subcomentários que se tornarão os textos-base de várias correntes filosóficas e religiosas posteriores (ANDRADE, 2013, p. 26).

Embora a autoria do *Brahmasūtra* seja creditada à Bādarāyaṇa, que é o marco referencial da Escola Vedānta, devemos considerar que, antes dele, já havia uma tradição de Sūtras que apresentavam e discutiam a natureza de *Brahman*. No entanto, é certo que, a composição de Bādarāyaṇa se consolidou como a mais prestigiada ao longo do tempo. Sobre isso, Klostermaier afirma que:

According to an old Indian tradition there had been other Brahma Sūtras before the one composed by Bādarāyaṇa. The most famous of these predecessors seems to have been an Ācārya Bādarī, who is credited with having written both a Mīmāṃsā Sūtra and a Vedānta Sūtra. Other ācāryas, whose names are found in ancient texts as forerunner to Bādarāyaṇa include Kārṣṇājini, Atreya, Audulomi, Asmarāthya, Kāśakṛtsna, Kaśyapa, Vedavyāsa—all mentioned in the extant Brahma Sūtra—whose works have not been preserved. In all probability Bādarāyaṇa’s sutra impressed his contemporaries as being superior so that in the course of time it completely replaced the others (KLOSTERMAIER, 2007, p. 354).

Finalmente, resta-nos falar sobre o *Bhagavadgītā*, para assim completarmos a apresentação daquilo que chamamos de tríplice fundação do Vedānta ou *prasthānatraya*.

Podemos afirmar, com toda a certeza, que o *Bhagavadgītā* se consagra como sendo uma das literaturas poéticas mais populares e prestigiadas por toda a Índia, tanto por seu caráter estético quanto ético e, sobretudo, soteriológico. Compõe-se de uma narrativa dividida em dezoito capítulos e se encontra textualmente alocado como parte integrante do grande épico *Mahābhārata*¹⁵ (lit., “grande Índia”), embora seja considerada por alguns estudiosos como uma composição tardia, incluída posteriormente. Considera-se que a sua datação, já integrado ao *Mahābhārata*, seja por volta do século IV AEC. A expressão “*bhagavadgita*” é formada pela junção das palavras “*bhagavat*” (senhor/divino) e “*gītā*” (cântico), que em tradução livre poderíamos traduzir por “Cântico do Divino”. Por causa da sua eficácia soteriológica, o *Bhagavadgītā* acabou por conquistar um certo status de Śruti, que é a categoria textual concernente à Revelação védica, i.e., que se refere ao Conhecimento revelado. Embora o *Bhagavadgītā* seja, tecnicamente, classificado dentro da categoria Smṛti, pois se trata de uma textualidade que rememora o Conhecimento védico. Sobre isso, Klostermaier afirma que:

The *Bhagavadgītā* has acquired a special position within Hinduism: it calls itself an Upaniṣad, claiming the authority of the *śruti*. It no doubt comes from the Vedānta tradition, but it also shows strongly *āgama* influences; traditional authorities of Vedānta philosophy consider it the *smṛti-prasthāna* (KLOSTERMAIER, 2007, p. 50).

A Escola Vedānta, ao longo do seu desenvolvimento, desdobrou-se e consolidou-se em seis variantes hermenêuticas. São elas: (i) Advaita Vedānta, (ii) Viśiṣṭādvaita, (iii) Dvaita Vedānta, (iv) Dvaitādvaita, (v) Śuddhādvaita, (vi) e Acintyabhedābheda.¹⁶ As três primeiras variantes são consideradas como sendo as mais fundamentais, visto que as

¹⁵ “O *Mahābhārata (yuddha)* ou ‘O grande (combate) dos Bhāratas’ (descendentes de Bhārata, o ancestral dos príncipes do norte da Índia) é um poema épico de cem mil *ślokas* (estrofes de dois ou quatro versos), oito vezes mais longo que a *Iliada* e a *Odisseia* reunidas. Conta o terrível combate travado entre os cinco irmãos Pāṇḍavas e seu primos, os cem Kauravas, pelo reino de Bhārata. Kṛṣṇa, avatar do deus Viṣṇu, toma o partido dos Pāṇḍavas e dá a um deles, Arjuna, uma lição filosófica considerada um dos textos religiosos mais importantes da humanidade: ‘O Canto do Bem-aventurado’, *Bhagavadgītā*, poema do século II d.C; inserido na estrutura do *Mahābhārata*” (ELIADE, 1999, p. 178).

¹⁶ “Viśiṣṭādvaita, literally, ‘qualified non-duality,’ maintains a crucial differentiation as well as a fundamental identity. Dvaita, literally, ‘duality,’ opposes Advaita on almost all points and maintains an ultimate diversity of brahman and jīvātman. Translations that one can sometimes find in books explaining Advaita as monism and Dvaita as dualism are misleading, because these Western philosophical terms have quite different frames of reference and therefore quite different implications that are not applicable to the Indian systems” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 355).

outras três são combinações interpretativa destas. Embora cada uma dessas seis variantes possuam a sua própria interpretação acerca da relação ontológica entre *ātman* e *Brahman*, todas elas concordam que *Brahman* é o fundamento unicista da realidade.

Para serem reconhecidas como variantes hermenêuticas autênticas da filosofia do Vedānta, todas essas seis escolas devem tecer algum trabalho comentarial sobre o *Brahmasūtra*, como também se reportarem aos Upaniṣads e ao *Bhagavadgītā*. Sendo assim, vejamos agora de forma breve cada uma dessas seis escolas apresentadas acima, excluindo-se a primeira, i.e., a Escola Advaita Vedānta, que será apresentada com maiores detalhes no 1.3.

A segunda variante hermenêutica do Vedānta, portanto, é chamada de Viśiṣṭādvaita (lit., “não-dualidade qualificada”) e foi fundada por Rāmānujācārya (c. 1017-1137 E.C). Apesar de ele ser considerado o fundador e principal proponente dessa variante, a filosofia do não-dualismo qualificado, de acordo com a própria tradição, já existia há muito tempo. Sendo assim, Rāmānujācārya é o continuador de uma longa linha de pensamento que remete à tradição Vaiṣṇava do Śri Vaiṣṇava, que tem *Brahman* como o princípio fundante de todas as coisas, sendo que esse princípio subjacente a toda a Realidade é expresso pela Suprema Personalidade de Viṣṇu. Flood diz que:

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

Portanto, Rāmānujācārya formulou toda a filosofia e teologia Vaiṣṇava a partir do seu próprio teísmo acerca dos ensinamentos vedantinos. Nesse sentido, a sua ontologia destaca a participação do mundo da pluralidade na substancialidade única de *Brahman*. Apesar de *Brahman* existir por si mesmo, uno e imutável, ele é caracterizado pela multiplicidade fenomênica. Sendo assim, o Viśiṣṭādvaita afirma que a pluralidade fenomênica se submete à absoluta unicidade subjacente (*Brahman*/Viṣṇu), enquanto partes constitutivas dessa unicidade ou, em outras palavras, da totalidade do universo, sendo este entendido como o corpo de Viṣṇu. Com efeito, Rāmānujācārya contraria o

não-dualismo da Escola Advaita Vedānta, defendida por Śaṅkarācārya, onde *Brahman* é entendido como uma unicidade sem partes. Nesse sentido, Rāmānujācārya considera que existe uma separação real entre a alma individual (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*/Viṣṇu), que permanece mesmo após a libertação (*mokṣa*). Sendo assim, a libertação não elimina a diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Libertação para o Viśiṣṭādvaita não é eliminação da ignorância, mas sim a eliminação do *karma* acumulado no passado. Dessa maneira, Rāmānujācārya também discorda do Advaita Vedānta, rejeitando o seu conceito de *māyā*, pois assim como Śaṅkarācārya, ele afirma que a multiplicidade fenomênica não é uma ilusão causada pela ignorância, mas sim uma manifestação legítima da unicidade do Real (*Brahman*/Viṣṇu). Os argumentos de Rāmānujācārya que refutam o Advaita Vedānta, podem ser encontrados nas suas seguintes obras: comentário ao *Brahmasūtra* (*Śri Bhāṣya*), um comentário ao *Bhagavadgītā*, e em um tratado independente intitulado *Vedānta Saṃgraha*. Piḷḷāṇ, seu discípulo dileto, escreveu um comentário ao *Tiruvāymoli* de Nammālvār. “*Tiruvāymoli* é uma conhecida obra poética de caráter devocional, foi escrita em tâmil por Nammālvār – o mais famoso poeta dos *Ālvārs*” (FLOOD, 2014, p. 177-178). Após a morte de Rāmānujācārya, a tradição *Viśiṣṭādvaita* foi mantida e propagada por Piḷḷāṇ, Vedāntadeśika e Lokācārya Piḷḷai, sendo que esses dois últimos foram, respectivamente, os principais teólogos das escolas do Norte (*Vaṭakalai*) e do Sul (*Teṅkalai*). Do ponto de vista teológico, Rāmānujācārya afirma que o universo pode ser entendido como o somatório das entidades sencientes (*jīvā*) e não-sencientes (*ajīvā*), que são distintas do Absoluto (*Brahman*/Viṣṇu), mas ainda assim, totalmente dependentes dele (FLOOD, 2014, p. 309-312).

A terceira variante hermenêutica do Vedānta é denominada de Dvaita (lit., “dualidade”). Essa vertente hermenêutica foi fundada no século XIII por Madhvācārya (c. 1238-1317 EC), e declara que o mundo da pluralidade depende de um princípio distinto e autárquico (*Brahman*/Viṣṇu), que é o centro de destinação cognitiva e soteriológica de todos os entes. Madhvācārya nasceu próximo ao vilarejo de Udipi, na região sul de Karnataka e, ainda jovem, foi iniciado na ordem Ekānti Vaiṣṇava, que é uma ordem de renunciantes pertencente à tradição Vaiṣṇava. Foi discípulo de Acyuta Prekṣa, com o qual viajou por todo o sul da Índia, fazendo também uma peregrinação até a nascente do rio Ganges, no norte da Índia. Nessas viagens, Madhvācārya participou de intensos debates com monges budistas, jainistas e advaitinos, defendendo não só a autoridade dos Vedas, como também a sua interpretação dualista. Depois de um tempo, Madhvācārya acabou assumindo a liderança espiritual de toda a comunidade monástica,

fundando um centro monástico em sua terra natal, Udipi. Nesse centro monástico que permanece até os dias atuais, Madhvācārya instalou um ícone de Kṛṣṇa que se tornou celebre e muito popular no meio devocional (FLOOD, 2014, p. 312-314).

As principais obras que expõem a perspectiva dualista de Madhvācārya são seus comentários sobre os Upaniṣads, *Bhagavadgītā*, *Brahmasūtra*, *Bhāgavata Purāṇa*, e um tratado intitulado *Aṅuvyākhyāna*, que sintetiza os ensinamentos do *Brahmasūtra*. Aliás, foi por meio do seu comentário ao *Brahmasūtra* que Madhvācārya alcançou o seu prestígio dentro da teologia Vaiṣṇava. Nesses trabalhos, Madhvācārya defende a sua interpretação dualista (*dvaita*) do Vedānta, afirmando que *Brahman* e *ātman* são realidades ontologicamente distintas e separadas, mas que podem se unir na experiência mística de unicidade através de um adequado encaminhamento soteriológico (*sadhana*). Portanto, há duas realidades distintas: (i) a primeira, é a única realidade independente que existe (*Brahman*); (ii) e a segunda, é todo o universo criado, que é igualmente real, mas completamente dependente de *Brahman*. Dessa forma, diferente da posição do Advaita Vedānta, o Dvaita Vedānta considera o absoluto (*Brahman*) como uma entidade eterna e pessoal (Viṣṇu), que controla e governa todo o universo, i.e., *saguṇa Brahman* ou *Brahman* com qualidades e características. Com efeito, assim como Rāmānujācārya, Madhvācārya também considera que o *Brahman* védico que aparece como conceito metafísico do princípio absoluto, apresenta-se como Viṣṇu, divindade suprema dotada de personalidade. Nesse sentido, todo o universo criado depende desse princípio autárquico e divino, pois é ele quem o sustenta e o possibilita a ser o que é. Portanto, a única forma de se atingir a libertação (*mokṣa*) é através da consciência dessa dependência e por meio da devoção (*bhakti*) (FLOOD, 2014, p. 312-314).

A quarta variante hermenêutica do Vedānta é denominada de Dvaitādvaita (lit., “dualidade na não-dualidade”). Essa variante foi fundada por Nimbārkāchārya no século XII e, de acordo com ele, não há nada que possa ser igual ou superior a *Brahman*/Viṣṇu, – Realidade Última e controlador Absoluto de todo universo. Nesse sentido, Viṣṇu está além de qualquer limitação espaço-temporal, pois se constitui como a própria causa da criação, sua manutenção e sua destruição, i.e., tudo surge e retorna para ele e nada lhe é superior. Segundo Nimbārkāchārya, a realidade pode ser dividida em três categorias:¹⁷ (i) entidades dotadas de consciência (*cit*), (ii) entidades não-conscientes (*acit*), e (iii) Viṣṇu (Suprema Personalidade). *Cit* e *acit* são entidades distintas de Viṣṇu, e possuem suas

¹⁷ Semelhante à metafísica do Viśiṣṭādvaita de Rāmānujācārya.

próprias qualidades (*guṇas*) e personalidade (*svabhāva*), mas, no entanto, são totalmente dependentes dele. Sendo assim, somente Viṣṇu é independente e existe por si mesmo, *cit* e *acit* estão sempre na sua dependência, embora existam de forma distinta e separada dele. É por isso que a Escola Dvaitādvaita é conhecida como a escola da dualidade na não-dualidade. (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 91). Tapasyānanda diz que:

According to G.R. Bhandarkar he [Nimbārkāchārya] died in 1162, some 25 years after the traditional date of Rāmānuja’s passing. He is likely to have preceded Madhva too (1238-1317). It is most likely that he flourished a little later in the 12th century, as he has criticized Rāmānuja in some respects (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 85).

Nimbārkāchārya é um devoto de Viṣṇu, que segundo a teologia Vaiṣṇava, corresponde ao próprio *Brahman*. Na maioria dos atos devocionais (*bhakti*), Viṣṇu é adorado como Kṛṣṇa, que é considerada a sua forma corpórea mais excelsa. Portanto, Kṛṣṇa é muito mais do que um simples *avatāra*, mas se trata da fonte Suprema e Absoluta de todos eles (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 95).

A quinta variante hermenêutica do Vedānta é denominada de Śuddhādvaita (lit., “não-dualidade pura”). Foi fundada no século XV por Vallabhācārya (1479-1531), crítico ferrenho da concepção de *māyā* na filosofia de Śaṅkarācārya. Ao contrário de Śaṅkarācārya, Vallabhācārya não considera o mundo de *māyā* como irreal, pois *māyā* também é expressão legítima do Absoluto (*Brahman*). Vallabhācārya era um filósofo devocional, e fundou a ordem Puṣṭi Mārga (lit., “caminho da graça”). Essa ordem não envolve a necessidade da renúncia, portanto, é um caminho adequado aos chefes de família (TAPASYĀNANDA, 1990, p. 216).

A sexta variante hermenêutica do Vedānta é denominada de Acintyabhedābheda (lit., “impensável diferença e não-diferença”). Sua metafísica postula uma compreensão da Realidade Última como simultaneamente pessoal e impessoal. É uma variante do Vedānta que se tornou muito popular no Ocidente através da Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON), vulgarmente conhecida como movimento Hare Kṛṣṇa. Essa variante do Vedānta foi fundada no século XV por Kṛṣṇacaitanya (1486-1533), mais conhecido como Caitanya Mahāprabhu (lit., “grande mestre Caitanya”). Caitanya é considerado como o expoente que mais contribuiu para o desenvolvimento da tradição devocional a Kṛṣṇa, tanto que é considerado como a própria encarnação dessa divindade, ou melhor, é considerado como a encarnação de Kṛṣṇa e Rādhā, simultaneamente (FLOOD, 2014, p. 186). Flood afirma que:

Na mitologia Vaiṣṇava, Rādhā é uma mulher casada e madura: o amor entre ela e Kṛṣṇa possui um caráter adúltero. Após deixar uma sombra de si mesma com o marido, Rādhā, atraída pelo som da flauta de Kṛṣṇa, sai pela noite para encontrar o amado. As circunstâncias que condicionam esses encontros amorosos são de grande significado teológico (FLOOD, 2014, p. 187).

A tradição que se formou em torno desse amor entre Rādhā e Kṛṣṇa é o Gauḍīya Vaiṣṇavismo. Sua filosofia tem como fundamento central essa história de amor, que possui um conteúdo altamente erótico, embora se trate de um erotismo de caráter sagrado e transcendental, diferente do amor mundano e egocentrado (FLOOD, 2014, p. 186).

Essas escolas que acima foram apresentadas continuam a exercer suas filosofias em diversos campos da nossa realidade, portanto, são atuais, apesar de longínquas em suas fundações. Certamente, o período de maior efervescência da teologia hindu se encontra durante o período no qual surgiram os seus teólogos mais influentes, i.e., os fundadores das *darśanas*. Entretanto, as principais questões atinentes à teologia e à filosofia hindus permanecem no centro dos debates em nosso período moderno. Diversos comentários e tratados independentes sobre os Vedas e os Upaniṣads, continuam a serem redigidos nas diversas *darśanas*. Nesse sentido, as tradições do Sāṃkhya, Vedānta, Mīmāṃsā, Nyāya, etc., não se restringem apenas a serem temas de estudo acadêmico, mas sim, uma tradição intelectual viva e atuante, independente do sistema acadêmico e secular (FLOOD, 2014, p. 315-316).

A partir de agora, adentraremos com maiores detalhes no universo do Advaita Vedānta e do seu maior expoente, Adi Śaṅkara ou Śaṅkarācārya.

2.3 Śaṅkarācārya e a tradição do Advaita Vedānta

Śaṅkarācārya,¹⁸ na opinião de muitos estudiosos, é considerado um dos maiores vedantinos e, talvez, o maior dos filósofos da Índia. Segundo sua tradição, ele nasceu em 788 E.C perto de Kālādi, atual Kerala, e se tornou um renunciante (*saṃnyāsin*) ainda muito jovem. Durante a sua infância, Śaṅkarācārya perdeu o seu pai e, por esse motivo, acabou sendo criado somente por sua mãe, que foi relutante em aceitá-lo como um

¹⁸ A palavra sânscrita, *śaṅkara* literalmente significa “auspicioso”, que é um dos epítetos de Śiva, divindade que junto com Brāhma e Viṣṇu, formam a tríade védica, *trimūrti*. Assim, a designação Śaṅkarācārya é devida à junção da palavra Śaṅkara, que nesse caso, também é um nome próprio, com a palavra *ācārya* (“mestre”). Portanto, Śaṅkarācārya se refere ao mestre Śaṅkara, que também, é um mestre auspicioso.

saṃnyāsin, pois ele tinha apenas oito anos de idade nessa época. Embora não haja exatidão com relação à data em que Śaṅkarācārya viveu, podemos inferir juntamente com grande parte dos estudiosos do Vedānta que ele não deve ter vivido antes de meados do século VII, justamente por ele ter feito referência aos teólogos Kumārila e Dharmakīrti, pertencentes, respectivamente, às escolas Mīmāṃsā e Budismo. Contudo, na maior parte das obras sobre Śaṅkarācārya, sua vida é datada no século VIII. O que podemos afirmar com maior exatidão é o local de seu nascimento, pois os seus próprios seguidores atestam tal fato nas hagiografias que escreveram sobre ele. Esses textos hagiográficos sobre Śaṅkarācārya são chamados de *Śaṅkaravijayas* (lit., “as conquistas de Śaṅkarācārya”), e atestam que o seu nascimento ocorreu na pequena aldeia de Kaladi, no estado de Kerala, Índia (FLOOD, 2014, p. 305-306). Com relação ao evento da renúncia de Śaṅkarācārya, a tradição menciona uma artimanha de sua parte para convencer a sua mãe. Sobre isso, Flood diz que:

De acordo com a tradição, aos oito anos de idade, o jovem brâmane Śaṅkara manifestou o desejo de tornar-se um renunciante, mas sua mãe se opôs terminantemente. Conta-se, então, que um dia, quando tomava banho no rio, um crocodilo atacou sua perna. Ele gritou e sua mãe correu na direção da margem do rio. A única possibilidade de salvação era que ele declarasse sua condição de renunciante, naquele momento e naquele lugar. Sua mãe concordou de imediato, após o que o crocodilo se retirou. Śaṅkara assumiu, então, a condição de renunciante, mas prometeu a sua mãe que estaria com ela nos últimos dias de sua vida e que realizaria os ritos funerários, o que de fato veio a acontecer (FLOOD, 2014, p. 306).

Ao assumir a condição de renunciante (*saṃnyāsin*), Śaṅkarācārya se tornou discípulo direto de Govinda, sendo que esse era discípulo direto de Gauḍapāda, ambos herdeiros da perspectiva não-dualista (*advaita*) do Vedānta. A estória do crocodilo citada acima destaca um dos momentos mais importantes da vida de Śaṅkarācārya. Com efeito, constitui-se de uma passagem muito peculiar e emblemática de sua hagiografia que, como tal, narra outros acontecimentos extraordinários da sua vida. Nesse sentido, Andrade diz que:

Conta a lenda que um dia Mestre Govinda (Govindācārya) meditava em sua cela, no seu āśrama cavado no basalto mole encontrado às margens do rio Narmada, quando ele ouviu batidas na sua porta; ele perguntou quem era; a resposta dada poderia ser transformada num pequeno manifesto não dualista: ‘eu sou você’. Quem assim respondera, segundo a tradição, fora Śaṅkara, o ainda desconhecido jovem que logo se tornaria o lendário Śaṅkarācārya, o Mestre Śaṅkara, que alcançou

tamanha unanimidade teológico-filosófica que virtualmente quase todas as tradições teístas indianas o reivindicam como encarnação particular de seu deus (ANDRADE, 2015, p. 52).¹⁹

Portanto, após sair de casa e deixar sua mãe sob os cuidados dos seus parentes, Śaṅkarācārya encontra aquele que seria o seu *guru*, Govinda. Juntou-se a ele em um eremitério na margem do rio Narmadā, logo após ser aceito como seu discípulo (*śiṣya*). No melhor estilo peripatético, Śaṅkarācārya partiu para Benares e por lá ele travou a maior parte dos seus debates, sendo que esses foram fundamentais para a formulação da sua filosofia e, em grande parte, das suas obras escritas. Nesse momento, ele angariou muitos seguidores, como também a estima do rei de Benares, que se tornou seu patrono. Śaṅkarācārya também viajou para o sul da Índia, convertendo muitos pensadores e reformando algumas práticas consideradas abomináveis por ele. Também construiu um templo dedicado à Deusa da Sabedoria, Śārādā Sarasvatī, localizado as margens do rio Tungabhadra (DEUTSCH, 2004, p. 161-162).

Devemos destacar que o contexto em que Śaṅkarācārya viveu abarca um período de intensos debates e o crescimento maciço das tradições devocionais (*bhakti*). Durante esse período, a devoção a Śiva e Viṣṇu estava aumentando e muitos desses devotos eram frequentemente retratados como opositores dos Vedas, pois questionavam sua autoridade enquanto Revelação autêntica. Sendo assim, Śaṅkarācārya também os combateu através de acalorados debates e elaborados argumentos filosóficos (HIRST, 2005, p. 26-27).

Embora tenha morrido jovem, aos trinta e dois anos, Śaṅkarācārya foi muito ativo durante sua vida de renunciante, filósofo e mestre. Portanto, deixou-nos um imenso legado, tanto em nível textual, por meio de suas obras, quanto em nível institucional, por meio da expansão da filosofia Advaita.

Um dos primeiros filósofos, senão o primeiro, a colocar a perspectiva não-dualista do Vedānta em forma textual foi Gauḍapāda²⁰, que também é muito lembrado por sua

¹⁹ “This traditional story is illustrative of the main thrust of Śaṅkara’s Advaita: non-difference (*advaitavāda*), or stated in the positive, identity. To the question ‘Who are you?’ Śaṅkara’s answer is the simple but devastating, ‘I am you’. Here, the aspirant’s question once again must be ‘How can that be?’ The nondual statement of identity proclaimed by the young Śaṅkara is consistent with the Upaniṣadic insistence on the unity of reality (*brahman*) and the identity of self (*ātman*) with reality. In the mature Śaṅkara’s teaching this powerful identification becomes absolute and serves to form the cornerstone of his nondualist Vedānta” (DAVIS, 2010, p. 27).

²⁰ “(...) vivido em algum momento entre os séculos VI e VII. Gauḍapāda é considerado o principal elo e articulador da tradição especulativa vedântica pré Śaṅkara; é nos seus comentários ao

proximidade filosófica com algumas linhagens do Budismo²¹, pois, de certa forma, a filosofia budista da tradição Mahāyāna guarda semelhanças com a filosofia não-dualista do Advaita Vedānta. No entanto, o Budismo rejeita a autoridade dos Vedas enquanto Revelação da Verdade. Já o Advaita Vedānta, fundamenta-se estritamente na autoridade da Revelação védica, mais especificamente nos *Upaniṣads*. Deutsch afirma que:

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

Śaṅkarācārya consolidou a Escola Advaita Vedānta logo após o advento do Budismo Mahāyāna e, talvez, por isso, possamos notar algumas semelhanças entre as suas filosofias.²² Embora Śaṅkarācārya reconheça as semelhanças entre a sua filosofia e o Budismo, isso não o impede de tecer duras críticas a esse último e combatê-lo em favor dos Vedas, assim como também faz com os demais movimentos heterodoxos. Nesse sentido, o capítulo II do *Brahmasūtra*, que é um dos três pilares fundacionais da Escola Vedānta, possui diversos argumentos contra as concepções budistas que atacam os Vedas, – e contra os jainistas. Podemos dizer, com toda certeza, que Śaṅkarācārya combateu avidamente o Budismo, nem tanto por divergências filosóficas mas, fundamentalmente, pelo fato do Budismo rejeitar a autoridade dos Vedas.²³

Com efeito, podemos dizer que tanto a filosofia Budista como a filosofia Advaita Vedānta se fundamentam numa ideia de não-dualidade ontológica. Entretanto, devemos fazer a distinção entre os termos *advaya* e *advaita*, que são utilizados, respectivamente, pelo Budismo e pelo Advaita Vedānta, visando uma melhor compreensão dessa não-dualidade. Ao compararmos o projeto da escola budista Mahāyāna Mādhyamika, fundada

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

²¹ “Gauḍapāda's work bears traces of Buddhist influence, especially of the Vijñānavāda and the Mādhyamika schools. Gauḍapāda uses the very same arguments as the Vijñānavādins do to prove the unreality of the external objects of perception” (RADHAKRISHNAN, 2008, p. 464).

²² “Shankara's philosophy was in many ways akin to Buddhist thought in highlighting the need to overcome the attachment to the cycle of births by self-realisation” (KULKE, 1998, p. 131).

²³ “Shankara is regarded by some of his followers as an incarnation of Shiva. He was born the son of a Nambudiri Brahmin of Malabar (Kerala), composed his main work, the commentary on the Brahmasutras at Varanasi (Benares) and, according to later tradition, travelled throughout India in order to engage Buddhist and Jain scholars in debates. It is said that he defeated many of them by the power of his arguments. He also tried to unify the different rites and traditions of various groups of Brahmins” (KULKE, 1998, p. 131).

por Nagarjuna (c. séc. II EC) e o projeto do Advaita Vedānta, fundada por Śaṅkarācārya (c. séc. XVIII EC), podemos fazer uma distinção conceitual entre os termos *advaya* e *advaita*. Sendo assim, fica mais fácil de compreendermos a orientação dos seus projetos filosóficos. Dessa maneira, enquanto o Advaita Vedānta oferece a teoria de *advaitavāda* ou uma teoria da não-diferença, o Mādhyamika oferece a teoria de *advayavāda* ou a teoria do não-dois. Nesse sentido, há uma diferença crucial entre a ontologia da Escola Advaita Vedānta e a ontologia budista, pois para o Advaita Vedānta, *Brahman* é o fundamento absoluto de toda a realidade, – onipresente, onisciente e onipotente. Por outro lado, o Budismo descarta qualquer possibilidade de uma ontologia substancial, i.e., não há um princípio ontológico absoluto. Portanto, a proposta do *advaya*, ligada ao budismo, refere-se a uma limitação das possibilidades discursivas e proposicionais acerca de uma afirmação ou de uma negação sobre a existência de um fundamento ontológico, já no Advaita Vedānta, a palavra *Brahman* é a expressão linguística que indica positivamente o fundamento ontológico do real. Em última análise, podemos dizer que as divergências que existem entre o Advaita Vedānta e o Budismo resultam muito mais de um relacionamento dialético entre eles do que de uma oposição verdadeiramente real e diametral (DAVIS, 2010, p. 5-7).

De acordo com tradição do Advaita Vedānta, após Śaṅkarācārya vencer todos os seus oponentes, budistas principalmente, em debates travados por diversas regiões da Índia, ele fundou mosteiros (*maṭhas*)²⁴ no intuito de perpetuar e disseminar os ensinamentos do Advaita Vedānta. Esses mosteiros se encontram distribuídos em pontos estratégicos, pois estão localizados nos “quatro cantos” da Índia. Nesses ambientes, efetiva-se a sucessão discipular de mestres e discípulos (*guruśiṣyaparamparā*). Com efeito, há quatro *maṭhas* principais, e cada um foi inicialmente liderado pelos quatro discípulos mais próximos de Śaṅkarācārya na sucessão discipular. Esses discípulos receberam o título de *jagadguru* (lit., “mestre do mundo”). Assim temos: (i) Śṛṅgerimaṭha, situado no sul da Índia, na cidade de Sringeri, estado de Karnataka, liderado por Sureśvarācārya; (ii) Jyotirmaṭha, localizado no norte da Índia, na cidade de Joshimath, estado de Uttarakhand, liderado por Toṭakācārya; (iii) Govardhanamaṭha, localizado no leste da Índia, na cidade de Puri, estado de Orissa, liderado por Padmapādācārya; (iv) e Dvārakāmaṭha, localizado no oeste

²⁴ “Four holy sees (*matha*) were established in the four corners of India, perhaps by Shankara or by his followers who attributed their foundation to him. These holy sees were then occupied by the Shankaracharyas who propagated his doctrines after his death and continue to be important to Hindus today” (KULKE, 1998, p. 131).

da Índia, na cidade de Dwaraka, estado de Gujarat, liderado por Hastāmalakācārya. Embora haja alguma controvérsia quanto a isso, consideram-se também a existência de um quinto mosteiro, o Kanci Kāmakoṭimaṭha, localizado no Sul da Índia, na cidade de Kanci, estado de Tamil Nadu. Cada um desses *maṭhas* foram estabelecidos com um enfoque específico nos Vedas, assim temos: Śṛṅgerimaṭha para o *Yajurveda*, Jyotirmaṭha para o *Atharvaveda*, Govardhanamaṭha para o *Rigveda*, e Dvārakāmaṭha para o *Sāmaveda*. Portanto, os *maṭhas* são os lugares mais adequados ao ensino religioso-filosófico da tradição Advaita Vedānta, onde de forma ascética, busca-se o conhecimento védico que conduz à libertação (*mokṣa*) (CENKNER, 1983, p.109-120).

Os quatro *maṭhas* apresentados acima estão também na origem da disseminação das dez ordens monásticas conhecidas como *daśanāmis* (lit., “dez nomes”). São elas: Sarasvatī, Tīrtha, Puri, Bhāratī, Āraṇya, Giri, Āśrama, Parvata, Sāgara e Vana. Essas dez ordens monásticas abrigam e encaminham os *saṃnyāsins*, i.e., os monges ascetas e renunciantes.²⁵ Eles se dedicam ao estudo dos Upaniṣads, do sânscrito e da literatura védica em geral. O principal líder dessas ordens recebe o título de Śaṅkarācārya, em alusão ao título do maior expoente do Advaita Vedānta, que significa, literalmente, “mestre auspicioso”. Portanto, essas dez ordens monásticas sustentam e propagam a tradição (*sampradāya*) do Advaita Vedānta por meio da transmissão mestre/discípulo (*guruśiṣyaparamparā*). Isso é fundamental, não só pela perpetuação do conhecimento oriundo dessa tradição não-dualista, como também, por sua eficácia soteriológica²⁶ (ZIMMER, 2015, p. 293-294).

²⁵ “Essas ordens de renunciantes estão vinculadas a cada um dos quatro centros monásticos, sendo que, o líder espiritual do monastério de Puri é considerado o líder de todas as dez ordens. Esse líder supremo é conhecido como *jagadguru* (‘mestre do universo’), e todos os mestres (*ācāryas*) dessas ordens possuem o título de *śaṅkara* (‘auspicioso’) – e, por isso, também são *śaṅkarācāryas*. Essas ordens fundadas por Śaṅkarācārya, foram, em grande parte, responsáveis pela supressão do Budismo e do Jainismo no sul da Índia. Sendo assim, fica fácil compreender porque Śaṅkarācārya é considerado o maior expoente do *Vedānta* – principalmente, do *Advaita Vedānta*” (FLOOD, 2014, p. 130-131).

²⁶ “The particular type of monism taught by Śaṅkara is very old, though in its final form it owes a great deal to his contribution. Its most distinguishing feature on the theoretical side is its conception of nirguṇa Brahman as the ultimate reality with the implied belief in the. Māyā doctrine, the identity of the jīva and Brahman and the conception of mokṣa as the merging of the former in the latter; on the practical side, it is the advocacy of karma-saṃnyasā or complete renunciation with its implication that jñāna and jñāna alone is the means of release. The earliest extant formulation of this doctrine is found in Gauḍapada’s *karikā*, which purports to summarize the teaching of the *Māṇḍūkya Upaniṣad*, but really accomplishes much more by giving an admirable summary of advaitic teaching. The main points of Śaṅkara’s philosophy its basic principles such as the inapplicability of the notion of causality to the ultimate reality are already

As *maṭhas* apresentadas acima são importantes não somente como perpetuações e expansões da filosofia do Advaita Vedānta, mas também pela necessidade fundamental da presença de um mestre no empreendimento soteriológico. Nesse sentido, Davis afirma que:

Thus, for Śaṅkara, it is through a direct intuition (*anubhava*) of the word (*śabda*) that *brahman*-knowledge is conveyed. But given *brahman*'s quality-less ineffable nature and its status of 'absolute subject-that-takes-no object', the *jñānakāṇḍa* portions of *śruti* must be accessed by the teacher and conveyed to the seeker in a way that bypasses the pitfalls of the finite, differential nature of language (DAVIS, 2010, p. 35).

Śaṅkarācārya era muito profícuo enquanto filósofo e escritor. Com isso, ele nos legou numerosos comentários (*bhāṣyas*) e alguns tratados independentes (*prakaraṇas*). Com efeito, suas principais obras podem ser divididas em dois tipos: (i) *bhāṣyas* ou comentários sobre os textos fundantes da filosofia Vedānta, i.e., Upaniṣads, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*; (ii) e *prakaraṇas* ou tratados independentes, como o *Upadeśasāhasri*, *Vivekacūḍāmaṇi*, *Tattvabodha* e *Ātmabodha*. De todos os comentários de Śaṅkarācārya, destaca-se, principalmente, o seu comentário ao *Brahmasūtra*²⁷, i.e., o *Brahmasūtra-Bhāṣya*²⁸, considerado por muitos estudiosos como o seu comentário mais notável; e dos seus tratados independentes, o *Upadeśasāhasri*²⁹ é reverenciado como sendo o mais importante dentre eles³⁰(FLOOD, 2014, p. 306-307). Śaṅkarācārya também teceu um

there. The most important of Śaṅkara's works is the *bhāṣya* on the *Vedānta-sūtra*, which is as remarkable for the charm of its style as for the logical consistency of its arguments" (HIRIYANNA, 2005, p. 339).

²⁷ "We know that there had been earlier commentaries associated with names like Bhartṛprapañca, Bhartṛmitra, Bhartṛhari, Upavarṣa, Bodhāyana (whose authority is several times invoked by Rāmānuja against Śaṅkara), Brahmānaṇḍi, Taṅka, Brahmadata, Bhārucci, Sundarapāṇḍya, Gauḍa-pāda and Govinda Bhagavatpāda, the guru of Śaṅkarācārya" (KLOSTERMAIER, 2007, p. 354).

²⁸ "The *bhāṣyas*, or commentaries to the *Brahma Sūtra*, have gained an authoritative position in the various branches of Vedānta, combining a textual exegesis with other living traditions, as we saw earlier when dealing with Vaiṣṇavism and Śaivism. The oldest of the extant complete commentaries is that by Śaṅkarācārya" (KLOSTERMAIER, 2007, p. 354).

²⁹ "Among these small treatises is a highly popular work called the *Upadeśasāhasri*. It is divided into two parts: the first is in prose and explains 'a method of teaching the means to liberation ...'; the second is in verse" (DEUTSCH, 2004, p. 163).

³⁰ Com exceção do *Brahmasūtra-Bhāṣya*, *Gauḍapādakārikā-bhāṣya* e *Upadeśasāhasri*, todas as demais obras atribuídas a Śaṅkarācārya são duvidosas e contestáveis do ponto de vista da sua autoria. Possivelmente, isso se dá pelo fato de que os continuadores do mestre Śaṅkara também são chamados de Śaṅkarācārya, que nesse caso, trata-se de um título honorífico e não um nome. Portanto, exime-me de citar os hinos atribuídos a Śaṅkarācārya, que para muitos estudiosos, são

comentário sobre outro comentário, um caso *sui generis* na sua produção textual, mas que foi fundamental na formulação da Escola Advaita Vedānta, trata-se do *Gauḍapādakārikā-Bhāṣya*, que é um comentário ao comentário de Gauḍapāda sobre o *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Esse Upaniṣad, embora breve, acabou se tornando emblemático para a Escola Advaita Vedānta, pois ele descreve os três estados experienciais do *ātman*, i.e., vigília, sonho e sono profundo. Com efeito, a análise filosófica desses três estados é fundamental para a compreensão da não-dualidade ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Sobre os trabalhos de Śaṅkarācārya, Hiriyanā diz que:

Besides the bhāṣya on the *Vedānta-sūtra*, Śaṅkara wrote commentaries on the principal Upaniṣads and the *Bhagavadgītā*. Those especially on the *Brhadāranyaka* and *Chāndogya* Upaniṣads treat of several points that are not dealt with in detail in the *Sūtra-bhāṣya* and are of immense value in the comprehension and appreciation of the doctrine of Advaita. In addition to them, we have his *Upadeśa-sāhasrī*, which, though somewhat terse, gives a splendid account of his views. Śaṅkara's doctrine was defended and amplified in matters of detail by various thinkers after him, and this has given rise to some diversity of opinion among his followers (HIRIYANNA, 2005, p. 340).

Toda a doutrina (*siddhānta*) não-dualista de Śaṅkarācārya se expressa por meio da Escola Advaita Vedānta, também denominada de Kevala Advaita³¹ (lit., “não-dualidade absoluta”). A Escola Advaita Vedānta foi formulada por Śaṅkarācārya por volta do século VIII. Entretanto, a filosofia não-dualista já existia em períodos anteriores a esse. A figura mais próxima que podemos relacionar a essa filosofia não-dualista é Gauḍapada, mestre de Govinda, que era mestre de Śaṅkarācārya. Portanto, Gauḍapada³² é considerado o *prācārya* de Śaṅkarācārya, i.e., o mestre do seu mestre. A importância de Gauḍapada não é devida apenas a sua relativa proximidade com as origens³³ da filosofia não-dualista (*advaita*), mas também por seu comentário ao *Māṇḍūkya Upaniṣad*, i.e., o *Māṇḍūkya*

composições tardias muito mais ligadas ao contexto devocional (*bhakti*) do tantrismo *śaiva* (Śiva) e *vaiṣṇava* (Viṣṇu).

³¹ “The great philosopher Shankara (788–820) renewed and systematised Vedanta philosophy by stressing its main principle of monism (*kevalaadvaita*, or absolute non-duality)” (KULKE, 1998, p. 131).

³² “Gauḍapāda is said to be the first Advaitin, and his masterwork, the commentarial text *Kārikās on the Māṇḍūkya Upaniṣad* or the *Gauḍapādīya-kārikā* (*GK*) is said to be the first Advaita commentary. Traditionally, Gauḍapāda is believed to be Śaṅkara's *paramaguru* (that is, the teacher of Śaṅkara's teacher, Govinda)” (DAVIS, 2010, p. 22).

³³ “Although Gauḍapāda is said to be the first Advaitin and his GK the first Advaita commentary, it is Śaṅkara who is traditionally held as the founder and great systematizer of the school of Advaita Vedānta” (DAVIS, 2010, p. 27).

Upaniṣad Kārikās, também conhecido por *Gauḍapādakārikā*³⁴, e por sua proximidade filosófica com o Budismo (KLOSTERMAIER, 2007, p. 355-357).

Embora essa proximidade realmente exista, podemos ler a seguinte distinção do que é a doutrina do Advaita Vedānta e o que o Budismo não é. No capítulo IV do seu *Gauḍapādakārikā-Bhāṣya*, Śaṅkarācārya diz: “O conhecimento do sábio, que é toda luz, está sempre intocado pelos objetos. Todas as entidades assim como o conhecimento também são sempre intocados por qualquer objeto. Esta não é a visão do Buda” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1949a, 99, p. 330).³⁵

O que marca e o que difere a doutrina da Escola Advaita Vedānta das outras variantes hermenêuticas do Vedānta, assim como das outras escolas Ortodoxas é, justamente, o seu princípio doutrinário, que declara a não-diferença ontológica entre o fundamento da subjetividade (*ātman*) e o fundamento da Realidade (*Brahman*). Sobre isso, Klostermaier diz que:

The specifying terms given to the different systems within Vedānta have as their point of reference the relationship between the absolute supreme brahman and the individual ātman: thus Advaita, literally, “non-duality,” implies ultimate identity of brahman and jīvātman (KLOSTERMAIER, 2007, p. 355).

Sendo assim, os principais aspectos doutrinários do Advaita Vedānta podem ser resumidos em duas dimensões fundamentais, sendo que ambas têm os Upaniṣads como fonte de conhecimento ontológico e soteriológico: (i) a primeira dimensão se refere à ontologia de *Brahman*, enquanto princípio unicista do Real; (ii) e a segunda dimensão se refere ao estado circunstancial de ignorância do sujeito (*ātman*), – que só libertar-se-á por meio do conhecimento (*jñāna*). Portanto, embora o *ātman* seja ontologicamente não-diferente de *Brahman*, a auto-evidência dessa não-dualidade ontológica só pode ser recuperada se eliminando a ignorância (*avidyā*).

A doutrina não-dualista do Advaita Vedānta se perpetua através de uma linhagem discipular (*guruśiṣyaparamparā*) que poderíamos remontar resumidamente da seguinte maneira: Śaṅkarācārya era discípulo direto de Govinda que, por sua vez, era discípulo de Gauḍapāda. Entretanto, essa linhagem discipular começa bem antes de Gauḍapāda, pois

³⁴ Os comentários que Gauḍapāda tece ao *Māṇḍūkya Upaniṣad* estão consolidados em sua obra prima, o *Gauḍapādakārikā*, um marco importante na tradição *Advaita Vedānta*. Nessa obra, Gauḍapāda aborda as quatro dimensões experienciais de *ātman* e as identificações errôneas sobre ele, conforme apresentadas no *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

³⁵ “*kramate na hi buddhasya jñānam dharmeṣu tāpi yi naḥ sarve dharmāstathā jñānam naitadbuddhena bhāṣitam.*”

remonta a tempos imemoriais e se desenvolve até os dias atuais por meio de uma sucessão ininterrupta de mestres e discípulos. Cada sucessor dessa linhagem discipular representa o seu mestre, e a totalidade da própria tradição. É isso que assegura a perpetuação da doutrina não-dualista do Advaita Vedānta e sua eficácia até os dias atuais.

Sendo assim, a linhagem discipular *guruśiṣyaparamparā* começa nos primórdios com os *devas* (*daivaparamparā*), seguido pelos sábios védicos (*ṛṣiparamparā*), e se estende de Gauḍapāda até os dias atuais (*mānavaparamparā*). Vejamos agora os personagens mais destacados nessa linhagem:

- (i) *Daivaparamparā*: Nārāyaṇa, Sada Shiva (Śiva), Padmabhūva (Brahmā), i.e., os *devas* constitutivos da *trimūrti*.,
- (ii) *Ṛṣiparamparā*: Vaśiṣṭha, Śakti, Parāśara, Vyāsa, Śuka, i.e., refere-se aos *saptarṣis* (lit., “sete sábios”),
- (iii) *Mānavaparamparā*: Gauḍapādācārya, Govindācārya, Śaṅkarācārya. E então, os quatro discípulos de Śaṅkarācārya: Padmapādācārya, Hastāmalakācārya, Toṭakācārya e Sureśvarācārya.,
- (iv) Logo após Sureśvarācārya, embora haja outros sucessores, destacam-se as figuras de Vācaspati Miśra (c. 841–900), Prakāśātman (c. 1200), Ānandagiri, Mādhavācārya, Sadānanda e Madhusūdana Sarasvatī (c.1540–1640) (THE ADVAITA PARAMPARA, 1999, p. 1).

Como essa linhagem discipular se perpetua até à contemporaneidade, podemos citar alguns dos principais continuadores do Advaita Vedānta em séculos mais recentes. Nesse sentido, temos dois filósofos: Śrī Rāmākṛṣṇa Paramahansa (1836-1886) e seu discípulo e sucessor Svāmī Vivekānanda (1863-1902). As palavras e os ensinamentos desses dois grandes mestres ecoam do século XIX até os dias atuais, transmitindo fielmente os princípios fundadores e norteadores da filosofia não-dualista do Advaita Vedānta. Merece destaque a presença de Svāmī Vivekānanda no Parlamento Mundial das Religiões, que foi realizado na cidade de Chicago em 1893. Portanto, eles contribuíram efetivamente para a divulgação do Advaita Vedānta fora do contexto indiano e estabeleceram um profícuo diálogo inter-religioso com aquilo que chamamos de Ocidente (TAPASYĀNANDA, 1990, p. XXIII-XXIV).

Desde o século XIX, a partir da obra revitalizadora de Svāmī Vivekānanda, a atmosfera intelectual dos departamentos de Filosofia das universidades indianas tem sido dominada pelo estudo do Advaita Vedānta. Além disso, esses departamentos possuem, também, um grande interesse pela metafísica ocidental e, eventualmente, isso promove

um diálogo entre eles. Contudo se, por um lado, a fenomenologia e o existencialismo europeu exerceu, respectivamente, grande influência nas obras dos filósofos K. C. Bhattacharya e J. L. Mehta (séc. XX), por outro lado, a filosofia analítica, tal como é ensinada nas universidades britânicas e norte americanas, tem sofrido, também, um impacto significativo. Um dos acadêmicos indianos de maior erudição a se engajar no diálogo entre a Filosofia ocidental e a indiana foi Sarvapalli Radhakrishnan, que ocupou o cargo de presidente da República em seu país (FLOOD, 2014, p. 316)

Já em tempos mais recentes, levando em conta o tempo de existência da tradição Advaita Vedānta, devemos destacar a figura ilustre do filósofo Satchidanandendra Saraswati (1880-1975), que é amplamente reconhecido como um importante vedantino e representante contemporâneo do Advaita Vedānta, pois é um mestre legítimo dentro da sucessão discipular *guruśiṣyaparamparā*. Embora seja um filósofo de destaque dentro da sua tradição, seus trabalhos ainda permanecem relativamente desconhecidos na maior parte dos círculos acadêmicos fora da Índia (LOUNDO, 2022, p. 58).

Portanto, podemos considerar que os representantes mais destacados do Advaita Vedānta na atualidade são: Śrī Rāmākṛṣṇa (1836-1886), seu discípulo e sucessor direto Svāmī Vivekānanda (1863-1902) e Swami Satchidanandendra Saraswati (1880-1975).

Dentro de toda linhagem discipular do Advaita Vedānta acima apresentada há uma pluralidade de orientações hermenêuticas que podem ser condensadas em duas grandes orientações, que se destacam na contemporaneidade como: (i) orientação Bhāmāti, que segue a tradição da obra *Bhamati* do filósofo Vācaspati Miśra, que tenta conciliar a filosofia de Maṇḍana Miśra³⁶ com a filosofia de Śāṅkarācārya, (ii) orientação Vivaraṇa que segue a tradição da obra *Pañcapādikā-vivaraṇa* do filósofo Prakāśātman, que é um comentário à obra *Pañcapādikā* de Padmapādācārya. Em retrospecto, essas são as duas principais orientações hermenêuticas da tradição Advaita Vedānta desde Śāṅkarācārya. Portanto, Bhāmāti e Vivaraṇa devem ser consideradas como orientações legítimas e

³⁶ “Maṇḍana Miśra, probably an elder contemporary of Śāṅkara, is one of the most important thinkers in post-Śāṅkara Advaita. Besides his major work, the *Brahmasiddhi*, he wrote several works on Mīmāṃsā and conducted studies in the philosophy of language (*Sphoṭasiddhi*) and theory of error (*Vibhramaviveka*). In the *Brahmasiddhi*, Maṇḍana argues persuasively for the view that *ānanda*, the bliss of Brahman, is a positive state, and for the view that Brahman, being pure consciousness, cannot be known as an object of consciousness. Maṇḍana was especially concerned with the problem of what the proper relation is between *karman* or ritual action and *jñāna*, the highest knowledge of Brahman” (DEUTSCH, 2004, p. 289).

fundamentais enquanto continuadoras de reflexões oriundas da filosofia de Śaṅkarācārya (LOUNDO, 2022, p. 36-37). Hiriyanā diz que:

Two of the schools resulting from such divergences of view are in particular well known the Vivaraṇa school which goes back to the *Pañca-pādikā*, the fragment of a commentary on Śaṅkara's *Sūtra-bhāṣya* by his own pupil Padmapāda, and the slightly later Bhāmati school represented by Vācaspati (A.D. 841). The Pañca-pādikā was commented upon by Prakāśātman (A.D. 1000) in his *Vivaraṇa*, from which the first school takes its name. The Vivaraṇa has a gloss known as *Tattva-dīpana* by Akhaṇḍānanda, and its touching has also been most lucidly summarized by Vidyāraṇya (A.D. 1350) in his *Vivaraṇa-prameya-saṅgraha*. The *Bhāmati* has been explained by Amalānanda (A.D. 1250) in his *Kalpa-taru*, which in its turn has been annotated by Appaya Dīkṣita (A.D. 1600) in the *Parimala*. There are also various other commentaries of greater or less value on the *Sūtra-bhāṣya*, such as the *Brahma-vidyābharaṇa* of Advaitānanda (A.D. 1450). (HIRIYANNA, 2005, p. 340).

Essas duas orientações filosóficas citadas acima tiveram seu destaque por volta do final do período medieval, centrando-se na discussão acerca da causalidade da ignorância e de sua implicação, assim como na natureza da libertação (*mokṣa*). Timalsina diz que:

There is no disagreement among all the sub-streams of Advaita that it is only Brahman that is real. Differences among these subschools rest upon the epistemological and hermeneutical approach applied by each author to interpretation of this thesis. Immediately after Śaṅkara, the Advaita doctrine separated into different streams. The fundamental ground of these differences concerns the issue of the locus of ignorance. Ekajīva (EJ) and DS emerged from the line of arguments that favored the phenomenal subject (*jīva*) as the locus of ignorance. This most radical form of the analysis of 'self,' based upon the Advaitic teachings, favors the very self as both the foundation and object of ignorance. This model is closer to Ābhāsavāda, while the Avaccheda doctrine differentiates between the substrate and object of ignorance, respectively relating this to the empirical self and the Absolute. Both Maṇḍana and Sureśvara agreed on the self as the locus of ignorance; however, Maṇḍana categorized the self into two: the supreme self, or *Brahman*, as the object of ignorance and the phenomenal self, or *jīva*, as the locus. Sureśvara rejects this dichotomy of locus and object, as well as the distinction between the supreme self and phenomenal self. Whether ignorance is one, or whether there is a plurality of ignorance, bears on this discussion. Since Maṇḍana's argumentation favors a plurality in the locus of ignorance, his doctrine supports the plurality of ignorance as well. Following Sureśvara, Brahman itself is the imposed locus, with no context of a plurality in Brahman as such, except for illusion. There is, then, not even a plurality of ignorance. Manifolddness,

generated by the perception of difference, is the product of ignorance (TIMALSINA, 2009, p. 10-11).

Ainda sobre a questão atinente às causas da ignorância e sua possível eliminação, entra em jogo algumas reflexões acerca das três disciplinas fundamentais para a aplicação do método soteriológico da Escola Advaita Vedānta, que são amplamente utilizadas por Śaṅkarācārya. Esse método consiste das seguintes disciplinas: (i) escuta (*śravaṇa*), (ii) reflexão (*manana*), (iii) e reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Enquanto a Escola Vivaraṇa afirma que a escuta (*śravaṇa*) das grandes sentenças upaniśádicas (*mahāvākyas*) é a causa direta da libertação (*mokṣa*), a Escola Bhāmati afirma que a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*) e a reflexão (*manana*) são as responsáveis por isso. A Escola Vivaraṇa considera que a reiteração meditativa da reflexão é um meio auxiliar baseado na compreensão dos textos upaniśádicos. Já a Escola Bhāmati, considera que a reiteração meditativa da reflexão é uma forma de concentração ininterrupta que conduz diretamente a *Brahman*. Resumindo, podemos dizer que a Escola Vivaraṇa concebe as três disciplinas, em seu conjunto, como sendo um processo integral, enquanto que a Escola Bhāmati concebe o as três disciplinas como etapas sucessivas do método. Maiores detalhes sobre a aplicação e a eficácia das três disciplinas do método serão apresentados na quinta parte desta tese (CENKNER, 1983, p. 96). É importante frisarmos que, no geral, a palavra “*nididhyāsana*” significa, simplesmente, meditação. Entretanto, no contexto de encaminhamento soteriológico da Escola Advaita Vedānta, a palavra “*nididhyāsana*” se refere à reiteração meditativa da reflexão. Sobre a diferença das escolas Bhāmati e Vivaraṇa acerca das três disciplinas do método, Cenkner diz que:

The fundamental difference between the schools consists in the importance each gives to the triple method collectively, and the degree of emphasis of each upon hearing, reflection and concentration individually. Both schools recognize and practice the triple method, but the different emphasis determines the specific function of the guru, the weight of his lineage and the duration of his influence upon the student (CENKNER, 1983, p. 96).

Bhāmati e Vivaraṇa também apresentam algumas diferenças em relação a ontologia da não-diferença entre *ātman* e *Brahman* e seu encaminhamento cognitivo na forma de *brahmavidyā*, i.e., o Conhecimento de *Brahman*. Bhāmati diz que a ação ritual (*karma*) tem como objetivo gerar o desapego (*vairāgya*) e o “desejo” (*mumukṣutva*) de se conhecer *Brahman*, enquanto que Vivaraṇa afirma que a ação ritual (*karma*) em si já envolve um estágio inicial do Conhecimento de *Brahman*. Nesse sentido, há duas teorias

que tentam ilustrar a relação entre o indivíduo (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*): (i) *avacchedavāda* e (ii) *pratibimbavāda*, respectivamente, teoria da limitação e teoria do reflexo. Essas duas teorias pretendem explicar a relação ontológica entre *ātman* e *Brahman* na *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (lit. “você é isso!”). Pelo fato do *ātman* (princípio da subjetividade) e o *paramātma* (identidade ou personalidade) possuírem características totalmente opostas, surge uma dúvida, como poderia haver identidade entre eles? Ambas concordam que a aparente diferença entre *ātman* e *paramātma* é devida à ignorância (*avidyā*), que causa a limitação (*upādhi*) perceptiva da Realidade, impedindo-nos de perceber-la tal como ela realmente é. Bhāmati descreve *ātman* como *pratibimbakalpa*, i.e., semelhante a um reflexo de *Brahman*, e não um reflexo. Portanto, Bhāmati não aceita a teoria do reflexo (*pratibimbavāda*). Bhāmati diz que o sujeito é o *locus* da ignorância (*avidyā*), mas que o objeto da ignorância é *Brahman*. Já Vivaraṇa sustenta que *Brahman* é tanto o *locus* da ignorância quanto o seu objeto. Bhāmati diz que, se o *locus* e o objeto da ignorância forem considerados como o mesmo, todos os males advindos da ignorância afetarão a identidade (*paramātmā*), como superimposição (*adhyāsa*) e transmigração (*saṃsāra*). Portanto, Bhāmati prefere a teoria da limitação (*avacchedavāda*) em que *ātman* parece um reflexo de *Brahman*, enquanto que Vivaraṇa prefere a teoria do reflexo (*pratibimbavāda*), em que o *ātman* é realmente um reflexo de *Brahman* (DEUTSCH, 2004, p. 281-288). As diferenças entre essas duas escolas é ilustrada pela citação abaixo, na qual Timalisina diz que:

According to Advaita, creation, agency, *karma*, and bondage are all caused by ignorance alone. Nonetheless, ignorance does not always have the same role in different Advaita models. Advaita philosophers explain the character and the role of ignorance in various ways. The positions that 1) illusion (*māyā*) projects the world with little emphasis on ignorance, 2) ignorance identical to illusion gives rise to the notion of the phenomenal world, 3) *māyā* and *avidyā* are two different categories with the different functions of respectively projecting false entities and veiling reality, and 4) two tiers of *avidyā*, root ignorance (*mūlāvidyā*) and fictitious ignorance (*tūlāvidyā*), although identical in the sense that they all ultimately propound the nonduality of Brahman, are distinct approaches. The method utilized in this analysis is not merely a synthesis of the thesis of Advaita, but rather an examination of the contradictory positions that exegetes adopted while defending their thesis of the singularity of the awareness identical to Brahman. Philosophers such as Gauḍapāda primarily focus on the role of illusion (*māyā*). Sureśvara identifies *māyā* with *avidyā*, but Padmapāda and Prakāśātman assume a dichotomy between them. Exegetes such as Vācaspati Mīśra propound a two-tier *avidyā*. One of the core issues that

resulted in the rise of multiple and sometimes-contradictory Advaita positions is the substrate of ignorance. Some Advaitins consider Brahman as the support of ignorance, whereas others identify *jīvas* as its ground. Some highlight the role of *māyā* in projecting illusory entities, again focusing upon ‘what substantially exists.’ Other Advaitins hold that ignorance is the cause for the rise of the notion of duality (TIMALSINA, 2009, p. 10).

Resumidamente, podemos dizer que essas duas orientações hermenêuticas dentro do Advaita Vedānta tem a questão da ignorância (*avidyā*) como foco central. No entanto, para o Bhāmatī o eu individual (*ātman*) é o *locus* da ignorância, porque essa não pode ser atribuída a *Brahman*. Portanto, deve haver uma pluralidade de indivíduos, cada um com a sua própria ignorância. Com efeito, se uma pessoa é libertada da ignorância, isso não significa que todas as demais também serão. Sendo assim, pode-se até admitir a existência de uma ignorância primária e coletiva (*mūlāvidyā*), mas certamente também existe uma ignorância de cunho individual ou privado (*tulāvidyā*). Nesse sentido, o Vivaraṇa critica essa posição do Bhāmatī, argumentando que o *jīva* ou o *ātman* não pode ser o *locus* da ignorância. Dessa maneira, o Vivaraṇa argumenta que *Brahman* é o *locus* da ignorância, e que a pluralidade fenomênica nada mais é do que feixes de *Brahman*, sendo percebido de forma fragmentada pelo prisma da ignorância (*avidyā*). Não obstante essas diferenças, elas podem ser relativizadas, se tivermos em perspectiva que essas duas grandes orientações são legítimas representantes da Escola Advaita Vedānta, capitaneadas pelo filósofo Śaṅkarācārya. Portanto, ambas mantêm a perspectiva não-dualista (DEUTSCH, 2004, p. 281-282).

2.4 *Vedāntasāra* de Sadānanda

Cabe finalmente, nesta seção derradeira da segunda parte desta tese, apresentar a obra que é o objeto central da nossa tese, e que sintetiza de forma introdutória os principais conceitos da doutrina Advaita Vedānta, i.e., a obra *Vedāntasāra* de Sadānanda (c. 1450).³⁷

Sadānanda é sucessor legítimo da tradição não-dualista do Advaita Vedānta e um dos seus maiores expoentes. Śrī Sadānanda Yogīndra Sarasvatī³⁸ viveu por volta da metade

³⁷ A maioria das referências, afirmam por volta do século XV. No entanto, algumas das referências (ex: HALBFASS, 1992, p. 161) indicam século XVI. Essa datação (c. 1450), um pouco mais precisa, é retirada de (DEUTSCH, 2004, p. 375).

³⁸ “A celebrated Vedantist Sadānanda, the author of a popular treatise *Vedāntasāra* (the essence of Vedānta), composed at the end of the fifteenth century, is supposed to be the author of the

do século XV. Embora tenhamos poucos relatos e informações sobre sua vida, sabemos que ele era um *saṃnyāsin*, i.e., um renunciante, pertencente à ordem Sarasvatī, e que seu pai se chamava Anantadeva Apadeva. A ordem Sarasvatī é considerada como sendo uma das dez ordens vinculadas à filosofia não-dualista (*advaita*) de Śaṅkarācārya. Renomados filósofos vedantinos participaram da sua constituição, e.g., Madhusūdana Sarasvatī, que escreveu o *Advaitasiddhi*, e Brahmānanda Sarasvatī, que escreveu o *Brahmānandiyam*. Sadānanda foi discípulo (*śiṣya*) de Advayānanda Sarasvatī, e de seu discípulo Kṛṣṇānanda Sarasvatī.

É comum os adeptos da tradição Advaita Vedānta vincularem seus mestres a certas divindades. Um exemplo disso é Śaṅkarācārya, que é considerado como um *avatāra* de Śiva, i.e., sua manifestação corpórea, sua encarnação. Há outros filósofos vedantinos que também são tidos como *avatāras* de determinadas divindades do panteão hindu. É o caso, precisamente, de Sadānanda, que é considerado um *avatāra* de Viṣṇu. Sobre isso, Isaeva afirma que:

It is interesting that many of the well-known Vedantists were also regarded as incarnations of various gods: Maṇḍanamiśra was considered an embodiment of Brahma; Sadānanda, of Viṣṇu; Citsukha, of Varuna; and Ānandagiri, of Agni (ISAEVA, 1993, p. 72).

Com relação às obras escritas por Sadānanda, a tradição menciona que ele também teria escrito outras obras além do *Vedāntasāra*. Entretanto, não há clareza nem registros de quais seriam efetivamente essas obras. O fato é que a obra *Vedāntasāra* é considerada como sendo a sua obra prima, fazendo dele um dos expoentes mais destacados dentro da tradição Advaita Vedānta.

O título da obra, *Vedāntasāra*, significa, literalmente, “A essência do *vedānta*” (*sāra* = essência + *vedānta* = último nível dos Vedas). Basicamente, trata-se de uma obra que se inclui na categoria textual de *prakaraṇa*,³⁹ i.e., um tratado independente. Nesse sentido, a obra *Vedāntasāra* é um tratado introdutório sobre a doutrina (*siddhānta*) do Advaita Vedānta, onde se encontram alguns dos ensinamentos dos principais filósofos dessa tradição, viz., Gauḍapāda, Śaṅkarācārya, Padmapāda, Hastāmalaka, Sureśvarācārya, etc. (NIKHILANANDA, 2016, p. 2-3). Em outras palavras, o *Vedāntasāra*, escrito por volta do século XV, constitui-se, basicamente, de uma síntese introdutória sobre a doutrina e

hagiography *Śaṅkara-digvijaya-sāra* (The essence of Śaṅkara’s conquest of the world)” (ISAEVA, 1993, p. 71-72).

³⁹ *Prakaraṇa* pode ser entendido como sendo um trabalho autoral e independente, que geralmente apresenta uma síntese introdutória sobre determinado tema ou doutrina.

filosofia do Advaita Vedānta. Como afirma Deustch: “Sadānanda (ca. 1450 C.E.) is the author of *Vedāntasāra*, a widely read introductory text in Advaita. It is a highly syncretistic work which systematically presents the main doctrines of Advaita without dialectical controversy” (DEUTSCH, 2004, p. 375). Embora se encontre em uma forma sintética e até mesmo bastante simples em relação a outras obras da Escola Vedānta, a obra *Vedāntasāra* apresenta fielmente a doutrina não-dualista (*advaita*) propagada pela Escola Advaita Vedānta. Sendo assim, o *Vedāntasāra* se tornou bastante popular para o ensino dos jovens ascetas da tradição *advaita*, justamente por sua clareza e objetividade na apresentação da sua doutrina (CENKNER, 1983, p. 100-101). Cenkner diz que:

The *Vedāntasāra* does not possess the creativity or depth of other medieval works on Advaita, but it stands as an example of Śaṅkara’s teaching in brief outline with few accretions. It is a sign, appearing centuries after the master, that Śaṅkara’s lineage has passed through generations of teachers with relatively little change (CENKNER, 1983, p. 101).

O *Vedāntasāra*, enquanto síntese introdutória de toda a filosofia do Advaita Vedānta, abarca, fundamentalmente, as reflexões mais importantes de Śaṅkarācārya e de alguns de seus mestres e discípulos mais próximos. Portanto, além do *Vedāntasāra* contemplar os Upaniṣads, *Brahmasūtra* e *Bhagavadgītā*, que são as textualidades fundantes do Vedānta, i.e., sua tríplice fundação (*prasthānatraya*), ele também contempla as principais obras produzidas dentro da tradição Advaita Vedānta. Nesse sentido, merecem destaque as obras *Gauḍapādakārikā*, *Upadeśasāhasri*, *Naiṣkarmyasiddhi* e *Paṃcadaśī*, produzidas, respectivamente, por Gauḍapada, Śaṅkarācārya, Sureśvarācārya e Vidyaranya. Com efeito, uma das principais características do *Vedāntasāra* é a sua capacidade de sintetizar de forma sincrética as principais doutrinas do Vedānta, mais especificamente no que concerne a filosofia não-dualista (*advaita*) (DEUTSCH, 2004, p. 375). Portanto, o *Vedāntasāra* é um tratado filosófico que corrobora com a tradição ortodoxa do Vedānta, enfatizando a sua vertente não-dualista (*advaita*). Sendo assim, o *Vedāntasāra* possui um compromisso com a Revelação védica, criticado firmemente as escolas que são classificadas como heterodoxas (*nāstika*), como o Atomismo, o Realismo, o Idealismo e o Budismo, por exemplo.

O *Vedāntasāra* se encontra em uma tradição de manuais de caráter introdutório para explicar o sistema filosófico e a doutrina do Advaita Vedānta. Sendo assim, podemos citar alguns trabalhos que o antecedem e outros que lhe sucedem, como por exemplo: o *Naiṣkarmyasiddhi*, escrito por Sureśvarācārya, o *Samkṣepa-śārīraka*, escrito por seu

discípulo, Sarvajñātman, o *Iṣṭa-siddhi* de Vimuktātman (1050 EC), o *Nyāya-makaranda* de Anandabodha (1050 EC), o *Pañca-daśī* de Vidyārāṇya e *Khaṇḍana-khaṇḍa-khāḍya* de Śrīharṣa (1100 EC), lhe antecedem. Dentre os manuais que lhe sucedem, o *Naiṣadhīya-carita* e o *Advaita-siddhi* de Madhusūdana Sarasvatī (1650 EC.) merecem destaque. Outros trabalhos igualmente relevantes mas sem datação precisa são: O *Siddhānta-leśa-saṃgraha* de Appaya Dīkṣita, que descreve as singularidades de perspectivas dentro da Escola Advaita Vedānta, e.g., Bhāmatī e Vivaraṇa, o *Vedānta-paribhāṣā* de Dharmarāja Adhvarīndra, que oferece uma exposição mais técnica e sistemática da doutrina do Advaita Vedānta, especialmente sobre lógica e epistemologia, e o *Laghu-candrikā* de Brahmānanda Sarasvatī. Esse último trabalho tem sido considerado de fundamental importância para os estudiosos do tema, pois é visto como um meio de compreender de forma autêntica a filosofia da Escola Advaita Vedānta (HIRIYANNA, 2005, p. 340-341).

Escrito em forma versificada, o *Vedāntasāra* é dividido em 6 capítulos (*aṅkas*) contendo no total 227 versos (*ślokas*), sendo que cada capítulo enfatiza um determinado aspecto da filosofia vedantina. Sendo assim, podemos compreender melhor a sua estrutura textual a partir do seguinte esquema: (i) O primeiro capítulo contém 31 versos, voltados especificamente para os princípios soteriológicos do Vedānta. (ii) Já o segundo capítulo é composto de 90 versos, que explicam o que é a superimposição (*adhyāsa*⁴⁰), i.e., o irreal que tomamos por real, pelo fato de estar superimposto à realidade. (iii) O terceiro capítulo é composto de 15 versos, e aborda o processo pelo qual acontece a superimposição, i.e., como as pessoas acabam atribuindo qualidades e características pseudo-substanciais aos diversos fenômenos que se manifestam de forma transitória. (iv) O quarto capítulo possui 44 versos, que lidam com o processo de retração (*apavāda*) das superimposições, i.e., os meios para remover os erros que falseiam a Realidade. Ao remover as superimposições o Eu (*ātman*) retorna ao seu estado de satisfação plena, *svāsthya*. (v) O capítulo quinto contém 35 versos e trata das etapas e dos instrumentos necessários ao empreendimento soteriológico (*sādhana*), i.e., os obstáculos que se apresentam na *sādhana* e os meios hábeis para superá-las, e.g., controle da respiração (*prāṇāyāma*), exercícios de postura corporal (*āsanas*), controle da atenção (*dhāraṇā*), meditação (*dhyāna*), reflexão (*manana*). (vi) Por fim, o sexto capítulo comporta 12 versos, que tratam especificamente da libertação (*mokṣa*), destacando o estado de um Ser-

⁴⁰ Também conhecida por *samāropa* ou *adhyāropa*.

liberto ou *jīvanmukta*. Portanto, descreve a Realização Última da existência, que é a libertação (*mokṣa*) (SADĀNANDA, 2016).

Toda essa estrutura de capítulos temáticos acima apresentada denota o caráter soteriológico do *Vedāntasāra* e o seu comprometimento com a filosofia não-dualista do Advaita Vedānta, principalmente por meio do seu maior expoente, i.e., Śaṅkarācārya.

Para compreendermos o contexto no qual foi escrito o *Vedāntasāra* podemos fazer algumas observações analisando determinadas referências da sua obra. Nesse sentido, Sadānanda faz alusão ao conceito budista de vazio (*śūnya*). Portanto, o contexto no qual ele se encontrava durante a escrita do *Vedāntasāra* suscitava diversas questões acerca da doutrina budista. Sadānanda diz que *śūnya* não significa o nada puro, mas sim a Realidade invisível (*adrṣṭa*), que está além do intelecto discursivo. Portanto, ele não considera os *śhūnyavādin*, i.e., os adeptos da filosofia do vazio ou vacuidade de todas as coisas, como opositores, pois eles também declaram que a realidade fenomênica é insubstancial. Com efeito, para Sadānanda o vazio (*śūnya*) não significa mera negação da substancialidade, mas a própria condição do aparecer dos fenômenos. Portanto, Sadānanda observa que para a escola budista do Vijñānavāda o mundo existe dentro da consciência, portanto, é considerado irreal, insubstancial. Por outro lado, o Advaita Vedānta considera que o mundo fenomênico (*māyā*) não pode ser descrito, nem como real nem como irreal, nem mesmo como ambos, i.e., *anivarcānīya* ou indescritível (SHARMA, 1987, p. 304).

Outra possível evidência sobre o contexto no qual Sadānanda se encontrava durante a escrita do *Vedāntasāra* é a menção que ele faz nessa obra a algumas escolas materialistas. No geral, essas escolas materialistas identificam a consciência com o corpo denso (*sthūla śarīra*), com os sentidos (*indriya*), com a respiração (*prāṇa*) e com a mente (*manas*), que é considerada um órgão dos sentidos, mas um órgão interno (*antaḥkāraṇa*). No entanto, todas essas escolas concordam que a consciência é um produto da matéria. A escola materialista de maior destaque é a Cārvāka, originalmente conhecida como Lokāyata (SHARMA, 1987, p. 32).

Podemos dizer que a doutrina não-dualista do Advaita Vedānta tal como nos é apresentada no *Vedāntasāra* visa à eliminação da ignorância (*avidyā*) por meio do Conhecimento (*vidyā*) da Realidade (*Brahman*), e para realizar essa libertação (*mokṣa*) da ignorância se faz necessário um trabalho de descentralização do ego (*ahaṅkāra*). Nesse sentido, é o Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) que liberta da ignorância e do sofrimento. Com efeito, a libertação (*mokṣa*) da ignorância (*avidyā*) significa o fim do sofrimento e da insatisfação (*duḥkha*), pois é o retorno ao estado originário, i.e., o retorno

ao Si-mesmo (*ātman*), onde impera a absoluta satisfação (*svāsthya*). Sendo assim, esse retorno ao Si-mesmo (*ātman*) possui um duplo viés, pois se trata de um evento tanto ontológico quanto soteriológico, diretamente relacionado à problemática do sofrimento e sua possível superação. Zimmer diz que:

Essa tomada de consciência representa um estado de homogeneidade onde todos os atributos qualificantes são transcendidos, um estado de inteligência que está além dos pares de opostos e onde todas as ideias de separatividade e variação se extinguem (ZIMMER, 2015, p. 295).

Pelo fato do *Vedāntasāra* ser um texto consagrado dentro da tradição Advaita Vedānta, inúmeros comentários já foram feitos sobre ele. Desses comentários, podemos citar os três mais conhecidos e reconhecidos pela tradição: (i) *Sulabodhinī* (c. séc. 1588), escrito por Nṛisimha Sarasvatī, (ii) *Bālabodhinī*, escrito por Āpo deva, (iii) e *Vidvanmanorañjanī*, escrito por Rāma tīrtha (NIKHILANANDA, 2016, p. 9).

Embora deva haver um certo número de traduções do *Vedāntasāra* não podemos precisar com exatidão quais são elas, certo é que as traduções em inglês se destacam como sendo as mais conhecidas e consultadas pelos estudiosos do Vedānta. Dessas, destacam-se as traduções feitas por Ballantyne, J.R. (1898), Sundararama Aiyar (1911), Jacob, G.A. (1934) e Nikhilananda (2016), sendo esta última a tradução utilizada aqui neste trabalho.

Podemos sentir que a essência do Vedānta (*vedāntasāra*) continua a exalar seu doce perfume (*sugandhā*) até os dias atuais, por meio da sua religiosidade e filosofia, que contempla a transformação radical do indivíduo por meio da inquirição racional.

Passemos agora para a terceira parte, onde conheceremos o empreendimento soteriológico da tradição Advaita Vedānta e seus pré-requisitos.

3 O Empreendimento Soteriológico e seus Pré-requisitos

Iniciemos esta terceira parte com a seguinte citação do *Vedāntasāra*, na qual Sadānanda afirma que “O Vedānta é a expressão dos Upaniṣads, assim como dos *Śārīraka Sūtras* e de outros livros que ajudam na sua compreensão” (SADĀNANDA, 2016, I.3, p. 14).⁴¹ Sendo assim, a filosofia vedantina é radicalmente soteriológica, pois se fundamenta nos Upaniṣads, *Brahmasūtras*⁴² e *Bhagavadgītā*, sendo este último um dos “outros livros” supracitado por Sadānanda. Dessas três textualidades, podemos dizer que os Upaniṣads se destacam como sendo a referência principal na soteriologia vedantina. A própria palavra “*vedānta*”, que significa, literalmente, o “fim dos Vedas”, é utilizada como uma referência para os Upaniṣads.

3.1 Renúncia aos *karmas* (*sanyāsa*)

É importante destacarmos que esta terceira parte da nossa tese se refere ao primeiro capítulo do *Vedāntasāra*, que trata da renúncia aos *karmas* e dos pré-requisitos exigidos para o ingresso no empreendimento soteriológico do Vedānta. Iniciaremos, então, com uma breve exposição sobre o conceito de *karma* e seus principais tipos dentro da tradição védica. Em seguida, apresentaremos o conceito de renúncia (*sanyāsa*) e o papel do renunciante (*saṃnyāsin*) segundo a tradição do Advaita Vedānta. Com efeito, o objetivo desta seção é descrever resumidamente a operacionalidade dos *karmas* dentro do contexto ritualístico, assim como a sua renúncia dentro do contexto soteriológico. Para a realização deste objetivo, irei recorrer a alguns textos de comentadores do Vedānta, especialmente o ensaio intitulado “*O Sentido do ‘Sem-Sentido do Ritual’ o Ritual Védico (yajña) como Narrativa de Renúncia (tyāga) segundo o Advaita Vedānta*”, escrito por Dilip Loundo (2022, p. 169), no qual ele nos apresenta as nuances de sentido envolvidas na ação ritual e sua intrínseca correspondência com os Upaniṣads.

Antes de mais nada, devemos nos lembrar de que o empreendimento soteriológico do Advaita Vedānta corresponde ao segundo nível de compreensão dos Vedas, i.e., *jñānakāṇḍa*. Sendo assim, para alguém ser iniciado no empreendimento soteriológico do Advaita Vedānta se deve primeiramente abandonar a dimensão védica de *karmakāṇḍa*, i.e., a dimensão dos Vedas referente às ações rituais (*karmas*).

⁴¹ “*vedānto nāma upaniṣatpramāṇaṁ tadupakārīṇi śārīrakasūtrādīni ca*”.

⁴² Também conhecido por *Śārīraka Sūtras*.

Então, começaremos esta terceira parte com a seguinte questão: O que são os *karmas*? Ou melhor, o que é *karma*? Vejamos agora uma explicação de Klostermaier acerca disso:

Though it is easy to give a correct etymology of karma from the root *kr-*, to do, to act, and although the word has become one of the favorite terms of the present generation, its meaning is difficult to explain. Literally, it is simply the deed done, a work performed. But the deed is not terminated when a certain action comes to an end; the accomplished deed itself is a new entity that as such continues to exert its own influence, even without the will and activity of the doer (KLOSTERMAIER, 2007, p. 176).

Conforme a citação acima, devemos compreender a palavra *karma* não somente como uma ação realizada em determinado contexto mas como todo o desdobramento dessa ação, i.e., seus efeitos e consequências. De fato, a palavra sânscrita *karma* se refere a diversos tipos de ação que assumem determinado sentido de acordo com o contexto no qual se apresentam. Entretanto, trataremos aqui da ação ritual e seus efeitos em um nível de compreensão meta-empírico, em uma dialética de causa-efeito que movimenta o ciclo de transmigração (*samsāra*). Nessa dialética, *kara* ou *kartṛ* é o agente humano que opera uma ação-interessada ou *karma*. Toda ação é de alguma maneira interessada pois se volta para a obtenção de algum objeto ou para a realização de alguma coisa. Isso é válido tanto para o nível mundano quanto para o religioso, pois na ação ritual algum bem de valor deve ser sacrificado para se obter uma recompensa futura. Em meio a esse tipo de mentalidade religiosa, como afirma Kulke, foi-se ampliando de maneira crescente o senso de responsabilidade do indivíduo sobre suas próprias ações e, conseqüentemente, sobre seu próprio destino. Kulke afirma que:

In its place grew an increasing awareness of an immutable law according to which everybody was accountable for his deeds (*karma*) not only here and now but also in subsequent births (*samsara*). These two ideas of karma and samsara became the key elements of Indian religious life (KULKE, 1998, p. 46).

Portanto, segundo a tradição religiosa e filosófica indiana, o ciclo permanente de renascimentos (*samsāra*) possibilita a perpetuação de uma ação já engendrada, i.e., a perpetuação de seus efeitos e desdobramentos. Assim, é possível fazer novas escolhas, tomar decisões diferentes, trilhar outros caminhos. Para compreendermos essa estrutura dinâmica onde se desenvolvem as ações ou *karmas* e os diversos tipos de *karmas* existentes devemos antes conhecer alguns dos principais conceitos e etapas que integram o ciclo transmigratório (*samsāra*). Nesse sentido, Zimmer nos diz que:

O Vedānta distingue três tipos de *karman*, a saber: 1. *sañcitakarman*: as sementes do destino já acumuladas como resultado de ações anteriores, mas que ainda não começaram a germinar. Deixadas ao léu, estas sementes gerariam com o tempo um conjunto de disposições latentes que produziriam uma biografia; entretanto, ainda estão em estado germinal: não começaram a brotar, amadurecer e transformar-se na colheita de uma vida. 2. *Āgāmyakarman*: as sementes que normalmente seriam colhidas e estocadas caso continuássemos pelo caminho da ignorância inerente à nossa biografia atual, isto é, o destino que ainda não temos assumido. 3. *Prārabhdakarman*: as sementes recolhidas e acumuladas no passado, que realmente começaram a germinar, ou seja, o *karman* que produz frutos em forma de acontecimentos atuais (ZIMMER, 2015, p. 309).

Recapitulando de forma resumida o que foi expresso na citação acima, temos então três etapas principais ou três tipos de *karma* em qualquer ação: (i) o primeiro tipo de *karma* é chamado de *sañcita karma* e se refere às ações já realizadas, i.e., ações que já foram efetivadas numa vida passada ou em um passado mais próximo. (ii) O segundo tipo de *karma* é o chamado *āgāmya karma* ou *bhaviṣya karma*, que se refere aos frutos que ainda estão por vir, i.e., os desdobramentos futuros de determinadas ações, seus efeitos e consequências que aguardam o momento propício para se manifestarem. (iii) O terceiro tipo de *karma* é o chamado *prārabhda karma*, ele se refere aos efeitos correntes de determinadas ações passadas, i.e., ele é o desfrute das ações já realizadas. Sendo assim, ele está diretamente relacionado com o *sañcita karma*. Esses três tipos de *karmas* são diferentes etapas de uma mesma ação, seja esta ordinária ou ritual. Etimologicamente, a palavra *karma* se refere a qualquer tipo de ação mas também pode se referir aos seus desdobramentos.

Agora que temos uma base conceitual sobre o que é *karma* ou ação e conhecemos seus desdobramentos, passemos para a análise dos três tipos principais de ação ritual (*karma*). Dentro do contexto ritualístico existem três *karmas* principais ou ações rituais: *nitya karma*, *naimittika karma* e *kāmya karma*. (i) *Nitya karma* ou ação diária é uma ação ritual de caráter obrigatório realizada não para se obter algo ou alcançar algum objetivo mas para responder à alguma ação do passado cujo os efeitos ainda se encontram em curso. Esse *karma* relaciona diretamente ao *prārabhda karma*. (ii) *Naimittika karma* é um tipo de ação ritual de caráter obrigatório que é realizada somente em ocasiões especiais como nascimento de um filho, casamento, etc. (iii) *Kāmya karma* é a única dessas três ações rituais que não é de caráter obrigatório, pois é uma ação facultativa que depende exclusivamente de uma deliberação da vontade do sujeito, i.e., trata-se de uma ação ritual que visa à realização de alguma meta ou desejo pessoal. Portanto, esse *karma* se relaciona

diretamente ao *agamyā* ou *bhaviṣya karma*, pois seus resultados virão após um hiato no tempo, podendo se manifestar tanto em um futuro mais próximo, nesta vida, ou em um futuro mais distante, em uma outra vida, após a transmigração. Além das ações que devem ser realizadas de maneira obrigatória há também outras que obrigatoriamente não devem ser realizadas, pois são ações proibidas ou *niṣiddha karma* (SADĀNANDA, 2016, p. 18-21). Segundo Sadānanda: Os resultados secundários do *nitya* e do *naimittika karma* e das *upāsanas* são, respectivamente, a obtenção do *pitṛloka* e do *satyaloka* [...] (SADĀNANDA, 2016, 13, p. 20).⁴³

Embora os resultados secundários acima citados se desdobrem a partir da ação ritual (*karma*), devemos salientar que a eficácia da ação ritual reside em si-mesma, i.e., efetiva-se na própria realização do ritual, onde a vontade do sacrificante é o instrumento que produz seus objetos de desejo. No entanto, a conclusão do ritual não é precedida de imediato por um resultado. Nesse sentido, a Escola Mīmāṃsā⁴⁴ afirma que a ação ritual produz uma potência, denominada de *apūrva* ou *adr̥ṣṭa*, que irá gerar algo ainda não existente, ou algo invisível à percepção atual. Essa potência é tal qual uma semente (*bīja*) que irá brotar, desenvolver-se e frutificar uma nova realidade, constituída pelos desejos expressos na ação ritual. No entanto, essa semente plantada durante a ação ritual por meio do sacrifício (*yajña*) se manifestará somente após um hiato de tempo. (LOUNDO, 2012, p. 11). Klostermaier diz que:

According to the *Pūrva Mīmāṃsā*, the school of orthodox Vedic interpretation, each Vedic sacrifice, duly performed, produced an incorruptible substance called *apūrva*, independent of *devas*, which was at the sacrificer's disposal after his death. Whatever else the sacrificer might have done, if he had the *apūrva* from a sacrifice that ensured a sojourn in heaven, he would come to heaven, whether or not the *devas* were willing (KLOSTERMAIER, 2007, p. 134).

Segundo a citação acima, a potência gerada na realização do ritual, i.e., *apūrva*, não pode ser extinta nem mesmo pelas divindades do panteão hindu, i.e., os *devas*⁴⁵. Com efeito, essa força engendrada a partir da ação ritual independe de qualquer vontade alheia

⁴³ “*eteṣāṃ nityādīnāṃ buddhiśuddhiḥ param̐ prayojanamupāsānānāṃ tu cittaikāgryāṃ tametamātmānāṃ vedānuvacanena brāhmaṇā vividiṣanti yajñena ityādīśruteḥ tapasā kalmaṣāṃ hanti ityādismṛteśca*”.

⁴⁴ A Escola Mīmāṃsā é voltada estritamente para a questão da ritualística védica, encontrando-se vinculada ao primeiro nível de compreensão dos Vedas, i.e., *karmakāṇḍa*. Por isso, muitas vezes, essa escola também é referida como Karma Mīmāṃsā (KULKE, 1998, p. 131).

⁴⁵ Entidades divinas dotadas de atributos e adoradas pelo caráter auspicioso de suas personalidades, ou pelo mal que podem causar. Portanto, são cultuadas tanto para atrair benesses quanto para afugentar o mal.

à sua manifestação. Portanto, essa força latente apenas aguarda o momento e as condições propícias para se manifestar. Dessa maneira, como já foi dito anteriormente, a ação ritual (*karma*) terá seu efeito manifesto apenas no futuro, somente após um hiato de tempo. Devemos destacar que o conceito de *apūrva* se encontra presente em diversas obras, como o *Mīmāṃsāsūtra* escrita por Jaimini e no *Vedāntasūtra* escrito por Bādarāyaṇa. Entretanto, como se trata de um conceito relativo à prática da ação ritual ele acaba sendo muito mais recorrente na filosofia da Escola Mīmāṃsā (HALBFASS, 1992, p. 301-302). Não devemos nos estender com esse assunto aqui mas, para concluir, Halbfass diz que:

One of the main issues is how subdivisions in the realm of *apūrva* are supposed to correspond to the complexities of the rituals and the Vedic pronouncements by which they are enjoined, how certain subordinate, auxiliary actions have or produce their own specific units of *apūrva*, and how these contribute to the final and comprehensive *apūrva* of the complete sacrifice, which in turn corresponds to the unity and totality of the result, for example, heaven, *svarga*. Basically, *apūrva* comes in “units” of higher and lower order, incomplete acts do not produce any *apūrva* at all, and the subordinate *apūrva* of the auxiliary parts of the sacrifice do not accomplish anything independently, if the whole sacrifice is not completed. On the other hand, the distinguishability of the various *apūrva* or “units” of *apūrva* accounts for the multiplicity and variety of the results (HALBFASS, 1992, p. 303-304).

Ao lermos a citação acima vemos que a efetividade do ritual védico depende de uma complexa sequência de ações precisamente determinadas que conduzem à criação e futura fruição de objetos de desejo de caráter divino ou transcendente. Essa fruição, no entanto, ocorre após um hiato de tempo indeterminado, já em uma outra existência. Sendo assim, a conseqüente fruição se encontra subordinada ao ciclo transmigratório (*samsāra*), mas sua causa instrumental se encontra na própria práxis da ação ritual que foi perpetrada. Certamente, a efetividade da ação ritual também envolve certos requisitos de caráter ético, sendo que seus detalhes e prescrições são tratados por excelência nos Brāhmaṇas (LOUNDO, 2012, p. 1).

Os Brāhmaṇas são textualidades que integram a composição do *corpus* védico e, portanto, são parte integrante da Revelação védica. No entanto, os Brāhmaṇas são direcionados para a prática da ação ritual, pois visam explanar e instruir acerca dos elementos e técnicas envolvidas no sacrifício ritual (*yajña*). Além dos Brāhmaṇas existem outros textos específicos que visam à correta observância das ações rituais, entre eles se destacam os Gṛha-sūtras e os Dharma-sāstras, que não são textos de caráter revelatório, i.e., não são textos da categoria designada como Śruti, mas são textualidades referentes à memória da própria tradição, i.e., são textos que se encontram classificados dentro da

categoria Smṛti. Flood nos diz que “Nos Brāhmaṇas, o termo *brahman* significa o poder do ritual. Não existe nada mais antigo nem nada mais resplandecente” (FLOOD, 2014, p. 120). Ele também nos diz que “*Brahman* não é apenas a essência do ritual e do mundo, mas é também a essência da alma (*ātman*), a Verdade do ente para além das diferenças aparentes” (FLOOD, 2014, p. 121). Para que esse poder (*Brahman*) possa ser experienciado a partir do ritual védico é necessário seguir coordenadas precisas e orientações específicas durante a ação ritual (*karma*), como a disposição do templo, altar, fases lunares, etc. Esse caráter de ordenação precisa denota a submissão do sacrificante perante o ato de sacrifício-ritual (*yajña*). Entretanto, caso não se encontre ou falte algum elemento requisitado para a realização do ritual tal elemento deve ser substituído por algum outro elemento similar em termos de qualidade ou virtude ritualística. No entanto, a ação ritual deve ser necessariamente realizada conforme as condições disponíveis no momento. Sobre isso, Klostermaier afirma que:

The central ritual of Vedic culture, the *yajña* was offered on altars built with specifically produced bricks arranged in a prescribed geometric pattern, performed at astronomically fixed times. The altar was conceived as a symbol of the human body as well as of the universe: one text relates the 360 bricks of an altar to the 360 days of the year and the 360 bones in the human body. The building of altars of different configurations, and more so their change in shape and volume, as required in certain rituals, involved a sophisticated geometry. *Śūlva-sūtras* (part of *Kalpa-sūtras*, ritual texts) provided the rules for constructing a variety of shapes of altars and their permutations. As Abraham Seidenberg has found out, they exhibit an algebraic geometry, older and more advanced than early Egyptian, Babylonian, or Greek geometry. The exact timing of the performance of the sacrifices was done by people conversant with the movement of the stars. *Jyotiṣa*, one of the six early *Vedāṅgas* (auxiliary sciences of the Veda), reveals a good deal of astronomical knowledge (KLOSTERMAIER, 2007, p. 468).

Como dito na citação acima, os ditames para a perfeita consecução da ação ritual estão presentes em textualidades altamente importantes para a tradição védica, como alguns Sūtras e os Vedāṅgas. Nesse último se destaca o *Kālpasūtra*, um texto aforismático voltado especificamente para a realização dos rituais védicos. Esses textos apresentam as peculiaridades e a maneira correta para a consecução de uma determinada ação ritual. Toda a complexidade da ação ritual é devida a diversos fatores e elementos, tanto numéricos quanto astrológicos, que se mesclam em correspondências que determinam as coordenadas e as posições geográficas. Nisso, inclui-se algumas formas geométricas que são consagradas pela tradição e que são cruciais para o êxito ritualístico. Sendo assim, há um paralelo entre a ação ritual (*karma*) e o cumprimento do dever (*dharma*) que leva à

sua realização. Porque o êxito da ação ritual também depende de uma forte determinação religiosa, moral ou social, que impele o indivíduo ao cumprimento do dever (DEUTSCH, 2004, p. 273). Segundo Deutsch:

Like the related term karma ('action'), dharma was at first, and in the Brahmanical tradition continues to be, associated with the ritual. As karma is primarily ritual action, so dharmas are the rules of correct ritual procedure. As the semantics of karma widened to include moral/immoral actions, so dharma came to include norms of correct behaviour within both the ritual and the moral/social spheres. These two spheres of activity appear to be poles apart to the modern mind; it was not so to the traditional Indian mind. The ritual, the moral, and the social constituted a continuum (OLIVELLE, 1999, p. xxxviii).

Portanto, como a palavra *karma* se refere a qualquer tipo de ação, a palavra *dharma* é utilizada para designar, especificamente, a ação correta, o dever a ser cumprido. Com efeito, agir corretamente é um dever (*dharma*), tanto a nível ritual quanto ético e social. No entanto, embora a ação ritual interessada (*karma*) seja legítima, ela sustenta e perpetua o ciclo de desejo, ação e recompensa, mantendo assim o ciclo transmigratório (*samsāra*). Nesse sentido, os *karmas* ou ações de existências passadas se manifestam na existência atual na forma de *prārabhda karma*. A respeito disso, Klostermaier afirma que:

Karma keeps in motion the vicious circle of action, desire, reward, and new action. The karma of former births, called *prārabhda*, is worked out in the present birth; and karma acquired in this birth, good or bad, works toward a future birth (KLOSTERMAIER, 2007, p. 175)

Sendo assim, uma ação se perpetua mesmo após já ter sido realizada, i.e., essa ação continua exercendo sua influência independente de qualquer vontade alheia a ela. A despeito das consequências que uma ação possa vir a ter, sejam elas boas ou más, fato é que um dia elas chegarão ou fim, pois toda ação iniciada é fadada à finitude (KLOSTERMAIER, 2007, p. 175-176). Segundo Klostermaier:

Karma is neither material nor spiritual in the usual sense of those terms. It can be produced and annihilated, it can lead to good and to evil consequences, but it is always finite, however powerful its influence may be. It is, in a sense, the law of nature; universal, because it applies to all of nature, but finite, because nature itself is finite (KLOSTERMAIER, 2007, p. 176).

Portanto, há uma lei universal que incide sobre e regulamenta as ações (*karmas*). Toda ação gera efeitos, resultados, consequências e, necessariamente, deve responder a lei natural de causa e efeito. Para escapar ou transcender esse ciclo vicioso de ação e reação que movimentam a roda transmigratória do *samsāra* é necessário renunciar às ações (*karmas*). Certamente, não há como viver sem agir, mas as ações mundanas (busca por

poder, prazer e prestígio) e as ações rituais (principalmente as interessadas) devem ser renunciadas. Sendo assim, passemos agora para a questão concernente à transição do *karma* (ação ritual) para a renúncia (não-ação ou ação desinteressada).

Como já visto na segunda parte desta tese, a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas* trata das quatro aspirações mais básicas da nossa existência, viz., *kāma* (prazer sensual), *artha* (poder material), *dharma* (dever ético) e *mokṣa* (libertação). Por serem aspirações legítimas não há prevalência de um objetivo sobre o outro, pois eles refletem diferentes possibilidades da experiência humana. Além disso, os quatro objetivos dos *puruṣārthas* se encontram organicamente relacionados. O cumprimento do *dharma* atua como o senso de dever que impera no sujeito fazendo-o ressignificar profundamente o sentido de *artha* e *kāma*, enquanto que *mokṣa* é a libertação última que *ressignifica* profundamente a noção de *dharma*. Nesse sentido, *artha* e *kāma* se encontram em um nível mais mundano e imediato de realização pessoal, já o *dharma* se encontra em um nível mais voltado para a realização moral, por meio do cumprimento das injunções védicas (*vidhis*), enquanto que *mokṣa* se encontra em um nível estritamente soteriológico de realização (LOUNDO, 2022, p. 161).

Embora a dimensão ritualística dos Vedas (*karmakāṇḍa*) seja atrelada aos diversos desejos e anseios concernentes ao ego (*ahaṅkāra*), ainda assim se trata de uma dimensão legitimamente religiosa, que visa o cumprimento do dever (*dharma*). O *dharma* se encontra em um nível de compreensão existencial mais refinado, se assim podemos dizer, em relação à dimensão não-religiosa, i.e., mundana, onde ocorre a busca por *artha* (poder material) e *kāma* (prazer sensual). Com efeito, alguém que se encontra no cumprimento do *dharma* por meio do ritual é completamente diferente de alguém adhármico, i.e., alguém que não se encontra no cumprimento do *dharma*, e que vive somente em busca de satisfazer seus próprios desejos à nível de *artha* e *kāma*. Nesse sentido, podemos considerar que já há um certo tipo de renúncia em *karmakāṇḍa*, pois se renuncia a uma forma mundana de percepção e compreensão dos objetos e se passa a uma maneira mais ética e religiosa de se relacionar com eles.

Durante o processo de ressignificação dos objetivos concernentes à doutrina dos *puruṣārthas* se figura com destaque a noção de renúncia. Embora o sacrifício ofertado durante a ação ritual (*karma*) vise um bem futuro, o ato de sacrificar algo de valor no presente abrindo mão de parte de suas posses e riquezas denota uma postura de relativa renúncia, mesmo que apenas parcial e instrumental. No entanto, esse ato de renúncia, no sentido estrito do termo, não possui um viés soteriológico, pois não liberta do ciclo de

renascimento (*samsāra*). Contudo, ele contribui para o exercício do desapego. Sobre isso, Loundo afirma que:

O *dharma* enquanto ritual implica, fundamentalmente, uma renúncia a posses (materiais ou mentais) e/ou a habitualidades comportamentais, deixando relativamente intacta a noção de “eu” (*ahaṃkāra*) e sua presunção de um agenciamento autárquico (LOUNDO, 2022, p. 174).

Quando as questões atinentes ao primeiro nível de compreensão dos Vedas, i.e., *karmakāṇḍa*, já não mais satisfazem o adepto da Revelação védica, ocorre uma transição para o seu segundo nível de compreensão, i.e., *jñanakāṇḍa*. Entretanto, essa transição que ocorre, de *dharma* para *mokṣa*, corresponde apenas a uma ampliação de perspectiva e não sua substituição. Com efeito, a perspectiva filosófica que se desenvolve em direção à *mokṣa* por meio dos Upaniṣads é um convite a uma compreensão mais aprofundada do dever ritual (*dharma*) e não sua negação. Da mesma maneira, os fundamentos do *dharma* conforme apresentados nos Brāhmaṇas são, na verdade, uma ampliação da perspectiva humana sobre os principais objetivos da existência, viz., *kāma* (prazer sensual) e *artha* (prosperidade material), e não sua negação (LOUNDO, 2022, p. 71). Como afirma, Loundo:

Em outras palavras, *dharma* e *mokṣa* são concebidos como estágios intrínsecos de um mesmo percurso religioso, de caráter eminentemente gradativo. Numa terminologia mais próxima às tradições ocidentais clássicas e antigas, poderíamos designar o primeiro estágio de “dimensão moral” e o segundo e derradeiro de “dimensão mística”. A articulação orgânica entre esses dois estágios, no interior de um mesmo eixo vertical evolutivo de autoconhecimento, é considerada como, necessariamente, recorrente em todo e qualquer ente, no passado, presente ou futuro. Isso está em nítido contraste com certas orientações modernas – certamente inspiradas numa escatologia cristã de “evolução histórica” entre o *Velho Testamento* e o *Novo Testamento* – que enxergam nesses dois estágios caminhos distintos e mutuamente excludentes, marcados por um processo de sucessão diacrônica, no qual o surgimento do segundo teria, irremediavelmente, desqualificado o primeiro e/ou o teria relegado ao passado da história humana (LOUNDO, 2022, p. 172).

Sendo assim, os dois níveis de compreensão dos Vedas não são excludentes entre si, eles coexistem de maneira orgânica, sendo aspectos distintos de uma mesma Realidade (*Brahman*). Portanto, a dimensão ritualística dos Vedas é um nível tão legítimo quanto sua dimensão soteriológica, que é fundada, principalmente, nos Upaniṣads. Sobre isso, Flood nos diz que “(...) os Upaniṣads – ou Vedānta, isto é, “o final dos Vedas” – definem-se como parte integrante da tradição védica e agente reinterpretaivo da condição ritual

enquanto elucidação de seus significados mais profundos” (FLOOD, 2014, p. 118-119).

Segundo, Flood:

Os Upaniṣads constituem um processo de interpretação do significado do ritual *śrauta* presente nos Brāhmaṇas e nos Āraṇyakas. Nestes últimos, podemos enxergar uma importância crescente do conhecimento das correspondências esotéricas em comparação com as ações rituais; as seções dedicadas ao conhecimento (*jñanakāṇḍa*) assumem uma primazia gradual com relação às seções dedicadas ao ritual (*karmakāṇḍa*). Os Upaniṣads mais antigos dão continuidade às especulações mágicas dos Brāhmaṇas que têm como pressuposto básico a ideia de que o conhecimento as correspondências entre o ritual e o cosmos constitui fonte de poder. Os primeiros versos do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por exemplo, estabelecem uma identificação entre o sacrifício do cavalo (*aśvamedha*) e o mundo natural: a cabeça do cavalo é a aurora, os olhos são o sol, a respiração é o vento, e assim por diante (FLOOD, 2014, p. 119).

Embora haja um paralelo entre os Upaniṣads e o ritual védico, e apesar de eles serem parte integrante dos Vedas, eles constituem, radicalmente, dimensões distintas, mas organicamente relacionadas. Tanto que a soteriologia vedantina, aqui em especial, a do Advaita Vedānta, afirma que é necessário renunciar às ações rituais (*karmas*) para realizar a *sādhana*. Sendo assim, trataremos agora da renúncia (*sanyāsa*) e do renunciante (*sannyāsin*).

Sobre o renunciante (*saṃnyāsin*), Flood nos diz que [...] ele abandona o lar, o uso do fogo para a realização do ritual e para o cozimento dos alimentos; ele exercita o desapego absoluto e trata todas as coisas do mundo de forma equânime, transcendendo o apego pelo mundo material (FLOOD, 2014, p. 95). Portanto, o renunciante se encontra em um lado diametralmente oposto ao contexto social do ritual. Segundo, Flood:

Textos sânscritos e *prakṛtas* do período que vai de 800 a 400 AEC dão evidências do surgimento de uma nova ideologia – a ideologia da renúncia atribui ao conhecimento (*jñāna*) uma importância superior à ação (*karma*) e propugna o desprendimento do mundo material e social através de práticas ascéticas (*tapas*), do celibato, da pobreza e de métodos de condicionamento mental (*yoga*). O propósito dessas disciplinas é a realização de estados alterados ou superiores de consciência que deverão culminar na experiência mística que conduz à condição última de bem-aventurança enquanto libertação final das correntes das ações egoístas e dos ciclos de renascimentos (FLOOD, 2014, p. 117).

A renúncia (*sanyāsa*) a algum objeto de valor durante o ato de sacrifício (*vajña*) da ação ritual (*karma*) já denota um certo desapego (*vairāgya*) por parte do sacrificante mas, neste caso, a renúncia é motivada por um interesse e uma expectativa de retorno de um bem futuro, que recompense o sacrifício que foi realizado. No entanto, ao renunciar

a algum bem de sua estima o sujeito vai contra o seu próprio ego, abrindo mão, ao menos que de maneira parcial e temporária, da sua noção de *meu*. É justamente nesse momento que ele se dá conta de que consegue viver sem o bem do qual abriu mão, e que outrora julgava ser tão essencial e indispensável à sua existência. De certa maneira, esse primeiro nível de renúncia praticado em *karmakāṇḍa* é dotado de um caráter propedêutico, pois possibilita a experiência de desapego do *meu*, facilitando, com isso, a compreensão do segundo nível de renúncia que é exigido em *jñānakāṇḍa*, que é o desapego do *eu* (LOUNDO, 2022, p. 85).

Com efeito, o caráter fundamental da religião védica se constitui de uma profunda ressignificação da realidade mundana por meio da reorientação cognitiva de *dharma* e *mokṣa*. Em todo esse processo existe um elemento essencial que é a renúncia (*sanyāsa*), mas não da realidade, mas sim das perspectivas errôneas sobre ela. Portanto, a renúncia é dotada de um caráter propedêutico, pois ao se renunciar coisas se renuncia também os erros sobre essas mesmas coisas e, conseqüentemente, ocorre a erradicação dos erros de apreciação acerca da realidade, extinguindo assim qualquer sofrimento (*duḥkha*). Dessa maneira, podemos perceber que a renúncia é um elemento crucial na religião védica, tanto em seu primeiro nível de compreensão, concernente ao cumprimento do dever (*dharma*), quanto em seu segundo nível de compreensão, concernente à libertação (*mokṣa*). Nesse sentido, o cumprimento do dever (*dharma*) se efetiva por meio do sacrifício ritual (*yajña*), i.e., a renúncia de alguma posse, algo proveniente da esfera do *meu*. Já a libertação (*mokṣa*) se efetiva por meio da renúncia (*sanyāsa*), sendo que esta é uma renúncia total, onde o renunciante (*sannyāsin*) renuncia tanto a dimensão do *meu* quanto a dimensão do *eu* (LOUNDO, 2022, p. 80). Sobre isso, Loundo afirma que:

[...] o ato de renúncia a posses ou hábitos é justificada e consentida, subjetivamente, em função de uma expectativa de retribuição futura, viz., a aquisição de um renascimento vindouro no paraíso (*svarga*). Trata-se, portanto, de uma renúncia parcial que atinge, essencialmente, a dimensão “meu” (*mama*) da individualidade e a ideia de um mundo como alteridade privatizada. Por outro lado, *mokṣa* enquanto contemplação reflexiva que culmina na realização do Absoluto Brahman implica, fundamentalmente, uma renúncia à própria noção de “eu” e, conseqüentemente, a todo o tipo de apropriação objetiva, atual ou futura, mundana ou transcendente. Trata-se, portanto, de uma renúncia total, que atinge, essencialmente, a dimensão “eu” (*aḥamkāra*) da individualidade e a ideia de um mundo como alteridade substantiva (*dvaita*) (LOUNDO, 2022, p. 174).

Como supracitado, embora a prática religiosa concernente à realização das ações rituais (*karmas*) encontre legitimidade e prescrição na dimensão védica de *karmakāṇḍa*,

aqueles que almejam se libertar das *bandhas* ou amarras do ego (*ahañkāra*) devem necessariamente abandonar toda e qualquer prática ritualística, principalmente aquelas que são voltadas para o próprio proveito. Portanto, podemos dizer que nesse estágio de compreensão da existência impera a dimensão védica do conhecimento (*jñānakāṇḍa*). Sobre isso, Klostermaier afirma que:

The aim of the *karma-kāṇḍa* is found within *triloka*, the tripartite universe of heaven, earth, and netherworlds. It promises bliss and wealth, and a sojourn in *svarga*, a heaven with earthly pleasure, as the highest goal after death. *Jñāna-kāṇḍa* is neither interested in things of this earth nor in heaven; it wants insight into, and communion with, a reality that is nonsensual and not transient: *brahman*. It was meant for those who had given up all worldly liabilities, with interests that went beyond wife and children, house and property, business and entertainment (KLOSTERMAIER, 2007, p. 123)

No entanto, embora o nível de *jñānakāṇḍa* comporte uma compreensibilidade da Revelação védica estritamente soteriológica, onde se abandona as ações rituais (*karmas*) concernentes à *karmakāṇḍa*, ainda assim algumas ações rituais podem vir a ocorrer, desde que elas sejam realizadas de forma despreziosa e desinteressada, i.e., livre dos desejos e anseios do ego (*ahañkāra*). Com efeito, após o *saṃnyāsin* ter renunciado às ações rituais (*karmas*) ele passa a agir também no mundo de maneira desinteressada, i.e., ele age sem reivindicar os frutos das “suas” ações, não porque esses frutos não mais existam, mas pelo simples fato dele não se considerar mais como sendo o agente da ação. Nesse sentido, o ego é suspenso em um ato de total renúncia, no qual o indivíduo não reivindica a autoria sobre qualquer ação realizada e nem almeja obter os frutos oriundos desta ação. O cuidado na execução de cada ação ou sua não realização é devido à relação entre *karma* (ação) e *saṃsāra* (transmigração). Sobre isso, Flood nos diz que:

Duas noções de importância vital para o hinduísmo surgiram no período que vai do século IX ao VI AEC: (i) os seres reencarnam diversas vezes no mundo (*saṃsāra*); (ii) as ações produzem resultados em outras vidas (*karma*). O processo de reencarnações sucessivas é marcado pela presença do sofrimento (*duḥkha*) e a libertação desse processo pode ser alcançada através do conhecimento espiritual e da neutralização (das consequências) da ação (FLOOD, 2014, p. 110).

Sendo assim, a relação entre ação (*karma*) e transmigração (*saṃsāra*) é a chave hermenêutica para compreendermos a importância da renúncia às ações rituais. Por meio do conhecimento espiritual dos Upaniṣads é possível compreender a renúncia das ações rituais (*karmas*) e escapar do sofrimento e da transmigração (*saṃsāra*). Mas para que isso se realize é necessário ser um estudante competente (*adhikārin*), i.e., aquele que possui

as habilidades requisitadas para o cumprimento da *sādhana*. Nesse sentido, Sadānanda afirma que:

O estudante competente é aquele que, tendo estudado de acordo com o método prescrito nos Vedas e Vedāṅgas, compreendeu a Revelação. É por isso que ele se abstém da realização do *kāmya* e *niṣiddha karma*, realizando apenas o *nitya* e *naimittika karma*. Por meio da penitência e devoção ele se tornou puro, submetendo-se aos quatro pré-requisitos da *sādhana* (SADĀNANDA, 2016, 6, p. 16).⁴⁶

Portanto, o renunciante (*saṃnyāsin*) deve renunciar especialmente as ações rituais que respondem aos seus desejos (*kāmya karma*) e as ações proibidas (*niṣiddha karma*). Entretanto, há uma questão controversa e por vezes problemática que seria a necessidade ou não de abandonar também a prática ritual do *nitya karma*, pois embora essa ação ritual não produza mais frutos ainda assim é uma ação ritual. Com efeito, após o renunciante (*saṃnyāsin*) abandonar seus desejos e ações interessadas as ações rituais concernentes à *karmakāṇḍa* deixam de fazer sentido para ele. Entretanto, os *Brahmasūtras* exortam os renunciantes a continuarem realizando ao menos as ações rituais obrigatórias, pois assim eles darão um bom exemplo aos demais e não serão considerados irreligiosos. Nesse sentido, o *nitya karma* não geraria consequências para aqueles que a praticam, pois se trataria de uma ação ritual diária e obrigatória desprovida de interesse pessoal (*niṣkāma*) (KLOSTERMAIER, 2007, p. 178). A respeito disso Klostermaier nos diz que:

There is no longer any meaning in ritual actions if one has wholly transcended the sphere of karma. But the *Brahmasūtras* enjoin those who have achieved knowledge to continue performing the usual rituals, lest they be considered irreligious. *Nitya karma*, the daily obligatory ritual, does not result in karma for those who perform it with wisdom, but augments *vidyā*. Work done in a disinterested way, as *niṣkāma karma*, does not entangle in this world, but is a symbol of freedom to act without considering the results of one's actions (KLOSTERMAIER, 2007, p. 178)

Como já vimos até agora, para se tornar um renunciante (*saṃnyāsin*) é necessário renunciar primeiramente às ações rituais (*karmas*). No entanto, para o renunciante trilhar a senda soteriológica (*sādhana*) do Advaita Vedānta também é necessário que ele seja elegível. Para isso, ele deve apresentar certas características que são consideradas pré-requisitos para se adentrar na *sādhana*. Vejamos agora quais são esses pré-requisitos e a descrição de cada um deles.

⁴⁶ “*adhikārī tu vidhivadadhītavedavedāṅgatvenāpātato ’adhigatākhilavedārtho ’smin janmani janmāntare vā kāmyaniṣiddhavarjanapuraḥsaram nityanaimittikapṛāyaścittopāsanānuṣṭhānena nirgatanikhilakalmaṣatayā nitāntanirmalasvāntaḥ sādhanacatuṣṭayasampannaḥ pramātā*”.

3.2 Quatro Requisitos de Elegibilidade (*catuḥsādhana*)

Sadānanda, se referindo às *anubandhas* ou questões preliminares da sua obra, viz., *Vedāntasāra*, afirma que tais questões são as mesmas que se encontram no Vedānta. Sendo assim, por atenderem ao mesmo propósito, essas questões podem ser tratadas conjuntamente. Com efeito, Sadānanda afirma que “Por ser um tratado (*prakaraṇa*) sobre o Vedānta, as questões preliminares deste também servem ao seu propósito. Portanto, eles não precisam ser discutidos separadamente” (SADĀNANDA, 2016, 4, p. 15).⁴⁷

As questões preliminares (*anubandhas*) do Vedānta são as seguintes: (i) *adhikāra* (qualificação do discípulo), (ii) *viśaya* (tema em questão), (iii) *sambandha* (conexão com o tema), (iv) *prayojana* (aplicação do conhecimento). Dentre elas, destaca-se a primeira, a qualificação do discípulo através do *catuḥsādhana*, tema desta presente seção. A segunda *anubandha* se refere ao tema em questão na filosofia do Advaita Vedānta, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. A terceira *anubandha* se refere à conexão com o tema, i.e., a afinidade do discípulo com o ensino do Vedānta e sua proposta. A quarta e última *anubandha* se refere à aplicação dos estudos por meio da práxis, i.e., a prática do estudo vedantino sob a orientação e supervisão do mestre (*ācārya*). Com efeito, as *anubandhas* são conexões necessárias que antecedem qualquer tentativa de ser iniciado na *sādhana* do Vedānta, sem elas o encaminhamento soteriológico fica comprometido. Nesse sentido, as *anubandhas* permeiam todo o texto do *Vedāntasāra*, pois em seu conjunto elas constituem aquilo que é considerado como a essência do Vedānta.

Certamente, qualquer empreendimento que vise uma meta seja ela de qual caráter for deve ter seus próprios requisitos de seleção e elegibilidade, isso também se aplica ao empreendimento soteriológico ou *sādhana*. Etimologicamente, Klostermaier afirma que “*Sādhana*, derived from the root *sādh-*, ‘to finish’ or ‘to accomplish’, denotes the ‘means of realization’. One who practices a *sādhana* is a *sādhaka*, a word closely related to the word *sādhu*, the ‘just man’ or ‘saint’” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 36).

Dentre todos os pré-requisitos envolvidos na aplicação da *sādhana* do Advaita Vedānta existem quatro que são para sua realização. São eles: (i) *viveka* ou razão discriminativa, (ii) *vairāgya* ou desapego, (iii) *sad-sampat* ou seis virtudes, (iv)

⁴⁷ “*asya vedāntaprakaraṇatvāt tadīyaiḥ eva anubandhaiḥ tadvattāsiddheḥ na te pṛthagālocanīyāḥ*”.

mumukṣutva ou desejo de se libertar. Em seu conjunto, esses quatro pré-requisitos são conhecidos como *sādhana catuṣṭaya* ou *catuḥsādhana*.⁴⁸ Sem atender a esses pré-requisitos é impossível adentrar e percorrer a senda soteriológica. Seria até mesmo uma tentativa inútil e em vão adentrar a *sādhana* sem a devida qualificação. Nesse sentido, todo o processo de encaminhamento soteriológico (*sādhana*) estabelecido pelo Advaita Vedānta passa pelo crivo da doutrina do *catuḥsādhana*, que foi meticulosamente esmiuçada pelo filósofo Śaṅkarācārya. Sobre isso, Rangaswamip diz que “(...) Śaṅkara elaborates on the fourfold requirement (*sādhana catuṣṭaya*) that a seeker of liberation (*mumukṣu*) should full to pursue scriptural study (RANGASWAMIP, 2012, p. 48)”. Sharma afirma que:

Philosophy, for Shaṅkara, is not an intellectual game but a spiritual discipline culminating in the realisation of Reality. The relative importance of thought is admitted as a help to spiritual enlightenment. The list of four-fold qualification which Shaṅkara prescribes for a serious student of Vedānta runs as follows: (1) ability to discriminate between the eternal and the ephemeral (*nityānitya-vastu-viveka*); (2) a spirit of detachment from the enjoyment of the fruits of this world and the other world (*ihāmutrārtha-phala-bhoga-virāga*), (3) moral and spiritual discipline (*sādhana-sampat*); and (4) an intense longing for liberation (*mumukṣutva*) (SHARMA, 2007, p. 168).

Embora esses quatro pré-requisitos da doutrina do *catuḥsādhana* sejam parte fundamental no processo de encaminhamento soteriológico eles não são exclusivos dos praticantes da *sādhana*. Sendo assim, qualquer pessoa fora da *sādhana* também pode apresentar algumas das qualidades no que tange aos quatro pré-requisitos da doutrina do *catuḥsādhana*. No entanto, para alguém ser iniciado e orientado por um mestre não basta apenas ser racional e desapegado, atendendo a um ou outro pré-requisito, mas se deve ser alguém completamente qualificado ou *adhikārin*. Deutsch afirma que:

This *sādhana catuṣṭaya*, or fourfold discipline, of Vedānta is clearly not one that any merely rational person can follow. It requires a radical change in the natural direction of consciousness that leads one to a passionate involvement with the things of the world (DEUTSCH, 1988, p. 106).

Vejamos agora, resumidamente, cada um dos quatro pré-requisitos da doutrina do *catuḥsādhana*:

⁴⁸ A expressão “*catuḥsādhana*” é derivada da junção das palavras sânscritas “*catuṣ*” (lit., “quatro”) e “*sādhana*” (lit., “instrumento/meio”), enquanto que a expressão “*sādhana catuṣṭaya*” é derivada da junção das palavras “*sādhana*” e “*catuṣṭaya*” (lit., “conjunto de quatro”). Portanto, são os quatro instrumentos ou o conjunto de quatro instrumentos, respectivamente (APTE, 2015).

(i) *Viveka* ou razão discriminativa é o primeiro e o mais fundamental pré-requisito, consiste justamente na capacidade de discriminação dos objetos que compõe a realidade, não somente em seu sentido empírico e mais ordinário, mas também no seu sentido último, i.e., a discriminação das coisas eternas (*nitya*) das não-eternas (*anitya*) – “*nitya-anitya-vastu-viveka*”. Portanto, consiste em discriminar o que é substancial daquilo que é insubstancial.

(ii) *Vairāgya* ou desapego é o segundo pré-requisito, pois após haver discriminado o que importa daquilo que não importa, necessariamente ocorre a suspensão das práticas rituais concernentes à *karmakāṇḍa*. Sendo assim, não há mais o desejo pela obtenção e desfrute de quaisquer objetos, sejam estes empíricos ou meta-empíricos, humanos ou divinos. Com efeito, o discípulo deve ser abnegado e livre de aversões (*dveṣa*) e apegos (*rāga*).

(iii) *Sad-sampat* ou as seis virtudes constituem, em seu conjunto, o terceiro pré-requisito. Sendo assim, as seis virtudes são: *śama* (controle mental), *dama* (controle sensorial), *uparati* (introspecção), *titikṣā* (equanimidade), *samādhāna* (concentração mental), *śraddhā* (fé). Essas seis virtudes são necessárias para configurar o temperamento físico e mental do discípulo, assim como o seu comportamento, pois somente assim ele logrará êxito no empreendimento soteriológico do Advaita Vedānta.

(iv) *Mumukṣutva* ou desejo pela libertação é o quarto e último pré-requisito, sendo que é justamente esse intenso desejo de se libertar que sustenta e motiva o discípulo em sua empreitada soteriológica (*sādhana*) (DEUTSCH, 1988, p. 105).

Sobre os quatro pré-requisitos apresentados acima, Sadānanda afirma que:

Os meios para a obtenção do Conhecimento são: discriminação entre coisas eternas e não-eternas; renúncia aos frutos da ação, neste mundo e outros mundos; seis virtudes, como controle da mente, etc., e o desejo pela libertação (SADĀNANDA, 2016, 15, p. 22).⁴⁹

Viveka ou razão discriminativa é o primeiro e o mais importante pré-requisito para se adentrar na senda soteriológica (*sādhana*). Entretanto, a faculdade de discriminação não é exclusiva do contexto filosófico e soteriológico, pois se trata de uma faculdade que compete a toda existência, posto que seria impossível vivermos de maneira adequada e coerente se não fosse por nosso poder de discriminação da realidade. Desde as coisas mais simples e básicas como discriminar uma colher de uma faca, até às coisas mais complexas

⁴⁹

“*sāadhanāni nityānityavastuvivekehāmutrārthaphalabhogavirāgaśamādiṣaṭkasampattimumukṣutvāni*”.

e elaboradas como discriminar o permanente (*nitya*) do transitório (*anitya*), ou o ente (*ahankāra*) do ser (*ātman*). Sobre *viveka*, Sadānanda diz que “A discriminação entre coisas eternas e não-eternas consiste na compreensão de que *Brahman* é a única [Entidade substancial], e que todas as demais são [insubstanciais] e transitórias” (SADĀNANDA, 2016, I.16, p. 22).⁵⁰ Portanto, é justamente a discriminação racional (*viveka*) que remove o erro cognitivo que causa a confusão entre a natureza dos diversos objetos existentes e fatores distintos. Segundo afirma Hiriyanna: “It is the removal of this error, we may add by the way, through discrimination (*viveka*) between the two factors constituting the empirical self that the doctrine holds to be the chief aim of life” (HIRIYANNA, 2005, p. 289). Rangaswamip nos diz que:

A spiritual seeker must, therefore, be very clear that the goal he is pursuing is going to bestow on him everlasting (*nitya*) bliss of the Self. He will not get carried away by anything in the world if he develops the discriminating sense to see all worldly things—which are impermanent (*anitya*)—as the not-Self (RANGASWAMIP, 2012, p. 48).

Nesse sentido, *viveka* é tanto pré-requisito quanto essência da reflexão filosófica (*vicāra*). Qualquer reflexão lógica deve necessariamente começar por um processo de discriminação dos elementos que compõe a realidade, seja em sua dimensão física ou metafísica. A razão e a lógica, portanto, não são um privilégio exclusivo da ciência empírica, pois elas também atendem aos fundamentos da religião e da filosofia. Acerca de *viveka*, Torwesten diz o seguinte:

And discrimination first of all presupposes a duality. Probably one of the greatest difficulties the reader of Advaita texts encounters is the ever-present specter of duality conjured up in the name of ultimate oneness: clear distinctions are always made between Brahman and maya, between eternal being and temporal becoming, between Self and non-Self, between the one who does the seeing and the object seen (TORWESTEN, 1991, p. 126).

A discriminação entre a pluralidade fenomênica (*māyā*) e seu fundamento unicista (*Brahman*) é condição necessária para se escapar da ignorância. Com efeito, somente por meio da discriminação (*viveka*) entre o eterno (*nitya*) e o não-eterno (*anitya*) é possível realizar o desapego (*vairāgya*), abandonando assim os desejos efêmeros e passageiros que são instigados pela pluralidade fenomênica. Até mesmo as fruições que transcendem a realidade mais imediata devem ser desprezadas, como a pretensa imortalidade e deleite em algum paraíso, por exemplo. Como afirma Sadānanda:

⁵⁰ “*nityānityavastuvivekastāvad brahmaiva nityam vastu tato'nyadakhilamanityamiti vivecanam*”.

Os objetos de uma fruição futura, tais como a imortalidade, etc., são tão efêmeros quanto a fruição de objetos atuais, tais como uma guirlanda de flores, incenso de sândalo, sexo, etc. Ambos são transitórios porque resultam da ação. O desapego à fruição se dá pela renúncia aos frutos da ação, tanto agora quanto além (SADĀNANDA, 2016, 17, p. 23).⁵¹

Portanto, a renúncia ou desapego (*vairāgya*) é o segundo pré-requisito na ordem de importância dentro da doutrina do *catuḥsādhana*. A palavra desapego geralmente soa como algo estritamente religioso, ligado ao asceticismo ou até mesmo a um desinteresse frente a existência. Contudo, penso que o desapego também deva ser pensado a partir de uma perspectiva epistemológica, pois ao se abandonar certas posturas e ideias, assim como todas as coisas que as representam, limpamos nosso campo mental, otimizando os processos cognitivos do nosso intelecto (*buddhi*). Sendo assim, considero o desapego como uma forma de efetivar a discriminação racional (*viveka*), pois nos desapegamos daquilo que foi discriminado e identificado como supérfluo, desnecessário, irrelevante, ou até mesmo nocivo. Segundo afirma Rangaswamip:

This renunciation is essentially an inner attitude, which will develop as a consequence of the conviction that it is in order to achieve a higher goal (liberation) that one must renounce lower ideals (worldly pleasures). Developing the quality of detachment is essentially switching from doing karma to *karma-yoga*, which is performing the same action with detachment, without a motive for result (RANGASWAMIP, 2012, p. 48).

Portanto, o desapego é bem fundamento na razão, pois não se trata simplesmente de abrir mão das coisas ou virar as costas para o mundo, mas sim de se relacionar com as coisas do mundo de uma maneira diferente da habitual, que geralmente é irrefletida. Nesse sentido, Swartz diz que:

Dispassion does not mean that you don't want things and that you don't work to gain them. It means that you work patiently with a quiet mind and leave the results to life. You understand how silly it is to get upset about something over which you have very little control. This quality is absolutely essential for inquirers because you never know when (and if) you will be set free, assuming that you believe that freedom is for the person, which it is and isn't, as we shall see. If you are dispassionate you can do the preparatory work in the right frame of mind (SWARTZ, 2014, p. 65).

O terceiro pré-requisito na ordem de importância na doutrina do *catuḥsādhana* é o *sad-sampat* ou as seis virtudes. As seis virtudes são: (i) *śama*, (ii) *dama*, (iii) *uparati*,

⁵¹ “*aiḥikānām srakcandanavanitādiviṣayabhogānām karmajanyatayānityatvavadāmuṣmikānāmapyamṛtādiviṣayabhogānāmanityatayā tebhyo nitarām viratiḥ ihāmutrāarthaphalabhogavirāgaḥ*”.

(iv) *titikṣā*, (v) *samādhāna*, (vi) *śraddhā*. As três primeiras virtudes do *sad-sampat*, *śama*, *dama* e *uparati*, no meu entender, são as mais próximas entre si, tanto no sentido de ordenação quanto no sentido de aplicação, porque elas estão relacionadas aos sentidos e às percepções sensoriais, incluindo-se a mente (*manas*). *Śama* é o controle da mente, i.e., como o domar de um cavalo selvagem, colocando rédeas para uma boa condução, consciente e deliberada. *Dama* é o controle dos sentidos, i.e., a capacidade de selecionar e restringir o conteúdo que chega até nossa percepção. *Uparati* é a introspecção, i.e., o se voltar para si tendo uma percepção mais interna. Sendo assim, das seis virtudes, penso que as três primeiras sejam a base necessária para a realização das três últimas, i.e., *titikṣā* (equanimidade), *samādhāna* (concentração) e *śraddhā* (fé). Com efeito, ao consideramos o estado de equanimidade (*titikṣā*), onde há um equilíbrio perfeito e uma completa impertubabilidade em relação aos pares de opostos, percebemos que somente uma pessoa que controla sua mente e seus sentidos poderia atingir tal estado, vivendo em um balanço perfeito entre os extremos de calor e frio, alegria e tristeza, etc. Sobre isso, Swartz afirma que:

Forbearance is objectivity toward pain of all kinds without anxiety, complaint or attempt at revenge. It applies only to situations that we can do nothing about. In other situations you should act to change things if you can. Forbearance is understanding that people cannot be changed but giving them the freedom to be what they are, and setting up boundaries to take care of yourself (SWARTZ, 2014, p. 71).

Da mesma maneira, podemos perceber que a concentração (*samādhāna*) exigida durante a *sādhana* e nos seus ensinamentos só é possível para alguém que já desenvolveu o autocontrole, alguém introspectivo, equânime, que não se distrai com a dualidade de estímulos contrários, como as experiências de prazer ou sofrimento que vivencia. Sobre a concentração (*samādhāna*), Rambachan diz que:

Samādhāna is the ability to focus the mind on a particular enterprise or field of activity without being easily distracted. For the Advaita student, this means dedication to the task of listening, reasoning, and contemplating on the meaning of the scripture. Distractions ought to be minimal for someone who is endowed with *viveka* and *vairāgya* and who has developed self-control. Since the world of finitude does not offer the fullness that she seeks, she is ready to consider and energetically pursue the Vedantic alternative. *Samādhāna* is generally equated with *citta ekāgratā* or single-pointedness of mind (RAMBACHAN, 2006, p. 25).

Além da concentração, a fé (*śraddhā*) também é uma virtude fundamental para a perfeita realização da *sādhana*. Podemos afirmar que *śraddhā* é a concentração sobre determinada verdade, aderindo a ela com fé. Entretanto, a fé depende de um processo de

reflexão (*manana*), para que a sua adesão seja firme e consciente. Portanto, ter fé (*śraddhā*) é muito mais do que apenas aderir à determinada verdade, tendo uma convicção irrefletida sobre ela, mas é ter uma convicção racional sobre o que se sabe em relação à Verdade (*sat*). O caráter fidedigno do mestre (*ācārya*) é um dos principais elementos que fortalece a fé do discípulo (*śiṣya*) na Verdade revelada pelos Upaniṣads. Nesse sentido, é necessário ter fé (*śraddhā*) nos ensinamentos upaniṣádicos que são transmitidos pelo mestre, reiterando-os (*nididhyāsana*) constantemente. Sobre esse processo de reiteração da fé nos ensinamentos, Rangaswamip diz que: “The importance of faith in the teachings of the scriptures and in the Guru who imparts the truth needs repetition because knowledge of Brahman is very subtle” (RANGASWAMIP, 2012, p. 331).

Podemos perceber que há uma interação por parte das seis virtudes de *sad-sampat*, e que essa interação entre elas serve a um propósito específico, i.e., formar o caráter e a disposição adequada para a realização da *sādhana*. Com efeito, elas não são apenas meras virtudes no sentido moral do termo, mas são elementos necessários para a constituição de uma personalidade intelectualmente apta à compreensão da Revelação védica. Sobre isso, Abhayananda diz que “But we should remember that the ethical principles in Vedānta are not presented as principles of conduct for the sake of social harmony or some such end, but are geared rather toward the attainment of Self-knowledge” (ABHAYANANDA, 1997, p. 236).

O quarto e último pré-requisito da doutrina do *catuḥsādhana* é *mumukṣutva*, e de uma maneira bem direta e resumida podemos dizer que se trata de um “desejo” pelo não-desejo, i.e., o anseio por se libertar da busca incessante de realização dos próprios desejos; alcançando um estado de plenitude e satisfação (*svāsthya*). Com efeito, quando alguém se encontra centrado em si mesmo, completamente satisfeito, não há desejos, é a completa libertação (*mokṣa*). Sendo assim, penso que a busca pelo não-desejo (*mumukṣutva*) seja a expressão de uma profunda aspiração pelo conhecimento último (*vedānta*). Rangaswamip diz que “The last requirement is intense longing for liberation (*mumukṣutva*). One can see that the moral and the spiritual disciplines go hand in hand” (RANGASWAMIP, 2012, p. 48). Além dos quatro pré-requisitos da doutrina do *catuḥsādhana* já apresentados, destaco também o papel da devoção (*bhakti*) durante o empreendimento soteriológico (*sādhana*). Sobre isso, Rangaswamip, referindo-se à Śāṅkarācārya, nos diz que:

Śāṅkara emphasizes the emotive aspect (*bhakti*) of *sādhana* as an unswerving passion to realize this ultimate goal as intrinsic to *jñāna-yoga* so that Vedānta will not become an ivory-tower speculation.

Devotion to Guru and Īsvara, coupled with faith in the teaching of the scriptures, will lead to *ātmānubhāva* (RANGASWAMIP, 2012, p. 48).

Portanto, penso que a devoção (*bhakti*) é a força propulsora e mantenedora que possibilita ao discípulo continuar firme na senda (*sādhana*) rumo à libertação (*mokṣa*). Com efeito, a devoção é a mais profunda expressão de amor à Verdade. Nesse sentido, podemos dizer que amor, devoção, conhecimento e verdade são indissociáveis. Se alguém tentar reduzir a libertação a um aspecto em particular certamente irá se frustrar. Como afirma Swartz:

Devotion is love of truth, love of knowledge. It means that my emotional power is squarely behind my quest for freedom. It is a positive value. I am not devoted solely because my suffering demands it—although it does; I am devoted to inquiry because I love truth (SWARTZ, 2014, p. 72).

Portanto, *mumukṣutva* objetiva a libertação em detrimento de quaisquer outro desejo ou aspiração que poderia distrair o aspirante e desviá-lo do caminho (*sādhana*). Contudo, embora esse anseio pela libertação seja uma força necessária que estimula o iniciado (*adhikārin*) a continuar firme na *sādhana*, ela não é suficiente, pois a realização da *sādhana* depende também dos outros três pré-requisitos, assim como de outros elementos, tais como a renúncia (*sanyāsa*) e o esforço pessoal (*tapas*). Portanto, não é somente uma aspiração abstrata carente de empenho e esforço, pelo contrário, trata-se de uma aspiração completamente consciente e deliberada que se efetiva em ações concretas sempre orquestradas pela figura paradigmática do mestre (*ācārya*).

Ao atentarmos para as particularidades de cada um dos quatro pré-requisitos da doutrina do *catuḥsādhana* percebemos elementos que expressam verdadeiras virtudes no que tange à realização da senda soteriológica. Nesse sentido, os pré-requisitos não são apenas exigências mas são critérios pragmáticos que devem ser devidamente atendidos, pois somente assim o aspirante à libertação se encontra qualificado (*adhikārin*) para a realização da *sādhana*.

A doutrina do *catuḥsādhana* está diretamente vinculada ao contexto iniciático do estudo do Vedānta. Entretanto, os quatro pré-requisitos não somente antecedem como também perpassam toda a *sādhana*, permanecendo mesmo após a sua realização. Sendo assim, a doutrina do *catuḥsādhana* não é apenas um estágio inicial do empreendimento soteriológico mas se trata de um conjunto de preceitos que moldam e definem o caráter do renunciante permanecendo como uma expressão natural do seu próprio ser (*ātman*);

mesmo após a sua libertação. Neste caso, no entanto, excetua-se somente o desejo pela libertação (*mumukṣutva*). Como afirma Abhayananda:

When Self-knowledge is attained, ethical principles of moral conduct are no longer necessary, as an illumined person acts out of a true sense of unity with all being, and his conduct is in perfect accordance with the Truth, without the need for any such constraints as moral principles (ABHAYANANDA, 1997, p. 236).

Segundo minhas reflexões, entendo que os quatro pré-requisitos da doutrina do *catuṣsādhana* comportam tanto aspectos morais quanto devocionais e intelectuais. Nesse sentido, o aspecto intelectual é mais explícito na razão discriminativa (*viveka*), que como uma faca afiada corta e separa os conceitos, as ideias e as concepções sobre as coisas, i.e., discrimina os diversos elementos que constituem a realidade. Já o aspecto devocional é mais correlacionado com a atitude de desapego (*vairāgya*) e com o anseio pela libertação (*mumukṣutva*). E o aspecto moral, penso eu, é muito bem representado pelas seis virtudes de *sad-sampat*, que resumem o caráter e o comportamento ideal para qualquer ser humano de espírito elevado. Certamente, essa classificação é apenas figurativa na composição de minha análise e não corresponde de fato à realidade dos elementos envolvidos, pois há uma relação orgânica entre os aspectos intelectual, moral e devocional que não nos permite fazer uma separação real e objetiva entre eles. No entanto, penso que isso possa ajudar-nos a compreender que a doutrina do *catuṣsādhana* é uma aplicação prática de atitudes e comportamentos, necessários tanto para a reflexão filosófica quanto para a religiosidade do Advaita Vedānta.

A doutrina do *catuṣsādhana* é tanto uma preparação quanto uma verificação das condições e disposições necessárias para a realização do empreendimento soteriológico (*sādhana*). Com efeito, trata-se de um estágio preliminar para a preparação daqueles que desejam realizar a *sādhana* e para verificar se alguém é qualificado (*adhikārin*) para ela. Quem é qualificado pode trilhar a senda da libertação sendo iniciado ao conhecimento vedantino. Nesse sentido, um iniciado no Advaita Vedānta é sempre um *adhikārin*, i.e., uma pessoa que atende aos quatro pré-requisitos da doutrina do *catuṣsādhana*. No meu entender, penso que atender a esses pré-requisitos já seja algo bastante libertador, embora ainda não seja, de fato, a libertação última (*mokṣa*). Digo isso pelo fato de que, alguém que discrimina racionalmente a realidade por meio de *viveka*, vivendo o desapego (*vairāgya*) e dotado das seis virtudes de *sad-sampat*, vive como se já estivesse liberto. Sendo assim, penso que a doutrina do *catuṣsādhana* possui não só um caráter verificador mas também propedêutico, de assimilação e introjeção de um estado de autocontrole e

satisfação, que com o tempo e prática se consolida como sendo o comportamento habitual do sujeito. Sobre o discípulo qualificado, Sadānanda diz que:

O estudante qualificado, como é dito na [seguinte] passagem Śruti, é “quieto e obediente” (*BRHADĀRAṆYAKA*, 4-4-23). Diz-se ainda: “Isto deve ser ensinado àquele que tem a mente tranquila, que dominou seus sentidos, que é obediente, dotado de virtudes e sem falhas, sempre obediente e avido pela libertação” (*UPADEŚASĀHASRĪ*, 324-16-72) (SADĀNANDA, 2016, 26, p. 28).⁵²

Como podemos ler na citação acima, o discípulo deve possuir certas qualidades para que possa ser orientado pelo mestre. Com efeito, o mestre precisa de um discípulo que possua certas qualidades, tais como uma mente tranquila, controle dos sentidos, etc. No intuito de explicitar um pouco mais as passagens citadas por Sadānanda, reproduzo-as na íntegra logo abaixo, começando pelo *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, que diz:

O estudante qualificado é quieto e obediente, pois percebe o Si-mesmo (*ātman*) em todas as coisas. [...] O mal não lhe aflige, pois ele é um brâmane (*BRHADĀRAṆYAKA UPANIṢAD*, 1998, 4-4-23, p. 126).⁵³

A passagem upaniśádica acima se refere a alguém que conhece a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, i.e., alguém que não se deixa enganar pelas falsas aparências, alguém que se mantém calmo e equilibrado em qualquer circunstância, por mais adversa que esta pareça. Portanto, trata-se de alguém que enxerga a unicidade em todas as coisas e que não ignora aquilo que vê. É justamente esse tipo de pessoa que é considerada qualificada para receber a orientação de um mestre (*ācārya*). Com efeito, o mestre só logrará êxito em sua orientação se tiver um discípulo qualificado, i.e., um discípulo que já tenha subjugado sua própria mente e seus sentidos aos pés de *Brahman* (Absoluto). Assim, podemos percebemos que a calma, a tranquilidade e o autocontrole são estados de espírito afins ao Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*). Vejamos agora a segunda referência de Sadānanda, que remete-nos ao *Upadeśasāhasrī*, que diz:

O Conhecimento deve ser ensinado àquele que tem a mente tranquila, que dominou seus sentidos, que é obediente, dotado de virtudes e sem

⁵² “*evambhūtaḥ pramātādhikārī śānto danta ityādiśruteḥ uktañca praśāntacittāya jitendrayāya ca prahīṇadoṣāya yathoktakāriṇe guṇānvitāyānugatāya sarvadā pradeyametāt satatam mumukṣave iti*”.

⁵³ “*tasmādevanvicchānto dānta uparatastitikṣuḥ samāhito bhūtvātmanyevātmānam paśyati sarvamātmānam paśyati nainam pāpmā tarati sarvam pāpmānam tarati nainam pāpmā tapati sarvam pāpmānam tapati vipāpo virajo vicikitsa brāhmano bhavati*”.

falhas, sempre obediente e avido pela libertação (ŚAṄKARĀCĀRYA, 1949b, 16-72, p. 189).⁵⁴

Sendo assim, podemos perceber que não é qualquer pessoa que se encontra apta para adentrar de forma competente na senda soteriológica do Advaita Vedānta. Além de ter que atender aos quatro pré-requisitos de elegibilidade da doutrina do *catuḥsādhana* é preciso sentir a necessidade de se libertar. Nesse sentido, nem todas as pessoas se encontram impelidas ou preparadas para realizar o processo de libertação (*mokṣa*). Com efeito, nenhum dos critérios adotados pelo mestre vedantino para admissão do discípulo na *sādhana* são mecanismos de exclusão, eles são, na verdade, mecanismos de verificação e seleção de potenciais candidatos à libertação (*mokṣa*). Contudo, se pensarmos do ponto de vista do ciclo transmigratório (*saṃsāra*), todos os candidatos terão a oportunidade de se libertarem um dia. Em algum momento de suas existências eles estarão preparados para isso. Afinal, irão viver quantas vidas forem necessárias para essa realização. Realmente, devemos considerar o caráter gradativo do ciclo transmigratório quando pensamos em alguém que busca a libertação, pois nem todos já tiveram experiências que incitassem reflexões mais profundas acerca da realidade. Nesse sentido, somente as pessoas que vivenciam certos tipos de experiências e que refletem sobre elas questionam radicalmente os fundamentos da realidade, pois já não se contentam mais com o aspecto superficial da existência. Ou seja, são pessoas que exauriram suas expectativas de retribuição objetiva, estando, portanto, aptas a empreender uma reflexão mais profunda sobre o ser (*ātman*) e sobre o fundamento da realidade (*Brahman*).

O serviço (*sevā*) é parte essencial da *sādhana*, denota humildade, submissão e desapego por parte do discípulo, porque o impele a agir de maneira desinteressada, i.e., agir de uma maneira não egocêntrica. O discípulo deve servir fielmente ao seu mestre, submetendo-se a uma disciplina bastante rígida e restrita, com estudo, meditação e práticas ascéticas (*tapasyā*). As austeridades da prática ascética aguçam o intelecto do discípulo afiando seu poder de discriminação (*viveka*). Com isso, o discípulo consegue discriminar o que é permanente do que é transitório em sua realidade, compreendendo assim o conhecimento upaniśádico (*śabda-pramāṇa*). Portanto, a libertação (*mokṣa*) é uma conquista que exige esforço por parte do discípulo que busca superar a ignorância

⁵⁴ “*praśāntacittāya jitendriyāya ca prahīṇadoṣāya yathoktakāriṇe guṇāncitāyānugatāgra sarvadā pradeyametatsatatam mumukṣave*”.

(*avidyā*) e o sofrimento (*duḥkha*). O mestre deve apenas apontar o caminho, orientar e supervisionar o discípulo em sua jornada (KLOSTERMAIER, 2007, p. 163-164).

O processo de encaminhamento soteriológico (*sādhana*) certamente não é algo fácil, pois envolve práticas físicas, mentais e espirituais que exigem renúncia, ascetismo e meditação do discípulo. As práticas ascéticas em seu conjunto são denominadas *tapas* (lit., “calor”) e provavelmente remontam aos tempos pré-históricos. Aliás, antigos textos védicos afirmam que a própria criação do universo é realizada por meio de *tapas*. Com efeito, muitas práticas espirituais são realizadas por meio do calor das austeridades envolvidas no ascetismo (*tapas*). Recitação de *mantras* utilizando uma *japamālā*,⁵⁵ jejum, controle da respiração (*prāṇayama*), e intenso estudo das escrituras são as práticas mais comuns. Quando os praticantes de *sādhana*s (*sādhus*) se encontram, primeiramente eles perguntam uns aos outros sobre suas respectivas tradições espirituais ou *saṃpradāya*, i.e., qual a filosofia seguida e qual o mestre que a orienta. Todo renunciante (*saṃnyāsin*) que segue a *sādhana* sob a orientação de seu mestre deve seguir também um código de conduta chamado de *yati-dharma*. Esse código enfatiza a humildade e a subserviência do discípulo em relação ao seu mestre, que deve ser servido com lealdade e sem objeções (KLOSTERMAIER, 2007, p. 37-44).

Um discípulo qualificado deve sentir a necessidade de libertação, deve buscar com entusiasmo um mestre para que possa servi-lo e acompanhá-lo, servindo e aprendendo durante o período que se encontra junto a ele. O discípulo deve se despojar do seu ego se submetendo à autoridade incontestável do seu mestre, seguindo suas orientações de maneira rigorosa, com humildade e reverência. Certamente, isso não pressupõe uma fé cega ou irrefletida. Trata-se de confiar plenamente em um ser fidedigno, completamente comprometido e devotado à Verdade (*Brahman*). Portanto, toda submissão e fidelidade do discípulo em relação ao seu mestre não denota uma condição de subordinação imposta por uma autoridade egocentrada, mas denota que o mestre é reconhecido pelo discípulo como sendo o melhor paradigma para sua existência. Em síntese o mestre é um paradigma existencial, sua autoridade e poder é legitimada por ele ser aquilo que o discípulo deve ser. Sobre o caráter experiencial da autorrealização e sobre a necessidade da orientação de um mestre, Rangaswami afirma que:

The term ‘Upaniṣad’ itself indicates that it leads the person to undertake its study near the Self, which is the eternal Reality. Even if a spiritual seeker has mastered all the Vedas, and all the arts and the sciences, he should approach a preceptor, who is a man of Self-realization with

⁵⁵ Semelhante a um Rosário católico utilizado para oração.

humility, and learn Self-knowledge from him, because only such a man of wisdom can guide him from his experience. Śaṅkara stresses that one cannot learn spiritual knowledge on one's own because the teaching is revelatory and experiential in nature (RANGASWAMI, 2012, p.67-68).

O Conhecimento de *Brahman* (*brahmajñāna/brahmavidyā*) é um tipo singular de conhecimento, onde a retidão moral é fundamental para a apreciação e compreensão da Verdade Revelada. Como os demais tipos de conhecimento ordinários, *brahmavidyā* é um tipo de saber que também ocorre no âmbito da mente. Entretanto, a singularidade de *brahmavidyā* se dá pelo fato de ser um tipo de conhecimento que coloca em cheque o próprio ato de conhecer, i.e., trata-se de um tipo de conhecimento que questiona os fundamentos do sujeito (*ātman*) e da realidade (*Brahman*). Somente alguém equânime e com o intelecto aguçado pode discriminar corretamente os elementos que compõe a realidade, percebendo *Brahman* no mais profundo silêncio (*mauna*). Alguém perturbado e com uma mente turbulenta certamente não irá se interessar pelos ensinamentos acerca da Realidade última (*Brahman*). Com efeito, uma vida pautada nas virtudes morais é, ao mesmo tempo, a condição para o Conhecimento de *Brahman* e sua própria expressão. Como não há diferença ontológica entre o fundamento do sujeito (*ātman*) e o fundamento da realidade (*Brahman*) o conhecimento de um implica necessariamente no conhecimento do outro. Ou seja, o Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) também se refere ao autoconhecimento (*ātmaavidyā*). Nesse sentido, uma vez que *Brahman* é conhecido a natureza do sujeito (*ātman*) também é desvelada e essa Verdade volta a ser auto-evidente. Isso acontece porque *brahmavidyā* é um tipo de conhecimento ontológico que diz respeito à unicidade (*ātman/Brahman*). Para evitar o esquecimento da Verdade e o distanciamento do estado de auto-evidência é necessário se manter em um constante estado de atenção plena e autocontrole. É justamente por isso que uma moral elevada e um comportamento virtuoso são necessários para se manter sempre em *Brahman* (RAMBACHAN, 2006, p. 20-21).

Agora que já conhecemos o perfil de um discípulo competente (*adhikārin*) para iniciar o empreendimento soteriológico (*sādhana*) do Advaita Vedānta, passemos então às características e qualificações do mestre e a necessidade de sua orientação.

3.3 Necessidade do Mestre (*ācārya*)

Para iniciarmos nossas considerações acerca da figura do mestre e sua importância dentro da tradição soteriológica do Advaita Vedānta, cito uma passagem do primeiro capítulo do *Vedāntasāra*, onde Sadānanda diz que:

Um discípulo qualificado, preparado por um longo ciclo de nascimentos e mortes, deve correr para um mestre instruído nos Vedas e servi-lo, tal como alguém com a cabeça em chamas corre para um lago. Como a seguinte passagem Śruti diz: “para compreender isso, corra até um mestre que é instruído nos Vedas e que vive inteiramente em *Brahman*” (*MUNḌAKA UPANIṢAD*, 1.2.12) (SADĀNANDA, 2016, 30, p. 31).⁵⁶

A citação acima resume bem a importância do mestre vedantino e destaca a forma mais comumente utilizada para se referir a ele, *viz.*, *guru*. Essa palavra é bastante popular, dentro e até mesmo fora da tradição indiana. A palavra *guru* é originada do sânscrito, e significa literalmente “grande”, “pesado”. É justamente por isso que a palavra *guru* é utilizada para se referir ao mestre, porque o mestre é alguém de peso, que possui grandeza, no sentido de ser alguém que possui relevância (APTE, 2015, p. 217). A desconstrução que o mestre empreende no mais das vezes é dolorosa e sofrida para seu discípulo, pois este se encontra apegado aos seus vícios e manias, paixões e aversões. Sendo assim, o mestre pode ser mal visto por pessoas que veem a sua autoridade como sendo uma força opressora. Não pretendo romantizar nenhuma forma de opressão ou violência, seja esta física ou psicológica, mas desde já alerta para o fato de que a realização da *sādhana*, embora gratificante, é um processo árduo, difícil e doloroso.

Percebo que no dito Ocidente, ao menos em minha leitura enquanto observador, há um certo ranço em relação às figuras de autoridade, como a figura do mestre aqui no caso. Penso que essa repulsa a qualquer autoridade externa, uma outra vontade, uma alteridade ditando as regras, seja o reflexo de abusos de autoridade que vivenciamos, seja em nossas próprias experiências particulares ou na existência histórica como um todo. Com efeito, há um certo receio em relação à figura do mestre, pois o senso-comum considera o exercício da autoridade como sendo uma característica de alguém que exerce o poder para benefício próprio. O mestre é dotado de um ego assim como qualquer outra

⁵⁶ “*ayamadhikārī jananamaraṇādīsaṃsārānalasantapto dīptaśirā jalarāśimivopahārapāṇiḥ śrotriyaṃ brahmaniṣṭhaṃ gurumupasṛtya tamanusarati tadvijñānārthaṃ sa gurumevābhigacchet samitpāṇiḥ śrotriyaṃ brahmaniṣṭhaṃ ityādiśruteḥ*”.

pessoa, mas ele se encontra livre do egoísmo e do egocentrismo, pois vive regido pelo seu próprio ser (*ātman*).

O mestre por vezes desempenha o papel de provocador, incitando o discípulo à reflexão, provocando-o, gerando algum desconforto, ou melhor, apontando seu estado de alienação acerca da Realidade, seu conformismo e comodismo, seu profundo niilismo. Essas atitudes do mestre não são imbuídas por questões pessoais ou sadismo mas seguem uma necessidade de adequação às características do próprio discípulo. Normalmente, o mestre se utiliza de meios-hábeis ou *upāya* para provocar uma transformação efetiva no discípulo, i.e., toma atitudes e age conforme o perfil que este apresenta. Sobre o papel do mestre, Śaṅkarācārya diz que “Ele também deve inculcar no discípulo as virtudes, como humildade, etc., pois as virtudes são meios para o conhecimento” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 1949b, 1-5, p. 4).⁵⁷ Nesse sentido, o fato do mestre ser o mestre não é algo arbitrário ou aleatório, mas pelo contrário, pois além de ser versado nos Vedas o mestre também é um Ser-liberto ou *jīvanmukta*, i.e., alguém que já se encontra liberto da ignorância e do sofrimento.

Reconhecer a necessidade de ser orientado por um mestre, o outro que já percorreu o mesmo caminho, é muito mais do que um ato de humildade, pois também é um ato de inteligência por parte do discípulo. Isto é, há uma imbricação moral e epistemológica em torno da necessidade de se ter um mestre, pois se dar conta da necessidade de um guia para percorrer a senda da libertação (*sādhana*) é ao mesmo tempo um gesto de humildade e uma apreensão intelectual. Sendo assim, não é qualquer pessoa que compreenderia a importância de uma alteridade ditando as regras. Somente alguém dotado de um intelecto acurado, reflexivo, atento e perspicaz, poderia perceber a necessidade de se submeter a uma autoridade que lhe é superior. Da mesma maneira, somente alguém que coloca em cheque sua própria autonomia e autossuficiência relativizando seu ego (*ahankāra*) pode reconhecer que se encontra atado a um estado de ignorância e que precisa de ajuda para se libertar. Portanto, o discípulo tem que sentir a necessidade de ser orientado por um mestre (*guru/ācārya*). Essa necessidade corresponde à quarta *anubandha*, i.e., a quarta e última conexão com o estudo da filosofia Vedānta.⁵⁸

Antes de abordarmos a relação entre mestre e discípulo segundo Sadānanda, vejamos como se dá essa relação em dimensões mais cotidianas e imediatas. Em nosso

⁵⁷ “*amānitvādiguṇām ca jñānopāyam samyak prāhayet*”.

⁵⁸ Conforme já apresentado no início do 2.2.

cotidiano, deparamo-nos com diversas questões ou problemas que exigem determinado tipo de conhecimento para uma efetiva resolução. Podemos obter conhecimento sobre determinado assunto por meio da leitura, por meio de manuais ou outros meios, mas na verdade nunca aprendemos nada sozinho, pois entre nós e o conhecimento sempre há um elo de ligação com uma instância que nos é epistemologicamente superior. Portanto, por mais que uma pessoa seja autodidata ela não é autossuficiente, pois ela sempre depende de algo ou alguém que lhe possibilite o conhecer. Isso denota a importância da alteridade e a interdependência intelectual entre os seres sapientes.

Podemos dizer que a Índia é uma civilização fundamentalmente constituída por meio do desenvolvimento do ensino e da prática da educação. A importância em torno da figura do mestre indica isso, pois o mestre não se restringe a uma particularidade somente, mas mestre é todo aquele que ensina determinado conhecimento. Portanto, pai e mãe também são mestres, na verdade são os primeiros na vida de qualquer pessoa. Com efeito, há diversos tipos de mestres que variam de acordo com o tipo de conhecimento em questão e dos métodos de instrução empregado. Alguns mestres estão ligados ao ensino das ciências, artes e técnicas, enquanto que outros estão ligados ao ensino da filosofia, da religião e da libertação (*mokṣa*). Como afirma Cenker:

Various types of teachers existed in ancient India; guru, *ācārya*, and *upādhyāya* were common types. The guru, after performing various rites, gave instruction in the Veda; the *ācārya* initiated a student through the *upanayana* rite and instructed in any one or possibly each Veda. The *upādhyāya*, although frequently called the first-teacher along with a student's father and mother, was a secondary sort of teacher because he taught only a portion of the Veda and took a fee for this instruction (CENKNER, 1983. p. 5-6).

Dos termos supracitados para se referir ao mestre, *guru* e *acārya* são os mais comumente utilizados para designar aqueles que se dedicam ao conhecimento. Já para designar o conhecimento existem diversas palavras em sânscrito para isso, mas as duas mais comumente utilizadas são *vidyā* e *jñāna*. Enquanto a palavra *jñāna* é mais utilizada no contexto soteriológico a palavra *vidyā* é utilizada de maneira mais genérica para se referir ao conhecimento. Por isso que as vezes a palavra *vidyā* vem acompanhada de outra palavra que define o tipo de conhecimento a qual se refere. Independentemente do contexto em questão, podemos dizer que conhecimento é poder. No contexto material o conhecimento leva à prosperidade e riqueza, enquanto que no contexto espiritual leva à sabedoria e libertação (*mokṣa*). Portanto, conhecimento é poder, tanto material quanto

espiritual (CENKNER, 1983. p. 8-9). Referindo-se a discriminação que Śaṅkarācārya faz entre o conhecimento ordinário e o soteriológico, Rangaswami diz que:

The categorical distinction that Śaṅkara makes on the basis of the Upaniṣads between Self-knowledge (*parā vidyā*) and all other relative, empirical knowledge (*aparā vidyā*), and the experiential nature of the truth make it imperative that the scriptures be studied under a Guru who has experienced it because he can guide his disciple from personal experience (RANGASWAMI, 2012, p. 58)

O conhecimento védico, no que tange à sua dimensão ritual (*karmakāṇḍa*), é limitado somente aos homens pertencentes às três primeiras classes da *varṇāśrama*, i.e., a tradicional ordem social da civilização indiana, que é composta por brâmanes, *kṣatriyas*, *vaiśyas* e *śūdras*. Sendo assim, excluem-se as mulheres e os *śūdras*, a classe mais baixa. Os membros das três primeiras classes também são chamados de *dvijā* ou duplamente nascido, pois passam pelo rito iniciático do *upanayana*,⁵⁹ quando ocorre a investidura do cordão que os consagram como estudantes do conhecimento védico. Conforme, Cenkner: “(...) only the young of the upper three social classes were permitted and obliged to undergo the upanayana rite, which introduced a youth to Vedic study” (CENKNER, 1983. p. 6). Entretanto, essas exigências supracitadas se referem somente ao estudo védico relativo a dimensão ritual (*karmakāṇḍa*), pois o estudo védico relativo à dimensão soteriológica (*jñānakāṇḍa*) é aberto a qualquer renunciante (*saṃnyāsin*), independente de sua origem. Com efeito, não há nada nos Upaniṣads ou em outras partes dos Vedas que indiquem critérios de gênero ou casta para conhecer *Brahman* e realizar a libertação (*mokṣa*) (RAMBACHAN, 2006, p. 27-29).

Ao passar pelo rito *upanayana* o discípulo se torna um *brahmacārin*, que é um estudante que segue fielmente as regras e restrições exigidas durante seu período de estudo sobre *Brahman* ou *brahmacarya*. Durante o período de *brahmacarya* era comum os *brahmacārins* residirem com seus mestres para aprenderem os ensinamentos dos Vedas. Geralmente o discípulo residia com seu mestre por um período de doze anos. Hoje em dia é mais comum os jovens ficarem com suas famílias. Ainda assim, o contato com o mestre é uma ocasião importante na vida de um jovem indiano, pois é o seu primeiro contato com a esfera sociorreligiosa da comunidade a qual pertence. Mas ainda existem algumas escolas védicas na Índia onde os jovens vivem da maneira como é prescrita nos

⁵⁹ Trata-se basicamente de um ritual de iniciação à cultura indiana, onde se dramatiza de forma ritual a abordagem do jovem ao mestre, solicitando sua admissão como discípulo. No final desse ritual é recitado o *Gāyatrī mantra*, que é um dos mantras mais populares na Índia. Geralmente são iniciadas crianças entre sete a nove anos de idade.

sāstras, i.e., passam o dia memorizando os Vedas, estudando os Vedāngas, coletando lenha, e entoando seus hinos. É uma vida muito restrita e com regras bastante rígidas, tanto no tocante à alimentação, abstenção sexual e comportamento frente ao mestre (*guru/ācārya*). Embora seja comum algumas pessoas associarem o termo *brahmacarya* somente à abstenção sexual o termo abrange muitas outras práticas relacionadas ao estudo dos Vedas (KLOSTERMAIER, 2007, p. 149). A seguinte citação resume claramente a meta de um *brahmacārin*. “[...] somente aqueles que habitam o mundo de *Brahman*, vivendo a vida de um renunciante, obtêm a liberdade em todos os mundos [...]” (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 1998, 8-4-3, p. 278).⁶⁰

Sendo assim, é por meio da disciplina de *brahmacarya* que o *brahmacārin* pode acessar o mundo de *Brahman* (*brahmaloka*). Isto é, as restrições as quais o *brahmacārin* se submete o fazem experienciar o estado de alguém que vive absorto em *Brahman*. Toda essa experiência é guiada por um mestre que orienta e supervisiona o *brahmacārin*, repreendendo-o quando necessário. O mestre tem autoridade para tanto e faz isso sem nenhum constrangimento, pois sabe que está cumprindo seu dever (*dharma*). Da mesma maneira que o *brahmacārin* se submete ao mestre, não por se sentir oprimido, mas por se sentir guiado por ele.

Das três primeiras classes, os brâmanes são os responsáveis pela transmissão correta da Revelação védica, cumprindo assim seu dever religioso (*dharma*). Nesse sentido, os brâmanes se consagraram como sendo a classe responsável pela preservação e instrução do conhecimento ritual. Para a correta observância e perfeita realização do ritual védico os brâmanes recorrem aos *Śrauta-sūtras*, textos que se referem aos grandes rituais dos *Brāhmaṇas*, e aos *Dharma-sāstras* e *Gṛhya-sūtras*, textos que estabelecem as regras que o mestre deve seguir na prática do ensino. Sendo assim, todo o cumprimento da ritualística védica e sua correta execução é fundamentalmente dever (*dharma*) dos brâmanes (CENKNER, 1983. p. 5).

Por desempenharem uma função pedagógica em torno do conhecimento religioso e intelectual os brâmanes geralmente se tornam renunciantes vedantinos. Mestres do conhecimento upaniśádico. No entanto, a única exigência para o acesso ao Conhecimento dos Upaniśads é a renúncia às ações rituais (*karmas*). Isto é, a Revelação upaniśádica não se restringe à determinada classe.

⁶⁰ “[...] *yadaranyāyanamityācakṣate brahmacaryameva tat tadaraśca ha vai nyāścārṇavau brahmaloke tṛtīyasāmīto divi [...]*”

No contexto upaniśádico da renúncia, o mestre é aquele que já se libertou da ignorância e do sofrimento e, portanto, encontra-se realizado do ponto de vista existencial, i.e., já realizou a libertação (*mokṣa*). Sendo assim, o mestre é um verdadeiro conhecedor de *Brahman*, pois vive absorto na unicidade absoluta do ser. Com efeito, o mestre é a expressão perfeita do próprio *Brahman*. Como é dito pela tradição upaniśádica: “[...] aquele que conhece *Brahman* se torna *Brahman* [...]” (*MUNDAKA UPANIṢAD*, 1998, 3-2-8, p. 452).⁶¹ Essa declaração não é uma mera figura de linguagem, mas sim, uma declaração de cunho ontológico que confirma o status de alguém que realiza a libertação (*mokṣa*). Cenker diz que:

A teacher, according to the Upaniṣads, is a self-realised person whose realisation has come through the wisdom of the Vedic tradition. This is the basic perception of the teacher to be found in Upaniṣadic literature. The esteem given to the guru in the Indian tradition grows out of this initial conception of the teacher as both a knower of Brahman and a dweller in Brahman (CENKNER, 1983. p. 9).

O mestre upaniśádico é a síntese e expressão perfeita da Revelação védica, por isso que ele conhece os meios hábeis (*upāya*) para orientar cada discípulo. O mestre sabe qual o melhor caminho (*sādhana*) que cada discípulo deve percorrer. Nesse sentido, os Upaniṣads são como um tipo de conhecimento secreto (*rahasya*), que depende de uma chave hermenêutica (o mestre) para ser acessado e compreendido. Conforme, Torwesten:

To a certain extent the Upanishads represent “secret teachings,” as the word in fact indicates. Upanishad means “to sit near someone,” and here refers particularly to a disciple sitting at the feet of a *guru* (spiritual teacher). In this relationship the teacher, rather than passing on ideas and concepts, directs the disciple’s attention to Being itself: he thrusts him into the heart of reality, often only after years of patient waiting. The texts of the Upanishads can, of course, only be the finger pointing at the moon, for they are obviously still dependent on words; yet something of the immediacy and directness of revelation does indeed illumine these words (TORWESTEN, 1991, p. 18).

O conhecimento upaniśádico é considerado como sendo *śabda-pramāṇa*, i.e., um conhecimento que é obtido por meio da palavra. No entanto, a sua apreensão difere da apreensão de um conhecimento descritivo, porque o Conhecimento upaniśádico é um Conhecimento concernente à Revelação védica, e esta é, em essência, indescritível. É justamente por isso que a Revelação deve ser apresentada ao discípulo por um mestre qualificado, i.e., alguém que seja um herdeiro consagrado na sucessão discipular (*guruśiṣyaparamparā*) do Advaita Vedānta. Assim, para atestarmos a competência do

⁶¹ “[...] *brahma veda brahmaiva bhavati* [...]”.

mestre devemos remontar à sua linhagem discipular. Isso é de fundamental importância para a tradição do Advaita Vedānta. Na verdade, em toda a tradição indiana a transmissão do conhecimento de forma geral se encontra atrelada à sucessão discipular. Cenkner diz que:

Few civilizations possess an educational system as continuous and unmodified throughout history as India's. Education began in India with technical knowledge of language and religious hymns, handed down from father to son. The Brāhmaṇa class studied, transmitted and preserved in an unaltered form the wisdom of the past. It is believed that, in ancient times, a quarter of Indian society was involved in this form of higher study. An early text traces the line of teachers who had transmitted the sacred lore back to the creator-god Prajāpati. The learned tradition of ancient India was preserved by unbroken succession of teachers (CENKNER, 1983. p. 3).

Portanto, a sucessão discipular (*guruśiṣyaparamparā*) denota a transmissão legítima de mestre para discípulo, na qual o discípulo se torna o sucessor direto de seu mestre. Sendo assim, o discípulo passa a ser o responsável por preservar e transmitir o conhecimento adquirido de maneira integral, dando continuidade à transmissão discipular dentro de sua tradição. Cenkner afirma que:

In ancient times, the transmission of learning was oral. Teachers repeated to their students texts that they themselves had received orally. In the whole of Vedic literature there is no reference to writing because that literature was transmitted entirely by word of mouth. The oral transmission of the sacred literature continued longer in India than in any other civilization (CENKNER, 1983. p. 3).

A oralidade envolvida no processo de transmissão do conhecimento perpassa toda história da civilização indiana e traz consigo um valor referente à tradição à qual pertence, o que legitima aquilo que é ouvido. Portanto, o caráter oral não diminui o valor da Verdade transmitida e muito menos lhe coloca em cheque. Pelo contrário, a oralidade pressupõe um conhecimento tradicional e legítimo que sempre é vinculado à sua linhagem original. Sendo assim, a tradição indiana é uma tradição fundamentalmente oral, embora também exista registros escritos. Mesmo havendo textualidades que corroborem com o conhecimento oral, a transmissão do conhecimento é feita fundamentalmente por meio da oralidade. Isto é, uma verdadeira relação dialógica entre mestre e discípulo. Nesse sentido, as textualidades Śruti como Brāhmaṇas, Upaniṣads, etc., falam àqueles que já se encontram iniciado em alguma *sādhana*. Portanto, essas textualidades não podem ser compreendidas fora do seu contexto de origem. Isso também vale para as textualidades *smṛti* como *Bhagavadgītā*, *Rāmāyaṇa*, etc. Sobre isso, Cenkner diz que:

Religious knowledge in the ancient tradition is first heard; scripture (śruti) is knowledge heard by the Vedic sages. The *Rgveda* speaks of education as hearing and repeating another's language. Although ancient Indian education consisted basically in memorization, education without understanding is held up to ridicule in the Veda (CENKNER, 1983. p. 5).

Como dito na citação acima, embora o processo pedagógico possua um caráter mnemônico, ele é apenas um estágio inicial na prática do ensino, pois também deve haver uma correta compreensão por parte do discípulo acerca do conteúdo memorizado. Sendo assim, não basta ouvir, memorizar e reproduzir irrefletidamente, pois o verdadeiro saber é conhecer, ter consciência sobre o que é ouvido e lembrado. Com efeito, alguém que apenas ouve, memoriza e recita o conhecimento oriundo das textualidades Śruti ou Smṛti sem saber do que realmente se trata não passa de um imbecil, um alienado. O motivo por trás do processo de ouvir e memorizar é justamente facilitar a compreensão do discípulo fazendo-o refletir sobre o conteúdo já aprendido. Sendo assim, embora o processo de ouvir e memorizar seja de fundamental importância no processo pedagógico, trata-se apenas de um estágio e não o objetivo final do processo.

Durante todo processo de encaminhamento soteriológico (*sādhana*) o mestre fica atento à compreensão filosófica do seu discípulo avaliando seu nível de consciência sobre o Conhecimento revelado. Nesse sentido, o mestre também fica atento à conduta moral e intelectual do discípulo. Com efeito, o mestre tem a capacidade de perceber se o discípulo compreendeu os ensinamentos upaniśádicos, sabendo, portanto, como admoestá-lo para a sua correção. Quando me refiro a uma conduta moral e intelectual por parte do discípulo, quero dizer que entendo o empreendimento soteriológico (*sādhana*) como sendo um processo ético-epistêmico, no qual a conduta moral e intelectual é considerada. Penso que todo o processo soteriológico seja fundamentado nestes dois pilares, moral e intelectual, onde a moral rege o comportamento e o intelectual rege o entendimento. Com efeito, de nada adianta alguém ser inteligente mas ter uma conduta imoral, e nem ser dotado de uma moralidade desprovida de inteligência.

Portanto, o mestre sabe exatamente como agir para libertar seu discípulo da ignorância (*avidyā*), pois ele consegue identificar as amarras (*bandhas*) que o atam à escuridão (*tamas*). Com efeito, o mestre é alguém que já passou por dúvidas e momentos de angústia similares a de seu discípulo, tendo por outro lado, já superado tais questões. Sendo assim, o mestre se encontra liberto de quaisquer amarras ou enganos acerca da realidade. Por isso o mestre sabe como proceder com seu pupilo. Nesse sentido, o mestre

é aquele que possui a percepção plena da Realidade (*Brahman*), é alguém que vive livre da ignorância e do sofrimento. Em outras palavras, o mestre é uma pessoa que vive na imanência do mundo fenomênico, mas com uma visão que transcende o que é captado pelos sentidos.

Reconhecer a própria condição de ser um ignorante e sofredor possibilita a busca do conhecimento e da felicidade. No entanto, quando alguém percebe que a sua angústia e sofrimento (*duḥkha*) não podem ser eliminados por meio da aquisição e desfrute dos objetos surge então a urgência de conhecer a Verdade por trás das aparências. Para isso é preciso ser iniciado e instruído no Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*). No entanto, o Conhecimento de *Brahman* só pode ser revelado por alguém que já vive absorto em *Brahman* (Absoluto), i.e., um mestre (*guru/ācārya*) instruído nos Vedas. Com efeito, é necessário que o discípulo encontre um mestre para que este o oriente no caminho de volta ao seu estado originário de satisfação plena (*svāsthya*). Esse retorno ao *ātman* ou retorno ao Si-mesmo é caracterizado por um estado de pura bem-aventurança (*ānanda*). Certamente, o sucesso desse retorno depende tanto do discípulo (*śiṣya*) que cumpre os pré-requisitos e segue a orientação do mestre (*ācārya*) de maneira rigorosa, quanto do mestre, que é qualificado e versado nos Vedas, i.e., um verdadeiro conhecedor da Revelação védica, principalmente da sua dimensão última, i.e., os Upaniṣads.

O verdadeiro mestre é aquele que orienta o discípulo sem criar uma relação de dominação e dependência sobre ele, pois sabe que ele deve ser livre para exercer seu livre-arbítrio e autonomia frente à existência. Sobre isso, Swartz afirma que:

A teacher who allows you to become dependent is not a teacher. He is power hungry. And a teacher who tries to hang on to you when you want to leave—tries to convince you that you are compromising your enlightenment—is a scoundrel. A real teacher will be happy to see you leave, knowing full well that life is the best teacher and that you will be back, not necessarily to him, but to the teaching (SWARTZ, 2014, p. 75).

Portanto, é necessário que o mestre seja dotado de certas virtudes e características que o qualifique para a condução do empreendimento soteriológico (*sādhana*). Nesse sentido, o mestre deve viver em retidão, cumprindo seu dever (*dharma*) completamente devotado ao serviço a *Brahman*. Com efeito, o mestre devota sua vida à contemplação e ao Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*), se submetendo ao serviço de maneira desinteressada. Sendo assim, o mestre utiliza seu nome e forma (*nāmarūpa*) e seu ego (*ahaṅkāra*) apenas de maneira instrumental, despojando-se dos seus próprios interesses

peçoais. O seu único intento é servir a *Brahman* sendo um portador e uma expressão da Revelação upanişádica.

O mestre é absolutamente generoso e compassivo. Sua compaixão e generosidade se expressa como empatia e cuidado para com aqueles que ainda se encontram alienados de sua real natureza (*ātman*). No entanto, o processo de desalienação ou libertação não é algo fácil de realizar, pois depende primeiramente da própria iniciativa do discípulo, que deve se reconhecer enquanto ignorante. Se alguém alienado da Verdade não perceber isso como sendo um problema, não há razões e nem mesmo condições de empreender uma transformação. É da natureza do ego se manter acomodado em sua situação, evitando realizar quaisquer mudanças. Isto é, o ego sempre rejeita perspectivas contrárias às suas e reluta contra qualquer tipo de transformação, seja esta positiva ou negativa.

Quem sofre é quem deve sentir a necessidade de libertação e, portanto, é quem deve solicitar ajuda ao mestre. Não é o mestre quem busca ou escolhe alguém para ajudar, como se quisesse revelar o conhecimento upanişádico de maneira proselitista. O que de fato compete ao mestre é avaliar a solicitação de algum possível candidato, verificando sua aptidão moral e intelectual para a realização da *sādhana*. O discípulo deve se submeter e servir fielmente ao seu mestre. Durante o convívio com o mestre e com a constante dedicação, o discípulo passa a absorver seus ensinamentos e o método aplicado por ele, tornando-se assim uma expressão fiel de sua maestria. Com efeito, a prática pedagógica em todo sistema educacional indiano preza pela íntima relação entre mestre e discípulo (CENKNER, 1983. p. 6-7).

A íntima relação entre mestre e discípulo propicia uma relação dialógica durante todo o processo de ensino do conhecimento vedantino. Com efeito, o método empregado pelo mestre para provocar o desvelar da Verdade em seu discípulo possui características similares aos diálogos socráticos, i.e., ao método da maiêutica ou “parto das ideias”. Assim, o mestre nada mais faz do que conduzir seu discípulo de volta ao seu mais profundo ser, seu recôndito originário (*ātman*), que por sua vez é ontologicamente não-diferente do princípio de toda a realidade (*Brahman*). Portanto, a rigor, o mestre não transmite nenhum tipo de conhecimento e não ensina nada para seu discípulo durante seus diálogos, mas o conduz em direção à Verdade. É possível observar na própria narrativa dos textos upanişádicos a relação dialógica entre mestre e discípulo. Sobre isso, Klostermaier afirma:

The discussions between master and pupil as recorded in the Upanişads are very often a Socratic kind of questioning, to bring to light truth from

within the disciple. Words are imperfect instruments through which to discover the unspeakable. They can be understood only when realization has already taken place; and by then they are redundant. They serve to repudiate wrong conceptions and to prevent false identifications (KLOSTERMAIER, 2007, p. 164).

Portanto, o diálogo constante entre mestre e discípulo (*guru-śiṣya-saṃvāda*) é de fundamental importância para o processo de encaminhamento soteriológico (*sādhana*). A relação dialética e dialógica entre alguém que se encontra na ignorância e alguém que já se libertou dela é o fio condutor de todo processo de libertação. O mestre tem uma visão e compreensão da realidade muito além do seu discípulo. Portanto, o mestre sabe qual é o nível de compreensão do discípulo e sabe como instruí-lo por meio da *sādhana*. Com efeito, o encaminhamento soteriológico (*sādhana*) tem um caráter estritamente didático pois ensina ao discípulo o caminho de volta à sua matriz ontológica, i.e., sua unicidade originária (*ātman/Brahman*). De nada valeria todo o saber se o mesmo não fosse efetivo para a realização da felicidade do conhecedor e de sua irradiação no meio em que ele vive. Nesse sentido, o objetivo final de todo conhecimento, seja este técnico, científico ou soteriológico, é sempre a resolução de algum problema ou erro que cause sofrimento. Sendo assim, a eficácia de qualquer processo de ensino é comprovada por meio da experiência efetiva de ser um conhecedor. É por meio dela que o processo de ensino é legitimado. Embora o conhecimento no geral seja considerado algo de extrema importância seu papel principal é ser um instrumento de transformação e refinamento do caráter. Sobre isso, Cenkner diz:

The goal of classical education is far beyond mere mastery of a curriculum. The formation of character and the development of personality are the primary objectives. The preservation of tradition and the performance of religious and social duties are secondary goals (CENKNER, 1983. p. 8).

Portanto, o mestre é a referência, é o paradigma existencial que atira o buscador e o ensina por meio do seu próprio exemplo de vida. Sendo assim, a presença e orientação do mestre é fundamentalmente necessária, pois é impossível se libertar sozinho em uma empreitada soteriológica enviesada pelo próprio ego, o que seria um *looping* solipsista sem fim. Com efeito, a tradição do Advaita Vedānta afirma ser necessária a supervisão e a orientação de um mestre qualificado no conhecimento upaniśádico. O mestre é aquele que aponta o caminho e dá as chaves para acessá-lo, pois ele já percorreu o mesmo trajeto e obteve êxito em sua jornada. Embora o mestre seja uma figura fundamental e necessária ele apenas conduz o discípulo em sua jornada de autoconhecimento, pois o que liberta o

discípulo da ignorância não é qualquer tipo de conhecimento, mas sim o Conhecimento do Si-mesmo (*ātmavidyā*). Por não haver diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* o Conhecimento do Si-mesmo concorda com o conhecimento sobre o Todo (*brahmavidyā*). Sendo assim, quem conhece o *ātman* (Si-mesmo) também conhece *Brahman* (O Todo), e quem conhece *Brahman* se torna *Brahman*, i.e., torna-se um com o Todo.

Do ponto de vista onto-epistemológico, a Verdade é por si só auto-evidente, mas se alguém indaga sobre a Verdade é porque provavelmente esse alguém se alienou de seu estado originário de conhecedor, afastando-se assim da auto-evidência. Somente alguém que já se libertou da alienação acerca da Realidade pode perceber a Verdade de forma clara e auto-evidente. Nesse sentido, o mestre (*guru/ācārya*) é a figura salvífica concernente à possibilidade de libertação. Com efeito, não há como recuperar o estado de auto-evidência da Verdade se não houver uma outra pessoa plenamente realizada que esteja portanto apta para apontá-la. Sobre isso, Hirst cita Śaṅkarācārya, dizendo: “After all, Śaṅkara constantly emphasizes that the desire to know *brahman*, the enquiry into *brahman*, what Vedāntin study is all about, is achieved only by hearing and reflecting on scripture with a teacher in the correct teaching tradition” (HIRST, 2005, p. 177). Portanto, segundo o próprio Śaṅkarācārya, a orientação do mestre é essencial na vida de quem busca o Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*).

Através dos métodos pedagógicos elaborados pela tradição do Advaita Vedānta o mestre emprega diversas ferramentas e empreende técnicas que conduzem o discípulo a uma inquirição racional sobre o Si-mesmo (*ātman*) e sobre a Realidade (*Brahman*). Com isso, os erros cognitivos que impedem a correta percepção e apreensão da realidade são corrigidos. Esses erros são a causa da superimposição da realidade ou *adhyāsa*, também conhecida por *adhyāropa*, i.e., um tipo de projeção subjetivista que distorce e falseia a realidade mascarando a Verdade. Ao mesmo tempo em que a ignorância provoca a superimposição sobre a Verdade a superimposição mantém o estado de ignorância e alienação, como em um tipo de retroalimentação positiva, uma permuta cíclica.

Passemos agora para a quarta parte desta tese, onde analisaremos com maiores detalhes a relação entre a ignorância (*avidyā*) e a superimposição (*adhyāsa*).

4 A Ignorância e as Dimensões Fenomênicas do *Ātman*

Sobre a ignorância (*avidyā*) Sadānanda nos diz: “Esta ignorância é dita como sendo uma ou muitas, dependendo do modo de percebê-la, se, coletiva ou individualmente” (SADĀNANDA, 2016, 35, p. 40).⁶² Isso porque, segundo ele: “A ignorância foi designada como sendo individual e coletiva por permear [tanto] as unidades [quanto] o agregado” (SADĀNANDA, 2016, 41, p. 45).⁶³

Partindo dessas duas citações sobre o aspecto coletivo e individual da ignorância (*avidyā*), vejamos agora, na primeira seção da quarta parte desta tese, suas implicações e características.

4.1 Ignorância (*avidyā*), Superimposição (*adhyāsa*) e o Mundo Fenomênico (*māyā*)

Como já sabemos, o *Vedāntasāra* de Sadānanda é uma síntese da filosofia não-dualista do Vedānta, i.e., o Advaita Vedānta. Portanto, o *Vedāntasāra* se fundamenta em muitas das reflexões filosóficas elaboradas por Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya, os dois principais expoentes do Advaita Vedānta e, respectivamente, mestre e discípulo. Sendo assim, nesta seção, para tratar da questão relativa à ignorância (*avidyā*), à superimposição (*adhyāsa*) e ao mundo fenomênico (*māyā*), irei me reportar principalmente à introdução feita por Śaṅkarācārya no seu comentário ao *Brahmasūtra*. A introdução feita por Śaṅkarācārya no *Brahmasūtrabhāṣya* apresenta-nos com riqueza de detalhes todo processo que leva a superimposição (*adhyāsa*). Processo este que leva à atribuição errônea de qualidades a uma coisa que na verdade pertencem a uma outra coisa. Como quando, na penumbra, pensa-se que uma corda é uma cobra. Isto é, uma falsa atribuição, ou melhor, uma superimposição de qualidades ou atributos de uma coisa sobre outra. Da mesma maneira que, absortos na ignorância, pensamos ser a pluralidade fenomênica (*māyā*) a verdadeira realidade, não percebendo a unicidade subjacente a ela (*Brahman*). Também irei recorrer ao *Naiṣkarmyasiddhi* de Sureśvarācārya, onde este filósofo esmiuça ainda mais sobre a relação entre a ignorância, a superimposição e a realidade do mundo fenomênico.

⁶² “*idamajñānaṁ samaṣṭivyaṣṭyabhīprāyeṇaikamanekamiti ca vyavahriyate*”.

⁶³ “*atra vyastasamastavyāpitvena vyaṣṭisamaṣṭitāvyapadeśaḥ*”.

Primeiramente, devo-lhes dizer que é impossível identificarmos uma origem objetiva para a ignorância e descrever sua natureza, mas, felizmente, isso também é algo desnecessário. Com efeito, a ignorância não possui uma natureza ontológica, i.e., não é uma entidade substancial, portanto, carece de realidade. Entretanto, embora não seja algo substancial ela é experienciada como parte da existência. Isto é, embora a ignorância seja desprovida de substância, ela é aquilo que nos oculta o Real, i.e., algo insubstancial que possui a capacidade de ocultar o substancial. Mas, mesmo carecendo de uma realidade ontológica podemos considerar a ignorância como aquilo que dá forma à nossa realidade aparente. É justamente esse o seu aspecto positivo, enquanto que o ocultamento do Real, por contraparte, é seu aspecto negativo. Contudo, devemos considerar esses dois aspectos como coexistentes e complementares, pois, ao ocultar o Real negando sua auto-evidência, a ignorância, de maneira positiva, emula um outro aspecto ou aparência para a Realidade subjacente (*Brahman*).

Também devemos salientar que a ignorância não é algo que possa ou deva ser eliminado no sentido estrito do termo, pois na verdade, a ignorância nem mesmo é algo que exista de forma concreta ou substancial para que possa ser atacada e eliminada. A única realidade realmente substancial e existente é o conhecimento. É justamente a sua ausência que classificamos como sendo ignorância. Portanto, a ignorância é a ausência de conhecimento. Por meio do conhecimento se passa da condição de ignorância que é caracterizada pela figura do desejante sofredor para a condição de sapiência que é caracterizada pela figura do sábio bem-aventurado. Com efeito, é o conhecimento que traz à luz a compreensão da Verdade, é o conhecimento que esclarece e elucida as questões, mas o conhecimento apenas aponta para a Verdade, i.e., de nenhuma maneira ele a constrói ou a instaura. O tolo ignora a causa do seu sofrimento e, por vezes, ignora até mesmo o fato de que é um sofredor. Por ignorar sua condição de alienação acerca da Verdade, o ignorante busca alívio para seu sofrimento em coisas que nem mesmo são verdadeiras do ponto de vista ontológico, prolongando e perpetuando assim o seu ciclo de sofrimento, i.e., sofre por estar na ignorância e, por ignorância, busca avidamente pela satisfação dos desejos, no intuito de escapar do sofrimento. Certamente, o indivíduo ignorante dependerá de alguém que possa lhe apontar seus erros de apreciação sobre a realidade, fazendo-o compreender que nada pode ser feito para sanar seu sofrimento por meio da realidade fenomênica (*māyā*). Nesse sentido, somente um mestre que possui a discriminação correta entre o substancial (*nitya*) e o insubstancial (*anitya*) poderá orientar o indivíduo sofredor para a correção cognitiva e perceptiva dos seus erros.

Certamente, podemos nos perguntar o porquê de toda essa confusão, onde o uno (*Brahman*) passa a ser percebido como múltiplo ou fragmentado. Sobre isso, Loundo nos diz que:

É com o intuito de esclarecer este ponto fundamental que os *Upaniṣads* introduzem a noção heurística de Ignorância (*avidyā*). Obscura nos *Upaniṣads*, ela é esmiuçada de forma notável por Śaṅkarācārya vindo a constituir-se no conceito operativo de eficácia epistemológica e de maior repercussão e controvérsia da história da filosofia indiana (LOUNDO, 2000, p. 2).

Segundo afirma Śaṅkarācārya, a ignorância não tem início ou causa, pois na verdade, a ignorância é desprovida de substancialidade. Isto é, a ignorância não é alguma coisa a ser compreendida. Com efeito, a ignorância é indescritível (*anirvacanīya*). Não obstante, à ela é creditada a “origem” do mundo fenomênico (*māyā*). Como afirma Sadānanda: “Esta ignorância tem dois poderes, a saber, o poder de ocultação e o poder de projeção” (SADĀNANDA, 2016, 51, p. 53).⁶⁴ Sendo assim, podemos identificar um duplo aspecto da ignorância, um negativo e um positivo: (i) no seu aspecto negativo a ignorância se superimpõe à Realidade (*Brahman*) ocultando-a; (ii) no seu aspecto positivo a ignorância projeta essa mesma superimposição (*adhyāsa*), constituindo assim o mundo fenomênico (*māyā*). Como afirma Loundo:

O caráter ambivalente da Ignorância confere ao universo empírico, pretensamente substancial, o caráter de um “sem-lugar” (*utopos*) epistêmico: não se trata nem de uma existência absoluta, como é o caso de *Brahman*, nem de uma absoluta não-existência, como é o caso do filho de uma mulher estéril. A expressão usada por Śaṅkarācārya, em especial no *Brahmasūtrabhāṣya*, para designar essa (não-)condição epistêmica é *anirvacanīya* ou “indescritível”. Ele define essa indescritibilidade como a condição de algo “sobre o que não se pode afirmar [que é ‘Real’ ou ‘não-Real’]”, e que tem por correlato, na tradição comentarial pós-Śaṅkarācārya, a expressão *sadasadvilakṣaṇa* que significa, literalmente, “aquilo que é distinto tanto do Real quanto do não-Real”. A ilustração mais recorrente, no domínio da experiência quotidiana, para sugerir o vazio epistêmico da Superimposição atributiva de substancialidade que caracteriza o aparecimento do universo empírico é o evento da ilusão perceptiva (LOUNDO, 2021, p. 13-14).

Sendo assim, podemos dizer que a ignorância é “real”, embora insubstancial, ou melhor, que o efeito da ignorância é “real”, embora ela mesma não seja. Isto é, ao perceber uma cobra em meio a penumbra o medo e o instinto de defesa que aflora no sujeito são reais, mesmo que, na verdade, o que lhe apareça como cobra seja na realidade uma corda.

⁶⁴ “*asyājñānasyāvarenaṅavikṣepanāmakamasti śaktidvayam*”.

Portanto, mesmo que a ignorância não tenha uma causa ou fundamento ontológico que lhe confira substancialidade, ainda assim, seu efeito é sentido e percebido de maneira real, por meio da emulação da Realidade. Isto é, a ignorância oculta a matriz da realidade (*Brahman*) por meio da superimposição (*adhyāsa*) e projeta essa mesma superimposição como forma de emular a matriz.

Cabe aqui ressaltar que, a ignorância sempre depende de um *locus* (*āśraya*) de ação para se manifestar. Com efeito, a ignorância depende da existência de algo para que possa se superimpor a ele. Isto é, para que possa atribuir-lhe características que não são suas. A questão referente ao *locus* de ação da ignorância é muito discutido pelas escolas Bhāmātī e Vivaraṇa, dois dos principais desdobramentos hermenêuticos dentro da Escola Advaita Vedānta. Nesse sentido, o filósofo Maṇḍana Mīśra defende que o sujeito é o *locus* da ignorância, que por sinal, é a mesma posição filosófica defendida pela Escola Bhāmātī. Enquanto que Sureśvarācārya⁶⁵ afirma que somente *Brahman*, que é a única Realidade substancial, pode ser o *locus* para qualquer tipo de manifestação da ignorância. Posição esta que é igualmente defendida pela Escola Vivaraṇa (DEUTSCH, 2004, p. 281).

Sobre a ignorância, Sureśvarācārya diz: “A ignorância é contrária à natureza da Realidade e o conhecimento se opõe à ignorância. Os dois não podem ser combinados, assim como o sol e a escuridão não podem ser combinados” (SUREŚVARĀCĀRYA, 1971, 1-56, p. 40).⁶⁶ E sobre a ilusão perceptiva causada pela ignorância, ele diz: “Essa ilusão não tem base e se opõe a toda lógica. Não pode suportar a indagação, assim como a escuridão não pode suportar o sol” (SUREŚVARĀCĀRYA, 1971, III-66, p. 194).⁶⁷

Podemos perceber que para findarmos com a ignorância nós não precisamos nos ocupar com ela, pois ela nem mesmo é uma coisa para que possa ser eliminada. O que classificamos como sendo ignorância é apenas a ausência de conhecimento. De maneira análoga, é como acender a luz para findar com a escuridão de algum recinto. Com efeito, o conhecimento está para a ignorância tal qual a luz está para as trevas. Onde habita o conhecimento não há campo fértil para o brotar e o lastrear da ignorância. Entretanto, embora por sua própria natureza, a ignorância seja efêmera e insubstancial, ela afeta toda nossa experiência da realidade. O fato da ignorância criar uma realidade real mas insubstancial (*māyā*), por meio da superimposição (*adhyāsa*), não a faz menos perigosa.

⁶⁵ Estes dois filósofos, Maṇḍana Mīśra e Sureśvarācārya, são considerados os dois mais importantes continuadores do Advaita Vedānta logo após a morte de Śaṅkarācārya.

⁶⁶ “*ayathāvastvavidyā syād vidyā tasyā virodhinī samuccayas tayor evaṃ raviśārvarayor iva*”.

⁶⁷ “*seyaṃ bhrāntir nirālabā sarvanyāyavirodhinī sahate na vicāraṃ sā tamo yadvad divākaram*”.

Mas para colocarmos um fim na ignorância basta o conhecimento. Com efeito, onde há conhecimento não há qualquer possibilidade de haver ignorância, mas no domínio trevoso da ignorância sua força opressora é sentida de forma concreta e objetiva.

A ignorância age por meio de superimposições que falseiam e afetam a nossa correta percepção da realidade. Na tradição indiana, a superimposição é comumente conhecida pelos termos “*adhyāropa*” ou “*adhyāsa*”. Conforme, Sadānanda: “*Adhyāropa* é a superimposição [de algo] insubstancial sobre [algo] substancial, tal como a falsa percepção de uma cobra no lugar de uma corda que, [certamente], não é uma cobra” (SADĀNANDA, 2016, 32, p. 34).⁶⁸

Para melhor compreendermos o conceito de superimposição (*adhyāsa*), reporto-me agora à introdução feita por Śāṅkarācārya em seu comentário ao *Brahmasūtra*, i.e., o *Brahmasūtrabhāṣya*.

Śāṅkarācārya nos diz que a noção de sujeito e objeto indicam esferas distintas que, embora opostas, por vezes se misturam, devido ao engano provocado pela ignorância. Segundo ele, geralmente ocorre uma confusão onde o sujeito é percebido como um objeto e o objeto é percebido como um sujeito, i.e., uma superimposição de atributos de um sobre o outro. Isso ocorre devido ao erro de apreensão causado pela ignorância e, com isso, cria-se uma falsa identidade ou ego (*ahankāra*), que é pautado nas noções de *eu* (*aham*) e *meu* (*mama*). É justamente por isso que dizemos, este sou eu, isto é meu, etc. Sendo assim, a superimposição nada mais é do que a lembrança de alguma coisa que se superimpõe em uma outra (ŚĀṅKARĀCĀRYA, 2009, 1-1, p. 1-2)

Como diz Śāṅkarācārya, podemos definir a ideia de superimposição (*adhyāsa*) como sendo os atributos de alguma coisa que aparece sobre uma outra. Também podemos definir a superimposição como sendo um erro fundado na falta de discriminação (*aviveka*), entre aquilo que está superimposto e seu substrato ou *locus* de ação. Também podemos entender a superimposição como sendo a atribuição fictícia ou fantasiosa de atributos contrários a alguma coisa. Contudo, independentemente de qual seja a definição de superimposição adotada, todas elas confluem para o fato de que se trata de uma confusão epistêmica, um engano no qual os atributos de uma determinada coisa são percebidos em uma outra coisa. Como uma madrepérola que é confundida com a prata, ou, a percepção de uma segunda lua, que na verdade, é apenas o reflexo da única lua existente. Embora o Ser (*ātman*) não seja um objeto em si mesmo e, por sua natureza, seja

⁶⁸ “*vastu saccidānandamadvayaṁ brahma ajñānādisakalajaḍasamūho’ vastu*”.

auto-evidente, podendo ser percebido de maneira imediata por meio da experiência direta (*anubhava*), ele acaba sendo objetificado por meio da noção de eu, i.e., o ego (*ahankāra*). Da mesma maneira que, por falta de discriminação (*aviveka*), pensamos ter o céu ou o espaço uma cor determinada, apenas porque assim o percebemos por meio dos nossos sentidos. A rigor, nem o céu nem o espaço são objetos da percepção sensorial (ŚĀṄKARĀCĀRYA, 2009, I-1, p. 2-3)

No intuito de ilustrar o fenômeno da superimposição (*adhyāsa*) e facilitar nossa compreensão sobre ele, Śāṅkarācārya faz recurso a diversas analogias. Conforme afirma Loundo:

Śāṅkarācārya faz amplo recurso argumentativo a essas analogias do senso comum para “descrever” o caráter positivo ou manifesto da Ignorância ou, nas palavras de Śāṅkarācārya, uma “falsa nocionalidade” (*mithyāpratyaya*). Duas são especialmente significativas, já que aparecem na imediata sequência da passagem acima transcrita que descreve a Ignorância como Superimposição (*adhyāsa*), e precedidas da expressão *tathā loke* (lit. “tal como [ocorre] na experiência mundana”), indicando “similaridade” e não “identidade”: (i) a percepção da madrepérola (*śuktikā*) como [um artefato de] prata (*rajata*); (ii) a percepção de duas luas (*candra*) onde, na realidade, existe apenas uma, fenômeno que ocorre na distorção ocular causada por uma pressão exercida sobre a pupila. Uma terceira analogia, talvez a de maior recorrência em todo o discurso filosófico indiano, é o da falsa apreensão de uma cobra (*sarpa*), na penumbra, no lugar onde, na realidade, se encontra uma corda (*rajju*). Além da ilustração da superimposição atributiva, essa analogia explora também o medo gerado pela falsa percepção da cobra como emblemático do sofrimento intrínseco que é causado pela confusão entre o Real e o não-Real (LOUNDO, 2022, p. 35).

Portanto, a superimposição é uma falta de discriminação (*aviveka*) ou confusão entre coisas. Essa confusão entre coisas é definida pelos sábios vedantinos como sendo ignorância (*avidyā*), e a correta discriminação (*viveka*) entre elas é definida como sendo conhecimento (*vidyā*). Com efeito, o conhecimento aborta qualquer possibilidade de uma eventual superimposição do não-ser sobre o Ser. Em nossa vida prática, nós também discriminamos coisas e utilizamos certos meios de conhecimento (*pramāṇas*) para uma correta apreensão da realidade. No entanto, a razão discriminativa (*viveka*) e os meios de conhecimento não são atributos do conhecedor, mas sim, ferramentas de apreensão da realidade utilizadas por ele. Sendo assim, é completamente errôneo identificar o Ser (*ātman*) com o corpo, com a mente ou com os sentidos, embora estes sejam seus instrumentos de apreensão da realidade durante sua situação circunstancial de ignorância. Apesar de nós seres humanos sermos animais singulares pelo fato de sermos racionais,

agimos basicamente como qualquer outro animal em relação à nossa percepção sensorial ou empírica (*pratyakṣa*). Isto é, assim como um animal se assustaria ao perceber algo ameaçador ou uma situação de perigo, como alguém agressivamente se projetando sobre ele, uma pessoa também reagiria da mesma maneira em uma situação similar. No entanto, os seres humanos por meio da discriminação racional (*viveka*) podem empreender uma reflexão (*vicāra*) sobre o que é percebido, sendo assim, menos instintivo ou reativo. De maneira análoga, podemos concluir por meio da reflexão racional que as distinções entre as diversas classes (brâmanes, vaiśyas, etc.) não são distinções ontológicas em si, mas superimposições adventícias da ignorância e, portanto, destituídas de substancialidade (ŚAṄKARĀCĀRYA, 2009, I-1, p. 3-5).

Uma pessoa pode se considerar sã e íntegra, definindo-se a partir desses mesmos termos. Também pode considerar seu filho ou sua esposa da mesma maneira ou não. Os atributos do corpo também podem se superimpor ao Ser (*ātman*), como no caso de alguém que se define como sendo magro ou robusto. De maneira semelhante, alguém pode se definir pelos sentidos, dizendo-se ser surdo ou cego, por exemplo. Essa falsa identificação com determinados atributos se origina do sentido interno de identidade (*antaḥkāraṇa*), que é composto pela mente (*manas*), pelo intelecto (*buddhi*), pela memória (*citta*) e pelo ego (*aḥṅkāra*). A falsa identidade forjada pelo ego se superimpõe ao Ser (*ātman*), que é a eterna testemunha de tudo o que acontece com o sujeito, pois é seu próprio fundamento ontológico (ŚAṄKARĀCĀRYA, 2009, I-1, p. 6).

A pluralidade fenomênica (*māyā*), embora seja a realidade visível e tangível, a qual temos acesso por meio da percepção empírica, é apenas um aspecto da Realidade invisível e intangível (*Brahman*), i.e., *māyā* é o aparecer de *Brahman*. A causa desse aparecer é creditada à ignorância fundamental (*avidyā*), que impossibilita a percepção Total da Realidade (*Brahman*), invisibilizando-a. Como afirma Loundo:

O Absoluto, por agenciamento da Ignorância, aparece como (se fosse) universo da multiplicidade empírica (*jagat*), calcado na dualidade (*dvaita*) sujeito-objeto. Sendo a Ignorância ausência de conhecimento do Absoluto, o universo da multiplicidade do qual é semente, constitui, então, uma falsa manifestação do Absoluto, uma expressão errônea de sua natureza íntima. Em outras palavras, a Ignorância é o fator que condiciona (*upādhi*) o aparecimento da Pura Consciência como consciência objetificada ou falsa consciência. Consagra-se, assim, como um processo de edificação do universo empírico enquanto erro da objetivação múltipla do Absoluto (*Brahman*) (LOUNDO, 2000, p. 3).

No entanto, nós não podemos explicar ou descrever a gênese da ignorância, nem podemos precisar quando a realidade aparente (*māyā*) surgiu e se superimpôs a *Brahman*.

Com efeito, a ignorância (*avidyā*) não tem um início determinando ou uma origem causal, mas apesar disso ela pode ter um fim, pelo Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*). Entretanto, embora a ignorância sobre o Si-mesmo e sobre a Realidade (*Brahman*) deixe de existir para o conhecedor da Verdade (*sat*), ela permanece para aqueles que ainda se encontram atados à ignorância. Segundo, Loundo:

O falso aparecer de *Brahman* revela a natureza ambivalente da Ignorância: enquanto fundamento de um erro (*viparyaya*) ela é essencialmente negativa, i.é., trata-se de uma ausência de conhecimento do Absoluto, e enquanto fundamento de um erro que manifesta algo, ela é circunstancialmente positiva, i.é., constitutiva da aparência da dualidade ou multiplicidade. Por causa deste caráter ambivalente, o universo empírico é dito, por vezes, ocupar um lugar intermediário entre uma existência absoluta que é *Brahman* e uma absoluta não-existência (que jamais aparece), cujo exemplo clássico é o do filho de uma mulher estéril. Trata-se, enfim, de uma mistura de Real e não-Real (*sadasat mithyā*) cuja ilustração mais próxima, no domínio da experiência quotidiana, é o caso da ilusão perceptiva (LOUNDO, 2000, p. 3).

Resumidamente, podemos dizer que a ignorância possui um duplo aspecto: (i) um aspecto positivo em relação ao aparecer do mundo fenomênico (*māyā*) e (ii) um aspecto negativo em relação ao ocultamento do seu fundamento (*Brahman*). Isto é, o mundo fenomênico (*māyā*) é uma superimposição (*adhyāsa*) sobre o fundamento Absoluto da realidade (*Brahman*). Sendo assim, o mundo fenomênico (*māyā*) é o aspecto positivo da ignorância, enquanto que o ocultamento de *Brahman* é seu aspecto negativo. Como afirma Sadānanda:

A consciência associada à ignorância, possuidora desses dois poderes, quando considerada de seu próprio ponto de vista, é a causa eficiente, e quando considerada do ponto de vista de sua *upādhi* ou limitação é a causa material (do universo)” (SADĀNANDA, 2016, 55, p. 57).⁶⁹

Portanto, o mundo tal qual o conhecemos é radicalmente percebido pela ótica da ignorância (*avidyā*), por isso que ele parece ser constituído por uma pluralidade fenomênica. Embora a pluralidade fenomênica (*māyā*) seja Real ela é apenas um aspecto do Todo (*Brahman*). Com efeito, o mundo fenomênico carece de substancialidade, mas se fundamenta em *Brahman*, que é o fundamento substancial, para poder aparecer. Sendo assim, *Brahman* é o *locus* de *māyā*, i.e., *māyā* é a superimposição que oculta *Brahman*.

⁶⁹ “*śaktidvayavadajñānopahitam caitanyam svapradhānatayā nimittam svopādhipradhānatayopādānañca bhavati*”.

Em outras palavras, a Realidade substancial e invisível (*Brahman*) é o fundamento da realidade insubstancial e visível (*māyā*). Segundo, Loundo:

Como se pretende explicativa de uma questão metafísica básica - a passagem do Uno ao Múltiplo - a noção de Ignorância transcende o mero caráter subjetivo que comumente se lhe atribui para, ao invés, adquirir um caráter fundante (*mūla-avidyā*) enquanto fonte da totalidade das objetificações da Pura Consciência. É, em consequência, uma noção-chave para o entendimento dos demais conceitos filosóficos correlatos que dão conta, de forma localizada, dos diferentes aspectos que vinculam o “si-mesmo”, alienado enquanto sujeito cognoscente (*jñāta*) e agente (*kartā*), ao universo da multiplicidade (LOUNDO, 2000, p. 3).

Podemos afirmar que o mundo fenomênico, com toda sua pluralidade, carece de substancialidade e, nesse sentido, pode ser considerado como completamente transitório. Entretanto, é fácil percebermos pela própria experiência empírica da realidade de que seus diversos fenômenos nos afetam a todo instante. Sendo assim, pela perspectiva da ignorância ou do sujeito ignorante o mundo é completamente real e existente. Podemos pensar no mundo fenomênico (*māyā*) como uma manifestação universal da ignorância que todos compartilham. Nesse sentido, o mundo fenomênico (*māyā*) é uma grande superimposição, e como toda superimposição, depende de um substrato ou *locus* de ação que, aqui neste caso, trata-se de *Brahman*, – fundamento Absoluto de toda a realidade. Contudo, a superimposição (*māyā*) não afeta seu *locus* de ação (*Brahman*), permanecendo este, imaculado e imutável. Da mesma maneira que o mundo fenomênico (*māyā*) não se torna verdadeiro por estar fundado de maneira superimpositiva na Verdade (*Brahman*).

Referindo-se ao fundamento Absoluto da Realidade (*Brahman*), Śaṅkarācārya afirma que “Aquilo [*Brahman*] de onde se origina este [universo]” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 2009, 1-1-2, p. 13).⁷⁰ No mesmo sentido, Sadānanda nos diz:

Assim como a ignorância a respeito de uma corda dá origem à ilusão perceptiva de uma cobra etc., assim também a ignorância, por seu próprio poder, cria no Ser (*ātman*) tais fenômenos como *ākāśa* etc., tal poder é chamado o poder de projeção. Como é dito: “o poder da projeção cria tudo, dos corpos sutis ao cosmos” (*Vākyasudhā*, 13) (SADĀNANDA, 2016, 54, p. 56).⁷¹

Portanto, o poder de projeção da ignorância é o que confere a aparência dual da realidade fenomênica (*māyā*), que é calcada na noção de dualidade entre sujeito (*viśayin*)

⁷⁰ “janmādyasya yataḥ”.

⁷¹ “vikṣepāsaktistu yathā rajjvajñāna svāvṛtarajjau svaśaktyā sarpādīkamudbhāvayatyevamajñānamapi svāvṛtātmanisvasākyākāśādiprapañcamudbhāvayati tādrśam sāmāthyam taduktam vikṣepāsaktirliṅgādi brahmāṇḍāntam jagat srjet’ iti vākyasudhā”.

e objeto (*viṣaya*). É por meio da ignorância que ocorre a projeção de nome e forma (*nāma-rūpa*) que se superimpõe ao Ser (*ātman*), constituindo assim uma pseudo individualidade (*jīva*), que é dotada de uma identidade ou ego (*ahaṅkāra*). É justamente por meio dessa projeção limitante da ignorância que a superimposição (*adhyāsa*) oculta a real natureza do Ser (*ātman*). Tal como ocorre com a superimposição da cobra sobre a corda, que acaba por velar a realidade. Segundo afirma Śaṅkarācārya: “Mas, uma vez que a diferença e a não-diferença são mencionadas, a relação (entre o Ser supremo e o sujeito é) como aquela entre a cobra e sua espiral” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 2009, 3-2-27, p. 630).⁷² Sobre a pluralidade advinda da ignorância, Sadānanda nos diz:

Como uma floresta, do ponto de vista das unidades que a compõem, pode ser designada como um número de árvores, e como um reservatório do mesmo ponto de vista pode ser chamado de quantidades de água, também a ignorância ao denotar unidades são mencionadas como muitas; como em passagens Śruti como ‘Indra através de Māyā aparece como de muitas formas’ (Rig-Veda VI-47-18) (SADĀNANDA, 2016, 40, p. 45).⁷³

Portanto, o aspecto universal ou coletivo da ignorância se manifesta como *māyā*, a realidade fenomênica que se superimpõe e oculta a Realidade subjacente (*Brahman*). Por outro lado, o aspecto individual da ignorância já é entendido como *avidyā*, i.e., falta de conhecimento ou falta de entendimento (ignorância). Contudo, embora seja no aspecto coletivo ou individual, fato é que, a ignorância é o que nos afasta da Verdade, portanto, devemos livrarmo-nos da ignorância para conhecermos a Verdade e assim libertarmo-nos do sofrimento. Inútil é buscar as causas da ignorância, mais efetivo contudo é buscar o conhecimento que liberta.

Por uma limitação (*upādhi*) condicionada pela ignorância acabamos por atribuir certas qualidades ao princípio Absoluto da realidade (*Brahman*). A noção de *Brahman* com atributos é classificada como *saguna-brahman*, que é uma forma antropomórfica e pessoal de se relacionar com o Absoluto. Essa personificação do Absoluto é chamada popularmente de Īśvara, Indra, etc. Isto é, são formas de perceber a Totalidade (*Brahman*) pela perspectiva da ignorância. Enquanto que a noção de sujeito (*jīva/viṣayin*) é devida a ignorância sobre o Ser (*ātman*).

⁷² “*ubhayavyapadeśāttvahikuṇḍalavat*”.

⁷³ “*yathā vanasya vyaṣṭyabhiprāyeṇa vṛkṣā ityanekatvavyapadeśo yathā vā jalāśayasya vyaṣṭyabhiprāyeṇa jalānīti tathājñānasya vyaṣṭyabhiprāyeṇa tadanekatvavyapadeśaḥ indro māyābhiḥ pururūpa īyate ityādiśruteḥ*”.

Como já sabemos, a ignorância é a manifestação de algo inexistente, como o filho de uma mulher estéril, já dizia Śaṅkarācārya. Com efeito, a ignorância só existe na mente do ignorante e em nenhum outro lugar mais. Da mesma maneira que o sonho (*svapna*) só existe na mente do sonhador o mundo fenomênico (*māyā*) só existe na mente daquele que ainda se encontra entorpecido pelo sono da ignorância. Portanto, podemos considerar a realidade visível (*māyā*) como um sono prolongado. Da mesma maneira que os sonhos se desfazem ao acordar, a ignorância (*avidyā*) também se desfaz quando despertamos por meio do conhecimento (*vidyā*) de *Brahman* (*brahmavidyā*). Nesse sentido, o fim da ignorância (*avidyā*) e da superimposição (*adhyāsa*) é um evento peculiar, completamente diferente da mera eliminação de algo que outrora existia e que agora já não existe mais. Alguns comentadores do Advaita Vedānta, geralmente em língua inglesa, no intuito de serem mais específicos em relação a essa peculiaridade, utilizam a palavra *sublation*⁷⁴ enquanto conceito para definir o fim da ignorância, pois seria o fim de algo que, a rigor, nunca existiu.

O conhecimento que possibilita o fim da ignorância segundo a tradição vedantina se encontra nos *Vedas*, especialmente na sua dimensão última (*vedānta*), i.e., *upaniṣads*. O conhecimento upaniṣádico não é qualquer tipo de conhecimento como aqueles que concernem às coisas ordinárias, mas é o tipo de conhecimento que elimina toda ignorância em relação ao ser e à existência. Sendo assim, elimina-se a ignorância sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo. Embora a Verdade, em sua natureza, seja auto-evidente, ela é ocultada por meio da superimposição da ignorância sobre a Realidade, por isso se faz necessário o conhecimento upaniṣádico para libertar-nos. Nesta próxima seção e na seguinte, abordaremos os focos da ignorância e suas categorizações fenomenológicas.

4.2 Três Estados de Consciência do *ātman* (*avasthātraya*)

Antes de iniciarmos esta seção, precisamos saber que a doutrina do *avasthātraya* se constitui de uma tripla categorização dos focos da ignorância. Essa categorização nos apresenta descrições fenomênicas para pensarmos sobre a ignorância e suas implicações. Além disso, também precisamos compreender os dois níveis semânticos para a palavra *ātman*, i.e., (i) *ātman* enquanto sujeito (*viśayin*) ou indivíduo (*jīva*) e (ii) *ātman* enquanto fundamento do sujeito. Sobre isso, Loundo nos diz que:

⁷⁴ Em uma tradução livre para o português poderíamos chamar de sublação.

Ātman é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por “si-mesmo”. O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua não-objetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalizador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: “quem é o *eu* que, afinal, se esconde sob a multiplicidade dos *eus*?”. É essa a tarefa precípua dos *Upaniṣads* (LOUNDO, 2020, p. 212-213).

Podemos compreender, a partir da citação acima, que a palavra *ātman* possui um conceito ambivalente, que se refere tanto ao nível ôntico (relativo ao ente) quanto ao nível ontológico (relativo ao Ser) da existência. Isto é, o *ātman* pode ser utilizado tanto para se referir ao sujeito quanto ao seu fundamento. Por vezes, para diferenciar o nível ôntico do nível ontológico, o *ātman* enquanto ente é chamado de *jīva* ou *jīvātman*, enquanto que seu fundamento, i.e., o Ser, é chamado de *paramātman*. Enquanto indivíduo (*jīva*), o *ātman* sofre certa limitação (*upādhi*), que é devida a sua condição de alienação acerca de si mesmo. Nesse estado de completa ignorância e alienação, o indivíduo se restringe à sua mente e corpo, estabelecendo, assim, uma identificação com seus próprios atributos. Isso faz com que o *ātman* seja percebido de maneira reificada, dentro de uma percepção dualista da realidade, como se fosse ontologicamente diferente de *Brahman*. Acerca disso, Śāṅkarācārya, em sua obra intitulada *Tattvabodha*, nos diz que “o reflexo (por assim dizer) de *Brahman* (em *sūkṣma śarīra*) que se identifica com o corpo denso é chamado de *jīva*. Este *jīva* por uma disposição conata relacionada à sua condição de ignorância considera *īśvara* diferente de si mesmo” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 2012, IV-27, p. 12)⁷⁵. Por meio desta citação, podemos compreender que o termo *jīva* se refere ao *ātman* enquanto indivíduo circunstancialmente marcado pela ignorância, enquanto que o termo *īśvara* se refere à totalidade da existência (*Brahman*), fundamento de toda a realidade.

Enquanto agente interessado, o *ātman* é limitado (*upādhi*) pelas noções de “eu” (*aham*) e “meu” (*mama*), identificando-se apenas com seu nome e forma (*nāmarūpa*), i.e., com suas características e atributos acidentais e circunstanciais. Qualquer descrição de características e atributos são referentes ao ente (*jīva*) e não ao Ser (*ātman*), pois o ser é indescritível, porque carece de nome e forma. Entretanto, devemos compreender que o ente (*jīva*) não é um problema do ponto de vista ontológico ou fenomênico, mas é apenas

⁷⁵ “*sthūlaśarīrābhīmāni jīvanāmakaṃ brahmapratibimbaṃ bhavati sa eva jīvaḥ prakṛtyā svasmāt īśvaraṃ bhinnatvena jānāti*”.

a forma de aparecer do *ātman* no mundo da pluralidade (*māyā*). O que caracteriza, de fato, um problema, é a confusão ou não discriminação (*aviveka*) entre Ser e ente, que faz com que o *ātman* seja percebido como *jīva*, ou seja, as características e atributos do ente se superimpõem ao Ser (*ātman*), causando a falsa impressão de substancialidade do eu (*ahaṅkāra*). A respeito disso, Loundo nos diz que:

O primeiro nível discursivo sobre o sujeito – o sujeito enquanto objeto determinado e atual – aponta, especificamente, para um sujeito qualificado por seus objetos de desejo de caráter empírico, *i.e.*, objetos existentes e atuais. Isso pressupõe um princípio de identidade relacional, intersubjetivo/interobjetivo, marcado por uma interdependência com relação ao outro. O termo em sânscrito para esta determinação de *ātman* é *ahaṅkāra*, que poderíamos associar com a ideia de *persona* ou *ego* (LOUNDO, 2022, p. 213-214).

Dada a citação acima, podemos compreender que o *ātman*, por ser o fundamento ontológico do sujeito, encontra-se de forma subjacente em sua identidade. A objetificação do *ātman* por meio da sua identidade ou ego (*ahaṅkāra*) se justifica apenas de maneira circunstancial dentro de um contexto de ignorância. Com efeito, o *ātman* em si mesmo é livre de qualquer objetificação. Sendo assim, qualquer objetificação do *ātman* é fruto da ignorância e, portanto, deve ser considerada como uma definição meramente transitória e insubstancial. Agora que já conhecemos a definição de *ātman* enquanto indivíduo (*jīva*) e enquanto Si-mesmo, passemos à descrição fenomênica dos três estados experienciais do *ātman* conforme consta no *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

Tendo como fonte o *Māṇḍūkya Upaniṣad*, a tradição do Advaita Vedānta afirma que o *ātman* possui três estados experienciais que são denominados em seu conjunto de *avasthātraya*. Estas duas palavras, *avasthā* e *traya*, são originárias do idioma sânscrito e, respectivamente, significam “estado” e “tríade”. Sendo assim, *avasthātraya* se refere a tríade composta pelos três estados do *ātman*. Estes três estados são: (i) *jāgrat* (vigília), (ii) *svapna* (sonho) e (iii) *suṣupti* (sono profundo/sem sonhos). Embora esses três estados sejam aspectos do fundamento da subjetividade, *i.e.*, o *ātman*, nenhum deles esgota o sentido do *ātman* em si mesmo.

Os três estados experienciais do *ātman* denotam uma atividade da consciência, tanto no estado de vigília como no sonho e no sono profundo. Sendo assim, a grosso modo, a consciência não se limita à atividade consciente que exercemos no mundo empírico, no qual nos relacionamos com os objetos grosseiros, pois também há consciência no mundo onírico, *i.e.*, no mundo dos sonhos. Nesse sentido, a consciência está sempre ativa mesmo

que o indivíduo (*jīva*) não esteja totalmente consciente disso. Com efeito, a consciência é inerente ao próprio fundamento do sujeito (*ātman*).

O estado de vigília (*jāgrat*) é o estado mais usual da consciência, i.e., o estado no qual nos encontramos a maior parte do tempo, onde vivenciamos nossas experiências cotidianas. Entretanto, mesmo que o estado de vigília seja, de certa maneira, o estado mais dominante da consciência, isso não quer dizer que ele seja o mais importante. Na verdade, não há uma hierarquia, o que há é uma gradação no sentido de domínios da consciência. Com efeito, o estado de vigília se dá no domínio do mundo material, onde interagimos com os objetos mais grosseiros. Nesse sentido, podemos associar o estado de vigília com a dimensão mais física da existência.

É durante o estado de vigília que escrevemos nossa história, amamos, lutamos e projetamos nossas ideias. Portanto, é durante o estado de vigília que a consciência se projeta para o exterior, percebendo, interagindo e atuando no mundo material. Como já dito acima, o estado de vigília tem uma certa preponderância, pelo fato de ser o estado onde realizamos a maior parte das nossas atividades conscientes, mas isso não limita a atividade da consciência somente a este estado. Vejamos agora a descrição fenomênica do estado de vigília (*jāgrat*) conforme nos é apresentado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad*:

O primeiro estado é *vaiśvānara* [homem universal]. Situado no estado de vigília e percebendo o exterior, ele possui sete membros e dezenove bocas, e desfruta coisas grosseiras (*MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD*, 1998, 3, p. 474).⁷⁶

Na citação acima é dito que *vaiśvānara* é o homem universal, i.e., *vaiśvānara* se refere à toda humanidade, à coletividade humana. Isso também é afirmado por Śaṅkarācārya na sua obra *Brahmasūtra Bhāṣya*, por meio da seguinte afirmação: “*Vaiśvānara* [homem universal] é a palavra relativa à pluralidade [fenomênica]” (ŚAṅKARĀCĀRYA, 2009, I-ii-24, p. 146)⁷⁷. Também podemos perceber na citação acima que o *Māṇḍūkya Upaniṣad* destaca duas características que são marcantes no estado de vigília, viz., (i) percepção do mundo exterior e (ii) relação com os objetos grosseiros. Com efeito, é durante o estado de vigília (*jāgrat*) que nossos sentidos se voltam para a percepção externa da realidade, dando ênfase à nossa relação com os objetos empíricos. Portanto, é no estado de vigília que a pluralidade fenomênica é percebida de forma mais intensa por aqueles que, tomados pela ignorância, ainda se encontram condicionados pela percepção dual da realidade.

⁷⁶ “*jāgaritasthāno bahiṣprajñahḥ saptāṅga ekonavimśatimukhaḥ sthūlabhugvaiśvānarahḥ prathamahḥ pādahḥ*”.

⁷⁷ “*vaiśvānarahḥ sādharmaṇaśabdaviśeṣāt*”.

Agora que já conhecemos as principais características do estado de vigília (*jāgrat*), passemos, então, à descrição fenomenológica do estado de sono com sonhos (*svapna*), conforme nos é apresentado pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad*.

No *Māṇḍūkya Upaniṣad* nos é apresentado os três estados experienciais do *ātman* (*avasthātraya*), sendo que, um deles é o sono. No entanto, referências ao sono também podem ser encontradas em outros *upaniṣads*. Como diz Sharma: “Three other Upaniṣads, assigned to a period after the *Bṛhadāraṇyaka* and the *Chāndogya*, may now be examined for the light they shed on the question of sleep, namely, the *Praśna*, *Kauṣītakī*, and *Maitrī Upaniṣads*” (SHARMA, 2004, p. 24). Embora esses *upaniṣads* deem destaque ao sono, a importância dada a ele não tem nada a ver com a interpretação dos sonhos ou qualquer coisa do tipo. O que realmente importa para os filósofos upaniśádicos é compreender a ontologia do *ātman*, e tal investigação passa pelo estado de sono, com ou sem sonhos. Sendo assim, passemos à descrição fenomênica deste conforme é descrito no *Māṇḍūkya Upaniṣad*. É dito que o segundo estado: “*Taijasa* [fulgente]. [Está] situado no [estado de] sonho, percebendo o interior, possuindo sete membros e dezenove bocas, desfrutando das coisas sutis (*MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD*, 1998, 4, p. 474).”⁷⁸

Na citação upaniśádica acima, há uma ênfase em dois aspectos que são característicos do estado de sono com sonhos, viz., (i) a percepção é voltada para dentro (subjetividade), (ii) e a relação ocorre com objetos sutis. Nesse sentido, podemos dizer que o estado de sonho é o “avesso” do estado de vigília, pois este é denso e aquele é sutil. Entretanto, podemos considerar que o estado de sonho é, de certa maneira, subsidiado pelo estado de vigília. Com efeito, os sonhos são, basicamente, um reflexo ou prolongamento de tudo aquilo que é experienciado durante a vigília. É justamente por ser análogo ao estado de vigília que o estado de sonho serve para ilustrar a não-dualidade do mundo fenomênico (*māyā*). De fato, durante os sonhos, a unicidade e a interdependência entre os diversos objetos é melhor percebida. Como diz Loundo:

Com efeito, a identificação de *ātman* como experimentador do estado de sonho (*svapna avasthā*) é estrategicamente útil no processo de desconstrução da ideia de que os objetos de experiência do sujeito possuem existência ontológica independente deste último, como parece ocorrer nas relações mundanas da condição da vigília, marcada pelo intercurso sujeito-objeto mediado pelos sentidos (LOUNDO, 2022, p. 77).

⁷⁸ “*svapnasthāno’ntahprajñahḥ saptāṅga ekonaviṃśatimukhaḥ praviviktabhuk taijaso dvitīyah pādah*”.

Portanto, podemos perceber que, no Advaita Vedānta, ao sonho não é dado nenhum papel divinatório ou coisa do gênero, pois ele é levado em consideração apenas por servir de parâmetro epistemológico sobre o estado de vigília. Nesse sentido, a importância dada aos sonhos e aos processos oníricos se encontra restrita às questões filosóficas acerca da ontologia do *ātman*.

No sono com sonhos a consciência vivencia a realidade onírica, onde tudo é sutil, i.e., os objetos se interpenetram a partir de uma unicidade originária. Portanto, durante os sonhos, a interdependência entre os objetos é percebida de maneira mais evidente, ficando mais fácil de perceber que se trata de uma unicidade subjacente. Isso, de alguma maneira, contribui para a compreensão da unicidade constitutiva do mundo fenomênico (*māyā*).

Passemos agora as questões acerca do estado experiencial do *ātman* durante o sono profundo ou sem sonhos (*suṣupti*), onde não há objetos para a percepção da consciência.

A tradição filosófica do Advaita Vedānta, como já foi dito, encontra fundamentos para suas reflexões acerca do estado de sono profundo em diversos *upaniṣads*, como por exemplo, no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e no *Chāndogya Upaniṣad*. Ambos destacam a importância do sono, em especial do sono profundo (*suṣupti*), para a compreensão da unicidade ontológica do *ātman*. No *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, por exemplo, Yājñavalkya faz uma jornada reflexiva pelos processos mentais da psique humana até chegar ao seu fundamento, i.e., o *ātman*. Vejamos agora a descrição fenomenológica do estado de sono profundo conforme nos é apresentada pelo *Māṇḍūkya Upaniṣad*, que diz que:

O terceiro estado é *prājña* ou conhecedor. Está situado no estado de sono profundo. O sono profundo é quando um homem adormecido não deseja e não sonha. Ele se torna um com a pura consciência de bem-aventurança (*ātman*), que é o senhor de todos, o conhecedor de todos, o controlador interno e o ventre de todos, porque é a origem e a dissolução de todos os seres (*MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD*, 1998, 5-6, p. 474).⁷⁹

Conforme descrito na citação acima, durante o estado de sono profundo, a consciência fica absorta em si mesma, não percebendo nenhum tipo de objeto, i.e., não há sonhos e, portanto, não há nenhum objeto para ser percebido e desejado. Durante essa ausência absoluta de objetos a consciência fica mais próxima da sua unicidade originária e, por isso, experiencia a bem-aventurança (*ānanda*). Entretanto, ao acordar, o sujeito retorna

⁷⁹ “*yatra supto na kañcana kāmam kāmāyate na kañcana svapnam paśyati tatsuṣuptam suṣuptasthāna ekībhūtaḥ prajñānaghana evānandamayo hyānandabhuk cetomukhaḥ prājñastṛīyaḥ pādaḥ eṣa sarvaśvara eṣa sarvajña eṣo’ntaryāmyeṣa yoniḥ sarvasya prabhavāpyayau hi bhūtānām*”.

ao seu estado circunstancial de ignorância (*avidyā*) e sofrimento (*duḥkha*). Isso ocorre porque durante o estado de sono profundo a identidade do sujeito, i.e., seu ego (*ahankāra*) é suspenso temporariamente, restando apenas a pura consciência do *ātman* e sua bem-aventurança característica. Durante esse momento, a consciência transcende, brevemente, a dicotomia entre sujeito e objeto.

Além dos Upaniṣads que já foram citados como fontes para reflexões acerca do sono profundo, nós também podemos encontrar referências acerca disso em outras diferentes textualidades da tradição indiana, como é o caso do famoso épico *Bhagavadgītā*. Nesse sentido, Sharma nos diz que:

The *Bhagavadgītā* does not directly refer to deep sleep, but it does contain allusions to elements associated with it. For instance, in X.20 Arjuna is addressed as *guḍākeśa*, as also earlier in I.24. W. D. P. Hill observes, regarding this epithet, that “ancient commentators derive the name from *guḍāka* and *Īśa* — ‘lord of sleep.’ But the former word is obscure, and in any case there seems to be no good reason for applying such an epithet to Arjuna. A suggested derivation is from *guḍā* and *keśa*” (SHARMA, 2004, p. 35).

Considerando as informações já apresentadas, podemos compreender que o sono profundo (*suṣupti*) é o estado experiencial do *ātman* mais próximo da sua unicidade originária. Contudo, essa proximidade é breve e momentânea. Nesse sentido, embora o estado de sono profundo seja sublime por natureza ele ainda se encontra sob o domínio da ignorância. Sobre isso, o *Vedāntasāra* nos diz que “A consciência relativa ao sono profundo é limitada em termos de percepção e ação. [Ela] é conhecida como *prāñña*, por que, [na situação circunstancial de] ignorância, ele é sábia” (SADĀNANDA, 2016, 43, p. 46).⁸⁰ Acerca disso, Sharma, referindo-se a Śaṅkarācāryā, diz o seguinte:

The Advaitin argues that in the state of deep sleep, consciousness is present, that deep sleep is a state of consciousness and not of non-consciousness, although there are no objects there with which it relates or interacts. And this is because upon returning to waking consciousness, one does affirm that ‘I had a wonderful sleep’. If consciousness were absent altogether in that state, no memory affirmation of it would be possible. Consciousness, it is believed, thus persists even in the absence of all of the instruments of sense and cognitive experience (SHARMA, 2004, p. 58).

O trecho supracitado indica que, durante o sono profundo, a consciência se encontra mais próxima do seu estado de unicidade e bem-aventurança originária, por isso que há uma quietude, mas não inconsciência. Embora não haja nenhum fenômeno ou objeto para

⁸⁰ “*etadupahitaṁ caitanyamalpajñatvānīśvaratvādiguṇakam prāñña ityucyata ekāññānāvabhāsaktvāt*”.

a consciência perceber, ainda assim, há consciência. Isso é constatado logo após ao acordar, quando finda a sensação de bem-aventurança que fora experienciada. Se, de fato, fosse um estado de inconsciência, não haveria a mínima possibilidade de uma sutil lembrança da sensação de bem-aventurança que fora sentida durante o sono.

O estado de sono profundo (*susupti*), como podemos perceber, é o mais próximo do fundamento ontológico do sujeito (*ātman*), mas ainda assim é um estado breve e, portanto, transitório, que finda logo após ao acordar. Sendo assim, o estado de sono profundo é como uma espécie de “amostra grátis” da bem-aventurança (*ānanda*). Entretanto, nenhum dos três estados experienciais do *ātman*, nem mesmo o sono profundo, correspondem à sua realidade ontológica, pois são apenas modulações circunstanciais da consciência (*citta-vṛtti*).

Não é muito comum encontrarmos reflexões filosóficas acerca dos estados de sonho ou sono profundo nos advaitinos posteriores à Śāṅkarācārya. Nesse sentido, o único que dá continuidade a tais reflexões é Sureśvṛācārya, seu discípulo direto. Em concordância com o pensamento do seu mestre, Sureśvṛācārya enfatiza a autoridade da Revelação védica e a distinção entre o Ser não-dual (*ātman*) e seus estados de consciência (FORT, 1990, p. 59).

Resumindo os três estados experienciais do *ātman*, podemos dizer que (i) no estado de vigília, o *ātman* é percebido como sendo uma individualidade, completamente distinta e separada das demais; (ii) no estado de sonho, o *ātman* é percebido como estando imerso e unido com os demais objetos; (iii) no estado de sono profundo o *ātman* é percebido como sendo uma unicidade absoluta.

Passemos agora à descrição fenomenológica daquilo que é tradicionalmente referido como o quarto ou, em sânscrito, *turīya* (lit. “quarto”). O quarto não é um estado, mas é aquilo que possibilita a manifestação dos três estados. Portanto, *turīya* é o fundamento dos três estados experienciais do *ātman*. Na verdade, *turīya* se refere ao *ātman* em si mesmo, i.e., enquanto fundamento absoluto da subjetividade. Por ser o fundamento da subjetividade o *ātman* também é chamado de *sākṣin* (lit., “testemunha”), pois é a eterna testemunha de todos os eventos e experiências vividas pelo indivíduo (*jīva*), tanto no estado de vigília quanto no sonho e sono profundo. Sobre isso, o *Māṇḍūkya Upaniṣad* declara:

Considera-se o quarto como [o fundamento de todo] estado experiencial. [Ele] não se volta nem para dentro nem para fora, nem mesmo os dois juntos, i.e., não é nem um nem outro, é invisível e está além do alcance da percepção ordinária. É incompreensível, sem identidade, impensável e indescritível. Sua essência é estar

em si mesmo, sempre tranquilo e auspicioso, sem um segundo. Esse é o *ātman*, aquilo que deve ser conhecido (*MĀNDŪKYA UPANIṢAD*, 1998, 7, p. 474).⁸¹

Por meio da citação acima fica fácil de perceber que o quarto (*turīya*) nada mais é do que o *ātman* em si mesmo, em sua plenitude, sem se identificar com nenhum objeto ou experiência. Com efeito, o *ātman* sempre permanece em si mesmo como puro ser. É justamente por isso que, ontologicamente, o *ātman* é consciência pura, eterna testemunha de todas experiências vividas, o *sākṣin*. Esse papel testemunhal do *ātman* denota que ele é o fundamento sempre presente em toda e qualquer experiência. Nesse sentido, Fort nos diz que:

This fourth “state” is later analysed at some length in the *Advaita* (non-dual) *Vedānta* school, particularly by the progenitors of the schools, Gauḍapāda and Śāṅkara. In their view, *turīya* designates the undifferentiated substratum of the conditioned states of consciousness and is identical with the ultimate non-dual reality, *brahman* (FORT, 1990, p. 1).

Então, podemos considerar que, a análise/investigação filosófica (*vicāra*) acerca dos três estados experienciais do *ātman* (*avasthātraya*) é uma forma de compreender a realidade não-dual da consciência. Com efeito, há uma unicidade subjacente aos três estados, e é justamente essa unicidade que chamamos de *turīya* (o quarto). Como o próprio nome já indica, *turīya* é o quarto, pois transcende⁸² os três estados ordinários da consciência.

Portanto, o quarto é o próprio Ser, i.e., o *ātman*, que observa e contempla a realidade, firme em si mesmo e sem um segundo. Com efeito, a tradição filosófica do Advaita Vedānta denomina o quarto de *sākṣin*, i.e., a eterna testemunha de todas ações. É aquele pássaro pousado no galho da árvore que observa de forma equânime as ações engendradas pelo pássaro ligeiro e arisco que salta e voa de galho em galho em busca dos frutos, conforme ilustra muito bem o *Muṇḍaka Upaniṣad*: “Dois pássaros, amigos e parceiros, pousados em uma mesma árvore. Um deles desfruta de um figo saboroso, e o outro, sem comer, [apenas] observa” (*Muṇḍaka Upaniṣad*, 1998, III.i.1, p. 449)⁸³. Sobre esse caráter testemunhal do *ātman*, Swami Satchidanandendra Saraswati diz:

⁸¹ “*nāntaḥprajñam na bahiṣprajñam nobhayataḥprajñam na prajñānaghanam na prajñam nāprajñam adṛṣtamavyavahārvamagrāhyamalakṣaṇamaci ntyamavyapadeśyamekātmapratyayasāraṃ prapañcopaśāmaṃ śāntaṃ śivamadvaitam caturthaṃ manyante sa ātmā sa vijñeyaḥ*”.

⁸² Transcendência no sentido de ser anterior aos três estados, seu fundamento ontológico.

⁸³ “*dvā suparnā sayujā sakhāyā samānam vṛkṣam pariśvasajāte tayoranyaḥ pippalam svādu atti anaśrannanyo abhi cākaśīti*”.

[...] our real Self or Atman, witness of Dream and Waking, knows no limitation of time, space or causation. It is not delimited by a second which can claim the same degree of reality; for none of entities to be found either in Dream or Waking can get out of the clutches of time or space restricted to that particular sphere” (SARASWATI, 2006, p. 9).

Sendo assim, *turīya* (o quarto), diferentemente dos três estados experienciais do *ātman*, encontra-se livre da ignorância e do sofrimento. É o *ātman* em si mesmo, sem limitações ou reificações. É a consciência pura que contempla a realidade, permanecendo absorta em si mesma. É o ser uno, sem um segundo, eterno e, portanto, sempre existente.

Em uma escala de de-graduação dos estados experienciais do *ātman*, partindo de *turīya*, podemos dizer que (i) o estado de vigília é o mais grosseiro, (ii) o estado de sono é o mais sutil, (iii) e o estado de sono profundo é o mais auspicioso, pois se encontra mais próximo da sua fonte de origem, i.e., o *ātman*. Nesse sentido, os três estados experienciais do *ātman* servem para ilustrar o grau de limitação da consciência, quando essa se encontra circunscrita pela ignorância.

Portanto, podemos considerar a doutrina dos três estados (*avasthātraya*) como uma investigação ontológica sobre os diferentes estados experienciais do *ātman* em sua situação circunstancial de ignorância e alienação sobre si mesmo. Sendo assim, os três estados experienciais do *ātman* servem para ilustrar, de forma pedagógica, a ignorância do indivíduo sobre si mesmo.

A identificação do *ātman* com a identidade ou ego (*ahankāra*) do indivíduo (*jīva*) é a maior expressão da sua situação circunstancial de alienação. Essa alienação é fruto da sua ignorância (*avidyā*) acerca do Si-mesmo (*ātman*) e acerca da totalidade da existência (*Brahman*). É justamente por isso que a realidade é percebida e experienciada de forma dual, sempre dentro da dialética sujeito/objeto, eu/outro. No entanto, a verdade é que os três estados experienciais do *ātman* são radicalmente fundados na unicidade (*Brahman*).

4.3 Cinco Camadas de Identificação do *ātman* (*pañcakośa*)

Da mesma maneira que a doutrina do *avasthātraya*, que tratamos acima, a doutrina das *pañcakośas* também nos apresenta os focos da ignorância através de categorizações. Enquanto a primeira nos apresenta uma categorização de três, a segunda nos apresenta uma categorização de cinco. No entanto, ambas se constituem de descrições fenomênicas para pensarmos a respeito da ignorância e suas implicações. Sendo assim, segue abaixo

um diagrama com os cinco focos da ignorância, i.e., as cinco camadas (*pañcakośas*) e seus corpos correspondentes:

1. *Annamayakośa* – Camada constituída pelo alimento (*anna*) e constitutiva do corpo denso (*sthūla śarīra*)
2. *Prāṇamayakośa* – Camada constituída pela força vital (*prāṇa*)
3. *Manomayakośa* – Camada constituída pela mente (*manas*)
4. *Vijñānamayakośa* – Camada constituída pelo intelecto (*vijñāna*) que junto com as duas camadas anteriores constituem o corpo sutil (*sūkṣma śarīra*)
5. *Ānandamayakośa* – Camada constituída pela bem-aventurança (*ānanda*) e constitutiva do corpo semente (*kāraṇa śarīra*)

Nesse diagrama acima, percebemos que as cinco camadas que encobrem o *ātman* correspondem à uma gradação sequencial, que vai da mais grosseira até a mais sutil. É nesse sentido que elas devem ser compreendidas, i.e., como gradações sequenciais dos focos de ignorância.

A fonte originária para o conhecimento das cinco camadas (*pañcakośa*) é o *Taittirīya Upaniṣad*. É justamente este *upaniṣad* que mais se destaca nesse sentido, sendo o mais proeminente dentre todos eles. Ele descreve minuciosamente as cinco camadas, desde a mais grosseira até a mais sutil. Portanto, ele será, juntamente com o *Vedāntasāra*, a base reflexiva do nosso trabalho aqui nesta seção.

A expressão *pañcakośa* é formada pelas palavras sânscritas *pañca* e *kośa*, que significam, respectivamente, “cinco” e “camada”. Essas cinco camadas que encobrem o *ātman* são, cada uma delas, constituídas por um elemento específico. Por exemplo, a primeira camada, *annamayakośa*, refere-se ao seu elemento constitutivo, i.e., *anna* (lit., “alimento”). Juntando a palavra *anna* com as palavras *maya* (lit., “feita de”) e *kośa* (lit., “camada”) formamos a expressão *annamayakośa*. Essa é a mesma lógica de formação dos nomes das demais camadas. Tendo em mente isso, passemos a descrição da primeira camada.

A primeira camada que encobre o *ātman* é denominada de *annamayakośa*. Como já vimos acima, ela é a camada constituída de alimento (*anna*). Portanto, o alimento é a substância que nutre e constitui essa camada, e a alimentação é o processo de assimilação dos elementos essenciais para sua constituição. Nesse sentido, o homem é aquilo que ele come, e a alimentação é o que determina sua condição. Essa é a camada mais superficial que encobre o *ātman*, sua camada mais densa.

A camada alimentar que encobre o *ātman* é sua primeira camada porque é sua camada mais densa e, portanto, a mais tangível e perceptível por meio dos cinco sentidos. Isso pode nos induzir ao engano, fazendo-nos acreditar que essa camada comporta a totalidade do *ātman*. Entretanto, essa camada é apenas mais um dos inúmeros focos da ignorância e alienação acerca do Si-mesmo (*ātman*). Embora seja errôneo reduzir o *ātman* à quaisquer uma das suas cinco camadas, podemos afirmar que todas elas possuem sua importância de ser, ao menos enquanto expressões transitórias e circunstanciais do Si-mesmo. Portanto, a camada alimentar (*annamayakośa*) é deveras importante, tal como o alimento e o ciclo alimentar que a constitui. Com efeito, sem alimentação não é possível existir. Conforme é dito na seguinte passagem upaniśádica: “Do alimento nascem todas as criaturas que vivem na terra. Do alimento elas vivem e ao alimento elas retornam ao final” (*TAITTIRĪYA UPANIṢAD*, 1998, 2-2, p. 300-301).⁸⁴

Essa passagem acima evidencia, de maneira simples mas bastante emblemática, a importância do alimento e a maneira como se opera o ciclo de produção alimentar. O alimento nutre todos os seres vivos e, após a morte destes, seus corpos também se tornam alimentos para outros seres. Sendo assim, há um ciclo *ad infinitum* que evidencia a interdependência entre todos os seres. Portanto, é a morte que sustenta a vida e, é a vida que nos conduz à morte. Esse é o ciclo que mantém toda a vida existente.

O alimento, que constitui a camada alimentar, também constitui o corpo denso (*sthūla śarīra*). Sobre isso, o *Vedāntasāra* afirma que “O corpo denso do indivíduo (*jīva*) é uma camada alimentar porque ele é constituído de alimento, e se encontra situado no estado de vigília” (*SADĀNĀNDA*, 2016, 114, p. 83).⁸⁵ Na sequência o texto afirma: “O corpo denso é considerado como uma camada alimentar (*annamayakośa*) porque ele é constituído de alimento. Ele se encontra no estado de vigília, que é o estado de desfrute dos objetos grosseiros” (*SADĀNĀNDA*, 2016, 112, p. 82).⁸⁶

Portanto, o corpo denso é constituído pela camada alimentar (*annamayakośa*). Essa camada possui seu próprio estado de consciência, que é associado à situação de estar no mundo. Como é dito na seguinte passagem do *Vedāntasāra*: “A consciência associada ao corpo denso do indivíduo é designada como *viśva*, porque está no mundo. Entretanto,

⁸⁴ “*annādvai prajāḥ prajāyante yāḥ kāsca pṛthivīm śritāḥ atho annenaiva jīvanti athainadapiyantataḥ*”.

⁸⁵ “*asyāpyeṣā vyaṣṭiḥ sthūlaśarīramannavikāratvādeva hetorannamayakośo jāgraditi cocyate*”.

⁸⁶ “*asyaiśā samaṣṭiḥ sthūlaśarīramannavikāratvādannamayakośaḥ sthūlabhogāyatanatvācca sthūlaśarēraḥ jāgraditi ca vyapadiśyate*”.

sem abrir mão da sua associação com o sutil” (SADĀNĀNDA, 2016, 113, p. 83).⁸⁷ A palavra sânscrita *viśva* quer dizer mundo ou universo. É justamente por isso que ela é relacionada diretamente com o estado de vigília (*jāgrat*), que é o estado da consciência relativo ao mundo. Sendo assim, o corpo denso (*sthūla śarīra*) é o corpo que predomina durante o estado de vigília.

Sobre a origem do corpo denso, o *Taittirīya Upaniṣad* nos diz que “[...] do *ātman*, que é o [fundamento] do eu, veio o espaço (éter), do espaço veio o ar, do ar surge o fogo, do fogo surge a água, da água surge a terra, da terra vem a vegetação, da vegetação vem o alimento e do alimento vem o corpo do homem [...]” (*TAITTIRĪYA UPANIṢAD*, 1998, 2-1, p. 300-301).⁸⁸ A partir dessa citação, podemos compreender a importância que é dada ao alimento, assim como sua origem dentro da gênese da criação, que culmina de forma magistral no surgimento do corpo humano.

Passemos agora à análise fenomenológica da segunda camada que encobre o *ātman* e do seu elemento constitutivo.

A segunda camada que encobre o *ātman* é denominada de *prāṇamayakośa*. Em sânscrito, a palavra *prāṇa* se refere à força vital que permeia toda vida. Portanto, *prāṇa* é a força que impregna o indivíduo (*jīva*) de vitalidade fazendo-o viver. Sem essa força vital ele pereceria e, até mesmo, nem existiria. Com efeito, o *prāṇa* sustenta não apenas todos os seres vivos mas toda a vida. Isto é, *prāṇa* é a força que permeia toda a criação, é a força que fundamenta a própria existência. No *Taittirīya Upaniṣad* é dito: “Pois a força vital (*prāṇa*) é a vida de todos os seres, por isso ela é chamada de princípio da vida” (*TAITTIRĪYA UPANIṢAD*, 1998, 2-3, p. 302-303).⁸⁹

Portanto, *prāṇa* ou energia vital é aquilo que sustenta um organismo vivo. Com isso, entende-se todo ser vivo. No entanto, tratando-se da literatura védica, isso também se refere aos seres “inanimados”, como pedras e cristais, i.e., todo o reino mineral também é animado pelo *prāṇa*. Sendo assim, podemos entender o *prāṇa* como a força vital que está presente em todo o espaço. Embora essa força seja mais intimamente relacionada ao ar, do ponto de vista mais perceptivo, ela não se restringe ao ato de respirar, mas também engloba a força vital contida nos alimentos e demais elementos da natureza.

⁸⁷ “*etadvyaṣṭyupahitaṁ caitanyaṁ viśva ityucyate sūkṣmaśarīrābhīmānamaparityajya sthūlaśarīrādipraviṣṭatvāt*”.

⁸⁸ “*tasmādvā etasmādātmana ākāśaḥ sambhutaḥ ākāśādvāyuh vāyoragniḥ agnerāpaḥ abhdyah pṛthivī pṛthivyā ośadhayah ośadhībhyo ṅnam annātpuruṣaḥ*”.

⁸⁹ “*prāṇo hi bhūtānāmāyustasmātsarvāyūṣamucyate*”.

Nesse sentido, podemos associar o *prāṇa* ou força vital como algo intrínseco à própria existência, pois tudo o que existe é dotado de *prāṇa*. Com efeito, toda a existência do ponto de vista mais originário é composto de *prāṇa*. Nesse sentido, a força vital de todos os seres é *prāṇa*. O alimento contém *prāṇa*, a água contém *prāṇa*, o ar contém *prāṇa*. Portanto, *prāṇa* é a força que sustenta toda a vida.

Há uma passagem bastante interessante no *Praśna Upaniṣad* que sintetiza muito bem a ideia do *prāṇa* como uma força vital que sustenta toda existência: No *Praśna Upaniṣad* é dito que “o [*prāṇa*] aquece como fogo, é o sol, é a chuva, é Maghavā [Indra], é o vento, é a terra, é a fartura divina. É ser e não ser, é a imortalidade” (*PRAŚNA UPANIṢAD*, 1998, 2.5, p. 462-463).⁹⁰

Portanto, *prāṇa* não é simplesmente a força vital que sustenta a vida, mas é a força criadora e mantenedora de toda existência. Sendo assim, sem *prāṇa* não há vida. Há uma passagem do *Praśna Upaniṣad* na qual os poderes do corpo, i.e., éter, ar, fogo, água e terra, que são os cinco elementos constitutivos da camada alimentar (*annamayakośa*), se vangloriam de suas respectivas funções. Quando Prāṇa os ouve ele os adverte que sem ele suas funções e poderes não valem de nada. Prāṇa diz que se manifesta de maneira quántupla por meio deles, e que se fosse embora, eles se extinguiriam tal como a chama de uma vela que se apaga na ausência de oxigênio. Com efeito, é o *prāṇa* que confere vitalidade aos órgãos de ação e seus sentidos. Segundo o *Vedāntasāra*, “os órgãos de ação são: a fala, as mãos, os pés e os órgãos de evacuação e geração” (*SADĀNĀNDA*, 2016, 75, p. 67).⁹¹

O *prāṇa* apresenta cinco funções ou desdobramentos. No sentido lato, a palavra *prāṇa* se refere a esse conjunto de cinco funções vitais, e no sentido estrito, *prāṇa* se refere à primeira dessas cinco funções. Sendo assim, conforme o *Vedāntasāra*, “as cinco forças vitais são: *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* e *samāna*” (*SADĀNĀNDA*, 2016, 77, p. 67-68).⁹² Vejamos abaixo cada uma dessas cinco funções do *prāṇa* separadamente, conforme são apresentadas por Sadānānda no *Vedāntasāra*:

- (i) “*Prāṇa* é aquela força vital que sobe e tem seu assento na ponta do nariz” (*SADĀNĀNDA*, 2016, 78, p. 68).⁹³

⁹⁰ “*eṣo’gnistapatyeṣa sūrya eṣa parjanya maghavāneṣa vāyuh eṣa pṛthivī rayirdevah sadasaccāmṛtam ca yat*”.

⁹¹ “*karmendriyāṇi vākpāṇipādapāyūpasthākhyāni*”.

⁹² “*vāyavaḥ prāṇāpānavyānodānasamānāḥ*”.

⁹³ “*prāṇo nāma prāggamanavānnāsāgrasthānavartī*”.

- (ii) “*Apāna* é aquela força vital que desce e tem sua sede nos órgãos de excreção” (SADĀNĀNDA, 2016, 79, p. 68).⁹⁴
- (iii) “*Vyāna* é aquela força vital que se move em todas as direções e permeia todo o corpo” (SADĀNĀNDA, 2016, 80, 112, p. 68).⁹⁵
- (iv) “*Udāna* é a força vital ascendente que ajuda a sair do corpo e tem a sua sede na garganta” (SADĀNĀNDA, 2016, 81, p. 68).⁹⁶
- (v) “*Samāna* é aquela força vital que assimila comida e bebida e tem a sua sede no meio do corpo” (SADĀNĀNDA, 2016, 82, p. 69).⁹⁷

Sobre esta última função, o *Vedāntasāra* diz o seguinte: “Assimilação significa a digestão dos alimentos e sua conversão em quilo, sangue e outros materiais do corpo” (SADĀNĀNDA, 2016, 83, p. 69).⁹⁸

Além dessas cinco funções do *prāṇa* descritas acima, consta no *Vedāntasāra* o seguinte: “Alguns ainda dizem que existem outras cinco forças vitais conhecidas como *nāga*, *kūrma*, *kṛkala*, *devadatta* e *dhanañjaya*” (SADĀNĀNDA, 2016, 84, p. 69).⁹⁹ Complementando essa passagem, Sadānānda também diz que “destes, *nāga* é o que causa vômito ou ereção, *kūrma* abre as pálpebras, *kṛkala* cria fome, *devadatta* produz bocejo e *dhanañjaya* nutre o corpo” (SADĀNĀNDA, 2016, 85, p. 69-70).¹⁰⁰ Sadānānda também nos diz que “essas cinco forças vitais, como *prāṇa* etc., juntamente com os órgãos de ação, constituem a segunda camada (*prāṇamayakośa*). Sua natureza ativa mostra que ela é o produto das partículas de *rajas*” (SADĀNĀNDA, 2016, 88, p. 70-71).¹⁰¹ Portanto, conforme a citação acima, a segunda camada que encobre o *ātman* (*prāṇamayakośa*), sua camada vital, é constituída pela força vital e seus desdobramentos, juntamente com os órgãos da ação, viz., falar, andar, etc.

Passemos, agora, à terceira camada (*manomayakośa*), que é a camada constituída pela mente (*manas*). Há uma passagem do *Vedāntasāra* que sintetiza a constituição dessa terceira camada, dizendo o seguinte: “A mente juntamente com os órgãos dos sentidos

⁹⁴ “*apāno nāmāvaggamanavānpāyāvādisthānvaritī*”.

⁹⁵ “*vyāno nāma višvaggamanavānakhilāśarīravartī*”.

⁹⁶ “*udāno nāma kaṅṭhasthānīya ūrdhvagamanavānutkramaṇavāyuh*”.

⁹⁷ “*samāno nāma śarīramadhyagatāśitapītānnādisamīkaraṇakaraḥ*”.

⁹⁸ “*samīkaraṇantu pariṭākakaraṇaṃ rasarudhiraśukrapurīṣādikaraṇamiti yāvat*”.

⁹⁹ “*kecittu nāgakūrmaḥkṛkaladevadattadhanañjayākhyāḥ pañcānye vāyavaḥ santīti vadanti*”.

¹⁰⁰ “*tatra nāga udgiraṇakaraḥ kūrma unmīlanakaraḥ kṛkalaḥ kṣutkaraḥ devadatto jṛmbhaṇakaraḥ dhanañjayaḥ poṣaṇakaraḥ*”.

¹⁰¹ “*idaṃ prāṇādīpañcakam karmendriyaiḥ sahitam satprāṇamayakośo bhavati asya kriyātmakatvena rajośakāryatvam*”.

forma a camada mental (*manomayakośa*)” (SADĀNĀNDA, 2016, 74, p. 67).¹⁰² Portanto, a mente juntamente com os órgãos dos sentidos formam uma unidade, e esta unidade é o que constitui a camada mental (*manomayakośa*).

A palavra *manas*, derivada do sânscrito, literalmente, significa mente. Portanto, *manomayakośa* é a camada mental que encobre o *ātman*. Essa é a dimensão mental que constitui o indivíduo (*jīva*). No *Taittirīya Upaniṣad* é dito que:

[...] Na verdade, diferente desta camada, que consiste na essência do *prāṇa*, mas dentro dela, está um outro eu, que consiste na mente. Com isso, o primeiro é preenchido. Este também tem a forma de um homem. Assim como a forma humana do primeiro é a forma humana do último [...] (TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 1998, 2.3, p. 37).¹⁰³

Portanto, como evidenciado na citação acima, a mente é a terceira das cinco camadas que se sobrepõe ao *ātman*. Além disso, a mente também é considerada como sendo um órgão dos sentidos, mas um órgão interno que processa e assimila as impressões captadas pelos cinco sentidos. Dessa maneira, visão, audição, tato, olfato e paladar são sentidos que captam os fenômenos do mundo empírico, enquanto que a mente é o sentido que processa todas as impressões que foram captadas. É a mente que sintetiza e organiza todas as informações captadas pelos cinco sentidos. Como é dito no *Vedāntasāra*: “Os cinco órgãos dos sentidos são: ouvidos, pele, olhos, língua e nariz” (SADĀNĀNDA, 2016, 63, p. 63).¹⁰⁴ Respectivamente, audição, tato, visão, paladar e olfato. Nesse sentido, há uma organicidade entre os cinco sentidos e a mente (*manas*). Com efeito, como já vimos acima, a mente juntamente com os cinco sentidos formam uma só unidade que constitui a camada mental (*manomayakośa*).

A camada mental (*manomayakośa*) que encobre o *ātman*, por vezes, acaba sendo confundida com ele. No entanto, o Ser (*ātman*) está muito além do corpo e da mente, além de qualquer uma das suas cinco camadas. O *ātman* é o fundamento da mente e de qualquer outra camada que o encobre, i.e., o *ātman* é o que possibilita o existir da mente, do corpo, etc. Nesse sentido, de acordo com Sadānānda: “A mente (*manas*) é aquela função do instrumento interno que considera os prós e contras de um sujeito (*saṅkalpa* e *vikalpa*)” (SADĀNĀNDA, 2016, 66, p. 64).¹⁰⁵ No ato de considerar os prós e contras acerca de alguma questão, subentende-se a memória, i.e., a lembrança de certas informações. Com

¹⁰² “*manastu jñānendriyaiḥ sahitam sanmanomayakośo bhavati*”.

¹⁰³ “*tasmādvā etasmāt prāṇamayāt anyo’ntara ātmā manomayah tenaiṣa pūrṇaḥ sa vā eṣa puruṣavidha eva tasya puruṣavidhatām anvayaṃ puruṣavidhaḥ*”.

¹⁰⁴ “*jñānendriyāṇi śrotatvakecakṣurjihvāghrāṅkākhyāni*”.

¹⁰⁵ “*mano nāma saṅkalpavikalpātmikāntaḥkaraṇavṛttiḥ*”.

efeito, a memória é uma função da mente que se encontra sempre presente. Segundo, Sadānānda: “A memória (*citta*) é a função interna do lembrar” (SADĀNĀNDA, 2016, 68, p. 64).¹⁰⁶

Agora que já sabemos o essencial acerca da terceira camada que encobre o *ātman*, passemos, então, para a apresentação da sua quarta camada.

A quarta camada que encobre o *ātman* é denominada de *viññānamayoṣa*. A palavra *viññāna*, significa, literalmente, inteligência. Sendo assim, *viññānamayoṣa* é a camada intelectual do *ātman*, a camada que constitui o intelecto. Aquilo que possibilita a deliberação da vontade e a ação, i.e., o escolher e o agir. É justamente isso que constitui um indivíduo, suas escolhas e ações. Segundo afirma Sadānānda: “esse intelecto (*buddhi*), juntamente com os órgãos sensoriais, constitui a camada inteligente (*viññānamayoṣa*)” (SADĀNĀNDA, 2016, 72, p. 65-66).¹⁰⁷ Podemos perceber na citação supracitada que, tal qual a camada mental (*manomayoṣa*), a camada intelectual (*viññānamayoṣa*) também inclui os órgãos sensoriais. Entretanto, é a camada intelectual que confere ao indivíduo sua personalidade. Sobre isso, há uma passagem no *Taittirīya Upaniṣad* que diz:

Diferentemente da camada mental, que encobre o *ātman*, é sua camada intelectual. Com essa camada ele toma a aparência de agente. Portanto, encoberto pela camada do intelecto o *ātman* assume a aparência de um homem (TAITTIRĪYA UPANIṢAD, 1998, 2.4, p. 302-303).¹⁰⁸

Segundo a passagem supracitada, a camada intelectual (*viññānamayoṣa*) é o que confere personalidade ao indivíduo (*jīva*), fazendo dele um ser inteligente, que é capaz de escolher e agir por si mesmo. Com efeito, é por meio da inteligência (*viññāna*) que se opera a discriminação racional (*viveka*) e a reflexão filosófica (*vicāra*). Portanto, como afirma Sadānānda: “O intelecto (*buddhi*) é a função do instrumento interno (*antaḥkaraṇa*) que faz escolhas” (SADĀNĀNDA, 2016, 65, p. 63).¹⁰⁹ Entretanto, há algumas funções que se encontram no limiar de transição entre a camada mental (*manomayoṣa*) e a camada intelectual (*viññānamayoṣa*). Sendo assim, algumas funções estão presentes em ambas camadas. Sobre isso, Sadānānda nos diz que “a memória (*citta*) e o ego (*ahaṅkāra*) estão presentes na mente (*manas*) e no intelecto (*buddhi*)” (SADĀNĀNDA, 2016, 67, p.

¹⁰⁶ “*anusandhānātmiḥkāntaḥkaraṇavṛttiḥ cittam*”.

¹⁰⁷ “*īyaṃ buddhirjñānendriyaiḥ sahitā viññānamayoṣo bhavati*”.

¹⁰⁸ “*tasmādvā etasmānmanomayāt anyo’ntara ātmā viññānamayaḥ tenaiṣa pūrṇaḥ sa vā eṣa puruṣavidha eva tasya puruṣavidhatām anvayaṃ puruṣavidhaḥ*”.

¹⁰⁹ “*buddhirnāma niścayātmiḥkāntaḥkaraṇavṛttiḥ*”.

64).¹¹⁰ Dessa maneira, a memória, o ego, os órgãos sensoriais e a mente se encontram na camada mental (*manomayakośa*), enquanto que na camada intelectualiva (*viññānamayakośa*) se encontram a memória, o ego, os órgãos sensoriais e o intelecto.

A camada intelectualiva (*viññānamayakośa*) é o que constitui a personalidade ou ego (*ahañkāra*) do indivíduo (*jīva*), pois lhe confere o poder de escolha. Justamente por isso que ele deve ser responsabilizado por seus atos. Com efeito, o indivíduo pensante possui o livre arbítrio e, por isso, irá responder por suas ações interessadas (*karma*). Conforme é dito no *Vedāntasāra*: “A camada intelectualiva (*viññānamayakośa*) torna o indivíduo (*jīva*) consciente de ser um agente ou desfrutador, que é feliz ou infeliz, etc., e que está sujeito à transmigração para este ou outros mundos” (SADĀNĀNDA, 2016, 73, p. 66).¹¹¹ Na verdade, não é o indivíduo (*jīva*) que transmigra, o que a citação acima quer dizer é que são as características do indivíduo que transmigram de uma existência à outra, i.e., suas propensões mentais (*saṃskāras*), que são relativas ao seu ego (*ahañkāra*). Como é dito no *Vedāntasāra*: “O ego é a função interna que se caracteriza pela autoconsciência” (SADĀNĀNDA, 2016, 69, p. 64).¹¹²

Para concluir as questões mais relevantes acerca dessa quarta camada que encobre o *ātman*, i.e., a camada intelectualiva (*viññānamayakośa*), lembremo-nos que ela, juntamente com as duas outras camadas anteriores, viz., camada mental (*manomayakośa*) e camada vital (*prāṇamayakośa*), constituem o corpo sutil (*sūkṣma śarīra*). Sobre isso, Sadānānda nos diz que:

Entre essas camadas, a camada inteligente (*viññānamayakośa*), dotada de conhecimento, é o agente; a camada mental (*manomayakośa*), dotada de vontade, é o instrumento; e a camada vital (*prāṇamayakośa*), dotada de vitalidade, é a atividade. Essa divisão é feita de acordo com suas respectivas funções. Juntas, essas três camadas constituem o corpo sutil (SADĀNĀNDA, 2016, 89, p. 71)¹¹³

Portanto, conforme a citação acima, o corpo sutil em sua tríplice formação é dotado de vitalidade, vontade e ação. A vitalidade diz respeito à camada constituída de força vital (*prāṇamayakośa*), a vontade diz respeito à camada mental (*manomayakośa*), e a ação diz respeito à camada intelectualiva (*viññānamayakośa*). Essas três camadas

¹¹⁰ “*anayoreva cittāhañkārayorantarbhāvaḥ*”.

¹¹¹ “*ayaṃ kartṛtvabhokṛtṛvasukhitvaduhkhitvādyabhimānatvenehaloka paralokagāmī vyavahāriko jīva ityucyate*”.

¹¹² “*abhimānātmikāntaḥkaraṇavṛttiḥ ahañkāraḥ*”.

¹¹³ “*eteṣu koṣeṣu madhye viññānamayo jñānaśaktimān kartṛrūpaḥ manomaya icchāśaktimān karaṇarūpaḥ prāṇamayāḥ kriyāśaktimān kāryarūpaḥ yogyatvādevameteṣāṃ vibhāga iti varṇayanti etatkośatrayaṃ militaṃ satsūkṣmaśarīramityucyate*”.

configuram uma consciência própria para o corpo sutil. Conforme afirma Sadānānda: “A consciência associada ao corpo sutil individual é conhecida como *taijasa* (brilhante), pois é associada ao órgão interno fulgente (*antaḥkaraṇa*)” (SADĀNĀNDA, 2016, 93, p. 74-75).¹¹⁴ Essa consciência brilhante (*taijasa*) é a consciência do estado de sonho (*svapna*), é ela quem torna o indivíduo (*jīva*) autoconsciente. Portanto, é o corpo sutil (*sūkṣma śarīra*) que predomina durante o estado de sonho (*svapna*). Como diz Sadānānda:

O contorno individual de *taijasa*, constituído pelas três camadas, como *vijñānamayośa* etc., é chamado de corpo sutil, pois é mais fluido que o corpo denso. Também é chamado de estado de sonho, pois consiste de impressões do estado de vigília e, por essa mesma razão, é conhecido como o local de fusão com o corpo denso (SADĀNĀNDA, 2016, 94, p. 75).¹¹⁵

Em cada uma das três camadas que constitui o corpo sutil há certos componentes que, no total, somam um número de dezessete. Sobre isso, Sadānānda diz que “os [três] corpos sutis são chamados de *liṅga śarīras*,¹¹⁶[com um total de] dezessete componentes” (SADĀNĀNDA, 2016, 61, p. 62).¹¹⁷ E para completar, ele diz que “as partes componentes [do *liṅga śarīra*] são os cinco órgãos da percepção, o intelecto, a mente, os cinco órgãos da ação e as cinco forças vitais” (SADĀNĀNDA, 2016, 62, p. 62-63).¹¹⁸ Explicitando essa última citação, temos os cinco órgãos da ação: fala, braços, pernas, órgãos excretórios e órgãos sexuais. Os cinco órgãos da percepção: visão, audição, tato, olfato e paladar que, junto com a mente, constitui a camada mental (*manomayośa*). O intelecto, que constitui a camada intelectual (*vijñānamayośa*), e as cinco funções da força vital: *prāṇa*, *apāna*, *vyāna*, *udāna* e *samāna*, constitutivas da camada vital (*prāṇamayośa*). Esses, portanto, são os dezessete componentes constitutivos do corpo sutil.

Passemos, agora, para a quinta e última camada que encobre o *ātman*, que é a camada constituída pela bem-aventurança (*ānandamayośa*).

A quinta camada que encobre o *ātman* é denominada de *ānandamayośa*, pois se constitui fundamentalmente de bem-aventurança. *Ānanda* é uma palavra sânscrita que

¹¹⁴ “*etadvyaṣṭyupahitaṁ caitanyaṁ taijaso bhavati tejomayāntaḥkaraṇopahitavāḥ*”.

¹¹⁵ “*asyāpīyam vyaṣṭiḥ sthūlaśarīrāpekṣayā sūkṣmatvāditi hetoreva sūkṣmaśarīram vijñānamayādikośatrayaṁ jāgradvāsanāmayatvātsvapno'ta eva sthūlaśarīralayasthānamiti cocyate*”.

¹¹⁶ No plural, *prāṇamayośa*, *manomayośa* e *vijñānamayośa* são conhecidas como *liṅga śarīras*, mas como são camadas sutis, elas se interpenetram organicamente formando uma só unidade, que é o que conhecemos como corpo denso (*sūkṣma śarīra*).

¹¹⁷ “*sūkṣmaśarīrāṇi saptadaśāvayavāni liṅgaśarīrāṇi*”.

¹¹⁸ “*avayavāstu jñānendriyapañcakaṁ buddhimanasī karmendriyapañcakaṁ vāyupañcakaṁ ceti*”.

designa, literalmente, bem-aventurança. Entretanto, ainda assim, é mais uma das cinco camadas que encobrem o *ātman*, não podendo, portanto, ser confundida com ele. Nesse sentido, assim como as demais camadas, *ānandamayakoṣa* também é um dos focos da ignorância (*avidyā*). Isso porque, embora seja uma camada constituída radicalmente pela bem-aventurança (*ānanda*), ainda falta o conhecimento (*vidyā*). Com efeito, ainda falta o autoconhecimento, i.e., o conhecimento sobre Si-mesmo (*ātma-vidyā*) e o conhecimento sobre a Realidade (*brahma-vidyā*). Ambos, constituem o mesmo e único conhecimento (*vidyā*). Portanto, ainda que possua uma característica auspiciosa, *ānandamayakoṣa* é apenas uma das cinco camadas que encobrem o *ātman*.

Essa camada de bem-aventurança (*ānandamayakoṣa*) é o que constitui o corpo semente (*kāraṇa śarīra*). O corpo semente, como mostra o diagrama do início desta seção, é o corpo mais refinado, pois é o corpo mais primário, antecedendo até mesmo o corpo sutil. Isso se dá pelo fato do corpo semente ser o mais próximo do fundamento da subjetividade, i.e., o *ātman*. Dessa maneira, podemos compreender o corpo semente como o corpo que faz “brotar” os outros dois corpos, viz., corpo sutil e corpo denso. O corpo semente (*kāraṇa śarīra*) é o corpo que predomina durante o sono profundo (*susupti*). Por isso que o sono profundo é um estado de completa bem-aventurança.

Para concluirmos esta seção, apresento uma síntese ilustrativa acerca das cinco camadas (*pañcakoṣa*), recorrendo à seguinte passagem upaniśádica: “Considere o Si-mesmo (*ātman*) como o passageiro em uma carruagem, e seu corpo como a carruagem, considere o seu intelecto como o cocheiro e a sua mente como as rédeas” (KAṬHA UPANIṢAD, 2010, 1.3.3, p. 388-389).¹¹⁹Essa parábola que alude à carruagem e o cocheiro é bastante ilustrativa para a compreensão das *pañcakoṣas*, pois da mesma forma que o corpo é análogo a uma carruagem, os sentidos são análogos aos cavalos que a impulsionam, e o intelecto é análogo às rédeas que dominam os cavalos. O *ātman* é o senhor da carruagem, o passageiro que, firme em si mesmo, apenas contempla todo o percurso.

¹¹⁹ “*ātmanāṃ rathitaṃ viddhi śarīraṃ rathameva tu buddhiṃ tu sārathiṃ viddhi manāḥ pragrahameva ca*”.

4.4 Outras Ontologias: Ortodoxas (*āstika*) e Heterodoxas (*nāstika*)

Além do Advaita Vedānta existem outras escolas (*darśanas*) que possuem, em sua doutrina, ontologias distintas. Sendo assim, aqui nesta seção, abordaremos tais ontologias conforme são apresentadas no *Vedāntasāra*. Essas ontologias derivam tanto de escolas heterodoxas (*nāstika*), que não se comprometem com a autoridade da Revelação védica, quanto de perspectivas ortodoxas (*āstika*), que se comprometem com os Vedas.

A Escola Vedānta, que é ortodoxa, possui algumas variantes hermenêuticas que divergem da ontologia não-dualista propagada pelo Advaita Vedānta. Com efeito, dentro da filosofia vedantina temos ontologias de caráter dualista (*dvaita*), dualista e não-dualista (*dvaita-advaita*), dentre outras, conforme foi apresentado anteriormente. Embora existam diferenças significativas entre essas variantes hermenêuticas, todas elas concordam que o *ātman* é o fundamento da subjetividade e que *Brahman* é o fundamento da realidade. Nesse sentido, as diferenças existentes entre elas são apenas de grau, pois cada uma delas compreende a relação ontológica entre *ātman* e *Brahman* de uma maneira particular. A filosofia dualista (*dvaita*) que é propagada por Madhvācārya, por exemplo, considera que não há uma unicidade ontológica entre *ātman* e *Brahman*, mas apenas uma unicidade existencial.

A partir de agora, veremos as duas principais variantes hermenêuticas da Escola Mīmāṃsā, que é considerada uma das seis escolas ortodoxas (*āstika*) da tradição védica. Seguindo a ordem cronológica aproximada, vejamos primeiramente a escola fundada por Prabhākara (c. séc. VI EC), que foi um dos mais proeminentes *mīmāṃsakas*.

Os adeptos da Escola Prabhākara são denominados de *prābhākaras*. Segundo os *prābhākaras*, a noção de um eu individual (*jīva*) é fundada na ignorância sobre a natureza do Si-mesmo (*ātman*). Nesse sentido, a Escola Prabhākara concorda com a filosofia vedantina. Entretanto, Prabhākara afirma que o ritual védico (*karma*) não é apenas uma performance realizada para alcançar algum paraíso (*svarga*) ou melhores condições nesta vida, mas se trata também de uma necessidade existencial, um dever ritual, i.e., *dharma*. Nesse sentido, a realização do ritual não se dá de forma estritamente deliberada, mas sim de forma imperativa. Com efeito, segundo Prabhākara, o ritual deve ser realizado porque se trata de uma injunção védica. Isso, segundo ele, já seria suficiente para justificar a legitimidade da ação ritual. Sendo assim, para os *prābhākaras*, a ação ritual (*karma*) não é nenhum empecilho para alcançarmos a libertação (*mokṣa*), muito pelo contrário, a ação

ritual, por se tratar de uma injunção védica, também possui um caráter soteriológico. Nesse sentido, os Vedas, como um todo, tem como objetivo a libertação (*mokṣa*).

Pelo fato de Prabhākara defender a legitimidade da ação ritual, onde o sacrificante pleiteia determinado paraíso (*svarga*), torna-se necessário, também, defender a noção de uma entidade que subsiste à morte daquele que realizou o sacrifício. Sendo assim, a ação ritual só faz sentido se admitindo a existência do *ātman*, como aquilo que fundamenta e anima o indivíduo (*jīva*) na realização da ação ritual e que permanece para desfrutar dos resultados de tais ações, mesmo após a morte, i.e., uma entidade independente e apartada do corpo. Dessa maneira, as passagens das escrituras védicas que exortam à realização da ação ritual se tornam coerentes e compreensíveis (JHĀ, 1978, p. 73).

A seguinte citação sintetiza a noção de *ātman* na filosofia de Prabhākara, como entidade radicalmente distinta do corpo e suas funções: “(a) the Soul is something entirely distinct from the body, the sense-organs and Buḍḍhi; (b) it becomes manifest in all cognitions; (c) it is eternal, (d) omnipresent, and (e) many, one in each body” (JHĀ, 1978, p. 74).

Portanto, conforme a citação acima, o *ātman* é radicalmente distinto da realidade transitória e perecível. Não está condicionado à degradação do corpo individual (*jīva*). Nesse sentido, o *ātman* é o eterno desfrutador, aquele que a qualquer momento está apto a colher os frutos da ação. O corpo do indivíduo é apenas a morada das experiências e seus órgãos sensoriais são os instrumentos que captam a experiência. A experiência se realiza fundamentalmente por meio de dois tipos de objetos: (i) externos ou objetivos; (ii) internos ou subjetivos. O primeiro tipo de objeto se refere às sensações objetivas de dor e prazer que são experienciadas na relação com os objetos do mundo fenomênico, e o segundo tipo se refere às sensações subjetivas de apego e aversão que são desenvolvidas de acordo com o caráter ou perspectiva de cada indivíduo. Toda a realidade, basicamente, é experienciada por meio desses pares de objetos (JHĀ, 1978, p. 78).

A Escola Prabhākara rejeita a afirmação do Advaita Vedānta de que o *ātman* é luminoso ou auto-refulgente em termos de consciência, i.e., de que sua consciência está sempre acesa ou desperta, a despeito de haver ou não objetos para serem iluminados por ela. Conforme o pensamento dos *prābhākaras*, se o *ātman* fosse auto-refulgente também haveria consciência durante o estado de sono profundo (*susupti*), onde não há objetos. Pela lógica, um atributo inerente a uma determinada coisa não pode ser apartado desta coisa. Sendo assim, a auto-refulgência da consciência atribuída ao *ātman* nunca poderia cessar, independente do estado de consciência experienciado (JHĀ, 1978, p. 80)

Outro filósofo vinculado à Escola Mīmāṃsā é Kumārila Bhaṭṭa (c. séc. VII EC), cujo o pensamento é perpetuado e propagado pela escola que leva seu nome, i.e., a Escola Bhaṭṭa. Os seguidores da filosofia propagada por Bhaṭṭa são denominados de *bhaṭṭas*. Ao longo do tempo, a Escola Bhaṭṭa sempre atraiu mais atenção dos pesquisadores do que a Escola Prabhākara. Sendo assim, a ontologia dos *bhaṭṭas* é, de certa maneira, bem mais difundida. Os *bhaṭṭas* defendem uma perspectiva ontológica distinta da que é apresentada pelos *prābhākaras*, pois para eles a noção de um eu individual (*jīva*) não se fundamenta na ignorância mas na consciência associada a ela (HALBFASS, 1992, p. 277). Sobre a perspectiva ontológica dos *bhaṭṭas*, Sadānanda nos diz que:

os *bhaṭṭas*, ao contrário, dizem que a consciência associada à ignorância é o eu, por causa de tais passagens Śruti como, “durante o sono sem sonhos, o *ātman* é uma consciência indiferenciada e cheia de bem-aventurança” (*MĀṆḌŪKYA UPANIṢAD*, 5). Devido também, ao fato de que tanto a consciência quanto a inconsciência estão presentes no estado de sono sem sonhos. E também, por experiências como “eu não me conheço”, etc. (SADĀNANDA, 2016, 130, p. 94).¹²⁰

Os *bhaṭṭas* também buscam a libertação (*mokṣa*), e tal como os *prābhākaras*, eles defendem que o ritual também serve a esse propósito. Nesse sentido, os *bhaṭṭas* afirmam que para além da ignorância (*avidyā*) se encontra o *paramātman* ou eu supremo. Segundo afirma Kumārila, se existem corpos constituídos de terra, água, fogo e ar, a existência de um corpo constituído de éter também é plausível. Sendo assim, Kumārila afirma que o éter é o elemento que constitui o corpo do eu supremo (*paramātman*) (BRONKHORST, 2008, p. 124-125).

De acordo com a filosofia da Escola Bhaṭṭa, o *ātman* é radicalmente distinto do corpo. Portanto, é imperecível, eterno e onipresente, pois é o fundamento ontológico do indivíduo (*jīva*), sua própria consciência e cognição. Diferentemente de Prabhākara, que afirma que a consciência e a cognição são atributos do *ātman*, e não o próprio *ātman*. Assim como os *prābhākaras*, os *bhaṭṭas* afirmam que o *ātman* não é auto-refulgente, i.e., a luz da sua consciência só é acesa quando há algum objeto para ser iluminado por ela (JHĀ, 1978, p. 80-81)

Os *bhaṭṭas* também afirmam que a injunção védica para a ação ritual só faz sentido se admitirmos a existência do *ātman*, i.e., entidade eterna e onipresente, independente das

¹²⁰ “*bhaṭṭastu prajñānaghana evānandamayaḥ ityādiśruteḥ susuptau prakāśāprakāśasadbhāvānmāmahaṁ na jānāmītyādyanubhavāccājñānopahītam caitanyamātmeti vadati*”.

limitações espaço-temporais enfrentadas pelo indivíduo (*jīva*). Na seguinte passagem do *Ślokavārtika* é dito que:

the Vedas have declared that the results of sacrifices appertain to the performer, in some birth or other; and if the Soul were nothing more than mere *Idea*, then it could not have the character of the performer (of actions) and enjoyer (of results). If, after the perishing of the body, nothing is held to exist, then many sacrifices failing to bring about their results (in this life), the Vedic passages, mentioning this (sacrifice as leading to supernatural results), become false (BHATTA, 1983, 18.4-5, p. 382).

Portanto, se entre a realização da ação ritual e sua recompensa se encontra um hiato espaço-temporal, certamente há de existir uma entidade eterna e sempre presente, apta a experienciar os efeitos kármicos das ações realizadas. Isso é que chamamos *ātman*.

Vejamos agora a ontologia de uma outra escola de tradição ortodoxa (*āstika*) que também é criticada por Sadānanda, a Escola Nyāya (c. séc. VI AEC). O Nyāya, como já sabemos, é considerada a escola da lógica e uma das seis escolas principais dentro da tradição védica. Embora ela não seja uma escola diretamente vinculada ao *corpus* védico ela se encontra presente em toda tradição, dando suporte ao pensamento lógico-filosófico. O termo mais utilizado para designar os adeptos da Escola Nyāya é *naiyayikas*, mas por vezes eles também são chamados de *tārkikas*, um termo que é geralmente utilizado por Śāṅkarācārya para se referir à eles. A palavra *tarka* quer dizer, literalmente, razão. É justamente daí que se origina o termo *tārkika*, termo que se refere aos lógicos do Nyāya. (HALBFASS, 1992, p. 35). Referindo-se à crítica de Śāṅkarācārya aos *mīmāṃsakas* e *tārkikas*, Halbfass diz que:

in various sections of his works, most memorably in his commentary on the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, Śāṅkara criticizes the Mīmāṃsakas as well as the Naiyāyikas (whom he calls *tārkika*) for their false reliance on human reasoning. Both of them imagine that insights such as that into the existence of the *ātman*, which have been derived from Vedic references, are accomplishments of their own worldly intelligence (*svamatiprabhava*). They rely on the “power of their own thought” (*svacittasāmarthya*) and “follow the (deceptive), skills of their own intellects” (*svabuddhikauśālānusārin*), but not the “path which has been shown by revelation and authoritative teachers” (*śrutyācāryadarśitamārga*). In the sections on Sāṃkhya and Yoga within his *Brahmasūtrabhāṣya*, Śāṅkara develops his critique of the false claims of autonomous human cognition in greater detail and he exemplifies his own understanding of the relationship between reason and revelation (HALBFASS, 1992, p. 35).

Portanto, conforme a citação acima, o racionalismo exacerbado por parte dos *tārkikas* os fazem acreditar que a razão por si só, sem a luz dos Vedas, já seria suficiente

para descortinar a Verdade. Embora eles aceitem a autoridade da Revelação védica eles também defendem o poder da razão descortinar a Verdade mesmo sem o auxílio dos Vedas, desde que a razão seja empregada da forma correta, i.e., por meio da lógica.

Com uma ontologia distinta dos advaitinos, que defendem a existência de uma unicidade ontológica fundamental (*ātman*) entre todos os indivíduos (*jīvas*), os *tārkikas* defendem a existência de uma pluralidade ontológica, onde cada indivíduo é único e distinto dos demais, mesmo que eles coparticipem de uma unicidade existencial. Isso implica diversas questões acerca do fundamento do Ser e da realidade. Entretanto, tais questões, embora pertinentes, desviam do tema central desta tese. Sendo assim, o que foi dito aqui já é deveras suficiente para cumprir com o objetivo desta seção, que é explanar a ontologia das principais escolas criticadas por Sadānanda no *Vedāntasāra* (JHĀ, 1978, p. 81-82)

Como vimos acima três perspectivas ontológicas oriundas de escolas ortodoxas, duas do Mīmāṃsā e uma do Nyāya, passemos, então, para as perspectivas heterodoxas (*nāstika*), i.e., não-védicas. Primeiramente, apresentarei duas das principais vertentes do Budismo, e por último apresentarei uma escola fundada em uma doutrina materialista.

O Budismo, como muitos devem saber, é a doutrina filosófica legada por Buda, nome auspicioso para se referir à Siddhārtha Gautama (c. séc. VI AEC) em sua situação de Desperto. Segundo os budistas, a noção de eu é um *constructo* do intelecto, i.e., o eu, em sua realidade, não possui um fundamento substancial, pois é apenas uma construção intelectual que ocorre no âmbito da mente. Com efeito, toda ontologia budista se resume ao âmbito mental. Conforme nos diz Sadānanda:

Os budistas dizem que o intelecto é o eu, por conta de tais passagens Śruti como “diferente e mais interno do que isso é o eu que consiste de inteligência” (*TAITTIRĪYA UPANIṢAD* 2-4-1). Também pelo fato de que o instrumento se torna impotente na ausência do agente, e por experiências como “eu sou um agente”, “eu sou um desfrutador”, etc. (SADĀNANDA, 2016, 128, p. 92).¹²¹

O Budismo tem em sua base doutrinária dois conceitos que são fundamentais, viz., os conceitos de *karma* (ação/reação) e *saṃsāra* (transmigração). Conforme o Budismo, toda ação gera uma reação correspondente, tal qual uma relação de causa e efeito. Isso é o que mantém o *saṃsāra* em movimento, perpetuando o ciclo de transmigração de uma existência à outra. Entretanto, ações involuntárias como respirar, pensar (fluxo mental),

¹²¹ “*bauddhastu anyo'ntara ātmā vijñānamayaḥ ityādiśruteḥ karturabhāve karaṇasya śaktyabhāvādahaṃ kartāhaṃ bhoktetyādyanubhavācca buddhirātmēti badati*”.

etc., não geram nenhum efeito ou reação kármica. Portanto, essas ações não transmigram. Somente a ação interessada está sujeita à transmigração. Com efeito, as únicas ações que causam reação kármica, se assim podemos chamar, são as ações impelidas pelo apego. Nesse sentido, os budistas afirmam que o apego aos desejos é o principal empecilho à libertação, pois é isso que sustenta e perpetua a roda do *samsāra* (BRONKHORST, 2008, p. 28-29).

Embora o Budismo tenha se ramificado, a preservação e perpetuação das palavras do Buda é mantida por meio de um processo de categorização dos seus ensinamentos. Essa categorização inclui a oralidade e memorização da sua doutrina, que é realizada por parte dos seus discípulos. O objetivo dessa categorização é preservar e garantir a correta compreensão das palavras do Buda, como seus ensinamentos acerca de certos estados psíquicos, realidades físicas e metafísicas, assim como de seus elementos constitutivos ou *dharmas*.¹²² Esse é o corpus doutrinário do Budismo, denominado tradicionalmente de *abhidharma*. O *abhidharma* se destaca ainda mais na vertente budista mais ortodoxa, i.e., o que atualmente denominamos de Theravāda (BRONKHORST, 2008, p. 30).

Um dos principais dogmas do *abhidharma* é o que se refere aos *dharmas*. Segundo esse dogma, o indivíduo e a realidade não existem de maneira substancial, pois ambos são apenas o resultado da conjunção de determinados elementos, i.e., os *dharmas*. Esses elementos também não existem enquanto entidades substanciais, mas somente enquanto resultado final dessa conjunção. Portanto, os *dharmas* existem apenas no instante em que se manifestam. Sendo assim, a realidade que percebemos é, na verdade, um epifenômeno, i.e., a confluência de inúmeros e diversos fenômenos que se interagem (BRONKHORST, 2008, p. 35).

A vertente hermenêutica do Budismo que atualmente denominamos de Mahāyāna é a que mais se aprofunda em reflexões acerca do caráter insubstancial do eu, i.e., no conceito de vazio ou vacuidade (*śūnya*). Sobre isso, Sadānanda afirma que:

outra escola de budistas diz que o eu é idêntico ao vazio, por causa de tais passagens Śruti como “nos primórdios imperava a não-existência” (*CHĀNDOGYA UPANIṢAD*, 6-2-1). Devido também, ao fato de que há uma ausência de tudo durante o sono sem sonhos. Ainda mais, por causa da experiência de não-existência de um homem que acaba de

¹²² Não confundir com o conceito de *dharma* que é amplamente utilizado em contextos mais amplos como, por exemplo, na tradição védica e até mesmo em outros contextos budistas. Sendo assim, a palavra *dharma* aqui referida tem seu significado próprio dentro do contexto epistemológico em questão.

despertar, quando ele diz para si mesmo: “durante o sono sem sonhos eu não era existente” (SADĀNANDA, 2016, 131, p. 95).¹²³

Portanto, conforme a passagem supracitada, não há nada de substancial que possa fundamentar a noção que temos de eu. Com efeito, segundo a Escola Mahāyāna, a noção de eu é carente de substância, pois o que há em absoluto é apenas a vacuidade (*śūnya*). É justamente por isso que os budistas empregam o conceito de *anātman*, para enfatizar que não há um eu que seja substancial. Dessa maneira, o que chamamos de eu seria apenas uma construção circunstancial da identidade.

Outra escola heterodoxa (*nāstika*) que é criticada por Sadānanda no Vedāntasāra é a Escola Cārvāka. Os adeptos dessa escola são denominados de *cārvākas*. Os *cārvākas* são radicalmente materialistas, por isso consideram que a noção de eu é fundamentada na matéria. Sendo assim, consideram que o corpo denso é o fundamento do eu. Essa doutrina materialista foi legada pelo filósofo Bṛihaspati (c. séc. VII AEC). Por ser uma doutrina que se fundamenta na perspectiva mais imediata da existência, ela é muito difícil de ser refutada. Com efeito, a maioria dos indivíduos percebem apenas a realidade mais imediata da existência, i.e., consideram somente a existência da realidade material, que é imanente, e que, portanto, pode ser perfeitamente percebida e experienciada de forma empírica pelos sentidos (MĀDHAVĀCĀRYA, 1882, p. 2).

Outro nome dado aos *cārvākas* é *lokāyatas*, que podemos entender, em tradução livre, como aqueles que são relacionados ao mundo (*loka*), i.e., mundanos. Para eles, toda a existência é constituída por quatro elementos materiais, viz., terra, fogo, água e ar.¹²⁴ Destoando, assim, de outras perspectivas filosóficas que consideram a existência de um quinto elemento imaterial, i.e., o éter. Nesse sentido, tanto o corpo quanto a consciência são resultado da interação dos quatro elementos acima referidos. Quando esses elementos se fragmentam, a formação do corpo e da consciência também se extingue por completo. Com efeito, segundo os *cārvākas*, não há qualquer evidência que legitime a existência da consciência como uma realidade independente e apartada do corpo. Porque, segundo os *cārvākas*, a percepção direta (*pratyakṣa*) é a única fonte legítima e, portanto confiável de conhecimento sobre o Si-mesmo (MĀDHAVĀCĀRYA, 1882, p. 2-3). Vejamos abaixo o que Sadānanda nos diz sobre os *cārvākas*:

Uma escola de *cārvākas*, entretanto, sustenta que o corpo denso é o eu, por causa de passagens Śruti: “o homem é constituído essencialmente

¹²³ “*apare baudhhaḥ asadevedamagra āsīt ityādiśruteḥ suṣuptau sarvābhāvādahaṁ suṣuptau nāsamityutthatasya svābhāvaparāmarśa viṣayānubhavācca śūnyamātmeti vadati*”.

¹²⁴ Esses quatro elementos se referem exclusivamente à constituição da matéria.

de alimento” (*TAITTIRĪYA UPANIṢAD* 2-1). Devido também, ao fato de que um homem foge de uma casa em chamas mesmo deixando para trás seu filho. Também, por causa de experiências como esta. “eu sou forte”, “eu sou magro”, etc. (SADĀNANDA, 2016, 124, p. 89).¹²⁵

Para os *cārvākas*, portanto, a matéria é o fundamento absoluto do eu. Com efeito, nossa apreensão mais imediata da realidade é por meio da matéria, que é percebida pelos cinco sentidos. Sendo assim, compreendemos que a perspectiva defendida pelos *cārvākas* é bastante plausível e coerente com a perspectiva mais imediata da existência, pois se trata de uma perspectiva empírica. Com efeito, a doutrina dos *cārvākas* se fundamenta na empiria, i.e., naquilo que podemos apreender por meio dos sentidos.

Por serem radicalmente materialistas, os *cārvākas* afirmam que o único tipo de prazer possível de desfrute é o prazer sensorial, que é obtido por meio dos cinco sentidos, i.e., os prazeres sensuais, mesmo que tais prazeres sejam seguidos por algum tipo de dor ou sofrimento. Portanto, os *cārvākas* desfrutam do prazer o tanto quanto é possível, apesar da dor que, por vezes, lhe sucede. Segundo os *cārvākas*, não faz sentido rejeitarmos o prazer por medo da dor. Isso seria, de maneira análoga, como um agricultor que deixa de semear por medo de haver pássaros que, eventualmente, irão comer parte da sua colheita. Sendo assim, somente um tolo se priva do prazer por medo da dor (MĀDHAVĀCĀRYA, 1882, p. 3-4).

Por serem radicalmente materialistas, os *cārvākas* negam a existência de qualquer realidade metafísica ou espiritual. Eles afirmam, por exemplo, que o sacrifício do fogo (*agnihotra*) e outros sacrifícios rituais (*vajña*) são úteis apenas como meio de subsistência para determinados segmentos da sociedade védica. Isso porque, tratam-se de atividades rituais que também envolvem um grande gasto de recursos e trabalho especializado. Com efeito, para se realizar qualquer tipo de ação ritual é necessária a aquisição de elementos específicos e a contratação de sacerdotes especializados para sua realização. Além de não se submeterem à autoridade dos Vedas os *cārvākas* também tecem severas críticas à sua sacralidade, apontando certas falhas na sua estrutura lógica. Nesse sentido, conforme os *cārvākas*, os Vedas cometem, em sua estruturação lógica, três falhas principais, i.e., (i) inverdade, (ii) autocontradição, (iii) tautologia. Pelo fato daqueles que se autodenominam sábios védicos divergirem mutuamente entre si, os *cārvākas* afirmam que não há verdade e coerência lógica entre eles. Com efeito, os sábios védicos que são responsáveis pelas

¹²⁵ “*cārvākastu sa vā eṣa puruṣo'nnarasamayāḥ ityādiśruteḥ pradīptagrhātsvaputram parityajyāpi svasya nirgamadarčanātsthūlo'haṁ kṛśo'hamityādyanubhavācca sthūlaśarīramātmēti vadati*”.

ações-rituais relativas ao primeiro nível dos Vedas (*karmakāṇḍa*) conflituam com aqueles que são responsáveis pelo conhecimento relativo ao segundo nível (*jñānakāṇḍa*). Sendo assim, para os *cārvākas*, os Vedas seriam apenas um amontoado de incoerências lógicas, elaboradas por impostores que se passaram por sábios (MĀDHAVĀCĀRYA, 1882, p. 4).

Conforme a filosofia materialista dos *cārvākas*, não há realidades metafísicas tal como o paraíso ou o inferno. Nesse sentido, para eles, o mais próximo da ideia de inferno ou paraíso seriam a dor e o prazer mundano. Com efeito, certas situações desagradáveis, como calor extremo, fome, sede, etc., são as mais próximas da ideia de inferno. Da mesma maneira, um belo lugar repleto de prazeres e riquezas, em um ambiente agradável, etc., seria o mais próximo da ideia de paraíso. Além disso, a existência de alguma entidade suprema, tal como Deus, é completamente descartada. Portanto, a única entidade suprema possível de existir seria alguma pessoa dotada de poder material, tal como um governante muito poderoso, cuja existência pode ser atestada por todos de maneira imediata. Sendo assim, para os *cārvākas*, a única libertação possível é a libertação da matéria, por meio de sua completa dissolução, i.e., a morte (MĀDHAVĀCĀRYA, 1882, p. 4).

Portanto, os *cārvākas* entendem que o fundamento do eu se restringe unicamente à matéria. Para eles, não há nada além da realidade material. Sendo assim, a realidade é perfeitamente perceptível por meio dos sentidos. O que os sentidos captam são a realidade em sua plenitude. Com efeito, para os *cārvākas* a percepção empírica é suficiente para a apreensão da realidade.

Todas essas doutrinas escolásticas acima apresentadas são, segundo Sadānanda, equivocadas, pois desconhecem o verdadeiro fundamento do eu, i.e., o *ātman*. Embora todas elas, com exceção dos *cārvākas*, possuam um caráter soteriológico, suas propostas de libertação são consideradas ineficazes. Justamente por desconhecerem o fundamento real do Ser e da realidade.

Primeiramente, tratamos das duas principais variantes hermenêuticas da Escola Mīmāṃsā que se consolidaram na Escola Prabhākara e na Escola Bhaṭṭa, e dos *tārkikas*, que são os seguidores da Escola Nyāya. Essas três perspectivas são de matriz ortodoxa. Vimos que os *prābhākaras* e os *bhaṭṭas* negam a auto-refulgência do *ātman*, e que os *tārkikas* negam a existência de uma unicidade ontológica entre os seres. Posteriormente, tratamos das duas principais vertentes do Budismo, viz., Theravāda e Mahāyāna, e finalizamos com os *cārvākas*. Todas essas três perspectivas são heterodoxas. A Escola Theravāda assim como a Mahāyāna negam a existência do *ātman*, enfatizando que toda

noção de eu é uma construção intelectual sem fundamento substancial, pois tudo o que existe é fundado na vacuidade (*śūnya*). Os *cārvākas* negam qualquer realidade imaterial ou metafísica, para eles a noção de eu se fundamenta na matéria, i.e., no próprio corpo.

5 Do *Ātman* como Ego (*ahaṅkāra*) ao *Ātman* como *Brahman*: A Senda da Libertação e a condição do Ser liberto (*jīvanmukta*)

Até se [obter] a percepção da consciência sobre o Si-mesmo (*ātman*), é necessário [praticar] a escuta (*śravaṇa*), a reflexão (*manana*) e a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Portanto, essas disciplinas devem ser explicadas (SADĀNANDA, 2016, 181, p. 126)¹²⁶

Iniciando esta quinta parte da tese com a citação acima, destacamos a importância das três disciplinas fundamentais do método soteriológico da Escola Vedānta, especialmente do Advaita Vedānta. Devemos nos lembrar que o método, que é o fundamento da *sādhana*, fundamenta-se na razão analítica (*vicāra*), que é a substância da razão discriminativa (*viveka*). Com efeito, analisar e discriminar o Real (substancial) do falso (insubstancial) é a própria essência dos Upaniṣads. Para isso, pratica-se as seguintes disciplinas: (i) *śravaṇa* (escuta), (ii) *manana* (reflexão) e (iii) *nididhyāsana* (reiteração meditativa da reflexão) (LOUNDO, 2022, p. 31). Essas três disciplinas, como tudo o que é vedantino, originam-se dos Upaniṣads e se encontram com um maior destaque no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, onde o sábio Yajñavalkya instrui sua esposa, Maitreyī, ao conhecimento upaniṣádico. A citação abaixo ilustra muito bem isso:

You see, Maitreyī—it is ones self (*atman*) which one should see and hear, and on which one should reflect and concentrate. For when one has seen and heard ones self, when one has reflected and concentrated on ones self, one knows this whole world” (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1998, 4-5-6, p. 129).¹²⁷

A partir da citação acima podemos ter uma ideia acerca da aplicação pedagógica dos Upaniṣads, que se dá por meio da relação dialógica entre mestre e discípulo durante a *sādhana*. Com efeito, a pedagogia revelada pelos Upaniṣads é uma contribuição única ao empreendimento soteriológico do Vedanta. Sobre isso, Cenker diz que “The unique contribution that the Upaniṣads make to educational method in religious development is the three-fold operation of hearing (*śravaṇa*), reflecting (*manana*), and concentrating (*nididhyāsana*)” (CENKNER, 1983, p. 21).

¹²⁶ “*evam bhūtasvasvarūpacaitanyasākṣātkāraparyantaṃ śravaṇamanana nididhyāsanasamādhyānuṣṭhānasyāpekṣitatvātte'pi pradarśyante*”.

¹²⁷ “*ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maytreṣi ātmani khalvare drṣṭe śrute mate vijñāta idaṃ sarvaṃ viditam*”.

5.1 As Três Disciplinas do Método: Escuta (*śravaṇa*), Reflexão (*manana*) e Reiteração Meditativa da Reflexão (*nididhyāsana*)

A prática pedagógica das três disciplinas do método não é definida de maneira estrita nos Upaniṣads. Sendo assim, cada mestre possui, conforme sua própria experiência e intuição, os meios hábeis para aplicá-la. Isso não significa que as três disciplinas não tenham suas características bem definidas, mas apenas que sua aplicação é contextual. Se houvesse uma definição rígida sobre a prática das três disciplinas do método ele seria um método inflexível, reificado e, portanto, ineficaz na sua adequação às necessidades do discípulo. Acerca disso, Cenker afirma que “The process of hearing, reflection and concentration is not defined with precision in these texts; the application is left to the individual teacher” (CENKNER, 1983, p. 21).

O mestre (*guru/ācārya*) é fundamental para o desenvolvimento da *sādhana*, tanto por sua autoridade quanto por sua experiência. Na verdade, é justamente sua experiência que faz dele uma autoridade védica, vedantina. Sabemos que a tradição védica é uma tradição de oralidade. Os textos existentes sempre remetem a um contexto de estudo que é realizado sob a supervisão de um mestre. Sendo assim, a mera leitura dos textos, embora possa ser inspiradora, não faz muito sentido para o leitor não iniciado ao tema, i.e., o leitor que não se encontra sob a supervisão e orientação de um mestre. Nesse sentido, o papel do mestre vai muito além de um mero conhecimento técnico. Até mesmo porque, o ato de conhecer o fundamento último da realidade é, segundo a tradição soteriológica indiana, aperceber-se como não-diferente dele. Com efeito, o maior ensinamento do mestre parte da sua própria existência, do seu aparecer. Nesse sentido, o mestre não somente transmite o conhecimento, mas é o próprio conhecimento manifesto. Sobre isso, Hiriyanna afirma que:

This is study and discussion of the Upaniṣads with the assistance of a *guru* that has realized the truth they teach. The implication of this requirement is two-fold: First, it signifies that the ultimate philosophic truth is to be learnt through a study of the revealed texts. Secondly, it emphasizes the need for personal intercourse with a competent teacher, if the study is to be fruitful and shows that mere book-learning is not of much avail (HIRIYANNA, 2005, p. 379-380).

Portanto, a presença do mestre é importante não apenas por sua instrução e orientação, mas também por sua própria realização, que é extremamente paradigmática para o discípulo.

Antes de abordarmos cada uma das três disciplinas separadamente, vejamos na citação abaixo, um pequeno resumo descritivo sobre elas, no qual Sharma afirma que:

Vedanta prescribes the triple discipline: (1) *śravaṇa* which means a serious and sustained study of Vedānta texts through hearing or reading; (2) *manana* which means critical exposition of the pretensions of thought to know the Real and strengthening of the faith in the shruti; and (3) *nididhyāsana* which means actual realisation of the Real through moral, yogic and spiritual discipline (SHARMA, 2007, p. 200).

Na passagem supracitada, (i) *śravaṇa* é definida como a disciplina do escutar e ler atentamente as palavras do mestre. Entretanto, como já dito anteriormente, o ler que é um outro modo do escutar, só faz sentido para alguém que se encontra em um contexto de supervisão e orientação por parte de um mestre, i.e., que se encontra na *sādhana*. A leitura isolada e sem a devida orientação, certamente, não possui nenhuma eficácia do ponto de vista soteriológico. (ii) *Manana* é definida como reflexão, um tipo de reflexão analítica e crítica, através da qual o discípulo coloca em cheque suas crenças e ideias, analisando-as criticamente à luz dos Upaniṣads. Portanto, trata-se de uma autocrítica sobre as próprias concepções acerca da realidade, contrastando-as com o conhecimento upaniṣádico que é escutado do mestre. O objetivo disso é eliminar qualquer tipo de erro cognitivo que possa colocar em dúvida a palavra do mestre. Isso serve tanto para depurar a mente quanto para eliminar qualquer tipo de apego ou resquício de dúvida, fortalecendo assim a confiança no ensinamento upaniṣádico. (iii) *Nididhyāsana* é a reiteração meditativa da reflexão, i.e., reitera os preceitos morais e espirituais concernentes à *Brahman*.

Embora as três disciplinas do método sejam sucessivas e praticadas isoladamente elas são organicamente integradas, constituindo assim uma única unidade metodológica, i.e., as três disciplinas fazem parte de um mesmo conjunto pedagógico. Portanto, em seu conjunto, *śravaṇa* (escuta), *manana* (reflexão) e *nididhyāsana* (reiteração meditativa da reflexão) constitui o fundamento metodológico de toda *sādhana*. (CENKNER, 1983, p. 65). Sobre isso, Loundo afirma que:

A unidade procedimental das três disciplinas fundamentais – viz., *śravaṇa* (escuta), *manana* (reflexão) e *nididhyāsana* (reiteração meditativa da reflexão) – consagra, por um lado, a racionalidade como o instrumento imediato de realização de *ātman* (*avagatyartha-sādhana*) e reitera, por outro, seu caráter dialógico ao pressupor a relacionalidade mestre (*guru/ācārya*)-discípulo (*śiṣya*). A designação técnica dessa racionalidade enquanto pensamento característico dos Upaniṣads é dada pela palavra sânscrita *vicāra* (ou *vicāra-tarka*) cuja tradução mais adequada, em nossa opinião, seria *racionalidade soteriológica* (LOUNDO, 2011, p. 117).

Portanto, o método triplo se constitui de três disciplinas fundamentais que são aplicadas para a perfeita assimilação do conhecimento upaniśádico. Passemos, então, para a apresentação de cada uma delas, separadamente, começando pela disciplina da escuta (*śravaṇa*).

Para apresentarmos a disciplina da escuta (*śravaṇa*), segue a definição dada por Sadānanda no *Vedāntasāra*: “A escuta (*śravaṇa*) é o estudo por meio das marcas características da filosofia vedantina, que declara *Brahman* como uno e sem um segundo” (SADĀNANDA, 2016, 182, p. 126).¹²⁸

Portanto, *śravaṇa* é a prática de escutar o conhecimento védico, tanto por meio da oralidade quanto por meio de textualidades que remetem ao contexto oral. Nesse sentido, *śravaṇa* não se limita a um momento pontual da escuta dentro de determinado contexto da *sādhana*, mas é uma prática que permeia toda ela. Com efeito, quando o discípulo (*śiṣya*) está na presença do mestre (*guru/ācārya*) escutando seus ensinamentos ele está praticando *śravaṇa*. Ao ler algum texto que remete ao ensinamento escutado ele também está praticando *śravaṇa*. Como diz Saraswati, “hearing means reflecting over the texts of the Upanishads and studying the Brahma Sūtras with a view to obtaining direct knowledge of the Self” (SARASWATI, 1989, p. 466).

Como já sabemos, a oralidade é uma característica presente em toda a filosofia védica. No entanto, quando tratamos da escuta (*śravaṇa*), isso não se limita somente ao escutar literal, i.e., por meio da oralidade, mas também por meio de textualidades. Essas textualidades sempre apresentam os contextos de oralidade do qual se originaram. Sendo assim, como já dito, a leitura só faz sentido para quem ouve a instrução de um mestre.

A escuta (*śravaṇa*) não é uma disciplina isolada, situada e aplicada em um único momento específico da *sādhana*, pois se trata de uma disciplina fundamental para todo o estudo védico. Com efeito, a escuta é muito mais do que um mero ouvir, pois é um ouvir direcionado, que foca a atenção na palavra upaniśádica. *Śravaṇa* é o escutar do estudante sedento de conhecimento que escuta atentamente as palavras do mestre. Conforme afirma Cenker, “hearing (*śravaṇa*) comes through the agency of the teacher, for it consists in listening to and receiving oral tradition. This is instruction in its most basic sense” (CENKNER, 1983, p. 22). Para complementar essa nossa explicação, na citação abaixo é dito que:

Hearing (*śravaṇa*), listening to the guru and learning the Vedāntic texts, constitutes formal study of the Upanishads under the direction of a

¹²⁸ “*śravaṇam nāma śaḍvidhaliṅgairāśeṣavedāntānāmadvitīyavastuni tātparyāvadhāraṇam*”.

teacher. It is an academic activity that investigates the texts, especially the classical axioms, in order to determine their meaning. Hearing embodies a conviction that an understanding of the texts leads one to Brahman; its objective is to grasp from the text, context and instruction the meaning of “That thou art” (CENKNER, 1983, p. 66).

Nos *upaniṣads* é dito que o conhecimento é adquirido pelo ouvido, e Śaṅkarācārya mantém essa mesma posição, afirmando que o estudo só é possível por meio da escuta (*śravaṇa*). Escutar é focar a atenção, assimilando plenamente as palavras proferidas pelo mestre. Isso envolve duas faculdades fundamentais: (i) a primeira pertencente ao ouvido, (ii) e a segunda ao *ātman*. O *ātman*, conforme afirma Śaṅkarācārya, é o eterno ouvinte, e sua faculdade primordial é a discriminação racional (*viveka*). Śaṅkarācārya, por vezes, se refere à prática da escuta (*śravaṇa*) se referindo às três disciplinas do método, incluindo-se aí, a reflexão (*manana*) e a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Nesse sentido, Śaṅkarācārya atribui à prática da escuta uma importância que vai muito além da mera atenção às palavras do mestre, pois o ato de escutar também abrange a reflexão e a reiteração meditativa da reflexão (CENKNER, 1983, p. 67).

Passemos agora para a reflexão (*manana*). Para apresentarmos a disciplina da reflexão (*manana*), segue a definição dada por Sadānanda no *Vedāntasāra*: “reflexão (*manana*) é [manter] a mente firme em *Brahman*, aquele sem um segundo, escutado do mestre por meio de bons argumentos, conforme a doutrina Vedānta” (SADĀNANDA, 2016, 191, p. 130).¹²⁹

Manter a mente firme em *Brahman*, conforme a citação acima, significa estar convicto do ensinamento upaniṣádico que é escutado do mestre. Por isso que a citação também se refere aos bons argumentos, pois são eles que eliminam quaisquer resquícios de dúvida acerca de *Brahman*. Sendo assim, *manana* é uma disciplina reflexiva de análise autocrítica sobre eventuais dúvidas ou desconfiças acerca do ensinamento escutado. Essa explicação sobre a reflexão pode ser complementada pela seguinte citação abaixo, na qual Cenknner afirma que:

This second moment grasps the meaning of Upaniṣadic texts through intellectual apprehension and reasoning. It is sometimes understood a discursive meditation (*dhyāna*) [...] Reflection (*manana*) is a sort of reasoning upon the meaning of the text, wherein a rational critique is applied to the instruction of the guru. It is a mental operating of deliberating upon the instruction and stablishing certitude on either the meaning of the text or the instruction. Since Śaṅkara considers scripture and guru to be one integral factor, hearing and reflection are directed

¹²⁹ “*mananaṃ tu śrutasyādviīyavastuno vedāntānugūṇayuktibhiranavaratamanucintanam*”.

toward the texts and the teaching of the preceptor together (CENKNER, 1983, p. 22-66).

Portanto, a plena convicção sobre a realidade de *Brahman* é fundamental, pois somente assim o discípulo consegue a firmeza de propósito que é necessária para cumprir com sucesso o empreendimento soteriológico (*sādhana*). Sem uma firme convicção sobre o ensinamento que é escutado do mestre toda a *sādhana* fica comprometida. Sobre esse processo de reflexão (*manana*), Hiriyantha afirma que:

This is arguing within oneself, after knowing definitely what the Upaniṣads teach, how and why that teaching alone is true. The main object of this process is not to discover the final truth, for that has been learnt already through śravaṇa, but to remove the doubt (*asaṁbhāvanā*) that it may not after all be right. It is intended to transform what has been received on trust into one's own true conviction and brings out well the place assigned to reason in the Advaita. The recognition of the value of analytical reflection, we may note by the way, is rather a unique feature in a doctrine which finally aims at mystic experience (HIRIYANNA, 2005, p. 380).

Portanto, a reflexão (*manana*) tem como objetivo estabelecer a confiança naquilo que é escutado (*śravaṇa*) por meio de uma análise autocrítica. Isso é fundamental para se eliminar eventuais dúvidas a respeito do ensinamento upaniśádico. Sobre isso, Cenker afirma que “Reflection does not take for its object any new knowledge, but that which has been heard and which has its foundation in tradition” (CENKNER, 1983, p. 67). Sendo assim, o objetivo de *manana* é fazer o discípulo refletir sobre os ensinamentos que escuta do mestre, analisando-os de forma crítica, verificando a existência de possíveis contradições internas que possam leva-lo a colocar em cheque o que é escutado. Nesse sentido, Sharma afirma que “Pondering (*manana*) means pursuit of trains of reasoning about the arguments and examples given in the Veda to support and illustrate the metaphysical texts” (SARASWATI, 1989, p. 466). Sendo assim, a reflexão (*manana*) é um maneira de expurgar qualquer resquício cognitivo que se oponha ao que é escutado pelo discípulo. Isso é fundamentalmente necessário para que o conhecimento upaniśádico seja assimilado de maneira plena. Somente com a plena convicção no que é escutado se pode avançar na senda (*sādhana*) rumo à libertação (*mokṣa*).

Passemos agora para a terceira e última disciplina do método, que é a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Para tanto, segue a definição dada por Sadānanda no *Vedāntasāra*: “Meditação (*nididhyāsana*) é um fluxo de ideias referentes à *Brahman*,

o sem um segundo, no qual se exclui ideias externas como o corpo, etc” (SADĀNANDA, 2016, 192, p. 131).¹³⁰

Portanto, a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*) é fundamentalmente uma reiteração do conhecimento upaniśádico, que reitera o ensinamento que foi escutado e refletido. Sobre isso, Saraswati afirma que “Sustained meditation (*nididhyāsana*) means fixing the mind on the content of the metaphysical texts of the Veda as supported and mediated by pondering” (SARASWATI, 1989, p. 467). No mesmo sentido, Hiriyanā afirma que:

Manana secures intellectual conviction. But there may still be obstacles in the way of self-realization. For despite such conviction, there may be now and again an unconscious reassertion of old habits of thought (*vīparītabhāvanā*) incompatible with what has since been learnt. *Nididhyāsana* is meant to overcome this kind of obstacle. It is meditation upon the identity between the individual self and Brahman the central point of Vedantic teaching. It should be continued till the desired intuitive knowledge arises and that identity becomes immediate (*aparokṣa*). When it does, one becomes a *jīvan-mukta*¹³¹ (HIRIYANNA, 2005, p. 380).

Portanto, conforme a passagem supracitada, a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*) visa reiterar todo ensinamento escutado em *śravaṇa* e admitido por meio da reflexão em *manana*. Essa prática de reiteração meditativa da reflexão é fundamental para manter a mente do discípulo firme em *Brahman*. Com efeito, de nada adianta escutar atentamente os ensinamentos e admiti-los como verdade se não há uma transformação efetiva à nível comportamental. Sendo assim, também se faz necessária uma mudança de comportamento que expresse o ensinamento que foi escutado e assimilado. Sobre isso, Hiriyanā nos diz que:

Though necessary, *śravaṇa* is not enough; so it is supplemented by *manana* or continued reflection upon what has thus been learnt with a view to get an intellectual conviction regarding it. This training is to be further supplemented by *nididhyāsana* or meditation, which assists directly in the realization within oneself of the unity underlying the multiplicity of the universe (HIRIYANNA, 2005, p. 77).

Nesse sentido, a necessidade da prática das três disciplinas do método se dá pelo fato de que nossa percepção da realidade ocorre de forma direta (*pratyakṣa*). Sendo assim, somente uma experiência direta (*anubhava*) da unicidade (*advaita*) é capaz de nos libertar da falsa percepção dual (*dvaita*) da realidade. Desse modo, não há mais enganos frente à

¹³⁰ “*vijātīyadehādīpratyayarahitādvitīyavastusajātīyapratyayapravāho nididhyāsanam*”.

¹³¹ Sobre o *jīvanmukta*, i.e., aquele que é liberto em vida, veremos mais adiante na última seção desta tese.

aparente pluralidade dos fenômenos, pois a unicidade subjacente a eles é re-conhecida. Isso geralmente ocorre após a prática de *Nididhyāsana*, que é considerada como a forma mais elevada de meditação (HIRIYANNA, 2005, p. 77). Sobre isso, Cenknner afirma que:

The third step, concentration (*nididhyāsana*), is described as advanced meditation; it is a unitive stage of understanding. *Nididhyāsana* is not a mental process like ordinary meditation (which entails reflecting, imaging and analysis), but simply concentration upon the meaning of the great Upaniṣadic axioms (CENKNER, 1983, p. 22).

A citação acima enfatiza o fato de que *nididhyāsana* é uma forma de meditação distinta das meditações upaniṣádicas mais primárias, classificadas como *upāsanas*. Sobre isso, Hiriyanna afirma que “hence the Upaniṣads prescribe several meditative exercises of a preliminary character. They are usually called *upāsanas*, and the prominence given to them in the Upaniṣads is comparable to that given to rites in the *Brāhmaṇas*” (HIRIYANNA, 2005, p. 78).

Nas meditações *upāsanas* o pensamento pode ser preenchido por algum objeto ou ideia, como, por exemplo, a sílaba Om (ॐ) ou por alguma personalidade paradigmática, como Śiva, Viṣṇu, etc. Para isso, basta focar a mente em um objeto ou ideia em particular, ou focar a mente de maneira simpática em alguma personalidade específica, no intuito de incorporar seus atributos. Ambas as formas de meditação possibilitam a concentração e assimilação do conhecimento upaniṣádico (HIRIYANNA, 2005, p. 78). Conforme nos diz Hiriyanna:

Among the symbols used for Brahman may be mentioned the famous Om, the mystic syllable, which finds a very important place in the Upaniṣads. Whatever form these meditations may take, they prepare the disciple for the final mode of contemplation as *Aham Brahma asmi* (HIRIYANNA, 2005, p. 78).

Portanto, diferentemente das *upāsanas*, *nididhyāsana* é classificada como uma reiteração meditativa da reflexão, i.e., *nididhyāsana* reitera, por meio da meditação, todo o conteúdo refletido em *manana*. Sendo assim, *nididhyāsana* é o meditar que reitera o ensinamento acerca da unicidade subjacente à toda a realidade, i.e., *Brahman*. Com efeito, aquele que vive com a mente focada na unicidade de *Brahman* não se deixa enganar pela pluralidade fenomênica que é percebida, pois ele sabe que *Brahman* é o fundamento de todas as coisas. Sobre isso, Cenknner afirma que:

In concentration (*nididhyāsana*), the mind dwells consistently on the meaning of the nonduality of Brahman and the Self. Concentration also entails a conscious operation of withdrawing the mind from extrinsic objects and fixing it on the meaning of the Self alone. Concentration is an uninterrupted focus upon meaning or, in Śaṅkara’s vocabulary, upon

the flow of ideas. Its purpose is to transform the meaning of the instruction, which is mediated and indirect, into immediate and direct knowledge of Brahman. Concentration terminates only in new vision and insight. The triple method is finalized in spiritual liberation (CENKNER, 1983, p. 66).

Embora as três disciplinas façam parte do mesmo arranjo metodológico, podemos considerar que a meditação *nididhyāsana* é a disciplina mais próxima do estado final de libertação (*mokṣa*), pois, de certa maneira, ela direciona o comportamento do discípulo, levando-o à autotransformação.

As três disciplinas do método são aplicadas enquanto ferramentas para a correta discriminação (*viveka*) da realidade, i.e., elas empreendem um processo de discriminação racional no qual se discrimina o Real do irreal, ou seja, uma discriminação entre *Brahman* (Real/substancial) e a pluralidade fenomênica (irreal/insubstancial). Sendo assim, para empreendermos uma reflexão crítica sobre o que é escutado e para meditar em *Brahman*, que é a fonte dos ensinamentos, faz-se necessário a utilização da faculdade discriminativa da razão (*viveka*). Sobre isso, destacando a segunda e a terceira disciplina, Cenkner nos diz que “Reflection and concentration involve the recollection of the tradition, even a repetition or re-experience of it. These two moments in the pedagogic method include discrimination (*viveka*)” (CENKNER, 1983, p. 67).

A partir das três disciplinas apresentadas acima, podemos concluir que o método triplo é sempre aplicado por um mestre qualificado, dentro do contexto da *sādhana*, nunca de forma autônoma e independente pelo próprio discípulo, pois isso seria como entregar a direção da *sādhana* ao próprio ego (*ahankāra*). Portanto, a escuta (*śravaṇa*), a reflexão (*manana*) e a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*) são práticas guiadas pelo mestre para a remoção dos erros sobre a Realidade e, conseqüentemente, para o desvelar dessa Realidade, i.e., o desvelar de *Brahman*. Sendo assim, as três disciplinas são, em seu conjunto, o fundamento que possibilita a libertação (*mokṣa*). Sobre isso, Cenkner afirma que:

The employment of the triple method is supervised by a guru. Hearing, reflection and concentration upon the Vedānta relate directly to Brahman, for they are the causes that remove obstacles to and evoke knowledge of primal reality. They form the context for self-realisation (CENKNER, 1983, p. 65).

É importante destacar que o empreendimento soteriológico (*sādhana*) e a filosofia que lhe fundamenta consiste em um meio e não um fim. O objetivo último é a realização

da experiência de unicidade (*advaya*) entre *ātman* e *Brahman*. Essa experiência é direta (*anubhava*) e não-causal (*akāraṇa*). Como afirma Mohanty:

Philosophy only demonstrates the possibility of achieving a goal, the conception of which — be it noted — is theoretically internal to the system. What I am contending, then, is this: the Indian philosopher *qua* philosopher exercises intuitive grasp and achieves intuitive experience no more and no less than his Western counterpart. What he does is no less critical thinking (MOHANTY, 1992, p. 294).

Portanto, o discurso filosófico não é para uma compreensão conceitual da meta final, mas sim para sua realização. Tal discurso se finda no segundo estágio do método triplo, i.e., *manana* (reflexão), que é a reflexão crítica sobre o ensinamento escutado em *śravaṇa*. Com efeito, o Conhecimento de *Brahman*, o único conhecimento capaz de nos conduzir à libertação (*mokṣa*), não é um conhecimento conceitual, mas sim um conhecimento experiencial (*anubhava*). (MOHANTY, 1992, p. 280-294). Sobre isso, Cenkner afirma que “The method is used repeatedly. With each use, especial attention is paid to the meaning culled from previous hearing, reflection and concentration, until intuitive, nondual experience and understanding arise” (CENKNER, 1983, p. 66).

Sendo assim, conforme a citação acima, embora as três disciplinas do método sejam necessárias para o sucesso do processo de autorrealização da unicidade ontológica *ātman/Brahman*, não são elas que instauram tal experiência. Com efeito, a experiência de unicidade se encontra, desde sempre, previamente estabelecida. A única função das três disciplinas do método é resgatar a auto-evidência que fora perdida. Sendo assim, as três disciplinas do método apenas removem os erros que impedem a experiência de unicidade. Sobre isso, Cenkner afirma que “Paradoxical as it may seem, hearing, reflection and concentration are independent of the self-realisation, for knowledge of the Self arises spontaneously through its own power” (CENKNER, 1983, p. 22).

5.2 Superimposição-Retração (*adhyāropa-apavāda*): O Método Eliminatório do Vedānta

Nesta seção apresentaremos o método *adhyāropa-apavāda* ou superimposição-retração, assim como suas características e aplicação dentro da metodologia soteriológica da Escola Advaita Vedānta. Esse método visa remover as superimposições que existem sobre o *ātman*, i.e., visa remover os falsos atributos que se superimpõe sobre o Si-mesmo. Para apresentar o método *adhyāropa-apavāda*, utilizarei alguns textos de comentadores

do Vedānta, especialmente o ensaio intitulado “*Adhyāropa-Apavāda Tarka: A Natureza e a Estrutura do Argumento Soteriológico na Escola Advaita Vedānta segundo Śaṅkarācārya e Satchidanandendra Saraswati*”, escrito por Dilip Loundo (2022, p. 57), Para ilustrar uma situação na qual ocorre uma superimposição (*adhyāropa*) e sua remoção (*apavāda*), Sadānanda diz que:

Tal como uma cobra que é falsamente percebida no lugar de uma corda se revela, em última instância, como uma corda, da mesma maneira, a pluralidade fenomênica que se superimpõe à Realidade se revela como sendo o aparecer de *Brahman*. Isso é conhecido como superimposição (*apavāda*) (SADĀNANDA, 2016, 137, p. 101).¹³²

Conforme é dito na passagem acima, após a remoção das superimposições que encobrem a Realidade o que sobra é apenas o seu fundamento, i.e., *ātman/Brahman*, fundamento unicista e absoluto de toda a realidade, sem um segundo (*advitīya*). Nesse sentido, o fundamento (*ātman/Brahman*) não é modificado, substancialmente, por efeito da superimposição sofrida. Portanto, qualquer modificação causada pela superimposição é apenas uma modificação aparente ou *vivarta*. Quando ocorre, de fato, uma modificação substancial em algo isso é chamado de “*vikāra*”. Portanto, quando as superimposições são removidas o seu fundamento pode ser contemplado de forma plena, sem máculas ou distorções. Sobre isso, há uma passagem do *Vedāntasāra* que diz: “Foi dito que *vikāra* é a modificação substancial de uma coisa que se transforma em outra coisa, enquanto *vivarta* é apenas uma modificação aparente” (SADĀNANDA, 2016, 138, p. 102).¹³³

A superimposição, comumente chamada de *adhyāsa* ou *adhyāropa*, constitui-se, basicamente, de uma ideia ou lembrança de determinada coisa, que é projetada, devida a situação circunstancial de ignorância, sobre uma outra coisa. Sobre esse erro atributivo e, portanto, perceptivo, de uma coisa superimposta sobre outra, Kulkarni diz que:

[...] when one does not know the real nature of the rope, he misunderstands the rope as snake. Here his “misunderstanding” i.e. wrong superimposition is called *adhyasa*. This is the subjective defect which pertains to the *antahkarana* or mind. Due to this misunderstanding he feels such as there is a snake (this happens due to a wrong identification between the rope and the snake) and he sees the rope as a snake (KULKARNI, 1989, p. 3-4).

¹³² “*apavādo nāma rajjuvivartasya sarpasya rajjumātratvadvastuvivartasyāvastuno'jñānādeḥ prapañcasya vastumātratvam.*”

¹³³ “*īduktam 'sattvato'nyathāprathā vikāra ityudīritah atattvato'nyathāprathā vivarta ityudīritah' iti.*”

Para a perfeita compreensão do método *adhyāropa-apavāda* devemos distinguir entre as duas formas de superimposição possíveis de existir, i.e., a superimposição conata e a superimposição deliberada, i.e., respectivamente, a superimposição originada da ignorância (*avidyā*) do indivíduo (*jīva*) e a superimposição deliberada pelo mestre. Nesse sentido, Kulkarni afirma que “The superimposition is of two different varieties: one due to innate avidya of the common man and the other a deliberated device employed by the Shastra” (KULKARNI, 1989, p. 2). Complementando a explicação sobre a superimposição conata, Sharma nos diz que “It is positive (*bhāvarūpa*). It is potency (*shakti*). It is also called superimposition (*adhyāsa*). A shell is mistaken as silver. The shell is the ground on which the silver is superimposed” (SHARMA, 1962, p. 241).

Existem, no sânscrito, inúmeras palavras para designar o aparecer fenomênico da ignorância conata, i.e., sua projeção superimpositiva. Sobre isso, Sharma nos diz que:

The words *Māyā*, *Avidyā*, *Ajñāna*, *Adhyāsa*, *Adhyāropa*, *Anirvachanīya*, *Vivarta*, *Bhrānti*, *Bhrama*, *Nāma-rūpa*, *Avyakta*, *Akṣara*, *Bijashakti*, *Mūla-prakṛti* etc. are recklessly used in Vedānta as very nearly synonymous. Of these *Māyā*, *Avidyā*, *Adhyāsa* and *Vivarta* are very often used as interchangeable terms (SHARMA, 1962, p. 261).

Como esta seção trata, especificamente, da aplicação e realização do método *adhyāropa-apavāda*, iremos nos ater à superimposição que é deliberada pelo mestre (*ācārya*), pois é essa forma de superimposição que constitui o método *adhyāropa-apavāda*. Sendo assim, o método *adhyāropa-apavāda* é um método pedagógico que tem como objetivo a eliminação da ignorância (*avidyā*) e, simultaneamente, a libertação (*mokṣa*). Segundo afirma Sadānanda:

O mestre, por meio da sua graça infinita, instrui o discípulo no método de superimposição (*adhyāropa*) e retração (*apavāda*), como na seguinte passagem Śruti: “Para o discípulo que se aproximou [do mestre] com reverência, com a mente calma, dominando seus sentidos, o mestre deve transmitir o conhecimento de *Brahman*, conhecimento através do qual ele conhece o *ātman*, imperecível e real” (*Muṇḍaka Upaniṣad*, 1998, 1-2-13, p. 441-442). (SADĀNANDA, 2016, 31, p. 33).¹³⁴

Na passagem supracitada é dito que o método de superimposição e retração (*adhyāropa-apavāda*) ocorre após o discípulo já ter alcançado o autocontrole, i.e., após já ter dominado sua mente e seus sentidos. Com efeito, o método *adhyāropa-apavāda* só pode ser aplicado àquele que já se encontra apto (*adhikārin*) à desconstrução das fantasias

¹³⁴ “*sa guruḥ paramakṛpayādhyāropāpavādanyāyenainamupadiśati ‘tasmai sa vidvānupasannāya samyak praśāntacittāya śamānvitāya yenākṣaram puruṣam veda satyam provāca tām tattvato brahmavidyām’ ityādiśruteḥ.*”

do seu próprio ego (*ahaṅkāra*), por meio da razão negativa ou eliminatória revelada pelos Upaniṣads.

A única maneira do indivíduo transcender a centralidade do seu próprio ego e perceber a sua própria ignorância é por meio da orientação e supervisão de alguém que já se encontra liberto, i.e., uma alteridade que esteja para além dos limites do ego, e que lhe aponte seus erros de percepção da Realidade. Sendo assim, o método *adhyāropa-apavāda* é um método que deve ser aplicado pelo mestre, pois seu sucesso depende de uma adequação constante e contextual às especificidades do discípulo, de acordo com os modos específicos de manifestação da sua ignorância. Sendo assim, o método *adhyāropa-apavāda* não pode ser aplicado efetivamente de maneira individual e solipsista, pois isso, inevitavelmente, conduziria o indivíduo à ardilosa armadilha de autoproteção do ego (LOUNDO, 2022, p. 85).

Devemos ter em consideração que o método *adhyāropa-apavāda* é um método de aplicação pedagógico, mas radicalmente soteriológico, i.e., seu único intento é eliminar os erros que se superimpõe à Realidade (*ātman/Brahman*), recuperando assim a sua auto-evidência. Nesse sentido, podemos afirmar, com toda certeza, que a filosofia da Escola Advaita Vedānta é uma filosofia prática, não uma filosofia especulativa. Com efeito, a filosofia da Escola Advaita Vedānta é aplicada na busca e na transformação do adepto (*sādhaka*). É justamente para isso que existe a *sādhana*, o empreendimento soteriológico que é realizado sob a supervisão e orientação do mestre (*ācārya*). Sobre o caráter pedagógico envolvido na aplicação do método *adhyāropa-apavāda*, Loundo afirma que:

A expressão *adhyāropa-apavāda* aponta para um processo pedagógico, de caráter sistemático, marcado pela superimposição deliberada de atributos (*adhyāropa*) seguida pela negação desses mesmos atributos (*apavāda*). A primeira etapa, *adhyāropa*, deve ser claramente distinguida da superimposição conata ou “natural” (*adhyāsa*) – i.e., existencialmente constitutiva, – fundada na Ignorância fundamental (*avidyā*) (LOUNDO, 2022, p. 65).

Portanto, a aplicação de *adhyāropa-apavāda* se resume fundamentalmente em uma superimposição pedagógica seguida de uma retração eliminatória, i.e., uma noção ou ideia se torna uma superimposição (*adhyāropa*) de maneira deliberada pelo mestre (*ācārya*) sendo aplicada sobre seu discípulo (*śiṣya*) e, subsequentemente, removida por meio da retração (*apavāda*). Durante a retração é removida tanto a superimposição que foi deliberada quanto a superimposição conata, i.e., a superimposição que é advinda da ignorância do indivíduo (*jīva*).

Apesar do mestre aplicar, deliberadamente, uma superimposição ou mais para negar as fantasias do seu discípulo acerca do Si-mesmo (*ātman*), o mestre tem a plena consciência de que tais superimposições são meramente instrumentais e, portanto, devem ser removidas completamente por meio da retração (*apavāda*). Com efeito, nenhum tipo de superimposição, por mais benfazeja que possa parecer, poderá subsistir, pois o que deve ser evidenciado é apenas o *ātman*, sem atributos, i.e., o Si-mesmo. Sobre isso, Loundo afirma que:

[...] a superimposição pedagógica é um ato instrucional deliberado que visa remover, precisamente, as várias manifestações da ignorância existencial. Em outras palavras, a superimposição pedagógica mostra-se realmente eficaz ao empreender a remoção das superimposições conatas ou “naturais”. O segundo passo, *apavāda*, incita à remoção da própria superimposição pedagógica, de modo a evitar sua reificação última (LOUNDO, 2022, p. 65-66).

A partir do que foi dito na citação acima, podemos concluir que a aplicação do método *adhyāropa-apavāda* ocorre fundamentalmente por meio da negação de fantasias e pela eliminação de erros. Nesse sentido, a superimposição deliberada serve para negar a superimposição conata, já existente, e a retração subsequente serve para remover ambas superimposições, eliminando assim qualquer coisa que não seja o Si-mesmo (*ātman*). Embora o método *adhyāropa-apavāda* seja radicalmente negativo em sua aplicação, seu resultado é radicalmente positivo, pois afirma o *ātman* enquanto fundamento ontológico da subjetividade, i.e., afirma que o *ātman* é o Si-mesmo. Sobre isso, Loundo afirma que:

A referência à “descritibilidade” última de *ātman* como “não é isto, não é aquilo” (*neti neti*), tal como sustentada pelo *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (1998, 2.3.6, p. 66-67) aponta para a essencialidade operacional do método como sendo, única e exclusivamente, um processo sistemático e reiterado de negação ou eliminação de erros (LOUNDO, 2022, p. 66).

Portanto, o processo de negação sistemática daquilo que não é o *ātman* elimina qualquer tipo de superimposição sobre ele. Eliminando-se os atributos que se superimpõe ao *ātman* o que sobra é a própria substância, i.e., o Si-mesmo. Nesse sentido, a negação elimina apenas aquilo que é insubstancial, ou seja, tudo o que é distinto da unicidade ontológica (*ātman/Brahman*). Sobre isso, Loundo diz que:

Adhyāropa-apavāda constitui, portanto, o método *upaniṣádico* por excelência de eliminação das diferentes manifestações do erro fundamental da dualidade (*dvaita*) – ou “alteridade substantiva” – e, conseqüentemente, o meio direto de realização da unicidade, i.e., da não-diferença ontológica entre o Si-Mesmo (*ātman*) e a Totalidade (*Brahman*) do Real. A razão pela qual a unicidade *ātman/Brahman* manifesta-se defectivamente como multiplicidade pretensamente substantiva decorre, segundo os Upaniṣads, de uma condição recorrente

de ignorância (*avidyā*) que acomete a subjetividade na forma de um esquecimento (LOUNDO, 2022, p. 72).

Podemos considerar que os conceitos de *ātman*, *Brahman* e *avidyā* constituem os três conceitos mais fundamentais dentro da *sādhana*. No entanto, devemos compreender que se tratam de conceitos indicativos (*lakṣaṇa*) e não-descritivos (*anirvacanīya*), i.e., são conceitos que apontam para determinada realidade sem, no entanto, esgotá-la por meio da descrição conceitual. Sendo assim, são conceitos que aludem, como no caso dos conceitos de *ātman* e *Brahman*, à substância ontológica que subjaz a eles, e indica, no caso de *avidyā* (ignorância), a “causa” da pluralidade fenomênica. Por se tratarem de conceitos estritamente indicativos, impossibilitam quaisquer reificações conceituais sobre eles (LOUNDO, 2022, p. 72-73).

Por meio do uso sistemático dos conceitos acima referidos, percebemos o rigor lógico-filosófico dos ensinamentos upaniśádicos. Como já sabemos, a razão upaniśádica, embora estritamente soteriológica, é a mesma razão utilizada nas ciências empíricas. Entretanto, apesar de se tratar da mesma razão, a razão upaniśádica faz o caminho inverso ao da razão empírica, i.e., enquanto a razão empírica busca instaurar a Verdade por meio de uma racionalidade positiva, que afirma o que é e o que não é verdadeiro, a razão soteriológica busca revelar a Verdade por meio de uma racionalidade negativa, que elimina os erros que velam a Verdade. Nesse sentido, Loundo afirma que:

[...] ao invés de rejeitar a dimensão empírica da razão, os Upaniśads recorrem a essa mesma razão para empreender, definitivamente, o caminho inverso, i.e., o caminho da desconstrução das fantasias “metafísicas” cotidianas. Se o uso mundano da lógica lida com entidades positivas (não-substanciais), seu uso *upaniśádico* segue o caminho inverso: portanto, ao invés de uma subversão da lógica, a instrumentalização soteriológica da razão constitui um empreendimento lógico de desconstrução, cuja eficácia depende igualmente do mesmo rigor e precisão que caracterizam qualquer dinâmica construtiva (LOUNDO, 2022, p. 74).

Portanto, a eficácia existencial do método *adhyāropa-apavāda* reside no rigor eliminatório das fantasias constitutivas da noção de sujeito, i.e., na eliminação das ideias reificadas que o indivíduo (*jīva*) tem sobre o Si-mesmo (*ātman*). As ideias fantasiosas sobre o Si-mesmo, por mais agradáveis que sejam, causam angústia e sofrimento, pois não se coadunam com a sua Realidade ontológica. Sendo assim, a singularidade da razão upaniśádica reside no fato de que se trata de uma razão estritamente negativa, i.e., eliminatória, que elimina os erros que se superimpõe à Verdade.

Enquanto a razão empírica se esforça em investigar de maneira analítica, e de maneira positiva, os entes particulares, i.e., as partes que compõe o Todo, a razão soteriológica busca investigar de maneira analítica, e de maneira negativa, a unicidade do Todo. Como em qualquer outra investigação analítica (*vicāra*), a razão soteriológica discrimina (*viveka*) os elementos analisados. Entretanto, enquanto a razão empírica empreende a discriminação ôntica entre dois ou mais entes, que são, por natureza, insubstanciais, a razão soteriológica opera a discriminação ontológica entre o substancial e o insubstancial, i.e., respectivamente, entre o Si-mesmo (*ātman*) e o ente (*jīva*). Portanto, a razão soteriológica se ocupa, exclusivamente, da “discriminação entre as coisas eternas e as não-eternas” (“*nitya anitya vastu viveka*”). Sendo assim, a razão empírica opera por meio de um “procedimento analítico disjuntivo”, enquanto que a razão soteriológica opera por meio de um “procedimento analítico conjuntivo”, todo-inclusivo. É justamente esse o papel do método *adhyāropa-apavāda*, enquanto um método de negação sistemática. Como é dito no *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: “Não é isto, não é aquilo” (“*neti, neti*”) (1998, 2.3.6, p. 67) (LOUNDO, 2022, p. 87-88).

Somente um mestre (*guru/ācārya*) qualificado conhece os meios hábeis (*upāya*) que podem livrar o discípulo da ignorância. Quando o mestre remove a superimposição através da aplicação do método *adhyāropa-apavāda* o discípulo recupera a percepção da Verdade/Realidade (*sat*), que é, por sua própria natureza, auto-evidente. É justamente por meio da auto-evidência da Verdade que se revela a unicidade ontológica entre *ātman* e *Brahman*, i.e., respectivamente, o princípio de toda subjetividade e o princípio de toda objetividade, ou, em outras palavras, o fundamento do indivíduo e o fundamento do Real. Essa identidade unicista (*ātman/Brahman*) se revela por meio dos Upaniṣads, que são, por excelência, o único meio confiável de conhecimento textual (*śabda-pramāṇa*). Portanto, o discípulo deve ser orientado por um mestre que seja versado nos Vedas, principalmente na sua porção última, i.e., os Upaniṣads, que são as textualidades relativas ao segundo nível de compreensão dos Vedas (*jñānakāṇḍa*).

O mestre se utiliza de meios hábeis (*upāya*) para superimpor, deliberadamente, certas ideias no seu discípulo, eliminando assim suas fantasias em relação ao Si-mesmo (*ātman*). Feito isso, ocorre a retração (*apavāda*) da superimposição que foi deliberada, juntamente com a superimposição conata, i.e., a superimposição advinda da ignorância do indivíduo (*jīva*). Nesse sentido, remove-se tanto a superimposição que já existia como a que foi deliberada pelo mestre. Esse evento é ilustrado pela tradição vedantina como se fosse, de maneira análoga, “um espinho que serve de instrumento para a remoção de um

outro espinho”. Sendo assim, a superimposição deliberada pelo mestre não tem a intenção de substituir a superimposição que já havia no indivíduo ignorante, mas tem a intenção de negá-la e, após isso, ser removida juntamente com ela, de maneira definitiva. Dessa maneira, não sobra nenhuma superimposição, nem a conata e nem a que foi deliberada.

Sobre as aparências ou falsos atributos que são superimpostos sobre o *ātman*, Kulkarni afirma que:

Due to ignorance regarding the reality, one by nature, attributes certain features, e.g., the distinctions like “I am a seeker of Truth, Brahman as an object to be known and the teacher and the scriptures are the means to know it”; “the existence of three states like waking, dream & deep sleep as being independent states” etc; on the Reality, which in truth, are non-existence. To remove this innate misconception, the scriptural texts deliberately attribute certain other superior features which are in due course rescinded, ultimately leading to the realisation of the true nature of the Self after abolishing all superimpositions (KULKARNI, 1989, p. 2).

Portanto, após a retração (*apavāda*) das superimposições o que sobra é o *ātman* em sua plenitude, i.e., o *ātman* enquanto Si-mesmo. A permanência do *ātman* após a retração das superimposições evidencia o fato de que ele é imutável, permanente, livre de qualquer objetificação (LOUNDO, 2022, p. 66). É justamente esse o objetivo do método *adhyāropa-apavāda*, remover as superimposições que incidem sobre o *ātman*. Sobre isso, Saraswati afirma que:

The essence of the method of false attribution is that imaginary characteristics are first attributed to the Absolute, and this serves as a negation of whatever is incompatible with those characteristics; then later even the falsely attributed characteristics are negated. Efforts to abolish falsely attributed characteristics have to be continued till all are removed. In this way the true nature of the Absolute can become known through the mere negation of all false attributions (SARASWATI, 1997, p. 43).

Portanto, a aplicação técnica do método *adhyāropa-apavāda* se realiza por meio da discriminação racional (*viveka*), que permite discriminar a superimposição (*adhyāsa*) daquilo que sofre a superimposição, i.e., o fundamento unicista (*ātman/Brahman*). Por meio da correta discriminação entre o que é substancial (*ātman/Brahman*) do que é insubstancial (superimposição) se torna possível a eliminação dos erros relativos à ignorância (*avidyā*). Após a eliminação de todos os erros ou superimposições o que sobra é o fundamento unicista, desde sempre auto-evidente. Sendo assim, basta a eliminação dos erros superimpostos à Verdade para que ela seja percebida plenamente. É justamente esse o objetivo do método *adhyāropa-apavāda*. Sobre isso, Saraswati nos diz que:

[...] Śrī Śaṅkara, who does follow that technique, teaches in the introductory section to his Brahma Sūtra Commentary that after “discriminating” what has been superimposed, and knowing it to have been superimposed, nothing further remains to be done. Nor do people in the world think that anything more has to be done, in order to know the true nature of anything onto which a superimposition has been made, apart from discriminating what has been superimposed and knowing it to be such (SARASWATI, 1997, p. 626).

Sendo assim, o conhecimento acerca da Verdade (*ātman/Brahman*) é muito mais um reconhecimento, pois a Verdade já se encontra desde sempre presente, i.e., a Verdade é autoevidente, embora se encontre esquecida e alienada devida à ignorância fundamental (*avidyā*). Nesse sentido, o que ocorre é um resgate, uma recuperação da Verdade e não a sua obtenção. Parece-me que qualquer tipo de esforço com o intuito de se obter a Verdade a torna ainda mais distante, pois assim se cria mais enganos acerca daquilo que ela é ou não é. Portanto, penso, tal como os Upaniṣads, que a única maneira possível de perceber a Verdade é eliminando os erros que pairam sobre ela.

Considerando tudo o que já foi dito até o presente momento, passemos agora para a próxima seção, na qual abordaremos as grandes sentenças upaniṣádicas ou *mahāvākyas*. É justamente por meio da compreensão das *mahāvākyas* que o método *adhyāropa-apavāda* se realiza. Nesse sentido, podemos dizer que a compreensão das *mahāvākyas* é o clímax do método soteriológico do Vedānta.

5.3 Clímax do Método: As Grandes Sentenças Upaniṣádicas (*mahāvākyas*)

Ao longo de toda a *sādhana* o adepto (*sādhaka*) passa por várias etapas, tornando-se um renunciante (*sanyāsī*) por meio da renúncia de suas posses e hábitos. Nesse sentido, o renunciante renuncia a dimensão do *meu* e do *eu*, dedicando-se ao estudo védico e praticando austeridades (*tapas*). Sendo assim, ele pratica a escuta (*śravaṇa*), a reflexão (*manana*) e a reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*). Tudo isso é necessário para o realizar da libertação (*mokṣa*). Entretanto, o ápice ou o clímax de toda a *sādhana* se dá em um momento de epifania, que ocorre por meio da compreensão das grandes sentenças *upaniṣádicas* (*mahāvākyas*). Com efeito, a compreensão das *mahāvākyas* causa uma compreensão súbita, uma epifania, acerca da não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*, recuperando assim a auto-evidência da Verdade.

Portanto, aqui nesta seção, iremos apresentar e analisar as grandes sentenças upaniṣádicas (*mahāvākyas*), especialmente as quatro principais, i.e., aquelas que são

consagradas pela tradição vedantina. Sendo assim, veremos o que são as *mahāvākyas* e como são aplicadas durante o empreendimento soteriológico (*sādhana*).

Devemos ter em consideração que, a compreensão das *mahāvākyas* constitui o clímax do método *adhyāropa-apavāda*, método que tratamos na seção anterior. Em concordância com isso, Sadānanda diz que “Por meio deste processo de superimposição e retração o significado preciso dos termos ‘*tat*’ e ‘*tvam*’ é revelado” (SADĀNANDA, 2016, 143, p. 104).¹³⁵

Vejamos agora o que são as *mahāvākyas*, segundo o método soteriológico da Escola Advaita Vedānta.

As *mahāvākyas* são as grandes sentenças upaniśádicas, i.e., são as sentenças que sintetizam a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Portanto, as *mahāvākyas* são sentenças que sintetizam a unicidade entre o fundamento do indivíduo (*ātman*) e o fundamento da realidade (*Brahman*). Por serem sentenças que sintetizam a própria Revelação védica, são sentenças radicalmente soteriológicas, i.e., são sentenças que visam exclusivamente à libertação (*mokṣa*).

Devemos ter em consideração que a compreensão das *mahāvākyas* não instaura uma nova condição ontológica, mas apenas revela a condição ontológica já existente. Para realizar esse desvelar é necessário, primeiramente, empreender um processo chamado de *padārthaśodhana*, no qual os termos são “purificados”, evitando assim qualquer sentido extrínseco a eles. Essa “purificação de termos” é realizada por meio de um processo chamado de *anvaya-vyatireka*, onde os termos são discriminados (*viveka*) e analisados (*vicāra*) separadamente.

Portanto, após todo o trabalho de discriminação (*viveka*) e análise (*vicāra*) ocorre, então, o ápice do método *adhyāropa-apavāda*. Isso se dá em uma situação limite, na qual a superimposição deliberada é removida juntamente com a superimposição conata. Essa situação ocorre durante a enunciação e compreensão das *mahāvākyas*, i.e., durante o estágio que é denominado de *mahāvākyāśravaṇa* ou *mahāvākyokti*. É nesse momento que ocorre a oposição sintática ou *samānādhikaraṇa*, entre os conceitos de *ātman* e *Brahman*, no qual ambos se excluem mutuamente (LOUNDO, 2022, p. 79).

Para compreendermos perfeitamente a aplicação e a efetividade das *mahāvākyas*, analisaremos, a partir de agora, as quatro principais *mahāvākyas*, segundo a tradição da Escola Advaita Vedānta. Sendo assim, começaremos pela *mahāvākya* mais emblemática

¹³⁵ “*ābhyāmadhyāropāpavādābhyām tattvampadārthaśodhanamapi siddham bhavati*”.

dentre todas as quatro principais. Portanto, em concordância com Sadānānda: “Agora será apresentado o sentido da *mahāvākya* ‘*tat tvam asi*’ (“Tu és isso”). Essa *mahāvākya* é uma afirmação identitária, devido à relação [ontológica] entre seus termos” (SADĀNĀNDA, 2016, 148, p. 106).¹³⁶

As quatro principais *mahāvākyas*, segundo a tradição da Escola Advaita Vedānta, são:

- (i) “*Tat tvam asi*” (Tu és Isso) (*Chāndogya Upaniṣad*, 1998, 6.8.7., p. 252);
- (ii) “*Aham brahmāsmi*” (Eu sou *Brahman*) (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, 1998, 1.4.10, p. 48);
- (iii) “*Ayam ātman brahman*” (Este *ātman* é *Brahman*) (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 1998, 1.2, p. 474);
- (iv) “*Prajñānam brahma*” (A consciência é *Brahman*) (*Aitareya Upaniṣad*, 1998, 3.3, p. 322).

Dentre as quatro principais *mahāvākyas* acima enunciadas, a primeira, i.e., “*tat tvam asi*” (“Tu és isso”) é, tradicionalmente, a mais emblemática. Entretanto, a segunda *mahāvākya*, que declara “Eu sou *Brahman*” (“*aham brahmāsmi*”), também é bastante discutida pela tradição vedantina, pois pode, por vezes, ser mal interpretada. Com efeito, declarar-se como sendo o Absoluto (*Brahman*) pode soar como uma declaração de veras megalomaníaca e egocêntrica. Contudo, aperceber-se como sendo *Brahman* ou, melhor, ontologicamente não-diferente de *Brahman*, e afirmar isso, é uma experiência legítima por parte de quem experiencia a unicidade (*ātman/Brahman*). Sobre isso, Sadānānda diz: Agora é revelado o significado da frase “Eu sou *Brahman*” (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad*, 1.4.10), que é a afirmação de uma experiência direta [da unicidade]” (SADĀNĀNDA, 2016, 170, p. 120).¹³⁷Essa afirmação, conforme Sadānānda, ocorre:

Quando o mestre revela o significado dos termos *tat* (“isso”) e *tvam* (“tu”), removendo as superimposições, faz com que o discípulo compreenda a importância da sentença “Tu és Isso”, que é [uma sentença] de unicidade Absoluta, surge então, em sua mente, um estado de unicidade Absoluta no qual ele se apercebe como *Brahman*, eterno, puro, auto-refulgente, bem-aventurado, infinito e um sem um segundo (SADĀNĀNDA, 2016, 171, p. 120).¹³⁸

¹³⁶ “*atha mahāvākyārtho varṇyate idaṁ tattvasivākyam sambandhatrayeṇākhaṇḍārthabodhakam bhavati*”.

¹³⁷ “*athādhunāham brahmāsmi ityanubhavavākyārtho varṇyate*”.

¹³⁸ “*evamācāryeṇādhyāropāpāvādapurāṣaram tattvampadārthau śodhayitvā vākyenākhaṇḍārthe ’vabodhite ’dhikāriṇo ’ham nityasuddhavadhamuktasatyasvabhāvaparamānandānantādvayam brahmāsmītyakhaṇḍākārākāritā cittavṛttirudeti*”.

Para uma melhor compreensão do sentido das *mahāvākyas*, tomemos como exemplo a primeira *mahāvākyā*, i.e., “*tat tvam asi*”. Essa *mahāvākyā* é constituída por três termos: (i) o primeiro termo (*tat*) alude ao fundamento da realidade (*Brahman*), (ii) o segundo termo (*tvam*) alude ao fundamento do indivíduo (*ātman*), (iii) e o terceiro termo (*asi*) afirma a não-diferença entres os dois termos adjacentes. Podemos perceber que os dois termos principais, i.e., *tat* e *tvam*, possuem formas distintas, mas apontam para o mesmo *locus* de sentido, pois como já sabemos não há diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Com efeito, embora sejam termos semanticamente distintos eles apontam para a mesma unicidade ontológica. É justamente por isso que eles são termos equipolentes. Sobre isso, Hiriyanā nos diz que:

The fusing of two such outwardly different but inwardly similar conceptions into one is the chief point of Upaniṣadic teaching and is expressed in the ‘great-sayings’ (*mahāvākyā*) like ‘That thou art/ ‘I am Brahman’ or by the equation Brahman = ātman. The individual as well as the world is the manifestation of the same Reality and both are therefore at bottom one. There is, in other words, no break between nature and man or between either of them and God (HIRIYANNA, 2005, p. 57).

Devemos ter em consideração que a forma verbal “*asi*” (é) não denota uma declaração de identidade empírica entre os termos “*tvam*” (tu) e “*tat*” (isso), mas denota uma declaração de não-diferença ontológica entre eles, que implica, portanto, na eliminação semântica de ambos. Como *tat* denota *Brahman* e *tvam* denota *ātman*, eles denotam ontologicamente o mesmíssimo fundamento, pois não há diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. É justamente por isso que os termos *tat* e *tvam* se excluem mutuamente através de uma dupla negação (LOUNDO, 2022, p. 81). Sobre isso, Loundo nos diz que:

Em suma, ao invés de “sentenças de identidade”, as sentenças de unicidade dos Upaniṣads (*mahāvākyas*) constituem, de fato, sentenças de dupla negação simultânea que projetam, teleologicamente, uma positividade ontológica translinguística. Em outras palavras, o evento hermenêutico a que as sentenças *upaniṣádicas* teleologicamente conduzem (*vākyabodha*), muito mais do que um mero “significado” em termos linguísticos, constitui, acima de tudo, um evento positivo de realização existencial translinguístico (LOUNDO, 2022, p. 83-84).

Analisando a *mahāvākyā* “*tat tvam asi*”, vemos que os três termos envolvidos na sentença, i.e., “*tat*” (isso), “*tvam*” (tu) e “*asi*” (és), são muito mais do que somente termos gramaticais, pois, também, são termos dotados de um significado soteriológico que, no contexto de compreensão das *mahāvākyas*, promove o retorno do indivíduo (*jīva*) ao seu

estado originário de plenitude (*svāsthya*), onde a unicidade (*advitīya*) ontológica entre o fundamento do indivíduo (*ātman*) e o fundamento da realidade (*Brahman*) é auto-evidente. Sobre isso, Saraswati afirma que:

The Absolute is the Self of all. Because it is immediately evident by nature, it follows that it is only hidden by Ignorance. The only thing that will avail here is the metaphysical knowledge that comes from the texts of the Upanishads, as that removes superimposition of every kind (SARASWATI, 1997, p. 136).

Devemos ter em consideração que, embora na *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (tu és isso) os dois termos principais, i.e., *tat* e *tvam*, apresentem significados completamente distintos, ainda assim eles possuem um mesmo sentido indicativo (*lakṣaṇa/sūcaka*), i.e., um sentido que indica o mesmo *locus* ontológico. Acerca dessa relação peculiar entre os dois termos, Sadānānda nos diz que:

Sāmānādhikaraṇya é a relação entre duas palavras [com significados distintos] mas que apontam para o mesmo significante. Na frase “Isto é aquele Devadatta”, a palavra “aquele” se refere à Devadatta no passado, e a palavra “isto” se refere à Devadatta no presente, e ambos se referem a uma mesma pessoa chamada Devadatta. Da mesma maneira, na frase “Tu és isso” (*tat tvam asi*), a palavra “*tat*” (isso) significa “a consciência ilimitada” e a palavra “*tvam*” (tu) significa “a consciência limitada”, e ambas indicam o [fundamento] da consciência, i.e., [*ātman/Brahman*] (SADĀNĀNDA, 2016, 151, p. 108).¹³⁹

Embora já saibamos, a partir de tudo o que já foi dito acima, o suficiente acerca da *mahāvākya* “*tat tvam asi*” (Tu és isso), que resume e representa de forma emblemática as demais *mahāvākyas*, especialmente as quatro principais que aqui estão destacadas, ainda assim fica uma questão:

De que forma, afinal, a expressão *tat tvam asi* conduz à realização de *ātman*? Em um sentido estritamente negativo, como discutido acima, e seguindo os princípios eliminativos do método *adhyāropa-apavāda* ou *neti neti*. Em Sureśvarācārya e Śaṅkarācārya, a palavra *lakṣaṇa*, além de seu sentido primário como “definição”, possui um outro sentido que poderíamos designar como “sentido indicativo” (*sūcaka*). É neste segundo sentido que a palavra é usada no contexto explicativo da funcionalidade soterológica do método *adhyāropa-apavāda* e sua variante preliminar, o *anvaya-vyatireka*, quando aplicado especificamente à hermenêutica das sentenças de unicidade (*mahāvākya*). O “sentido indicativo” refere-se a uma dinâmica linguística que aponta para um nível semântico que transcende toda a

¹³⁹ “*sāmānādhikaraṇyasambandhastāvadyathā so'yaṁ devadatta ityasminvākye tatkālavīṣiṣṭadevadattavācakasaśabdasya etatkālavīṣiṣṭa devadattavācakāyaśabdasya caikasmīnpiṇḍe tātparyasambandhaḥ tathā ca tattvamasīti vākye'pi parokṣatvādivīṣiṣṭacaitanyavācakatatpadasya aparokṣatvādivīṣiṣṭacaitanyavācakatvampadasya caikasmīmīcāitanye tātparyasambandhaḥ*”.

denotatividade por meio de palavras/sentenças (*avācya*) e que constitui, ao mesmo tempo, o suporte imanente de todas elas (*adhiṣṭhāna*) (LOUNDO, 2022, p. 82).

Como dito na citação acima, para compreendermos claramente o sentido de *tat* e *tvam*, os dois termos principais da *mahāvākya* aqui em questão, devemos primeiramente efetuar uma correta discriminação (*viveka*) entre eles. Esse processo de discriminação é chamado de *anvaya-vyatireka*, e é uma parte fundamental e preliminar para a aplicação do método *adhyāropa-apavāda*, que culmina na compreensão das *mahāvākyas*.¹⁴⁰ Seu único objetivo é efetuar a discriminação entre o que é superimposto ao *ātman* e o *ātman* em Si-mesmo. Portanto, trata-se de um processo de discriminação entre os termos principais das *mahāvākyas*. Após a correta discriminação dos termos, a aplicação do método *adhyāropa-apavāda* prossegue por meio da enunciação e compreensão das *mahāvākyas* (LOUNDO, 2022, p. 67). Sobre isso, Loundo afirma que:

[...] tanto Śaṅkarācārya quanto Sureśvarācārya limitam a eficácia de *anvaya-vyatireka* ao primeiro estágio do empreendimento *upaniṣádico* – a saber, o processo de “purificação de sentido” (*padārthasōdhana*), em separado, de cada um dos dois principais conceitos soteriológicos (*ātman/aham/tvam* e *Brahman/tat*). O estágio final, ao contrário, seria realizado exclusivamente por meio da “audição/enunciação/esclarecimento” das sentenças de unicidade em sua totalidade ou aposição sintática (*mahāvākyaśravaṇa/mahāvākhyokti*) (LOUNDO, 2022, p. 67).

Portanto, a correta discriminação (*viveka*) entre os termos envolvidos nas grandes sentenças upaniśádicas (*mahāvākyas*) evita qualquer possibilidade de confusão durante a sua enunciação e compreensão, i.e., durante o que é chamado de *mahāvākyaśravaṇa*. É justamente por isso que antes da enunciação das *mahāvākyas* é realizada a “purificação de sentido” ou *padārthasōdhana*, dos termos envolvidos. Essa “purificação de sentido” é realizada por meio de um processo denominado de *anvaya-vyatireka*, no qual os termos são discriminados (*viveka*) e investigados (*vicāra*). Essa investigação analítica (*vicāra*) dos termos, devidamente discriminados, revela-os em sua forma pura, sem ambiguidades, tornando possível a realização de *samānādhikaraṇa* ou aposição sintática, i.e., o embate de sentido entre os termos (LOUNDO, 2022, p. 68).

A partir do que foi dito acima, podemos notar a importância da razão (*viveka/vicāra*) no processo de “purificação de sentido” (*padārthasōdhana*) dos termos principais das *mahāvākyas*. Com efeito, é a razão que desconstrói os erros advindos da ignorância,

¹⁴⁰ Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya tratam do *anvaya-vyatireka* no *Upadeśasāhasri* e no *Naiṣkarmyasiddhi*, respectivamente.

revelando assim a Verdade. Isso confirma, uma vez mais, o compromisso da Escola Advaita Vedānta com a razão, que é instrumentalizada de maneira soteriológica durante a *sādhana*. Sendo assim, Halbfass afirma que:

Anvayavyatireka as a method of separating the “nonself” from the “self” and of analysing the meaning of tvam in tat tvam asi illustrates the significance that reasoning has in Śaṅkara’s and Sureśvara’s exegetical and soteriological thought (HALBFASS, 1992, p. 177).

Podemos resumir a aplicação do método *adhyāropa-apavāda* em dois estágios principais: (i) durante o primeiro estágio, chamado de *padārtha-śodhana* ou “purificação de sentido”, o significado dos termos *tat* e *tvam* é esclarecido, por meio da discriminação e análise que é efetuada em *anvaya-vyatireka*. Com isso, compreende-se que *tat* (isso) denota a unicidade do Real (*Brahman*) e *tvam* (tu) denota a unicidade da consciência (*ātman*). Considerando-se a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. (ii) Já no segundo estágio, que é chamado de *mahāvākyaśravaṇa*, ocorre a enunciação das *mahāvākyas* e, simultaneamente, a sua compreensão, revelando assim o verdadeiro significado dos termos. É justamente nesse momento que ocorre a *samānādhikaraṇa* ou a aposição sintática entre os termos *tat* e *tvam*, que são colocados em um embate e, por serem termos equipolentes, i.e., não-diferentes, eles se anulam mutuamente (*bādhaka*) (LOUNDO, 2022, p. 75). Sobre isso, Loundo afirma que:

[...] a utilização do método *anvaya-vyatireka* conduziria a um nível de conscientização de *ātman* que evidenciaria sua absoluta diferença com relação às identificações falsamente assumidas na mundanidade (e.g., corpo, etc.), mas que estaria ainda carente de uma realização definitiva de sua condição de absoluta unicidade ou não diferença (*abheda*). Somente através da audição/enunciação/esclarecimento das sentenças de unicidade em sua plena aposição sintática ocorreria o evento de discriminação final (LOUNDO, 2022, p. 67-68).

A exclusão mútua dos termos *tat* e *tvam* está em sintonia com os ensinamentos de Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya. Nesse sentido, podemos afirmar que as palavras *tat* e *tvam* são indicativas de *ātman/Brahman*, não por denotarem algo secundário, mas por serem promotoras de uma sublação eliminatória (*bādhā*) que ocorre quando elas são colocadas em aposição sintática. Isso projeta um sentido para além da própria linguagem, i.e., projeta um sentido que vai muito além do sentido primário e secundário. Sendo assim, a sublação eliminatória elimina a noção de *tat* e *tvam* enquanto alteridades substanciais distintas, revelando que elas são, na verdade, insubstanciais e interdependentes, fundadas no mesmo fundamento unicista, i.e., *ātman/Brahman*. Em síntese, as palavras *tat* e *tvam*

apontam para o mesmo fundamento ontológico (*adhiṣṭhāna*) (LOUNDO, 2022, p. 82-83).

Loundo diz que:

[...] a sentença de unidade “*tat tvam asi*” (“Tu [*ātman*] és Isso [Brahman]”), em que *tat* representa Brahman e *tvam* representa *ātman*, tem recebido, tradicionalmente, um tratamento privilegiado, em função, provavelmente, de sua proximidade situacional com a dialogia mestre-discípulo que caracteriza a pedagogia soteriológica dos Upaniṣads. De acordo com Sureśvarācārya, o significado intrínseco e inescapável/inevitável (*aparityajya*) da palavra *tat*, conforme diagnosticado no primeiro estágio do processo, aponta para uma unicidade/totalidade que estaria, entretanto, marcada pela “mediação”, “afastamento” (*parokṣya*) ou experiencialidade indireta – a ideia de unicidade/totalidade, de um lado, e o “eu” como consciência, de outro; ao passo que o significado intrínseco e inescapável/inevitável da palavra *tvam*, conforme igualmente diagnosticado no primeiro estágio, aponta para a imediaticidade da consciência, liberta das identificações objetivas associadas ao “eu” (*aḥam*) e ao “meu” (*mama*), mas ainda assim marcada pela angústia e pela sensação de sujeição a amarras (*samsārin*). Esses atributos são, obviamente, incompatíveis um com o outro. Consequentemente, quando colocados em aposição sintática (*samānādhikaraṇa*), e conectados pela forma verbal “é”, que, compulsoriamente, projeta “identidade” ou “não-diferença”, o único resultado possível é sua exclusão mútua (*bādhaka*) (LOUNDO, 2022, p. 80).

Após a exclusão mútua (*bādhaka*) dos termos *tat* e *tvam* não sobra mais nenhum resquício semântico que possa denotar algum sentido a esses dois termos. Sendo assim, *tat* e *tvam* são completamente eliminados. Por se tratarem de termos dotados de potência equivalente, i.e., equipolentes, eles se eliminam quando se confrontam (LOUNDO, 2022, p. 80). Portanto, a aposição sintática (*samānādhikaraṇa*) é a própria realização do método *adhyāropa-apavāda*, pois é o seu evento final, no qual os termos apostos se eliminam mutuamente. É justamente por isso que Sureśvarācārya denomina a aposição sintática de “negação da negação” (LOUNDO, 2022, p. 68).

Gramaticalmente, as *mahāvākyas* são sentenças de unicidade nas quais os dois termos principais, i.e., *tat* (*Brahman*) e *tvam* (*ātman*), são equipolentes. É justamente por isso que esses dois termos se encontram em aposição sintática (*samānādhikaraṇa*), pois mesmo com significados distintos eles apontam para o mesmo fundamento ontológico, i.e., *Brahman*.

A compreensão das *mahāvākyas* elimina, portanto, as superimposições sobre o Si-mesmo (*ātman*), revelando a sua não-diferença ontológica com *Brahman*. Nesse sentido, embora o mundo fenomênico (*māyā*) seja Real (*vāstavi*), i.e., um mundo que pode ser percebido pelos sentidos, ele se revela como indescritível (*anirvacanīya*), quando é analisado pela perspectiva ontológica i.e., não podemos determinar, objetivamente, se ele

é ou não, substancial. No entanto, quando ocorre a compreensão das *mahāvākyas*, a unicidade de *Brahman* é experienciada de maneira direta (*anubhava*), e a pluralidade fenomênica é percebida como sendo, de fato, completamente insubstancial, embora seja Real (SHARMA, 2007, p. 180). Sobre isso, Sadānānda nos apresenta a seguinte analogia:

Esse estado [limitado pela ignorância] é eliminado [quando] iluminado pela consciência ilimitada [*Brahman*]. Da mesma maneira que um pano queimado tem seus fios destruídos [pelo fogo], os efeitos da ignorância são destruídos quando sua causa é destruída. Daí resulta a eliminação da [ignorância] em relação à unicidade Absoluta [*ātman/Brahman*] (SADĀNĀNDA, 2016, 172, p. 121).¹⁴¹

Para complementar o que foi dito na citação acima, Sadānānda também faz a seguinte analogia:

Tal como a luz de uma lâmpada não pode iluminar a luz do sol por ser coberta por ele, a consciência limitada no estado de [ignorância] é incapaz de iluminar o [Absoluto] *Brahman*, que é auto-refulgente e [ontologicamente] não-diferente do fundamento da consciência [i.e., o *ātman*]. Nesse estado de unicidade aquela consciência limitada é eliminada, permanecendo assim apenas o [Absoluto] *Brahman*, não-diferente do [*ātman*]. Tal como a imagem de um rosto em um espelho é eliminada a despeito da própria face quando o espelho é removido (SADĀNĀNDA, 2016, 173, p. 122-23).¹⁴²

Já sabemos que o objetivo central de todo o empreendimento soteriológico (*sādhana*) é o conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*), i.e., a realização da unicidade (*advitīya*) por meio da libertação (*mokṣa*). Pelo fato de *Brahman* ser o fundamento da realidade nenhuma descrição objetiva sobre ele é possível. Sendo assim, somente através de uma experiência direta (*anubhava*) *Brahman* pode ser conhecido. Essa experiência, entretanto, só é realizada no ápice da *sādhana*, que ocorre no instante de compreensão das *mahāvākyas*. Sobre o conhecimento de *Brahman*, Sharma afirma que:

The trinity of knower, known and knowledge is the projection of relational thought. In fact, the “knower” is not the individual *jīva*, but the non-dual Self, *śakṣī*, *Ātmā* or Brahma which appears as *jīva*; the “known” is not the object, external or internal, but Brahma itself which

¹⁴¹ “*sā tu citpratibimbasaḥitā satī pratyagabhinnamajñātām parambrahma viṣayīkṛtya tadgatājñānameva bādḥate tadā paṭakāraṇatantudāhe paṭadāhavadakhilakāraṇe’jñāne bādḥite sati tatkāryasyākhilasya bādhitatvāttadantarbhūtākhaṇḍākārākāritā cittavṛtirapi bādhitā bhavati*”.

¹⁴² “*tatra pratibimbitām caitanyamapi yathā dīpaprabhādityaprabhāva bhāsanāsamarthā satī tayābhibhūtā bhavati tathā svayamprakāśamānapratyag abhinnaparabrahmāvabhāsanānarhatayā tenābhibhūtām sat svopādhibhūtākhaṇḍavṛtterbādhitatvāddarpaṇābhāve mukhapratibimbasya mukhamātratratvapatyagabhinnaparabrahmamātraṁ bhavati*”.

is the reality of the objective world; and knowledge is not relational knowledge generated by thought-categories, but eternal non-dual consciousness. This empirical trinity is transcended in the Absolute which is at once pure Subject, pure Object and pure Knowledge. There is absolute identity between *jīva* and Brahma (*Tat tvam asi*; That thou art). When the verbal knowledge of this identity culminates in immediate experience (*aparokṣānubhūti*), *mokṣa* is realised here and now (*jīvan-mukti*) (SHARMA, 2007, p. 7).

Portanto, com a compreensão das *mahāvākyas* o discípulo, após ter sido orientado por seu mestre ao longo de toda a *sādhana*, alcança, por meio de uma experiência direta (*anubhava*), a libertação (*mokṣa*). Nesse sentido, trata-se de uma libertação que é alcançada em vida, e a manifestação (*bhava*) dessa libertação é o próprio Ser-liberto ou *jīvanmukta*. Sadānānda diz que isso ocorre: “tal como a luz de uma lâmpada que ilumina um frasco ou pano que existe na escuridão, dissipando as trevas que os envolvem, e que também os revela por meio da sua própria luz” (SADĀNĀNDA, 2016, 180, p. 125).¹⁴³ Entretanto, devemos compreender que as *mahāvākyas* são instrumentos insubstanciais, que possuem uma aplicação estritamente contextual, embora conduzam à unicidade ontológica (*ātman/Brahman*) que é substancial. Sobre isso Loundo afirma que:

[...] faz-se necessário reiterar que o status da linguagem instrucional dos Upaniṣads – a dimensão conceitual da não-dualidade (*advaitajñāna*) – é tão insubstancial quanto qualquer outra entidade fenomênica. Até mesmo as sentenças de unicidade (*mahāvākya*), tais como *tat tvam asi* (“Tu [*ātman*] és Isso [Brahman]”), embora imediatamente conducentes à Liberação (*mokṣa*) são, em última análise, insubstanciais por serem afinal expressões linguísticas e, como tal, produtos da ignorância. [...] O processo de instrução soteriológica que singulariza os Upaniṣads, no qual uma instrumentalidade discursiva que é, em última análise, insubstancial, promove a realização de algo substancial, é designado por Śaṅkarācārya de “estratagema [soteriológico] da imaginação” (*kalpitoupāya*) (LOUNDO, 2022, p. 87).

Passemos agora, então, para a última seção desta tese, na qual abordaremos as principais questões acerca do indivíduo (*jīva*) que realizou a libertação (*mokṣa*) em vida, i.e., o *jīvanmukta* ou Ser-liberto. Nesse sentido, o *jīvanmukta* é aquele que vive a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* (*brahmajñāna*).

¹⁴³ “*yathā dīpaprabhāmaṇḍalamandhakāragatam ghaṭapaṭādikam viṣayīkṛtya tadgatāndhakāranirasanapurāḥsaram svaprabhayā tadapi bhāsayatīti*”.

5.4 Realização da Não-Dualidade *Ātman-Brahman (brahmajñāna)* e o Perfil do Ser liberto (*jīvanmukta*)

Iniciemos agora a última seção desta tese. Nesta seção abordaremos as principais questões acerca do Ser-liberto ou *jīvanmukta*. Sendo assim, apresentaremos o perfil fenomenológico daquele que já realizou, em vida, a libertação (*mokṣa*). Isso é algo importante para sabermos quais são as características de alguém já realizado, alguém que já se encontra liberto da ignorância (*avidyā*). Em concordância com isso, Sadānanda diz: “Agora estão sendo descritas as características do *jīvanmukta*, o [Ser-liberto] em vida” (SADANANDA, 2016, 216, p. 140).¹⁴⁴

A expressão *jīvanmukta* deriva da junção das palavras “*jīvat/jīvan*” (lit., “vivendo”) e “*mukta*” (lit., “libertado”). Portanto, o *jīvanmukta* é alguém que vive liberto das amarras do ego (*ahaṅkāra*), que nada mais é do que uma constituição identitária da própria ignorância (*avidyā*). Sharma diz que:

For Śaṅkara *jīvanmukti* is real liberation. *Mokṣa* is not reserved for the dead. *Mokṣa* is to be obtained here and now. We must enjoy it in this very life. *Mokṣa* is the unembodied nature of the Self and it can be realised even in this life. The Self is really “unembodied” even when housed in a body (*asharīram sharīreṣu*) (SHARMA, 2007, p. 197).

O *jīvanmukta*, portanto, é alguém que se libertou ainda em vida, i.e., alguém que vivencia a unicidade ontológica (*ātman/Brahman*), embora viva em um mundo composto por uma pluralidade fenomênica (*māyā*). Sendo assim, o conceito de *jīvanmukta* contrasta com o conceito de *videhamukti*, que se refere àquele que alcança a libertação apenas após a morte, i.e., apenas após a dissolução do seu corpo denso (*sthūla-śarīra*). Sobre o ideal de *jīvanmukta*, Hiriyanna diz que:

Even in the case of doctrines like the Nyāya-Vaiśeṣika or the Viśiṣṭādvaita which do not formally accept the *jīvan-mukti* ideal, there is clearly recognized the possibility of man reaching here a state of enlightenment which may justifiably be so described because it completely transforms his outlook upon the world and fills with an altogether new significance the life he thereafter leads in it. Such an ideal was already part and parcel of a very influential doctrine in the latter part of the Vedic period, for it is found in the Upaniṣads (HIRIYANNA, 2005, p. 19).

¹⁴⁴ “*atha jīvanmuktalakṣaṇamucyate.*”

Conforme a passagem supracitada, o ideal de realização do *jīvanmukta* é um ideal upanişádico e, portanto, encontra-se radicalmente atrelado ao Conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*). Sendo assim, conforme Klostermaier:

The Upaniṣads say that release from old age and death, bliss and immortality consists in “knowing the unknowable *brahman*. It entails both a separation of consciousness from sense-object knowledge and an extension of consciousness until it finally includes everything (KLOSTERMAIER, 2007, p. 178).

A citação acima diz que o conhecimento de *Brahman* é o conhecimento de tudo o que existe. Com efeito, *Brahman* é o Todo. Portanto, o conhecimento de *Brahman* é o conhecimento supremo, i.e., o conhecimento dos conhecimentos, pois se trata do conhecimento absoluto da Totalidade. Considerando-se o seguinte axioma upanişádico: “Aquele que conhece *Brahman* se torna *Brahman* [...]” (*MUNḌAKA UPANIŞAD*, 1998, 3.2.9, p. 452-53).¹⁴⁵

Como já sabemos, o fundamento Absoluto de toda a realidade é *Brahman*, o sem um segundo (*advitīya*). Sendo assim, a única entidade substancialmente existente é *Brahman*, todos os demais fenômenos da realidade são insubstanciais. Com efeito, a pluralidade fenomênica (*māyā*), embora real, é completamente insubstancial. Portanto, há somente um fundamento ontológico para toda a existência, i.e., *Brahman*. Em um nível individual, i.e., no âmbito da subjetividade, esse fundamento é chamado de *ātman*. É justamente por isso que podemos afirmar que, ontologicamente, o *ātman* é não-diferente de *Brahman*. Entretanto, para recuperar a auto-evidência dessa não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* se faz necessário o emprego da razão discriminativa (*viveka*). Sobre isso, Klostermaier afirma que:

The discrimination between the Self and the not-Self is in itself enlightenment about the Self; there is no further need to prove the nonexistence of not-being. The supreme human condition, true freedom, is identical with Truth-Reality-Being-Bliss: it is “self-awareness” that has no object-subject polarity but is everything as pure consciousness (KLOSTERMAIER, 2007, p. 178).

A consciência pura ou o Si-mesmo, como já sabemos, é o *ātman*. Entretanto, tal fundamento foi esquecido. Para superar esse estado circunstancial de alienação se faz necessário o autoconhecimento ou o conhecimento sobre o Si-mesmo (*ātmaavidyā*). Pelo fato de não haver diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* quem conhece o *ātman*

¹⁴⁵ “*sa yo ha vai tatparamaṁ brahma veda brahmaiva bhavati nāsyābrahmavitkule bhavati tarati śokaṁ tarati pāpmānaṁ guhāgranthibhyo vimukto ’mūto bhavati.*”

também conhece *Brahman*, sendo que o conhecimento de *Brahman* (*brahmavidyā*) é o conhecimento da Totalidade.

O conhecimento de *Brahman* é na verdade um reconhecimento, pois *Brahman* é desde sempre auto-evidente. Portanto, a Verdade em relação à *Brahman* não precisa ser construída ou instaurada por meio da razão, mas apenas ser recuperada por meio do conhecimento. O conhecimento é o que elimina os erros que se superimpõe à realidade. É por isso que há o encaminhamento soteriológico (*sādhana*) e os meios hábeis (*upāya*), para revelar tal conhecimento. Portanto, embora a unicidade entre *ātman* e *Brahman* já seja dada de antemão ela deve ser recuperada.

Para recuperar a auto-evidência que fora perdida é necessário passar por certas etapas durante a *sādhana*. As etapas fundamentais da *sādhana* já foram apresentadas nas seções anteriores desta tese, tais como possuir os quatro pré-requisitos (*catuḥsādhana*) e praticar as três disciplinas, viz., *śravaṇa* (escuta), *manana* (reflexão) e *nididhyāsana* (reiteração meditativa da reflexão), que culminam na compreensão das *mahāvākyas*, por meio do método *adhyāropa-apavāda*. Durante o decorrer dessas etapas preliminares e fundamentais para a realização da *sādhana*, o discípulo (*śiṣya*) cultivou certas virtudes e se aprimorou, obtendo maior controle sobre si mesmo. Entretanto, quando o discípulo (*śiṣya*) realiza a libertação (*mokṣa*), passando a viver em um completo e constante estado de unicidade com o todo (*Brahman*), i.e., quando o discípulo se torna um *jīvanmukta*, ele ainda mantém as virtudes adquiridas. Sendo assim, Sadānanda diz que “Após a libertação, a humildade e outras qualidades que são pré-requisitos para a obtenção do conhecimento assim como as virtudes ainda permanecem” (SADĀNANDA, 2016, 224, p. 145).¹⁴⁶

Podemos perceber que, tal qual a razão, a boa conduta moral também é extremamente importante durante o processo de realização da *sādhana*, pois isso também possibilita a realização da unicidade ontológica (*ātman/Brahman*). Entretanto, o dever moral só faz sentido enquanto o indivíduo ainda se encontra atado pelas amarras da ignorância (*avidyā*) pois, quando a libertação (*mokṣa*) é realizada, o *jīvanmukta* vive, espontaneamente, com uma boa conduta moral. Sobre a importância da moral durante o desenvolvimento da *sādhana*, Klostermaier afirma que:

But morality is only a precondition; it is a matter of course for the one whose interests are no longer directed toward sense gratification and possession of material goods. There comes a point when a person realizes that real goodness is not to be found in the accidental quality of

¹⁴⁶

“*tadānīmamānitvādīni
sadguṇāścālāṅkāravadanuvartante.*”

jñānasāadhanānyadveṣṭtatvādayaḥ

a finite act, but in the heart of being itself, at one with the ultimate reality (KLOSTERMAIER, 2007, p. 180).

O autocontrole também é algo fundamental para o adepto da *sādhana*, pois isso lhe permite meditar de maneira plena, experienciando assim a unicidade. Com efeito, o autocontrole possibilita o controle mental, i.e., a concentração da mente em um ponto específico. Essa concentração mental é denominada de *dhāraṇā*. Conforme Sadānanda: “*Dhāraṇā* é a concentração da mente na unicidade [de *Brahman*]” (SADANANDA, 2016, 206, p. 136).¹⁴⁷Essa concentração da mente é fundamental para a realização do processo meditativo (*dhyāna*). Entretanto, no caso do *jīvanmukta*, podemos dizer que ele se encontra, naturalmente, em um constante estado meditativo, mesmo que não se esforce para isso. Sobre isso, Sadānanda diz que “*Dhyāna* é a meditação intermitente na unicidade [de *Brahman*]” (SADANANDA, 2016, 207, p. 136).¹⁴⁸

O processo de meditação (*dhyāna*) conduz ao *samādhi*, que é a experiência da unicidade (*ātman/Brahman*). Entretanto, devemos saber que há dois tipos de *samādhi*: (i) o *samādhi* eventual, que é denominado de *savikalpa-samādhi*, (ii) e o *samādhi* definitivo, que é denominado de *nirvikalpa samādhi*. Sobre isso, Sadānanda diz que “há dois tipos de *samādhi*, *savikalpa samādhi* e *nirvikalpa samādhi*” (SADANANDA, 2016, 193, p. 131).¹⁴⁹

O *samādhi* eventual (*savikalpa-samādhi*) é como um vislumbre circunstancial da unicidade ontológica entre *ātman* e *Brahman*, no qual a unicidade pode ser sentida sem, contudo, se eliminar a distinção dual da realidade. Sobre esse tipo de *samādhi*, Sadānanda diz que “*savikalpa-samādhi* é a [experiência da unicidade], mas que ainda mantém a distinção (*savikalpa*) [entre *ātman* e *Brahman*]” (SADANANDA, 2016, 208, p. 137).¹⁵⁰ Complementando essa explicação sobre o *samādhi* eventual, Sadānanda afirma que “o *savikalpa samādhi* é a [experiência] da unicidade da consciência mas que ainda mantém a distinção entre o conhecedor, o conhecimento e o conhecido” (SADANANDA, 2016, 194, p. 131-32).¹⁵¹Portanto, conforme afirma Sadānanda: “No *savikalpa samādhi* há uma [experiência] da unicidade apesar da [aparente] dualidade. Tal qual quando vemos um elefante de barro e também percebemos o barro” (SADANANDA, 2016, 195, p. 132).¹⁵²

¹⁴⁷ “*advitīyavastunyanantarindriyadhāraṇaṃ dhāraṇā.*”

¹⁴⁸ “*tatrādvitīyavastuni vicchīdya vicchīdyāntarindriyavṛttipravāho dhyānam.*”

¹⁴⁹ “*samādhirdvividhaḥ savikalpako nirvikalpaśceti.*”

¹⁵⁰ “*samādhistūktaḥ savikalpaka eva.*”

¹⁵¹ “*tatra savikalpako nāma jñāṭṛjñānādivikalpalayānapekṣayādvitīyavastuni tadākārākāritāyāścittavṛtteravasthānam*”

¹⁵² “*tadā mṛṇmayagajādibhāne’pi mṛḍbhānavaddvaitabhāne’pyadvaitaṃ vastu bhāsate.*”

Já o *samādhi* definitivo (*nirvikalpa samādhi*), por outro lado, é a experiência permanente da unicidade (*ātman/Brahman*), por parte daquele que já se libertou, i.e., o *jīvanmukta*. Sendo assim, nesse tipo de *samādhi*, não há distinção entre *ātman* e *Brahman*. Sobre esse tipo de *samādhi* definitivo, Sadānanda afirma que “O *nirvikalpa samādhi* é a [dissolução] na unicidade [de *Brahman*], onde não há mais distinção entre conhecedor, conhecimento e conhecido” (SADANANDA, 2016, 197, p. 133).¹⁵³ Complementando essa explicação sobre o *nirvikalpa samādhi*, Sadānanda diz que:

Tal como o sal diluído em água não é mais percebido separadamente, restando apenas água, a consciência (*ātman*) [do indivíduo] não é mais percebida como distinta da [consciência absoluta (*Brahman*)], restando apenas a unicidade (SADANANDA, 2016, 198, p. 133).¹⁵⁴

Conforme exposto acima, o *nirvikalpa samādhi* é a experiência definitiva e constante da unicidade ontológica (*ātman/Brahman*). Nesse sentido, podemos considerar que o *nirvikalpa samādhi* é o êxtase da libertação (*mokṣa*). Sobre a libertação (*mokṣa*), Klostermaier diz que:

Mokṣa is but the recognition of a situation that always existed as such; it is a psychological breakthrough, not an ontological change. It is not a quickening of the dead, not a resurrection and transfiguration of the body, but its rejection. It is not heaven but the overcoming of heaven, making all objective bliss redundant (KLOSTERMAIER, 2007, p. 179).

Conforme a citação acima, a libertação (*mokṣa*) não se trata de uma transformação ontológica ou a instauração de alguma nova realidade, mas sim o reconhecimento de uma realidade ontológica já desde sempre existente. Sendo assim, realizar *mokṣa* é se libertar da centralidade do ego e retornar ao fundamento ontológico, i.e., retornar ao Si-mesmo (*ātman*). Sobre a libertação (*mokṣa*), Sharma nos diz que:

Śaṅkara gives the following three definitions of *mokṣa* which really mean the same thing: (1) *Mokṣa* is the realisation of Brahma (*Brahma-bhāva*), (2) *Mokṣa* is the cancellation of *avidyā* (*avidyā-nivṛtti*), and (3) *Mokṣa* is eternal unembodiedness (*nityam aśarīratvam*) (SHARMA, 2007, p. 193).

Como visto na citação acima, Śaṅkarācārya nos apresenta três definições de *mokṣa*, e dentre as três definições apresentadas devemos destacar a intrínseca e simultânea relação entre o fim da ignorância (*avidyā*) e o realizar da libertação (*mokṣa*). Sobre isso, Sharma diz que:

¹⁵³ “*nirvikalpakastu jñātṛjñānādivikalpalayāpekṣayādviṭyavastuni tadākārākāritāyāścittavṛtteratitarāmekābhāvenāvasthānam.*”

¹⁵⁴ “*tadā tu jalākārākāritalavaṇānavabhāsenā jalamātrāvabhāsavadadvitīyavastvākārākāritacittavṛtṭyanavabhāsenādvitīyavastumātramavabhāsatē.*”

Realisation of Brahma and cancellation of *avidyā* are the same for both reveal the Absolute as eternal consciousness and bliss [...] *Mokṣa* is the cancellation of transcendental Illusion by immediate experience of the Self. And it is possible to have this experience in our life and cancel *avidyā* in toto. When a person realises Brahma *avidyā* along with its effects is completely destroyed and the world-illusion vanishes for good never to appear again (SHARMA, 2007, p. 193-197).

Como dito na citação acima, a libertação (*mokṣa*) é um objetivo possível de ser realizado ainda nesta vida, findando assim com quaisquer resquícios de ignorância em relação ao Si-mesmo (*ātman*). Nesse sentido, o *jīvanmukta* é o paradigma da libertação. Referindo-se ao *jīvanmukta*, Klostermaier afirma que “the Upaniṣads know the notion of a *jīvanmukta*, the one who is completely free while still living in a body” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 178). Complementando a explicação sobre o *jīvanmukta*, Hiriyananna afirma que:

[...] thanks to the constant presence in the Indian mind of a positivistic standard, the *mokṣa* ideal, even in those schools in which it was not so from the outset, speedily came to be conceived as realizable in this life, and described as *jīvan-mukti*, or emancipation while yet alive (HIRIYANNA, 2005, p. 19).

Portanto, a partir de tudo o que foi dito acima, podemos afirmar, categoricamente, que o *jīvanmukta* é a expressão viva da unicidade ontológica (*ātman/Brahman*). Sendo assim, que vê o *jīvanmukta* contempla a própria Totalidade. Sobre isso, Sharma afirma que:

“He who knows Brahma becomes Brahma” means that Brahma cannot be known by Finite thought as an object, but is to be experienced directly by realising one’s unity with it” (SHARMA, 2007, p. 193).

Uma das principais características do *jīvanmukta* é a impertubabilidade, i.e., a capacidade de se manter equânime em qualquer situação, sempre calmo, firme em si mesmo, apesar de qualquer circunstância que ouse afetá-lo. Nesse sentido, Klostermaier diz que:

The supreme ideal of most branches of Hinduism is the sage, who is unperturbed, free from affection and hatred, not influenced by good or bad luck. For the sage there is, strictly speaking, no more morality, being “beyond good and evil” in a literal sense, because *pravṛtti*, volition, the spring of action, has dried up. This is the situation of the fully realized person, as Vedānta describes it (KLOSTERMAIER, 2007, p. 138).

Segundo afirma Sadānanda: “O *jīvanmukta* (Ser-liberto) é alguém que por meio do Conhecimento de *Brahman*, que é o seu próprio fundamento, dissipou a ignorância em

relação ao Si-mesmo (*ātman*), ficando livre e firme em *Brahman*” (SADANANDA, 2016, 217, p. 140-41).¹⁵⁵

Pelo fato do *jīvanmukta* viver liberto e estabelecido na unicidade de *Brahman* ele vive no mundo fenomênico (*māyā*) já sabendo do seu caráter transitório, pois, embora seja Real, o mundo fenomênico é completamente insubstancial. Portanto, o *jīvanmukta* vive consciente acerca da unicidade do Real, i.e., (*ātman/Brahman*). Na verdade, o *jīvanmukta* é a própria manifestação da unicidade do Real. Sobre isso, Sadānanda diz que:

O [Ser-liberto (*jīvanmukta*)] experimenta as ações que já começaram a dar frutos, por meio da sua mente, do seu “corpo” e dos seus sentidos, mas não os considera como reais, pois sabe que são insubstanciais. Tal como observar uma mágica estando ciente de que se trata de um truque (SADANANDA, 2016, 219, p. 142).¹⁵⁶

Portanto, o *jīvanmukta* sabe que o mundo fenomênico (*māyā*), embora real, é insubstancial, i.e., trata-se de um mundo transitório, mas ainda assim ele o percebe e o contempla, pois a condição de Ser-liberto é uma condição a ser experienciada no mundo e não fora dele. Nesse sentido, o *jīvanmukta* vive no mundo sem, no entanto, se enganar com ele. Com efeito, o *jīvanmukta* não é alguém que vive fora da realidade imanente e cotidiana mais imediata, mas sim um sábio que vive no mundo de maneira liberta, sendo capaz de discriminar corretamente o eterno (*nitya*) do não-eterno (*anitya*). Sobre isso, Klostermaier diz que “The way of knowledge is, therefore, strictly speaking, not a path to salvation but a method of discrimination; the *jīvanmukta* is not a saint, but a wise person” (KLOSTERMAIER, 2007, p. 179).

Portanto, a sabedoria do *jīvanmukta* se expressa por meio da razão discriminativa (*viveka*), onde ele discrimina o Si-mesmo (*ātman*) do ego (*ahaṅkāra*). Tal como qualquer outro indivíduo (*jīva*), o *jīvanmukta* possui um ego (*ahaṅkāra*), pois o ego é sua forma de aparecer no mundo. Entretanto, o *jīvanmukta* possui a discriminação correta para não se identificar com seu ego.

¹⁵⁵ “*jīvanmukto nāma svasvarūpākhaṇḍabrahmajñānena tadajñānabādhādvārā svasvarūpākhaṇḍabrahmaṇi sāḅṣātkṛte’jñānatatkāryasañcitakarmasaṃśayaviparyayādīnāmapī bādhitatvādakḅilabandharahito brahmaṇiṣṭhaḅ.*”

¹⁵⁶ “*ayaṃ tu vyutthānasamaye māṃsaṣoṇitamūtrapurīṣādibhājanena śarīreṇāndhyamāndyāpaṭutvādibhājanenendriyagrāmeṇāsanā pipāsāśokamohādibhājanenāntaḅkaraṇena ca pūrvapūrvavāsanayā kriyamāṅāni karmāṅi bhujyamāṅāni jñānaviruddhārabdhaphalāni ca paśyannapī bādhitatvātparamārthato na paśyate yathendrajālamiti jñānavāṃstadindrajālaṃ paśyannapī paramārthamidamiti na paśyati.*”

O ego se constitui e se apresenta por meio de um nome e forma (*nāmarūpa*), e é justamente isso que lhe confere identidade. Nesse sentido, o *jīvanmukta* entende que seu ego é como um instrumento, um veículo que lhe coloca em contato com o mundo, para que ele possa se apresentar em sua situação circunstancial de ente (*jīva*). Nesse sentido, Hiriyanā diz que:

A *jīvan-mukta* experiences pain and pleasure, but neither really matters to him. He does not necessarily give up all activity as is abundantly illustrated by the strenuous life which Śaṅkara himself led, but it does not proceed from any selfish impulse or even from a sense of obligation to others. Blind love for the narrow self which ordinarily characterizes man and the consequent clinging to the mere particular are in his case replaced by enlightened and therefore equal love for all (HIRIYANNA, 2005, p. 381).

Sendo assim, o problema não é o ego, mas sim o egoísmo, o egocentrismo, i.e., a centralidade do ego que aliena o indivíduo do seu fundamento (*ātman*). Quando o ego se encontra descentralizado a Realidade passa a ser percebida tal como ela é.

Devido ao fato do *jīvanmukta* viver liberto das limitações do ego, podemos dizer que o *jīvanmukta* não possui um corpo, tal qual concebemos (“*meu corpo*”), simplesmente porque ele não se identifica com aquilo que chamamos de corpo. Sobre o caráter não-corpóreo do *jīvanmukta*, Sharma nos diz que:

Unembodiedness means the utter unrelatedness of the self with the three types of bodies, gross (*sthūla*), subtle (*sūkṣma*) and causal (*kāraṇa*). It is not the absence of the body, but the absence of the relationship with the body. Hence *Jīvan-mukti* is admitted (SHARMA, 2007, p. 194).

Para complementar a explicação sobre o caráter não-corpóreo do *jīvanmukta*, Sharma também afirma que:

The Self is an unembodied eternal reality. Unembodiedness is not a state of the self. A state is a phase which is passed over and the self cannot pass over its own nature. Moreover, a state cannot be eternal, while unembodiedness is eternal (SHARMA, 2007, p. 197).

Pelo fato do *jīvanmukta* viver liberto, livre de um corpo, ele não age de forma interessada tal qual o faz um agente usual. Com efeito, as ações (*karma*) do *jīvanmukta* são livres de interesses egoístas, pois são ações movidas apenas pela necessidade ou pelo dever. Sobre isso, Sadānanda diz que “O [*jīvanmukta*] se encontra para além de qualquer noção de bem e mal, para ele somente as ações essenciais persistem, como comer, andar,

etc., que são ações essenciais para o conhecimento” (SADANANDA, 2016, 222, p. 143-44).¹⁵⁷

O *jīvanmukta* é a figura paradigmática de todo o empreendimento soteriológico (*sādhana*). Com efeito, o *jīvanmukta* sintetiza a própria Revelação védica, i.e., a não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*. Portanto, o *jīvanmukta* é a manifestação viva da libertação (*mokṣa*), onde a não-dualidade ontológica entre *ātman* e *Brahman* é vivida e a unicidade (*advaya*) plenamente evidenciada. Sobre isso, Hiriyanna afirma que “[...] the influence of an ideal is never so great on us as when we are brought into personal contact with one who is a living embodiment of that ideal” (HIRIYANNA, 2005, p. 77).

Para concluirmos nossa exposição sobre o *jīvanmukta*, Sadānanda afirma que:

O [fundamento (*ātman*) do indivíduo (*jīva*)] é o iluminador dos estados da consciência, experimentados enquanto resultado de ações passadas, boas e ruins, já em curso, [i.e., *prārabdha-karma*]. Após o esgotamento do *prārabdha-karma* a ignorância e seus efeitos é destruída. Aí, então, [o indivíduo (*jīva/ātman*)] se apercebe como sendo [ontologicamente não-diferente de *Brahman*], a real bem-aventurança (SADĀNANDA, 2016, 226, p. 145-46).¹⁵⁸

Portanto, o *jīvanmukta* é muito mais do que simplesmente um indivíduo (*jīva*) já realizado, liberto em vida, pois o *jīvanmukta* também é o testemunho vivo da eficácia do método soteriológico da Escola Advaita Vedānta. Nesse sentido, o *jīvanmukta* é a síntese da unicidade ontológica (*ātman/Brahman*).

¹⁵⁷ “*atha jñānātpūrvam vidyamānānāmevāhāravihārādīnāmanuvṛttiva cchubhavāsanānāmevānuvṛttirbhavati śubhāśubhayoraudāsīnyam vā.*”

¹⁵⁸ “*kiṃ bahunāyam dehayātrāmātrārthamicchā parecchāprāpitāni sukhaduḥkhalakṣaṇānyārabdha phalānyanubhavannantaḥkaraṇābhāsādīnāmavabhāsakaḥ saṃstadavasāne pratyagānandaparabrahmaṇi prāṇe līne satyajñānatatkāryasaṃskārāṇāmapī vināśātparamakaivalya mānandaikarasamakhilabhedapratibhāsarahitamakhaṇḍabrahmāvatiṣṭhate.*”

6 CONCLUSÃO

Ao longo de toda esta tese analisamos, por meio de uma leitura hermenêutica, a obra *Vedāntasāra* de Sadānanda. Devemos salientar que toda a obra foi lida e analisada. Sendo assim, todos os seis capítulos¹⁵⁹ e os duzentos e vinte sete versos do *Vedāntasāra* se encontram, de uma forma ou de outra, presentes aqui neste trabalho. Sendo assim, tudo o que foi apresentado até agora reflete, de forma sintética, a doutrina da Escola Vedānta, principalmente da Escola Advaita Vedānta. Devemos ter em consideração que a Escola Advaita Vedānta e, mais ainda, a Escola Vedānta, possui uma origem que se perde ao longo do seu próprio tempo. Entretanto, embora possua uma origem longínqua, a doutrina da Escola Advaita Vedānta permanece completamente atual. Primeiramente, porque a Revelação védica, segundo a tradição da Escola Advaita Vedānta, é atemporal, eterna. Em segundo lugar, porque a Escola Advaita Vedānta, do ponto de vista organizacional e institucional, permanece ativa até os dias atuais.

É perceptível e evidente para nós, leitores, que a obra *Vedāntasāra* de Sadānanda contempla, com uma certa relevância, as obras de Śaṅkarācārya e Sureśvarācārya, seu discípulo dileto. Isso ocorre, provavelmente, pelo fato de ambos serem os filósofos com maior destaque do ponto de vista textual, i.e., que mais produziram textos filosóficos referentes à doutrina da Escola Advaita Vedānta. Com efeito, tanto Śaṅkarācārya quanto Sureśvarācārya nos legaram grandes obras filosóficas, que são referência até hoje para os estudantes do Vedānta. Entretanto, devemos considerar que o *Vedāntasāra*, por ter sido escrito no século XV, contemplou apenas os filósofos vedantinos até aquele período. Nesse sentido, portanto, o *Vedāntasāra* acaba sendo, também, um resumo dos principais filósofos da Escola Advaita Vedānta desde a sua fundação.

Sadānanda demonstra, por meio da sua obra, que ele é um dos marcos na linhagem de sucessão discipular (*guruśiṣyaparamparā*) da tradição Advaita Vedānta. Ele também demonstra, por meio dos seus ensinamentos, que a filosofia da Escola Advaita Vedānta permanece viva e eficaz até os dias atuais. Afirmar isso pode soar contraditório, afinal a obra *Vedāntasāra* foi escrita no século XV. Entretanto, considerando-se que a doutrina da Escola Advaita Vedānta é, segundo a sua tradição, atemporal, podemos afirmar que sim. Não quero dizer que não haja outros filósofos vedantinos após Sadānanda que não

¹⁵⁹ Conforme a tradução do *Vedāntasāra* para o inglês feita por Nikhilananda, que é a versão utilizada aqui nesta tese. Lembrando que a versão em sânscrito, que é a original, não possui divisão de capítulos.

sejam relevantes, mas cito Sadānanda, como exemplo, por ele ser o autor da obra *Vedāntasāra*, objeto central desta tese.

Devemos compreender, portanto, que por mais ancestral que seja, a Revelação védica é, segundo a Escola Advaita Vedānta, um Conhecimento completamente atual, factível, e eficaz. Com efeito, a Escola Advaita Vedānta apresenta um caminho (*sādhana*) de realização da libertação (*mokṣa*) aqui nesta vida. É justamente isso que representa a auspiciosa figura do *jīvanmukta*, o Ser-liberto. Nesse sentido, devemos compreender que a filosofia da Escola Advaita Vedānta, na melhor concepção que podemos ter acerca do que é filosofia, refere-se a uma filosofia prática, i.e., uma completa filosofia de vida. Isso significa que a filosofia da Escola Advaita Vedānta não é um tipo de filosofia especulativa ou meramente teórica, mas uma filosofia que deve ser aplicada na prática, i.e., uma filosofia que deve ser plenamente vivenciada na vida cotidiana.

Podemos dizer que a essência (*sāra*) do Vedānta é a essência dos Vedas, porque, como já sabemos, a expressão “*vedānta*” significa, literalmente, “o final dos Vedas”, i.e., o seu objetivo último, a sua conclusão, que se expressa, de maneira primária, por meio dos Upaniṣads e, de maneira secundária, por meio dos Āraṇyakas. Sendo assim, a essência do Vedānta é a própria Revelação védica, principalmente no que tange a sua dimensão última, i.e., os Upaniṣads. A Revelação upaniṣádica declara que o fundamento do indivíduo (*ātman*) é ontologicamente não-diferente do fundamento da realidade (*Brahman*). Nesse sentido, a essência do Vedānta se refere à própria Revelação védica, especificamente no que tange ao conhecimento soteriológico, i.e., o conhecimento acerca da não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

Ao longo dos seis capítulos do *Vedāntasāra* percebemos que o fundamento de toda a filosofia vedantina se encontra nos Upaniṣads. Isso pode parecer bastante óbvio, levando-se em consideração que já sabemos que a expressão “*vedānta*” se refere aos Upaniṣads. Entretanto, penso que é de fundamental importância nos atentarmos ao fato de que toda a doutrina vedantina remete a determinados Upaniṣads, como por exemplo, no caso da doutrina dos três estados (*avasthātraya*) e da doutrina das cinco camadas (*pañcakośa*), que se encontram, respectivamente, no *Māṇḍūkya Upaniṣad* e no *Taittirīya Upaniṣad*. Sendo assim, a doutrina da Escola Advaita Vedānta é nada mais nada menos do que uma síntese dos Upaniṣads e, portanto, uma síntese da própria Revelação védica no que tange à libertação (*mokṣa*).

Observando os temas que são abordados no *Vedāntasāra* percebemos que a tradição vedantina é bastante rica e profícua em diversos âmbitos, com um destaque especial para

o âmbito religioso, filosófico, epistemológico e soteriológico. No âmbito mais religioso, sabemos que a Escola Vedānta é uma escola védica e, portanto, é considerada uma escola ortodoxa (*āstika-darśana*), i.e., uma escola vinculada ao cânone da Revelação, ou seja, os Vedas, atrelada ao seu segundo nível de compreensão, i.e., os Upaniṣads. Já no âmbito filosófico, destaca-se o emprego da lógica, da reflexão analítica, o estudo da metafísica e da ontologia. No âmbito epistemológico se destaca a aplicação negativa da razão, i.e., a razão que desconstrói as falsas premissas e elimina as conclusões errôneas acerca do Si-mesmo (*ātman*) e acerca da Realidade (*Brahman*). E no âmbito soteriológico, que é o âmbito central, ao redor do qual orbitam os demais, destacam-se os meios hábeis (*upāya*), que são empregados pedagogicamente ao longo da *sādhana*.

Durante nossa investigação sobre a essência do Vedānta (*vedāntasāra*) nos deparamos com diversas questões que demonstram que a renúncia (*sanyāsa*) aos *karmas*, i.e., a renúncia aos rituais védicos, deve ser feita, irrevogavelmente, por quem deseja realizar a libertação (*mokṣa*). Após se tornar um renunciante (*sanyāsī*), renunciando a dimensão do *meu* e do *eu*, o *adhikārin*, i.e., o indivíduo autorizado a adentrar na *sādhana*, torna-se um *sādhaka*. Portanto, somente pós renunciar às atividades referentes ao primeiro nível de compreensão dos Vedas, i.e., *karmakāṇḍa*, torna-se possível adentrar a *sādhana*. A *sādhana* é um empreendimento soteriológico que se refere, portanto, ao segundo nível de compreensão dos Vedas (*jñānakāṇḍa*). Durante seu período de permanência na *sādhana*, o *sādhaka* é orientado e supervisionado por um mestre (*ācārya*).

É certamente notável, por tudo o que foi exposto aqui nesta tese, que a *sādhana* se trata de um processo completamente pedagógico, embora seja realizado em um contexto religioso e filosófico. Nesse sentido, embora o objetivo do empreendimento soteriológico seja exclusivamente a realização da libertação (*mokṣa*), ainda assim os seus princípios pedagógicos e sua didática podem ser empregados, ou ao menos servirem de inspiração, para outros tipos de empreendimentos. Com efeito, a relação dialógica (*saṃvāda*) entre mestre e discípulo durante a *sādhana* serve, por exemplo, de paradigma para a relação pedagógica entre professor e aluno.

O método de encaminhamento (*sādhana*) do Advaita Vedānta possui um objetivo, um fim, que é estritamente soteriológico, enquanto que os seus meios são epistemológicos e pedagógicos. Nesse sentido, os meios utilizados para o realizar da libertação (*mokṣa*) são completamente fundados na razão (*tarka*). Entretanto, devemos considerar que a razão upaniśádica é uma razão radicalmente soteriológica, diferentemente, portanto, da razão empírica. A diferença entre a razão empírica e a razão upaniśádica é que, enquanto a

primeira é um tipo de razão instaurativa, a segunda é um tipo de razão desconstrutiva. Com efeito, a razão upanišádica não busca instaurar a Verdade por meio da razão, mas busca, por meio da razão, desconstruir as fantasias cognitivas acerca da Verdade, i.e., acerca do Si-mesmo (*ātman*) e acerca da Realidade (*Brahman*). Sendo assim, a razão upanišádica é, fundamentalmente, um tipo de razão discriminativa (*viveka*) e analítica (*vicāra*).

Ao longo de todos os seis capítulos do *Vedāntasāra*, principalmente no seu capítulo final, podemos perceber que a figura do mestre (*ācārya*) é fundamental. Com efeito, a figura do mestre se faz presente durante toda a *sādhana*, orientando e supervisionando seu discípulo durante a investigação analítica (*vicāra*) da Realidade (*ātman/Brahman*). Somente alguém que já se encontra liberto da ignorância (*avidyā*), i.e., um *jīvanmukta*, possui o conhecimento (*vidyā*) necessário e suficiente para conduzir outrem à libertação (*mokṣa*). É justamente por isso que somente o mestre pode aplicar o método soteriológico do Advaita Vedānta, no qual se incluem suas três disciplinas fundamentais, viz., escuta (*śravaṇa*), reflexão (*manana*) e reiteração meditativa da reflexão (*nididhyāsana*), que são, em seu conjunto, o fundamento do método de superimposição e retração (*adhyāropa-apavāda*), que culmina na compreensão das *mahāvākyas*. Com o exercício dessas três disciplinas ocorrerá, com o discípulo que se encontra preparado, uma compreensão plena do sentido das *mahāvākyas*, i.e., uma experiência direta (*anubhava*) da unicidade (*ātman/Brahman*), e com isso ocorre, simultaneamente, a eliminação definitiva da ignorância (*avidyā*) e do sofrimento (*duḥkha*). Nesse instante, todas as superimposições são eliminadas, tanto as oriundas da ignorância conata quanto as que são deliberadas pelo mestre. É justamente essa a definição de libertação (*mokṣa*).

Como podemos perceber ao longo desta tese, o único objetivo da Escola Advaita Vedānta é preservar e propagar a Revelação upanišádica, promovendo assim a realização da libertação (*mokṣa*). Com isso, a auto-evidência da unicidade (*ātman/Brahman*) pode ser recuperada e experienciada plenamente. Para realizar esse objetivo com sucesso é oferecido um caminho (*sādhana*), i.e., uma senda soteriológica na qual o discípulo (*śiṣya*) encontrará apoio e orientação, sendo conduzido pelo mestre (*ācārya*).

Por meio deste nosso estudo hermenêutico acerca do *Vedāntasāra* percebemos que os Upaniṣads são, em seu conjunto, a fonte epistemológica e soteriológica de realização da existência. Epistemológica porque é fonte de conhecimento, soteriológica porque é um conhecimento para a libertação (*mokṣa*). Nesse sentido, o conhecimento upanišádico não é um tipo de conhecimento relativo a alguma particularidade, mas é o Conhecimento do

Absoluto (*Brahman*), i.e., é o Conhecimento da Totalidade da Existência. Conhecer a Totalidade dissipa completamente a ignorância, e isso é libertador. Além de ser fonte soteriológica de conhecimento, os Upaniṣads, principalmente as suas grandes sentenças (*mahāvākyas*), constituem um poderoso instrumento de aplicação pedagógica, que visa o realizar da libertação. Como qualquer outro instrumento, os Upaniṣads são insubstanciais, tendo, portanto, uma aplicação estritamente contextual e provisória. Sendo assim, a aplicação pedagógica do conhecimento upaniṣádico se encontra atrelada ao contexto no qual se insere, e é justamente isso que determinará qual será o meio hábil (*upāya*) a ser aplicado.

A partir de tudo o que nos foi apresentado na obra *Vedāntasāra*, podemos concluir que *Brahman* é a única Realidade existente, i.e., a única entidade verdadeiramente substancial. Sendo assim, todos os demais fenômenos da realidade são insubstanciais e dependem de *Brahman* enquanto fundamento ontológico. No âmbito da subjetividade o fundamento é chamado de *ātman*, que ontologicamente é não-diferente de *Brahman*. A realidade fenomênica (*māyā*), embora real, é radicalmente insubstancial, não obstante, é a única realidade a qual temos acesso de maneira imediata, i.e., trata-se da única realidade visível aos nossos sentidos. Portanto, há um único fundamento ontológico para toda a existência, e esse fundamento é *Brahman*. Em um nível individual, i.e., no âmbito da subjetividade, esse fundamento é denominado de *ātman*. É justamente por causa dessa Verdade que podemos afirmar categoricamente que o *ātman* é não-diferente de *Brahman*.

A realização da não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman* é, segundo o Vedānta, o objetivo último da existência. Essa experiência unicista é a própria essência do Vedānta. Quem realiza essa unicidade ontológica realiza a libertação (*mokṣa*), e como já sabemos, quem se encontra liberto é chamado de *jīvanmukta*. Por viver na unicidade ontológica (*ātman/Brahman*) o *jīvanmukta* se torna uma figura paradigmática, que nos inspira e nos atesta a real possibilidade de realizarmos a libertação (*mokṣa*). Entretanto, devemos compreender que, embora o *jīvanmukta* já se encontre liberto ele permanece no mundo, sujeito às mesmas situações que qualquer outro indivíduo (*jīva*) está sujeito em seu cotidiano. Embora o *jīvanmukta* continue realizando suas tarefas cotidianas como qualquer outro indivíduo, tais como comer, dormir, etc., ele realiza todas as suas tarefas de maneira desinteressada, i.e., despreziosamente, porque ele sabe que é apenas um instrumento da ação, não o seu agente. Com efeito, o *jīvanmukta* é completamente avesso aos interesses do ego (*ahaṅkāra*), porque tais interesses estão atrelados à dimensão do *meu* e do *eu*. Nesse sentido, o *jīvanmukta* vive no mesmo mundo que todos os demais

jīvas sem, no entanto, estar preso a ele, i.e., o *jīvanmukta* não possui desejos e nem apegos pelas coisas mundanas e nem anseia pelos frutos da ação na qual é partícipe. Além disso, o *jīvanmukta* é completamente livre da ignorância (*avidyā*) e, portanto, do sofrimento (*duḥkha*). Ele é, por isso, considerado a síntese da Revelação védica e a própria essência do Vedānta.

Faço votos para que a leitura desta tese tenha sido agradável e fecunda a todos, e em todos os sentidos e níveis de compreensão possíveis para a nossa consciência. Que cada leitor possa encontrar, aqui neste trabalho, aquilo que lhe compete, e que isso lhe ajude em sua jornada. Sendo assim, espero que a Luz do Conhecimento nos desvele a Verdade que se encontra, por vezes, encoberta pelas trevas da ignorância. Namastê!!!

REFERÊNCIAS

Literatura primária em sânscrito e traduções em inglês

ABHAYANANDA, Swami. *The Wisdom of Vedanta*. Blue Ridge Summit: O Books, 1997.

AITAREYA UPANIŞAD. *In: The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 312-323.

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

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

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

BHAᅇA, Kumārila. *Ślokavārtika*. Translated by Gaᅅgānāth Jhā. Delhi: Sri Satguru Publications, 1983.

_____. *Tantravārtika*. Translated by Gaᅅgānāth Jhā. Calcutta: Asiatic Society, 1903.

BRHADĀRAᅇYAKA UPANIŞAD. *In: The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 29-165.

CHĀNDOGYA UPANIŞAD. *In: The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 164-287.

MĀDHAVĀCĀRYA. *Sarva-Darśana-Saᅅgraha*. Ludgate Hill: TRÜBNER & CO, 1882.

MĀᅇDŪKYA UPANIŞAD. *In: The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 473-477.

MUᅇDAKA UPANIŞAD. *In: The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 434-455.

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

SADĀNANDA. *Vedānta-Sāra (The essence of Vedanta) of Sadananda Yogindra*: Translated by Swami Nikhilananda. Almora: Advaita Ashrama, 2016.

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

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

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

_____. *Brahmasūtra Bhāṣya*. Translated by Swami Gambhirananda. Kolkota: Advaita Ashrama, 2009.

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

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

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

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

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

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

SUREŚVARĀCĀRYA. *The Realization of the Absolute: The Naiṣkarmya Siddhi of Śri Sureśvara*. Translated by A. J. Alston. London: Shanti Sadan, 1971.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. In: *The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998, p. 288-313.

UPANIṢADS: *The Early Upanisads*. Annotated Text and Translation. Translated and edited by Patrick Olivelle. New York: Oxford University Press, 1998.

Literatura secundária

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

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

- _____. *Budismo e a filosofia indiana antiga*. São Paulo: Fonte editorial, 2015.
- BRONKHORST, Johannes. *Aux origenes de la philosophie indienne*. Gollion: Infolio editions, 2008.
- CENKNER, William. *A tradition of teachers: Śaṅkara and the Jagadgurus today*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.
- DALMIA, Vasudha; STIETENCROON, H.V. *Representing Hinduism: the construction of religious traditions and national identity*. Delhi: SAGE Publications, 1995.
- DAVIS, Leesa S. *Advaita Vedanta and Zen Buddhism : deconstructive modes of spiritual inquiry*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- DEUSSEN, Paul. *The philosophy of the Upanishads*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1906.
- _____. *The system of the Vedanta*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1912.
- DEUTSCH, Eliot. *Advaita Vedanta: a philosophical reconstruction*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.
- _____; DALVI, R. *The essential Vedanta: a new source book of Advaita Vedanta*. Bloomington: World Wisdom, 2004.
- FLOOD, Gavin D. *The Blackwell companion to Hinduism*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- _____. *Uma introdução ao hinduísmo*. Tradução Dilip Loundo e Fernanda Winter. Juiz de Fora: UFJF, 2014.
- FORT, Andrew O. *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*. Albany: SUNY Press, 1998.
- _____. *The Self and its States: A States of Consciousness Doctrine in Advaita Vedānta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1990.
- GADAMER, Hans-George. *Truth and method*. New York: Continuum Publishing Co., 1994.
- GANERI, Jonardon. *Indian logic: a reader*. New York: Routledge, 2013.
- GULMINI, L.C. *Do dois ao sem-segundo: Śaṅkara e o Advaita-Vedānta*. Tese (Doutorado em Semiótica e Linguística geral), Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- HADOT, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Le livre de poche, 2004.
- _____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Éditions Gallimard, 1995.

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

_____. *India and Europe: an essay in understanding*. Albany: State University of New York Press, 1988.

HIRIYANNA, Mysore. *Outlines of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

HIRST, J.G. Suthren. *Śaṅkara's Advaita Vedānta: A way of teaching*. New York: Routledge Curzon, 2005.

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

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

JHĀ, Gaṅgānāth. *The Prābhākara School of Pūrva Mīmāṃsā*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

KING, Richard. *Early Advaita Vedanta and Buddhism: The Mahayana Context of the Gaudapadiya-Karika*. New York: Suny Press, 2007.

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

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

KULKARNI, Devarao. *Teaching of Brahman Through the Attributions of Avidya and Maya*. Bangalore: Adhyatma Prakasha Karyalaya, 1989.

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

LOUNDO, Dilip. **A mistagogia apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista Advaita Vedānta de Satchidanandendra Saraswati. In: Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 14, n. 2. Juiz de Fora: UFJF, 2011, p. 109-130. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21803>. Acesso em: 26 Jun. 2022.

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

_____. **João Guimarães Rosa e os Upaniṣads: “Cara de Bronze” e o “Quem das Coisas” da Palavra Poética. In: Revista Brasileira**, Fase VIII, ano V, n. 88. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, jul-ago-set 2016, p. 89-108.

_____. **O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: GNERRE, M. & POSSEBON, F (orgs.). Cultura oriental: língua, filosofia e crença**. João Pessoa: Ed. Universidade Federal da Paraíba, 2012, p. 31-56.

- _____. *Os Upaniṣads: Textos e Doutrinas*. Juiz de Fora: UFJF, 2017.
- _____. *Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana*. Campinas: Editora PHI, 2022.
- _____. *The Role and Functioning of Tarka in Śaṅkarācārya's Advaita Vedānta*. 1992. Tese (Doutorado em Filosofia Indiana), Mumbai University, Mumbai, 1992.
- MARTINS, Roberto de A. *Muṇḍaka-upaniṣad: O conhecimento de brahman e do ātman*. Rio de Janeiro: Corifeu, 2008.
- MAYEDA, S. *Spread and Influence of Hinduism and Buddhism in Asia*. Delhi: Low Price Publications, 2010.
- _____. *Thousand Teachings: The Upadesasahasri of Sankara*. Edited and translate by John M. Koller. New York: SUNY Press, 1992.
- _____. *Way to Liberation: Indological Studies in Japan Vol.1*. Delhi: Manohar Publishers and Distributors, 2000.
- MOHANTY, J. Nath. *Reason and Tradition in Indian Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- MURTI, T. R. V. *Central Philosophy of Buddhism: A Study of Madhyamika System*. Delhi: Munshiram Manoharlal, 2003.
- MURTY, K. Satchidananda. *Revelation and reason in Advaita Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1974.
- NAKAMURA, H. *A History of Early Vedanta Philosophy. Part One*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1989.
- _____. *A History of Early Vedanta Philosophy. Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2004.
- _____. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India, China, Tibet, Japan*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1964.
- OLIVELLE, Patrick. *Dharmasūtras: The Law Codes of Ancient India*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- RADHAKRISHNAN, S; MOORE, Charles A. (eds.). *A Sourcebook in Indian Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- RADHAKRISHNAN, S. *Indian philosophy*. Delhi: Oxford University Press, 2008.
- RAMASWAMY, Krishnan; Nicolas, A; Banerjee, A. *Invading the Sacred: An Analysis of Hinduism Studies in America*. Kolkata: Rupa Publications, 2007.

RAMBACHAN, Anantanand. *The Advaita worldview: God, world, and humanity*. New York: SUNY PRESS, 2006.

RANGASWAMI, Sudhakshina. *The Roots of Vedānta: Selections from Śaṅkara's Writings*. New Delhi: Penguin Books India, 2012.

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

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARASWATI, Satchidanandendra. *Avasthatraya or The Unique Method of Vedanta*. Bangalore: Sri Ganesha Maruthi Printers, 2006.

_____. *The Method of the Vedānta: A Critical Account of the Advaita Tradition*. Translated by A.J. Alson. Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.

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

SHARMA, Arvind. *Sleep as a State of Consciousness in Advaita Vedānta*. Albany: Suny Press, 2004.

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

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

_____. *Indian philosophy: A critical survey*. New York: Barnes & Noble, 1962.

_____. *The Advaita Tradition in Indian Philosophy: A Study of Advaita in Buddhism, Vedānta and Kāshṁira Shaivism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2007.

SMART, Ninian. *The Phenomenon of Religion*. London: The Macmillan Press LTD, 1973.

STAAL, Fritz. *Discovering the Vedas: Origins, Mantras, Rituals, Insights*. London: Penguin Global, 2009.

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

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

SUNDARARAJAN, K.R; MUKERJI, Bithika. *Hindu Spirituality: postclassical and modern*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2003.

SWARTZ, James. *The essence of enlightenment: Vedanta, the science of consciousness*. Boulder: Sentient Publications, 2014.

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

THE ADVAITA PARAMPARA. Disponível em: <<https://www.advaita-vedanta.org/avhp/advaita-parampara.html>> Last updated on May 5, 1999. Acesso em: 26 Jun. 2022.

TORWESTEN, Hans. *Vedanta: heart of Hinduism. Adapted by Loly Rosset from a translation from the German by John Phillips*. New York: Grove Press, 1991.

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

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

VIVEKANANDA, Swami. *Practical Vedanta*. Advaita Ashrama, 2004.

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

GLOSSÁRIO DOS PRINCIPAIS TERMOS SÂNSCRITOS UTILIZADOS

<i>ācārya</i>	Mestre, instrutor
<i>adhikāra</i>	Habilidades requisitadas
<i>adhikārin</i>	Aquele que possui as habilidades requisitadas
<i>adhyāropa-apavāda</i>	Método de superimposição e retração para a eliminação dos erros sobre <i>ātman/Brahman</i>
<i>adhyāropa</i>	Superimposição
<i>advaita</i>	Não-dualidade
<i>adhyāsa</i>	Superimposição
<i>ahaṅkāra</i>	Ego
<i>anīrvacanīya</i>	Indescrevível/inexprimível
<i>anitya</i>	Não-eterno
<i>annamayakośa</i>	Camada física que reveste o <i>ātman</i> , constituída pelos alimentos
<i>anvaya-vyatireka</i>	Concordância-contrariedade
<i>apauruṣeya</i>	Que não tem autoria/origem não-humana
<i>apavāda</i>	Retração/remoção
<i>ānanda</i>	Bem-aventurança
<i>ānandamayakośa</i>	Camada que reveste o <i>ātman</i> , constituída pela bem-aventurança
<i>apauruṣeya</i>	Sem autoria/autoria não-humana ou divina
Āraṇyakas	Textos subsidiários dos Upaniṣads
<i>artha</i>	Objetivo mundano/riqueza material
<i>āstika</i>	Ortodoxo
<i>ātman</i>	Princípio da subjetividade/Si-mesmo
<i>ātmavidyā</i>	Conhecimento do Si-mesmo (<i>ātman</i>)
<i>avasthātraya</i>	As três dimensões experienciais de <i>ātman</i> , viz., vigília, sono com sonhos e sono sem sonhos
<i>avidyā</i>	Ignorância
<i>aviveka</i>	Falta de discriminação
<i>bādha</i>	Anulação/sublação
<i>bhakti</i>	Devoção

<i>bhāṣyas</i>	Comentários
<i>Brahman</i>	Princípio da objetividade/Absoluto
Brāhmaṇas	Manuais que apresentam a descrição operacional dos rituais védicos
<i>brahmajñāna</i>	Realização de <i>Brahman</i>
<i>brahmavidyā</i>	Conhecimento de <i>Brahman</i>
<i>buddhi</i>	Intelecto
<i>catuḥsādhana</i>	Os quatro pré-requisitos de elegibilidade para a <i>sādhana</i>
<i>cit</i>	Consciência
<i>darśanas</i>	Escolas filosóficas
<i>dharma</i>	Dever
<i>dhyāna</i>	Meditação contemplativa
<i>duḥkha</i>	Sufrimento/insatisfação
<i>dvaita</i>	Dualidade
<i>guṇa</i>	Qualidade
<i>guru</i>	Mestre/instrutor
<i>guruśiṣyaparamparā</i>	Sucessão discipular
Īśvara	Divindade personificada
<i>jagadguru</i>	Mestre do universo
<i>jāgrat</i>	Estado de vigília
<i>jīva</i>	Ser vivente
<i>jīvanmukta</i>	Ser liberto em vida
<i>jñāna</i>	Conhecimento
<i>jñānakāṇḍa</i>	Segundo nível de compreensão dos Vedas, relativo ao conhecimento (<i>jñāna</i>)
<i>kāma</i>	Desejo/prazer sensual
<i>karma</i>	Ação/ação ritual
<i>karmakāṇḍa</i>	Primeiro nível de compreensão dos Vedas, relativo à ação (<i>karma</i>)
<i>kāraṇa śarīra</i>	Corpo semente
<i>mahāvākyas</i>	Grandes sentenças upaniśádicas
<i>mahāvākya śravaṇa</i>	Escuta e compreensão das <i>mahāvākyas</i>

<i>manana</i>	Reflexão
<i>manomayakośa</i>	Camada mental que reveste o <i>ātman</i>
<i>mauna</i>	Silêncio
<i>māyā</i>	Mundo fenomênico/o aparecer de <i>Brahman</i>
<i>mokṣa</i>	Libertação
<i>mumukṣutva</i>	Aquele que deseja a libertação
<i>nāmarūpa</i>	Nome e forma
<i>nāstika</i>	Heterodoxo
<i>neti, neti</i>	“Não é isto, não é aquilo” (negação constante e sistemática)
<i>nididhyāsana</i>	Reiteração meditativa da reflexão
<i>nirvikalpa samādhi</i>	Experiência da unicidade sem a distinção dual da realidade
<i>padārthasodhana</i>	Purificação dos sentidos dos termos <i>tat</i> e <i>tvam</i> nas <i>mahāvākyas</i>
<i>pañcakośa</i>	As cinco camadas que revestem o <i>ātman</i>
<i>prakaraṇa</i>	Tratado independente
<i>prakṛti</i>	Matéria/realidade material
<i>pramāṇa</i>	Meio de conhecimento
<i>prāṇamayakośa</i>	Camada de energia vital que reveste o <i>ātman</i>
<i>prasthānatraya</i>	A tríplice fundação do Vedānta, (Upaniṣads, <i>Brahmasūtra</i> e <i>Bhagavadgītā</i>)
<i>pratyakṣa</i>	Percepção
<i>puruṣa</i>	Fundamento da consciência/Pura consciência

<i>puruṣārtha</i>	Metas existenciais, viz., <i>artha</i> , <i>kāma</i> , <i>dharma</i> e <i>mokṣa</i>
<i>rahasya</i>	secreto
Rāmakṛṣṇa	Renomado filósofo vedantino do século XIX
<i>ṛṣi</i>	Sábio/aquele que vê a Verdade revelada
<i>śabda-pramāṇa</i>	Meio de conhecimento através dos <i>Upaniṣads</i>
Sadānanda	Filósofo vedantino do século XV, autor da obra <i>Vedāntasara</i>
<i>sādhana</i>	Senda soteriológica
<i>sad-sampat</i>	As seis virtudes
<i>saguṇa</i>	Com qualidades/características
<i>sākṣin</i>	Testemunha
<i>samānādhykaraṇa</i>	Aposição sintática
<i>sampradāya</i>	Tradição
<i>saṃsāra</i>	Transmigração do sujeito ignorante
<i>saṅkalpa</i>	Volição/pensamento
Śaṅkarācārya	Renomado filósofo do século VIII e principal expoente da Escola Advaita Vedānta
<i>sanyāsī</i>	Renunciante
<i>sat</i>	Verdade/Realidade
Satchidanandendra	Renomado filósofo vedantino do século XX
<i>savikalpa samādhi</i>	Experiência da unicidade mantendo a distinção dual da realidade
<i>siddhānta</i>	Princípio ou doutrina

<i>śiṣya</i>	Discípulo, pupilo
Smṛti	Memória da tradição/Textos que rememoram a Revelação védica
<i>śraddhā</i>	Fé/convicção
<i>śravaṇa</i>	Escuta
Śruti	Lit., aquilo que é ouvido/textos concernentes à Revelação védica
Sureśvarācārya	Discípulo dileto de Śaṅkarācārya e renomado filósofo vedantino
<i>suṣupti</i>	Sono profundo/sono sem sonhos
<i>sthūla śarīra</i>	Corpo denso
<i>sūkṣma śarīra</i>	Corpo sutil
<i>svapna</i>	Sono com sonhos
<i>svarga</i>	Paraíso
<i>svāsthya</i>	Satisfação, plenitude
<i>tarka</i>	Razão
<i>turīya</i>	Quarto
Upaniṣads	Textos referentes à dimensão última de compreensão dos Vedas
<i>upāya</i>	Meios hábeis
<i>vairāgya</i>	Desapego, renúncia
<i>Vedāntasāra</i>	

	Obra filosófica que é síntese da doutrina da Escola Advaita Vedānta, feita por Sadānanda no século XV
Vedas	Textos sagrados referentes à Revelação védica
Vedānta	Final dos Vedas/Escola filosófica
<i>vicāra</i>	Investigação analítica
<i>vidyā</i>	Conhecimento
<i>viññānamayakośa</i>	Camada que reveste o <i>ātman</i> , formada pelo intelecto
<i>vikalpa</i>	Imaginação
<i>viśaya</i>	Objeto
<i>viśayin</i>	Sujeito
<i>viveka</i>	Razão discriminativa
Vivekānanda	Renomado filósofo vedantino do século XX, sucessor de Rāmakṛṣṇa
<i>vṛtti</i>	Atividade da mente