



Os Upanisads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śankarācārya

The Upanisads and the notion of ignorance (avidyā) according to Śankarācārya

Dilip Loundo*

Resumo: A postulação dos Upanisads do Absoluto Brahman, fundamento ontológico não dual e radicalmente uno, coloca em xeque o status pretensamente substancial da multiplicidade característica do universo empírico (jagat), suspenso na dualidade sujeito-objeto. Como poderia o Uno e Único aparecer como múltiplo, (pretensamente) impregnado da essencialidade do primeiro? É com o intuito de esclarecer esse ponto fundamental que os Upanisads introduzem a noção de avidyā ou ignorância. Um dos conceitos heurísticos de maior eficácia epistêmico-soteriológica da história da filosofia indiana, a noção de ignorância é esmiuçada de forma notável em todas as obras comentariais do filósofo da escola Advaita Vedānta Śankarācārya (séc. VIII).

Palavras-chave: Upanisads; Vedānta; avidyā.

Abstract: The Upanisads postulation of the Absolute Brahman, a non-dual and radically unicist ontological foundation, calls into question the supposedly substantial status of the multiplicity that characterizes the empirical universe (jagat), hanging on subject-object duality. How could the “One and Only” appear as multiple (supposedly) impregnated with the essentiality of the first? In order to clarify this fundamental question, the Upanisads introduce the notion of avidyā or Ignorance. One of the most important heuristic concepts in the history of Indian philosophy, in view of its widely acknowledged epistemic-soteriological efficacy, the notion of Ignorance is analyzed, in a remarkable way, in Advaita Vedānta philosopher Śankarācārya (8th century)’s commentarial works.

Keywords: Upanisads; Vedānta; avidyā.

Introdução

De acordo com os ensinamentos da escola Advaita Vedānta, o fundamento ontológico da filosofia não dual (*advaita*) dos Upanisads – seção derradeira e teleológica dos textos sagrados do hinduísmo, os Vedas – se assenta num princípio básico: o Absoluto, Brahman, constitui a única realidade. Esse princípio desdobra-se em duas asserções básicas que compõem sua natureza essencial (*svarūpalaksana*):

* Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF (Juiz de Fora-MG). Doutor em Filosofia (Universidade de Mumbai, Índia). ORCID: 0000-0002-5451-4467 – contato: loundo@hotmail.com

(i) Brahman é “existência” (*sat*), “consciência” (*cit*) e “infinitude” (*ananta*)¹. Essas três marcas são a expressão definitiva de sua “substancialidade” ou vastutva que se consagra, ontologicamente, como unicidade radical. Está, portanto, livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção ou relação que se acham subsumidas pelas categorias de “nome”, “forma” e “ação” e que decorrem da dualidade elementar sujeito-objeto (*visaya-visayin*). Desse modo, *Brahman* é inobjetificável: ele transcende todas as formulações linguísticas. A melhor forma de indicá-lo é através da expressão negativa: “Não é isto, não é aquilo, etc.” (*neti, neti*)²;

(ii) Brahman é radicalmente não diferente da verdadeira natureza do ente senciente ou “si mesmo” (*jīvātman*). A impossibilidade de objetificação (*avisayatā*) de *Brahman* tem, assim, por correlato, ao invés de uma incognoscibilidade absoluta, uma eterna autoevidência que é fundamento intrínseco da [pura] Consciência (*cit*), a eterna Testemunha (*sāksin*). O exemplo do cotidiano que melhor sugere a (pura) Consciência é o estado de sono profundo (*susupti*), sem sonhos, que constitui, de acordo com o Advaita Vedānta, um estado de consciência sem conteúdos. Entretanto, a persistência nessa condição de uma latência de conteúdos evidencia o fato de que a (pura) Consciência é melhor descrita como uma condição de inexauribilidade por qualquer conteúdo específico, ainda que sua manifestação pressuponha, necessariamente, um conteúdo.

A realização do Absoluto Brahman reconcilia, de forma definitiva, os anseios de verdade (*satya*) e bem-aventurança (*ānanda*) que impulsionam a odisseia existencial. Com efeito, a condição de “não anulabilidade” (*abādhitatva*)³ e de “ausência de medo” (*abhaya*)⁴, atual ou potencial, só é possível lá onde “não existe um segundo” (*advitīya*)⁵. Por outro lado, se o Absoluto é existência-consciência-infinitude, radicalmente uno, negação da admissibilidade de um “segundo”, como explicar a experiência de uma multiplicidade pretensamente substancial que caracteriza o universo empírico (*jagat*), suspenso na dualidade sujeito-objeto? Em outras palavras, como pode o Uno e Único aparecer como um múltiplo (pretensamente) impregnado da essencialidade do primeiro?

É com o intuito de esclarecer esse ponto fundamental que os Upanisads introduzem a noção de *avidyā* ou Ignorância (doravante com ‘I’ maiúsculo). Um dos conceitos heurísticos de maior eficácia epistêmico-soteriológica da história da filosofia indiana, a noção de Ignorância é esmiuçada de forma notável em todas as obras comentariais de Śankarācārya (séc. VIII), principal expoente da escola Advaita Vedānta. Dentre elas, merece destaque, pela concisão e sofisticação argumentativa, o comentário ao

1 Os três atributos *sat*, *cit* e *ananta* (“existência”, “consciência” e “infinitude”) são termos consagrados na escola Advaita Vedānta para expressar as três marcas de Brahman mencionadas no Taitirīya Upanisad: “Brahman é existência, conhecimento (consciência) e infinitude” (*satyam jñānam anantam brahma*) (Taitirīya Upanisad, 1983c, 2.1.1, p. 662). Em seu comentário, Śankarācārya observa que se trata de atributos “indicativos” (*lakṣya*) e não “denotativos” (*vācya*) (Śankarācārya, 1983c, 2.2.1., pp. 670-671).

2 “E, então, [esta é] a instrução [sobre *ātman*]: ‘não é isto, não é aquilo, etc.’” (*athāta ādeśo neti neti*) (Bṛhadāraṇyaka Upanisad, 1983b, 2.3.6, p. 287).

3 Termo derivado da tradição epistemológica das *pramānas* (“meios de conhecimento”), referindo-se a um dos critérios fundamentais para a autenticação de conhecimento verdadeiro: sua não falsificação posterior.

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

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

Brahmasūtra intitulado Brahmasūtrabhāṣya⁶ e, mais especificamente, aos quatro primeiros sūtras. Essa seção inicial, distintamente denominada de Catuhsūtrī ou “Comentário ao Quatro [Primeiros] Sūtras”, inclui pronunciamentos de grande impacto sobre o sentido e o alcance das noções de Ignorância e Superimposição, marco de referência para as gerações subsequentes, tanto no que tange aos pronunciamentos corroborativos dentro da própria escola quanto no que tange aos pronunciamentos críticos, eventualmente refutatórios, de representantes de outras escolas. Na tradição do Advaita Vedānta, trata-se de texto obrigatório em que a retenção mnemônica é fator condicionante para a análise de conteúdo e assimilação existencial de sentido.

Considerando o sentido amplo e geral da palavra Ignorância, Śankarācārya inicia o Brahmasūtrabhāṣya apresentando seu sentido específico enquanto radicalidade constitutiva da toda a existencialidade sofredora. Nesse horizonte, a Ignorância é descrita como um processo singular de Superimposição (*adhyāsa*). Ele afirma:

A resposta à indagação “O que é isso que denominamos de Superimposição (*adhyāsa*)?” é [a seguinte]: semelhantemente à memória, trata-se da apreensão de algo previamente percebido, [que se manifesta agora] em outro substrato. Nesse sentido, alguns dizem que se trata da Superimposição de propriedades de uma [coisa] em outra [coisa]. Outros afirmam que a Superimposição decorre de uma confusão que tem como causa a não apreensão da distinção entre uma coisa [e outra coisa]. E outros afirmam, ainda, que a Superimposição é uma apreensão fantasiosa, no substrato da [própria] coisa, de propriedades que lhe são opostas. Em todos esses casos, não há diferença com relação ao fato de que se trata da apreensão de algo como sendo outro [algo], tal como ocorre, similarmente, na experiência mundana em que a madrepérola aparece como prata e uma lua aparece como duas [luas]⁷.

Sinteticamente definida como “o aparecimento de uma coisa como outra” ou, alternativamente, “o aparecimento de uma coisa com as propriedades de outra”, a Ignorância/Superimposição constitutiva da existencialidade sofredora apresenta similaridades com relação ao erro cognitivo (*viparyaya*) ou falta de discernimento (*aviveka*): trata-se de uma falsa positividade cognitiva. Por outro lado, sua peculiaridade reside no fato de que, muito além de um mero evento de deliberação subjetivista, a Ignorância/Superimposição é, ela mesma, “constitutiva” desse sujeito que erra. Em vista disso, a Ignorância superimpositiva, de caráter constitutivo, é comumente designada como “ignorância primordial”. Passamos em seguida a uma análise dos dois níveis de manifestação da Ignorância, a saber: (i) o nível macrocósmico (*ādhi-daiva*) e (ii) o nível microcósmico (*ādhyātman*). Seus instrumentos privilegiados de irradicação soteriológica são simbolizados pelas frases instrucionais dos Upanisads

6 Além do comentário (bhāṣya) ao Brahmasūtra, as principais obras de Śankarācārya incluem: (i) comentário (bhāṣya) aos doze principais Upanisads; (ii) comentário (bhāṣya) ao Bhagavad Gītā; (iii) comentário (bhāṣya) ao Yogasūtra de Patañjali, conhecido como Vivarana; (iv) tratados independentes (prakaranas), poemas e hinos.

7 *āha ko'yamadhyāso nāmeti / ucyate smrtirūpah paratra pūrvadrāvabhāṣah tam kecit anyatrānyadharmādhyāsa iti vadanti / kecittu yatra yadadhyāṣah tadvivekāgrahanibandhano bhrama iti / anye tu yatra yadadhyāṣah tasyaiva viparīṭadharṃatvakalpanāmnācaksate / sarvathāpi tu anyasyānyadharmāvabhāṭātām na vyabhīcarati / tathā ca lokē'nubhavah śūktikā hi rajatavadavabhāṣate ekaścandrah sadvīṭiyavadīti* (Śankarācārya, 1983a, p. 2).

(*mahāvākya*) “Todo este [universo] é Brahman” e “O si mesmo (*ātman*) é Brahman”, respectivamente⁸.

A dimensão macrocós mica ou “objetiva” da Ignorância

No nível macrocós mico (*ādhidaiva*), o enciamento da Ignorância enquanto Superimposição promove a passagem do Uno ao Múltiplo, i.e., a passagem da Existência-Consciência-Infinitude Una do Absoluto à multiplicidade empírica, pretensamente substancial. Reside precisamente aqui, nessa pretensa substancialidade, o conteúdo propriamente dito da Superimposição atributiva: marca exclusiva do Absoluto Brahman, a “substancialidade” ou *vastutva* é alçada, ilegitimamente, à condição de atributo do universo empírico da multiplicidade. Em outras palavras, o universo empírico, pretensamente substancial, é uma falsa manifestação do Absoluto, ancorada numa dualidade (*dvaita*) reificada de sujeitos e objetos: lá onde a substancialidade (*vastutva*) de *Brahman* oculta-se no (erro de) sua própria objetificação múltipla (*visayatva*). Podemos, com isso, afirmar que a Ignorância é essencialmente um evento de ocultamento (*āvarana*) caracterizado por uma dupla face: uma face negativa de “ausência” (*agrahanātmaka*) do Absoluto; e uma face positiva, caracterizada por uma presença falsa e contraditória (*viparītagrāhaka*), na forma do universo empírico da multiplicidade, pretensamente substancial⁹. É a essa dimensão do mundo (*jagat*) como falsa superimposição de Brahman que se denomina propriamente de *māyā*¹⁰.

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 Śankarācārya, 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’]”¹¹, e que tem por correlato, na tradição comentarial pós-Śankarācārya, a expressão *sadasadvilaksana*, 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

8 *sarvam kalvidam brahma* (Chāndogya Upanisad, 1983d, 3.14.1, p. 173); *ayam ātmā brahma* (Māndūkya Upanisad, 1983c, 1.2, p. 399).

9 A Ignorância é uma noção soturna cuja característica é o ocultamento: ela promove a percepção do que é oposto [à Verdade], instaura a dúvida e, trata-se, [em suma], de uma não percepção [da Verdade]”. (*tāmaso hi pratyayāh āvaranātmakatvāt avidyā viparītagrāhakah, samsāyopasthāpako vā agra hanātmako vā*) (Śankarācārya, 1982, 13.2, p. 362).

10 Nesse sentido, em Śankarācārya, o termo *māyā* é sinônimo de *jagat* e *nāmarūpa*. Derivado, para alguns, da raiz *mā*, que significa “medir”, “formar”, “construir”, “planejar”, *māyā* estaria ligado à ideia de “medida”, “expansão”, “matriz”, ou “matéria”. Uma outra derivação, entretanto, aponta para uma combinação de duas palavras: *mā*, uma partícula de negação; e *ya*, uma declinação do pronome relativo *yad*. O termo apontaria, então, para uma negação de existencialidade: *māyā* como “aquilo (*ya*) que não é (*mā*)” (Mahadevan, 1956, p. 149).

11 “O mundo (*nāmarūpa*) não pode ser descrito nem como Real (*tattva*) nem como diferente disso (i.e., não Real)”. (*tattvānyatvābhyāmanirvacanīye nāmarupe*) (Śankarācārya, 1983a, 1.1.5, p. 39). A expressão *nāmarūpa* (lit. “nome e forma”), designativa do universo empírico, é sinônimo de *māyā* e *jagat*.

da Superimposição atributiva de substancialidade que caracteriza o aparecimento do universo empírico é o evento da ilusão perceptiva.

Śankarācārya faz amplo recurso argumentativo a essas analogias do senso comum para “descrever” o caráter positivo ou manifesto da Ignorância ou, nas palavras de Śankarācārya, 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 pupila¹². 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.

O recurso argumentativo a analogias de ilusão perceptiva cumpre, para Śankarācārya, um papel eminentemente pedagógico. Daí que sua utilização seja, geralmente, acompanhada da partícula *iva*, *tathā*, ou *vat* que significam, literalmente, “tal como”. Esse caráter de similaridade, ao invés de identidade, entre a analogia e o evento de aparecimento do universo empírico, aponta para necessidade de se determinar corretamente os elementos da narrativa que se investem, de fato, dessa instrumentalidade pedagógica. Nesse sentido, Śankarācārya rejeita, sistematicamente, qualquer valor denotativo, mesmo que indireto: as analogias possuem, fundamentalmente, um caráter indicativo ou sugestivo (*laksya/sūcaka*) que visa, exclusivamente, apontar para o substrato que condiciona, ontologicamente, a possibilidade mesma do erro. Em outras palavras, não há, nesse recurso ilustrativo, qualquer pretensão de descritibilidade cosmogônica: o surgimento de coisas ou propriedades superimpostas é sempre refratário a toda e qualquer cognoscibilidade real, já que, do ponto de vista da verdade (madrepérola/uma lua/corda) o evento da superimposição (prata/duas-luas/cobra) é epistemicamente “indescritível” (*anirvacanīya*) em face de sua não existência: jamais surgiu, perdeu ou se extinguiu.

A analogia da madrepérola vista como prata ou da lua vista como duas [luas] não visa, portanto, dar conta da genealogia do surgimento [“real”] de uma ilusão. Ao invés, ela presta-se exclusivamente a apontar para o substrato efetivamente real da ilusão e assinalar, deste modo, que o *locus* dessa manifestação “positiva” da Ignorância é coextensivo ao *locus* da realidade última. O substrato – a saber, a madrepérola, a lua singular ou Brahman – apresenta duas marcas peculiares: de um lado, ele é condição da possibilidade da ocorrência da ilusão e, de outro, ele permanece imune, indiferente e não afetado por essa mesma ocorrência. O sentido específico da ilusão fica, com isso,

12 “Tal como ocorre, similarmente, na experiência mundana em que a madrepérola aparece como prata e uma lua aparece como duas [luas] (*tathā ca loke'nubhavah śuktikā hi rajatavadavabhāsate ekaścandrah sadviti-yavaditi*) (Śankarācārya, 1983a, p. 2).

mais claro: o alvo do exercício crítico não é, de fato, o mero aparecer, mas sua pretensa substancialidade. Em outras palavras, não há no exercício crítico qualquer negação da realidade percebida, nem tampouco qualquer pretensão de descritibilidade proposicional: o que se nega, essencialmente, é sua pretensa substancialidade.

Desdobramentos pós-Śankarācārya da escola Advaita Vedānta, vinculados principalmente às subescolas Vivarana e Bhāmatī¹³, foram responsáveis por consolidar, em contramão à postura de Śankarācārya, uma tendência de reificação da Ignorância e, conseqüentemente, do caráter ilusório do universo empírico (*māyā/jagat*), cujas conseqüências, de acordo com o mestre *vedāntino* contemporâneo Satchidanandendra Saraswati (séc. XX), não são meramente teóricas, pois impactam a eficácia do método¹⁴. De um lado, a expressão designativa da Superimposição constitutiva, *sadasadvilaksana* (“algo distinto do Real e do não Real”) – sinônimo explicativo de *anirvacanīya* – assume o sentido enviesado de uma natureza ilusória investida de um *quantum* de realidade, de uma “forma de existente” (*bhāvarūpa*), e descrita como “mistura” *sui generis* do real e do não real¹⁵: é real porque “aparece” e é não real porque “perece”. De outro lado, e conseqüentemente, a Ignorância deixa de ser sinônimo de Superimposição e passa a constituir uma entidade positiva, causa material (*upādānakāraṇa*) ou “substantiva” (*mūlāvidyā*, i. e., Ignorância-raiz) desta mesma Superimposição, e em cujo agenciamento se manifestam duas orientações ou forças produtivas mutuamente contraditórias (*śakti*): a força (real) do ocultamento (*āvaranaśakti*) e a força (real) da projeção (criadora) (*vip-sepaśakti*)¹⁶. Com isso, o universo empírico, pretensamente substancial, assume o status inesperado de um reino “real” do erro e/ou do mal, emprestando ao termo *vivartavāda* o sentido reificado de uma “doutrina da criação (real) de um mundo ilusório”.

A argumentação de Śankarācārya não favorece, em minha opinião, nenhum desses vieses interpretativos. A manifestação mais eloquente de rejeição a tais arroubos reificadores, no que tange especificamente à dimensão macrocósmica que ora nos detém, está presente, entre outras, em duas passagens de seus comentários aos Upanisads. No Māndūkyopaniṣatkārikābhāṣya, ao responder a pergunta sobre se o universo empírico pretensamente substancial (*māyā*) não teria, de fato, alguma dimensão de substancialidade (*vastu*), Śankarācārya é peremptório: “Mas não existe uma entidade (*vastu*) chamada *māyā*? Não, de forma nenhuma. [Como afirma Gaudapāda], ‘Não existe nenhuma evidência [da substancialidade] de *māyā*’. Isso significa que se trata de um

13 A designação dessas subescolas deriva da obra-chave que sintetiza suas orientações hermenêuticas: o Pañcapādikā Vivarana, de Prakāśātman (séc. XII), e o Bhāmatī, de Vācaspati Mīśra (séc. X).

14 Ao sintetizar a obra de Vācaspati Mīśra e sua ênfase na Ignorância como śakti (“energia [criativa]”), Satchidanandendra Saraswati afirma: “As reflexões sobre a Ignorância, sua natureza, seu locus, e seu o objeto [de ocultamento], assumem [total] predominância. Essas reflexões tendem a eclipsar o [sentido instrucional do] método original [do Vedānta] de ‘dessuperimposição’ (superimposição-retração), tal como Rāhu (planeta-sombra) promove o eclipse total da lua.” (*avidyāsvarūpāśrayavisayagatā vicārāśca prādhānyamatra nītāh / anenādhyāropāpavādaprakriyācandrikāyā kiyatyapyamīśe rāhugrāṣprayuktābhībhūtīrivābhavat*) (Saraswati, 1964, 10.206, p. 463).

15 Interessante notar que expressão semelhante é usada por Śankarācārya, não para indicar um eventual “status real” da realidade ilusória, mas, simplesmente, para descrever o processo subjetivo marcado pela confusão ou ausência de discernimento: “[O comportamento convencional] de misturar Verdade com Falsidade”. (*satyānrte mithunīkrtya*) (Śankarācārya, 1983a, 1.1.1, p. 2).

16 Um momento emblemático desse processo é a obra Pañcapādikā Vivarana de Prakāśātman (1992

termo que se refere a algo não existente.”¹⁷ No Brhadāranyakopanisadbhāṣya, por outro lado, Śankarācārya completa o argumento, evidenciando o fato de que, uma vez reconhecida a insubstancialidade da pluralidade do universo, não se lhe segue a atribuição de qualquer *quantum* de realidade menor, mas a declaração inequívoca de seu absoluto pertencimento ao substrato de dependência (Brahman). O princípio lá enunciado, chave privilegiada para a compreensão da filosofia de Śankarācārya como um todo, dá testemunho inequívoco de que sua “ontologia da unidade” não deve ser confundida com a “metafísica monista” do Ocidente moderno. Ele afirma: “Tal como ocorre na experiência mundana, se algo não pode ser apreendido sem a presença de um outro, este último é [considerado], necessariamente, a essência do primeiro”¹⁸.

Portanto, a postulação de uma Ignorância conformadora de um universo empírico pretensamente substancial (*jagat*) não projeta, segundo Śankarācārya, qualquer dimensão de realidade: trata-se de um mero erro, de um não ser. Com isso, a designação de *anirvacanīya* ou “indescritível” constitui, essencialmente, uma interdição epistêmica que, ao apontar para a impossibilidade lógica desse mesmo universo substancial, sugere, instrucionalmente, sua total dependência com relação a Brahman. Reside aqui a relevância propedêutica das analogias da ilusão perceptiva, cujos desdobramentos podem ser condensados em três vetores principais:

(i) Toda a ilusão depende de um substrato de manifestação que é sempre e necessariamente concomitante à própria ocorrência da ilusão. Em outras palavras, o erro ilusório está indelevelmente ancorado na Verdade, é coextensivo à Verdade e é o veículo “involuntário” de sua presentificação. Na analogia da madrepérola, a prata é a forma viesada pela qual a madrepérola se mostra. Na ausência desta última, não haveria jamais o aparecimento da prata. No caso da relação entre Brahman e o universo empírico pretensamente substancial, o contexto da dependência é mais radical ainda, já que todos os elementos conformadores do aparecer do segundo advêm exclusivamente do primeiro, que é a única realidade;

(ii) O universo empírico pretensamente substancial não afeta jamais seu substrato Real de manifestação, Brahman. Em outras palavras, o caráter não dual de Brahman não sofre qualquer perturbação antes, durante ou depois do evento de manifestação do primeiro. Na analogia da madrepérola, o evento da percepção ilusória da prata não afeta, em momento algum, a natureza da madrepérola. Portanto, na perspectiva de Brahman, não há jamais a ocorrência da ilusão. Como afirma Śankarācārya: “Quando ocorre a superimposição [de uma coisa] em outra, esta última não é afetada, de forma alguma, pelas ações positivas ou negativas [daquela].”¹⁹

(iii) O universo empírico pretensamente substancial é, por assim dizer, nulificado, tão logo o processo de conhecimento (*vidyā*) ou discernimento (*viveka*) opera a eliminação da Superimposição. Trata-se de um evento de puro esclarecimento, de pura realização do sempre presente Brahman. No caso da madrepérola, reconhecer nela o substrato da não substancialidade da prata é o que constitui propriamente a nulificação da ilusão. Nesse sentido, a nulificação da ilusão do universo pretensamente substancial não constitui declaração de não existência do universo: trata-se, ao invés, de declaração

17 *māyā nāma vastu tarhi / naivam sā ca māyā na vidyate / māyetyavidyamānasyākhyetyabhiprāyah* (Śankarācārya, 1983c, 4.58, p. 518).

18 *yatsvarūpavyatirekenāgrahanam yasya tasya tadātmanameva loke dr̥ṣtam.* (Śankarācārya, 1983b, 2.4.7, p. 306).

19 *yatra yadadhyāṣah tatkr̥tena dosena gunena vā anumātrenāpi sa na sambadhyate* (Śankarācārya, 1.1.1, 1983a, p. 3).

da existência do mundo como Brahman, a realidade não dual. Em suma, ao invés de um *māyāvādin*, Śankarācārya é, *in toto*, um genuíno *Brahmavādin*.

À luz do acima exposto, a frase que sintetiza, para muitos, a visão de Śankarācārya sobre a dimensão macrocós mica da Ignorância, a saber, “Brahman é o Real (*satyam*) e o mundo é ilusão (*mithyā*)”, requer uma determinação precisa de seu contexto de sentido²⁰. Se atentarmos para a sequência da frase (veja a nota abaixo) fica claro que ela se insere num contexto instrucional que visa à postulação da não diferença ontológica entre *jīva* (sujeito individual) e Brahman, e que, portanto, a condição de relacionalidade do primeiro (*jīva*) com o mundo pretensamente substancial, i. e., o mundo de objetos percebidos enquanto entidades distintas, não constitui sua verdadeira natureza. Nesse sentido, o mundo qualificado como *mithyā* ou ilusório é uma referência ao universo empírico enquanto pretensa substancialidade do aparecer, sem que com isso se afirme ou se negue o mero aparecer per se. A tradução mais adequada da frase em tela deveria ser, então: “Brahman é o Real (*satyam*) e o mundo [enquanto substancialidade] é ilusão (*mithyā*) [superimposta em Brahman]”.

Em síntese, nem a Ignorância (*avidyā*) cria “realmente” o universo empírico, nem a ilusoriedade do universo empírico enquanto substancialidade superimposta (*adhyāsa*) pressupõe uma declaração de ilusoriedade de todo e qualquer aparecer. Fazendo eco do princípio acima enunciado, segundo o qual tudo aquilo que depende [absolutamente] de outrem, é *esse outrem* (Śankarācārya, 1983b, 2.4.7, p. 306), Pande é peremptório: “the falsity of the empirical world consists in its being misunderstood as other than Brahman” (Pande, 2004, p. 117). Poder-se-ia, então, admitir uma fenomenidade plural, livre das demarcações reificadoras da empiria de sujeitos e objetos, uma vez reconhecida sua substancialidade em Brahman? Poder-se-ia, então, admitir, o mundo como um “modo de ser” de Brahman?

Não obstante a tendência de se negar em Śankarācārya essa possibilidade, minha resposta é afirmativa. É correto, de um lado, que, ao propor uma filosofia que visa, exclusivamente, à eliminação da Superimposição constitutiva da experiência da pluralidade reificada, não há margem em Śankarācārya para qualquer descritibilidade dos conteúdos da Realidade desvelada, i. e., o mundo de-substancializado que não é senão o próprio Brahman. Tal descritibilidade, aliás, muito mais de que uma tarefa impossível, dado o caráter inexaurível e irreduzível de Brahman a qualquer sentença proposicional (*avācya*), é uma tarefa desnecessária, já que Brahman é uma realidade sempre presente enquanto imediaticidade da Consciência. De outro lado, entretanto, a condição do “Libertado em vida” (*jīvanmukta*) – o ideal de realização existencial, pleno de sabedoria e livre de todo o sofrimento, aqui e agora – tal como sustentada por Śankarācārya alvitra uma congruência exequível entre a realização de Brahman e

20 A frase completa é a seguinte: “Brahman é o Real (*satyam*) e o mundo é ilusão (*mithyā*)”. O sujeito individual (*jīva*) é, essencialmente, o próprio Brahman: ele não é, [em última na análise], diferente de [Brahman]” (*brahma satyam jagannmīthyā jīvo brahmaiva nāparah*) (Śankarācārya, 2020a, 20). É importante notar que tanto o *Brahmajñānavālimālā* (*Guirlanda de Ensinamentos para a Realização de Brahman*), em que se encontra essa passagem, quanto o *Vivekacudāmani* (*A Jóia Suprema do Discernimento*), que contém apenas sua parte inicial, são obras cuja autoria de Śankarācārya tem sido colocada em dúvida.

a fenomenidade ressignificada de um aparecer meta-empírico. Ratifica-se, com isso, o sentido profundo da frase instrucional dos Upanisads (*mahāvākya*) de afirmação do mundo em Brahman: “Todo este [universo] é Brahman” (Chândogya Upanisad, 1983d, 3.14.1, p. 173) que tem na Doutrina do Mel (*madhvidyā*) do Brhadāranyaka Upanisad (1983b, 2.5, pp. 323-348) sua expansão explicativa mais eloquente: Brahman é o manancial ontológico de doçura em que se amparam, de forma interdependente e solidária, todos os entes.

A dimensão microcós mica ou “subj etiva” da Ignorância

Tendo analisado o nível de manifestação cósmica da Ignorância, passamos agora a avaliar sua manifestação microcós mica (*ādhyātman*). É importante ressaltar desde logo que o nível microcós mico não se trata meramente de um “outro nível”, mas daquele que se institui como experiencialização imediata do cosmos, i. e., como seu modo instrumental de revelação, lá, portanto, onde o mundo se torna efetivamente um mundo. A Consciência consagra-se aqui como mastro de sustentação e articulação dinâmica dos demais atributos de Brahman, a Existência (*sat*) e a Substancialidade (*ananta*), sem o que o princípio de unicidade ou não dualidade ficaria refém de uma leitura abstrata e externalista. Brahman é muito mais do que um princípio “paternal” de unidade das coisas: ele habita a consciência da existencialidade em geral enquanto imediaticidade (*aparopksatva*) e autoevidência. Situa-se aqui, portanto, o núcleo central de todo o empreendimento soteriológico que tem por objetivo o esclarecimento instrucional da frase “O si mesmo (*ātman*) é Brahman”²¹, que conduz diretamente à Libertação (*moksa*).

A consciência como imediaticidade existencial (*aparopksatva*) de Brahman é expressa pela palavra sânscrita *ātman*, um pronome reflexivo que significa literalmente “si mesmo”. Por agenciamento da Ignorância, essa imediaticidade unicista da consciência manifesta-se, pervertidamente, como dualidade reificada sujeito-objeto (*visayin-visaya*), em que cada um dos termos adquire um sentido pretensamente substancial que está na raiz da existencialidade sofredora. A noção de “sujeito” (*visayin*) – ou, alternativamente, “eu” (*aham*) ou “ego” (*ahamkāra*) – desponta aqui como entidade dotada de uma ambivalência semântica: (i) de um lado, ele abriga uma adesão absoluta, imediata, e indubitável à condição de existência, sendo, neste sentido, congruente com a noção de *ātman*; e, de outro, ele se expressa em narrativas autorreferentes, fluídicas e amiúde contraditórias, sobre a natureza dessa mesma existência, que constituem outras tantas formas de objetificação fracassada de *ātman*. Essa objetificação de *ātman*/Brahman, que constitui propriamente o processo de ocultamento inerente à Ignorância, é o mecanismo constitutivo de um sujeito de relação com objetos pretensamente distintos e substanciais, matéria-prima de sua apropriação e manipulação interessada e privatizadora. No decurso, o sujeito investe-se da própria condição de objeto: um objeto caracterizado pela posse de outros objetos. Portanto, o regime de objetificação de *ātman*/Brahman cria, ilusoriamente, tanto sujeitos quanto objetos pretensamente substanciais.

21 *ayam ātmā brahma* (Māndūkya Upanisad, 1983c, 1.2, p. 399).

O objetivo precípua dos Upanisads é justamente promover uma viagem semântica entre esses dois níveis de sentido de *ātman* que se alojam, insuspeitadamente, no conceito de “sujeito” ou “eu”: a viagem do (falso) *ātman* como sujeito interessado e manipulador de objetos, fadado ao fracasso e ao sofrimento em função do caráter ilusório dos próprios objetos; ao *ātman* como Si Mesmo, i. e., Consciência e imediaticidade de Brahman. Isso não implica, como veremos, a supressão do aparecer de sujeitos e objetos, mas sua ressignificação como entes não substanciais, cujo substrato de existencialidade é a única realidade autosubsistente, o Absoluto Brahman. A evidenciação empírica dessa não substancialidade está estampada na condição de interdependência ou “solidariedade mútua” (*parasparopakaryopakarakā*) (Śankarācārya, 1983b, 2.5.1, p. 323) entre todos os entes, em função de sua participação intrínseca no Absoluto Brahman, em sintonia com os ensinamentos da Doutrina do Mel (*madhhuvidyā*) do Brhadāranyaka Upanisad. Vejamos, então, como Śankarācārya esmiúça as etapas dessa viagem semântica, no Brahmasūtrabhāṣya.

As palavras de abertura Brahmasūtrabhāṣya são absolutamente contundentes e inequívocas na abordagem da primeira dimensão semântica que atravessa o conceito de sujeito (*visayin*): a imediaticidade da existência (*aparokṣa*) que caracteriza a Consciência do Si mesmo (*ātman*/Brahman). Ele afirma:

Está plenamente evidenciado que o objeto e o sujeito, que constituem o conteúdo dos conceitos de “vós” e “nós”, respectivamente, e que são, por natureza, contraditórios, tal como a luz e a escuridão, não podem logicamente possuir qualquer identidade e, como consequência, tão pouco podem seus [respectivos] atributos [possuir qualquer identidade]. Por isso, é correto afirmar que a superimposição do objeto, referenciado pelo conceito de “vós”, e seus atributos, sobre o sujeito, referenciado pelo conceito de “nós”, e que é por natureza consciente; assim como a superimposição do sujeito e seus atributos sobre o objeto – é algo falso, que resulta de um erro.”²²

A utilização dos pronomes pessoais “eu” (*asmat*) e “tu” (*yusmad*), na forma do radical linguístico não declinado, como correlatos das noções de sujeito (*visayin*) e objeto (*visaya*), respectivamente, indica que objetivo inicial de Śankarācārya, focado na investigação do primeiro, é ressaltar a condição da subjetividade em geral, ao invés de um sujeito particular. Na sequência, ao contrapor a “subjetividade” à “objetividade”, tal como os opostos irreconciliáveis luz e escuridão, Śankarācārya sugere a condição limite de inobjetificabilidade do sujeito (*avisayatva*), por meio de um argumento implícito de regressão ao infinito: se o sujeito que revela o objeto fosse igualmente um objeto, seria necessário postular um outro sujeito que fosse a fonte de revelação desse sujeito-objeto anterior. Em outras palavras: a menos que o sujeito seja inobjetificável, ele não poderá jamais ser considerado um verdadeiro sujeito, i. e., um ente cuja essencialidade é a própria subjetividade. Portanto, se o sujeito cotidiano é objetificável, sua identidade presumida – i. e., a narrativa do “eu”/ “ego” – não é ainda sua natureza essencial. Por outro lado, é surpreendente o fato de que, em meio ao fluxo espaço-temporal, de enorme

22 *yusmadasmatpratyayagocarayor visayavisayinos tamahprakāśavadviruddhasvabhāvayor itaretarabhāvā-nupapattau siddhāyām taddharmānamapi sutarāmitaretarabhāvānupapattih ityatah asmatpratyayagocare visayini cidātmake yusmatpratyayagocarasya visayasya taddharmānām cādhyāsah tadviparyayena visayinastadharmānām ca visayedhyāso mithyeti bhavitum yuktam* (Śankarācārya 1983a, 1.1.1, pp. 1-2).

variabilidade e contraditoriedade, das narrativas de identidade, o sujeito objetificado não duvide jamais de sua existência. Em outras palavras, o sujeito objetificado possui uma certeza inabalável sobre a existência e uma incerteza incorrigível sobre sua natureza. De onde viria então essa certeza, em meio ao processo contínuo de criação, extinção e recriação das narrativas do “eu”/ “ego”? Para Śankarācārya, a resposta é uma só: o “sujeito inobjetificável” (*avisaya*), oculto em todas as objetificações, i. e., em todas as manifestações pontuais, cotidianas, de “sujeitos” e demais “objetos” – é o Si Mesmo, o *ātman*, a Consciência não dual de Brahman que permanece eternamente inabalável e inabalada, “indiferente” a toda e qualquer forma de superimposição indevida.

Na sequência, Śankarācārya apresenta a segunda dimensão semântica que atravessa o conceito de sujeito (*visayin*): a objetificação de *ātman* que posiciona o sujeito como um sujeito de relação com objetos pretensamente distintos e substanciais. Ele afirma:

Não obstante [esse fato], devido a uma ausência de discriminação entre essas substâncias e seus atributos – que são [de fato] totalmente distintas em termos de substância e atributos –, existe uma condição conata do comportamento humano que tende a misturar verdade e falsidade e que tem como causa uma falsa ignorância. [Essa condição] está patente nas expressões “Eu sou isso”, “Isso é meu”²³.

Para Śankarācārya, portanto, não obstante o caráter inobjetificável da imediaticidade de *ātman*, a Ignorância tornada explícita na forma existencializada de uma ausência de discernimento (*aviveka*) promove a manifestação ilusória desse mesmo *ātman* como sujeito-de-relação-com-objetos. É nessa plataforma seminal de objetificação ilusória de *ātman* que se institui a possibilidade de uma superimposição atributiva (*adhyāsa*) entre dois níveis dessa mesma objetificação: o sujeito e os objetos (de relação). Enquanto objetificações de *ātman*, sujeito e objeto são eventos cooriginários, tal qual dois lados de uma mesma moeda. Por isso, não temos aqui um sujeito pré-existente que se identifica projetivamente com objetos igualmente preexistentes. Ao invés de projeções, as identificações (*sārūpya*) do sujeito com os objetos de relação são constitutivas, simultaneamente, do próprio sujeito e objeto. Entretanto, o ocultamento dessa configuração codeterminativa é parte inerente ao processo de superimposição. Em outras palavras, embora a relação sujeito de relação e seus objetos seja mutuamente constitutiva e inexorável, o processo interativo como um todo é existencialmente percebido como envolvendo entidades distintas e substanciais. E é, precisamente, isso que quer dizer “objetificação de *ātman* ou Si-Mesmo” e conformação de uma “dualidade” ilusória (*dvaita*): não se trata de um mero aparecer, mas de um aparecer que confere uma pretensa substancialidade aos termos constitutivos. Em outras palavras, o sujeito de relação enxerga-se com entidade independente e autárquica e concebe sua relação com os objetos como fruto de uma deliberação própria e discricionária, e como um ato de apropriação e manipulação privatizadora e interessada.

O sentido apropriativo e manipulador que informa a relação ilusória entre o sujeito de relação e seus objetos tem, como eixo conector, a noção de desejo, cuja análise

²³ *tathāpyanyonyasminnanyonyātmakatāmanyonyadharmās cādhyasyetaretarāvivekena atyantaviviktayordharmadharmīnoh mithyājñānamittah satyānrte mithunīkrtya ‘ahamīdam’ ‘mamedam’ iti naisargiko’yam lokavyavahārah* (Śankarācārya 1983a, p. 2, 1.1.1).

evidência, claramente, um paradoxo. Por um lado, sua recorrência espontânea, imperativa e inexorável funda-se, reconditamente, na instintividade que brota da verdadeira condição ontológica de interdependência entre os termos de relação. E, por outro, sua manifestação no contexto de uma substancialização ilusória envolve uma preponderância circunstancial da intencionalidade subjetiva, apropriadora e privatista. São precisamente essas bases ilusórias da esfera da liberdade subjetiva que tornam a “condição desejante”, inscrita na esfera da necessidade, uma impossibilidade resolutive e causa recorrente do sofrimento: o objeto de desejo a ser apropriado, de um lado, e o sujeito apropriador, de outro, consagram, por sua pretensa substancialidade, um encontro feito de quimeras e ilusões. Com isso, o resgate de sentido da “condição desejante”, herança infausta da Ignorância, implica perscrutar o apelo cifrado que se oculta no reverso da necessidade: o único caminho de “realização de todos os desejos” é o re-Conhecimento (*vidyā*) do caráter não substancial de todas as objetificações, i. e., o re-Conhecimento da unicidade do Si Mesmo (*ātman*/Brahman).

O surgimento cooriginário das objetificações de *ātman*, na forma reificada da dualidade “sujeito” (*visayin*)/ “eu” (*asmad*) e “objeto” (*visaya*)/ “tu” (*yusmad*), tem por correlato existencializado as noções de “eu” (*aham*) e “meu” (*mama*), indicados na citação acima de Śankarācārya pelas frases “Eu sou isto” e “Eu tenho isto”, respectivamente. Portanto, o sujeito e seus objetos de relação, circunscritos pelas noções de “eu” e “meu”, perfazem a totalidade das objetificações de *ātman*, i. e., a totalidade do universo empírico pretensamente substancial: a objetificação de *ātman* chamada de “sujeito” é primariamente representada pelo “eu”, enquanto que a objetificação de *ātman* chamada de “objeto” é primariamente representada pelo “meu”. Em que pese o caráter paritário do “eu” e do “meu” enquanto substancializações indevidas, existe entre elas uma distinção importante, de enorme relevância para o encaminhamento das pedagogias soteriológicas: a objetificação “eu” possui um *quantum* de imediaticidade existencial (*aparokṣatva*), apanágio da Consciência do Si Mesmo (*ātman*/Brahman), maior do que a objetificação “meu”. Com efeito, a narrativa do “eu” é comparativamente mais estável e longa do que a narrativa do “meu”, o que a torna refúgio privilegiado, e ainda que irremediavelmente efêmero, da imediaticidade e indubitabilidade da existência. É essa “proximidade” aparente que confere ao sujeito o status de “representante” privilegiado do *ātman*, como afirma Śankarācārya em resposta ao questionamento sobre como seria possível a ocorrência da Superimposição atributiva num contexto ontológico marcado por uma única realidade não dual e inobjetificável (*ātman*/Brahman): “Essa condição de inobjetificabilidade não [deve ser entendida de forma] absoluta. O conteúdo do conceito de ‘eu’ manifesta, em sua dimensão de imediaticidade (*aparokṣatva*), a [presença do] Si Mesmo (*ātman*)”²⁴.

Nasce, do acima exposto, uma tendência a designar as objetificações de *ātman* de “identificações (*sārūpya*) do sujeito”, ainda que, na realidade, nestas se incluam tanto as identificações propriamente ditas *do sujeito* – i. e., os objetos pertencentes à categoria do “meu” (*mama*) – quanto, e quiçá principalmente, as identificações constitutivas do

²⁴ na *tāvadayamekāntenāvisayah asmatpratyaṣayavivāt aparokṣatvācca pratyagātmaprasiddheh* (Śankarācārya 1983a, 1.1.1, p. 2).

“eu” (*aham*), i. e., as identificações *que são o sujeito*. Ora, as metodologias soteriológicas do Advaita Vedānta têm por alvo precípua as objetificações constitutivas do “eu”, num contexto de consolidação e aprofundamento das qualificações compulsórias de iniciação. Dentre estas, como foi visto acima, destaca-se *vairāgya* ou desapego, i. e., a renúncia ao intercurso apropriativo e privatizador dos objetos deste e doutros mundos²⁵. Essa pré-qualificação instila no iniciado a convicção de que a resolução definitiva do problema do sofrimento não contempla essa forma apropriativa de relacionalidade, constitutiva do “meu”.

Na vigência do desapego (*vairāgya*), e descartada a alternativa niilista de um “eu” reificado e trágico, condenado ao sofrimento, os Upanisads propugnam o “inimaginável”: a realidade empírica das pretensas substancialidades de sujeitos e objetos é uma perversão da verdadeira realidade. Os objetos do “meu”, já relegados à indiferença e à desidentificação, estão prontos para essa reavaliação cognitiva. Com isso, o exercício analítico da discriminação ou dessuperimposição dos Upanisads elege, como seu alvo privilegiado, a noção de “eu” ou “sujeito” cujas complexas nuances de objetificação se escoram outras tantas trincheiras do ocultamento. Se lhe cabe o mérito de representar o *ātman* ao veicular a experiência de imediaticidade da existência (*aparoksa*), ele o faz a um custo altíssimo que envolve uma rede articulada de objetificações físicas, mentais e anímicas, cuja relativa estabilidade e/ou longevidade torna difícil a evidenciação e o desvelamento. Frases como “eu sou gordo”, “eu estou triste”, “eu faço” ou até mesmo “eu conheço” são exemplos clássicos dessa superimposição atributiva em ação.

A centralidade da noção de “eu” embasa a interrogação que sintetiza de todo o empreendimento filosófico-soteriológico dos Upanisads: “Afiml, quem sou eu?”²⁶ A tarefa maior de tornar evidente que em cada “eu” há sempre um “meu” oculto a ser renunciado, junto com tantos outros “meus” já descartados, culmina com o ato de discriminação cognitiva (*vidyā*) que elimina definitivamente a Superimposição (*adhyāsa/avidyā*) entre a pluralidade pretensamente substancial – i. e., as falsas objetificações que gravitam em torno dos conceitos de sujeito e objeto – e a verdadeira realidade não dual e inobjetificável *ātman*/Brahman. Com isso, a primeira resgata sua dignidade enquanto manifestação insubstancial e totalmente dependente da segunda. Em outras palavras, o mundo *é não diferente (advaita)* de Brahman²⁷.

Pedagogia, epistemologia e soteriologia

Num contexto soteriológico em que pedagogia (*upadeśa*) e epistemologia (*jñāna*) caminham juntas, o conceito de Ignorância (*avidyā*) ou Superimposição (*adhyāsa*) possui singularidades únicas em Śankarācārya. Trata-se de uma entidade nominal de caráter indicativo (*nirdeśaka*) ao invés de descritivo (*vācaka*). Com efeito, não lhe

25 Uma referência ao processo transmigratório (*samsāra*).

26 *atha ko'hamiti* (Aitareya Upanisad, 1983c, 1.3.11, p. 571).

27 Veja, em especial o comentário de Śankarācārya ao *sutra*: “[Brahman] é o substrato do surgimento, [duração e extinção] do mundo” (*janmādyasya yatah*) (Bādarāyana, 1983a, 1.2, pp. 9-13).

cabe qualquer papel probatório ou corroboratório para o que, em essência, não é senão um erro, não ser, ou ausência: as falsas aparências, subjetivamente vivenciadas como falsa consciência, não possuem qualquer grau de realidade. Por outro lado, sua funcionalidade e eficácia consagram-se como instrumentalização pedagógica (*upāya*), habilmente manipulada por um mestre, que visa despertar nos discípulos a atenção plena para um fato incontestável: a Ignorância, enquanto Superimposição atributiva, depende totalmente da verdade para se manifestar. Em outras palavras, como sugerem as analogias mundanas da ilusão perceptiva, o evento de Superimposição é sempre um evento de presentificação enviesada da verdade. Como consequência, sua eliminação não envolve rigorosamente nenhuma “ação” ou remoção efetiva de coisas reais, mas, essencialmente, um ato de esclarecimento discriminatório: a “nulificação (*bādhita*) de uma falsa ignorância”²⁸, i. e., a nulificação de algo que, de fato, nunca existiu, tal como no desfazimento da ilusão perceptiva.

Em contraste com algumas tendências intraescola de atribuir às falsas aparências da Ignorância ou Superimposição um grau de realidade, ainda que menor, Śankarācārya sempre se recusou a pronunciar conclusivamente sobre as causas últimas de sua ocorrência. Esta recusa trata-se, em minha opinião, de uma atitude deliberada, congruente com o sentido estratégico de instrumentalização da noção de Ignorância enquanto entidade nominal instrucional. Segundo ele, a constitutividade aparente da Ignorância é, no limite, uma impossibilidade lógica. Com efeito, seu agenciamento enquanto “fator limitativo” (*upādhi*), que promove a manifestação privilegiada da noção superimposta de um sujeito substancializado²⁹, não afeta jamais a realidade não dual *ātman*/Brahman e, portanto, no horizonte desta última, o evento da ilusão simplesmente não existe. Quando instado a externalizar sua posição, Śankarācārya evita, sistematicamente, qualquer reificação, seja ela de natureza transcendente – Brahman como locus – seja ela de natureza imanente – a subjetividade em geral (*jīvatva*) como locus.

No primeiro caso (Brahman como *locus*), a Ignorância não poderia jamais ser eliminada e o império do niilismo prevaleceria. Por isso, Śankarācārya reitera a adjetivação de “indescritível” (*anirvacanīya*) e adiciona dois outros atributos que visam, definitivamente, interditar qualquer investigação racional sobre causas: a Ignorância é sem começo (*anādi*) e sem fim (*ananta*)³⁰. No segundo caso (a subjetividade em geral como *locus*), a eliminação da Ignorância comprometeria a experiencialidade da imediatividade de *ātman*/Brahman que, como vimos acima, tem na condição do sujeito seu locus privilegiado. Isso implicaria a obliteração total do aparecer, uma proposta sem pés nem cabeça que se alimenta perversamente da ideia, já acima descartada, de que, para Śankarācārya, o universo do aparecer *per se*, e não apenas sua pretensa substancialização empírica, seria uma ilusão. Ora, o objetivo dos Upanisads não é o de afirmar a realidade de *ātman*/Brahman às custas do aparecer fenomênico, mas de promover sua

28 *bādhitamapi tu mithyājñāna* (Śankarācārya, 1983a, 4.1.15, p. 591).

29 “A noção de sujeito, na forma [aparente] de um agregado, é um fator limitativo do supremo Si Mesmo” (*paramātmāno jīvarūpāḥ khilyabhāva upādhikṛtāḥ*) (Śankarācārya, 1983a, 1.3.13, p. 163).

30 “Assim é esta Superimposição: sem começo, sem fim e conata” (*evamayamanādirananto naisargiko’ dhyāso*) (Śankarācārya, 1983a, 1.1.1, p. 5).

ressignificação radical enquanto reconhecimento de sua essencialidade em Brahman. Descartadas, portanto, as reificações locativas de fundo niilista, o único assento admissível para a Ignorância é o das pontualidades de sua manifestação, que, embora recorrentes e constitutivas das subjetividades particulares, pretensamente substanciais, são passíveis de eliminação, aqui e agora, quando adequadamente confrontadas pelo método soteriológico dos Upanisads. Por isso, à pergunta sobre o *locus* da Ignorância, Śankarācārya responde taxativamente, com relativo desdém: “[A Ignorância] reside [apenas] naquele que a percebe. [...] [Somente] aquele que percebe a Ignorância pode eliminá-la”³¹.

A “condição de unicidade (*ekatva*) do Si Mesmo (*ātman*)”³², que abarca a reconciliação celebratória, comungatória e coexistencializada de um aparecer dessubstancializado, constitui a meta precípua de todos os Upanisads. Śankarācārya traduz epistemologicamente essa “condição de unicidade” (*ekatva*) como “inobjetificabilidade” (*avisayatva*), já que seu oposto, a objetificabilidade, implicaria um modo do aparecer pretensamente substancializado, conformador de uma falsa pluralidade de mônadas discretas. Por isso mesmo, o que está em jogo na rejeição da objetificabilidade é sua dimensão substancializadora, cuja causa é precisamente a Ignorância enquanto Superimposição atributiva. O método soteriológico de dessubstancialização discriminativa dos Upanisads age, portanto e exclusivamente, sobre esses conteúdos substancializantes do aparecer. Em outras palavras, o processo de discernimento (*viveka*) não age jamais sobre a realidade em si que, como vimos, permanece incólume ao longo de todo o processo.

Considerações finais

O caráter puramente eliminativo da soteriologia dos Upanisads e a funcionalidade pedagógica do conceito de Ignorância estão, magnificamente, sintetizados nas seguintes palavras de Śankarācārya: “Os sábios, conhecedores dos textos sagrados, afirmam que a validade (dos textos) deriva, exclusivamente, da eliminação (*nivartakatva*) [dos erros sobre *ātman*/Brahman]”³³. Com isso, a ontologia proposta pela escola Advaita Vedānta (*ātman*/Brahman) é refratária a toda a ‘metafísica’, tal como entendida na tradição ocidental. Se a ontologia está preservada como teleologia metanarrativa que embasa a via cognitiva de resolução última do problema do sofrimento, a inobjetificabilidade radical de *ātman*/Brahman impede qualquer veleidade metafísica no entendimento da expressão que a nomeia e identifica: “não dualidade” (*advaita*). Com efeito, o conteúdo narrativo da “não dualidade” não se pretende descritivo de uma realidade ontológica, mas do caminho que conduz necessariamente à sua realização: trata-se, nesse sentido, de um

31 “Onde, afinal, reside a Ignorância? Ela reside [apenas] naquele que a apreende. [...] [Somente] aquele que apreende a Ignorância pode eliminá-la”. (*sā avidyā kasya iti yasya drśyate [...] yasya avidyā sah tām pariharisyati*) (Śankarācārya, 1982, 13.2, pp. 369-70).

32 “[A investigação dos] Upanisads que [ora] se inicia tem por objetivo a realização do conhecimento da condição de unicidade (*ekatva*) do Si-Mesmo (*ātman*)” (*ātmaikatvavidyāpratipattaye sarve vedāntā ārabhyante*) (Śankarācārya, 1983a, 1.1.1, p. 5).

33 *siddham tu nivartakatvāt ityāgamavidām sūtram* (Śankarācārya, 1983c, 2.32, p. 446).

método ao invés de uma metafísica ou, alternativamente, de uma doutrina instrumental, i. e., uma doutrina que se legitima enquanto método eficaz de transformação existencial. A convergência de instrumentalidade das noções de “não dualidade” e “condição de unicidade” reflete-se numa eficácia soteriológica que congrega (i) a eliminação da Ignorância e seus focos de objetificação substancializadora e (ii) o desvelamento “residual” de *ātman/Brahman* como plataforma ontológica de uma reunião insuspeita de todo o aparecer dessubstancializado³⁴, de um mundo como “modo de ser” de Brahman. Nesse horizonte, qualquer veiledade discursiva acarretaria, necessariamente, o perigo de uma reativação sub-reptícia das armadilhas “descritivistas” e suas “explicações” fundadas na falsa dualidade da empiria³⁵. A expressão mais virulenta e perversa desse perigo, viz., as “metafísicas monistas”, tende a perverter a instrumentalidade soteriológica dos conceitos de “não dualidade” (*advaita*) e/ou “unicidade” (*ekatva*) em descritibilidades proposicionais, i. e., positivas, ancoradas numa redução empírica da noção de “um”: a afirmação radical do “um” empírico, que é o componente discreto do “múltiplo”, implica a negação da diversidade do “múltiplo”; é, precisamente, aqui que o panteísmo e o ilusionismo se encontram. No *Daśaślokī (Poema de Dez Estrofes)*³⁶, Śankarācārya indica, de forma aparentemente surpreendente³⁷, que não devemos confundir nocionalidades instrumental-metodológicas com nocionalidades empírico-descritivas e que, portanto, o “não dois” (*advaita*) dos Upanisads não é um “um” (*eka*) da empiria, que supõe necessariamente a existência de um “segundo”: “[O *ātman/Brahman*] não é ‘um’ (*eka*). Senão, como se justificaria a existência de um “segundo” (*dvitīya*)?”³⁸.

É, finalmente, no *Vivekacudāmani*, que encontramos uma das raras menções de Śankarācārya à apreensibilidade fenomênica de Brahman, i. e., à “percepção não dual” (*pratyaksādvaita*)³⁹ de uma visão caleidoscópica do Real, cuja essencialidade não é senão a reiteração incessante do próprio Brahman. Śankarācārya afirma:

O universo é um fluxo contínuo de apreensões (*pratyaya*) de Brahman. Por isso, todo este universo não é senão Brahman⁴⁰.

34 A expressão já mencionada do Chāndogya Upanisad (1983d, 6.2.1, p. 341) “um (*eka*), sem segundo (*advitīya*)” enquadra-se, perfeitamente, neste contexto interpretativo. O que lá se afirma, contextualmente, é a fundacionalidade inobjetificável da “condição de unicidade” que preside ao surgimento do mundo. E o que lá se nega, contextualmente, não é a exuberância do aparecer *per se*, mas sua manifestação na forma de dualidade pretensamente substancial de sujeitos e objetos reificados.

35 No Māndukyopanisadbhāṣya, Śankarācārya rejeita a ideia “meio termo” de Gaudapādācārya (séc. VI) – o mestre de seu mestre – de um aparecer não empírico descrito como “vibração” (*spandana*) da consciência (*citta/vijñāna*) (Śankarācārya, 1983c, 4.47, p. 513).

36 O *Daśaślokī* é um pequeno poema que, de acordo com as hagiografias, foi recitado por Śankarācārya na hora de sua morte. Madhusūdana Sarasvatī, mestre advaitino do século XVII, compôs um conhecido comentário intitulado *Siddhāntabindu (A Essência da Doutrina)* (2020c).

37 O “não dois” (ou “uno”) dos Upanisads é geralmente dito não comportar um “segundo”. Nesse contexto, é claro, trata-se, essencialmente, de um conceito de instrumentalidade soteriológica.

38 *na caikam tadanyadvitīyam kutah syat* (Śankarācārya, 1981, 10, p. 311).

39 Expressão usada na tradição tântrica não dual do Śaivismismo da Kashmira, em especial na obra de Abhinavagupta. No *Mālinīvijayavārtika*, comentário ao *Mālinīvijayatantra*, Abhinavagupta atribui a autoria da expressão a Narasimhaguptācārya, seu pai.

40 *brahmapratyayasantatirjagadato brahmaiva tatsarvatah* (Śankarācārya, 2020b, 521).

Referências

- AITAREYA UPANISAD. In ŚANKARĀCĀRYA. Upanisadbhāsyāni. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983c.
- BĀDARĀYANA. Brahmasūtra. In ŚANKARĀCĀRYA. Brahmasūtrabhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983a.
- BRHADĀRANYAKA UPANISAD. In ŚANKARĀCĀRYA. Brhadāranyakopanisadbhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983b.
- CHĀNDOGYA UPANISAD. In ŚANKARĀCĀRYA. Chândogyopanisadbhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983d.
- MADHUSŪDANA SARASVATĪ. Siddhāntabindu. (sânscrito). Disponível em <gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/corpuستي/transformations/html/sa_madhusUdanasarasvatI-siddhAntabindu.htm>. Acesso em 1 Jan. 2020c.
- MAHADEVAN, T. M. P. Outlines of Hinduism. Mumbai: Chetana, 1956.
- MĀNDŪKYA UPANISAD. In ŚANKARĀCĀRYA. (sânscrito) Upanisadbhāsyāni. Madras: Samata Books, 1983c.
- PANDE, Govind. Life and Thought of Śankarācārya. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.
- ŚANKARĀCĀRYA. Aitareyopanisadbhāsyā. (sânscrito). In Upanisadbhāsyāni. Madras: Samata Books, 1983c.
- ŚANKARĀCĀRYA. Bhagavadgītābhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1982.
- ŚANKARĀCĀRYA. Brahmajñānavālimālā. (sânscrito). Disponível em <sanskritdocuments.org/doc_z_misc_shankara/brahmajna.html?lang=or> Acesso em 01 Jan. 2020a.
- ŚANKARĀCĀRYA. Brahmasūtrabhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983a.
- ŚANKARĀCĀRYA. Brhadāranyopanisadbhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983b.
- ŚANKARĀCĀRYA. Chândogyopanisadbhāsyā. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1983d.
- ŚANKARĀCĀRYA. Daśāślokī. (sânscrito). Madras: Samata Books, 1981.
- ŚANKARĀCĀRYA. Māndūkyopanisadbhāsyā (sânscrito). In Upanisadbhāsyāni. Madras: Samata Books, 1983c.
- ŚANKARĀCĀRYA. Upadeśasāhasrī. (sânscrito). Madras: Sri Ramakrsna Math, 1949.

ŚANKARĀCĀRYA. Vivekacudāmani.(sânscrito). Disponível em <https://sanskritdocuments.org/doc_z_misc_shankara/viveknew.pdf> Acesso em 1 Jan. 2020b.

SARASWATI, Satchidanandendra. Vedântaprakriyâpratyâbhijñā. (sânscrito). Holenarsipur (Índia): Adhyatma Prakasha Karyalaya, 1964.

TAITIRĪYA UPANISAD. (sânscrito). In ŚANKARĀCĀRYA. Upanisadbhāsyāni. Madras: Samata Books, 1983c.

Editor responsável: Alfredo Teixeira
Recebido em: 05/02/2021
Aprovado em: 24/06/2021