

# A Mistagogia Apofática dos Upaniṣads na Escola Não-Dualista *Advaita Vedānta* de Satchidanandendra Saraswati<sup>1</sup>

The Apophatic Mystagogy of the Upaniṣads in  
Satchidanandendra Saraswati's *Advaita Vedānta*<sup>2</sup>

Dilip Loundo\*

## Resumo

O artigo analisa alguns dos aspectos fundamentais da filosofia não-dualista (*advaita vedānta*) do pensador contemporâneo Satchidanandendra Saraswati em sua obra magna *Vedānta Prakriyā Pratyabhijñā* [*O Método do Vedānta*]. Baseado na definição de Śaṅkarācārya (séc. VII) dos Upaniṣads como ‘conhecimento secreto’ ou ‘instrução secreta’ (*rahasya-upadeśa*), Satchidanandendra Saraswati desenvolve uma espécie de *mistagogia apofática* que busca resgatar o sentido original do pensamento upaniṣádico (*adhyāropa-apavāda*) enquanto disciplina racional rigorosa que é ela mesma (i) um ‘estratagema da imaginação’ (*kalpita-upāya*) justificável apenas em função dos resultados, a saber, (ii) a autorrealização (*anubhūti/*

<sup>1</sup> Recebido em: 09/09/2011. Aprovado em: 19/10/2011. Trabalho originalmente apresentado na Conferência Internacional *Mysticism Without Bounds*, realizada em Bangalore (Índia) em Janeiro de 2011, com o título “The Apophatic Mystagogy of the Upaniṣads in Satchidanandendra Saraswati's *Advaita Vedānta*”. Tradução para o português de Aduino Villela com revisão do autor.

<sup>2</sup> As traduções do sânscrito para o português foram feitas pelo autor. Ao final do artigo encontram-se as abreviações das obras originais em sânscrito.

\* Professor de Ciência da religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Contato: loundo@hotmail.com

*mokṣa*); o primeiro aspecto decorre do caráter não-dual (*advaita*) da Realidade e o segundo de sua natureza não-conceitualizável.

---

**Palavras-chave:** *Filosofia Indiana; Śaṅkarācārya; Upaniṣads; Satchidanandendra Saraswati.*

---

## Abstract

The article deals with some of the basic features of Satchidanandendra Saraswati's *advaita vedānta* as presented in his magnum opus *Vedānta Prakriyā Pratyabhijñā* (*The Method of the Vedānta*). Elaborating on Śaṅkarācārya's postulation of the Upaniṣads as 'secret knowledge' or 'secret instruction' (*rahasya-upadeśa*), Satchidanandendra Saraswati posits a sort of apophatic mystagogy that seeks to reinstate upaniṣadic thinking (*adhyāropa-apavāda*) as a rigorous rational discipline understood as (i) a 'device of imagination' (*kalpita-upāya*) acceptable only on account of its results, viz., (ii) self-realisation (*anubhūti/mokṣa*); the first aspect justifies the non-dual character (*advaita*) of Reality (*ātman/brahman*) and the second, its non-conceptualisable nature.

---

**Keywords:** *Indian Philosophy; Śaṅkarācārya; Upaniṣads; Satchidanandendra Saraswati.*

---

## 1 Os Upaniṣads: Filosofia como Mistagogia

○ crescimento dos estudos sobre místicas orientais trouxe à tona um conjunto de tradições e personalidades que postulam a possibilidade de se alcançar metas de caráter unicista e transracional através de meios intelectivos racionais. Na literatura ocidental, tais personalidades têm sido denominadas ora como filósofos ora como místicos. Se, na esfera da filosofia, obras como *Philosophy as a Way of Life* de Pierre Hadot<sup>3</sup> têm por mérito contribuir para a reabilitação de tais projetos ao empreender a redescoberta de uma filosofia de caráter transformacional e/ou performática, na esfera da mística persiste ainda uma dose considerável de suspeita e mal-entendido. Em minha opinião, o estudo cuidadoso dessas tradições pode ajudar a

---

<sup>3</sup> Pierre HADOT. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault.*

superar muitos dos estereótipos resilientes oriundos da mística neorromântica do século XIX. A tradição indiana dos Upaniṣads destaca-se claramente como uma dessas tradições onde ‘filósofo transformacional’ e ‘místico racionalista’ são duas designações distintas para denotar o mesmo empreendimento soteriológico. Para que se considere seriamente a possibilidade de uma mística fundamentada, de modo vital, em meios racionais, é necessário mudar o foco central das narrativas místicas: ao invés de experiências descritivas, a ênfase deverá recair nas pedagogias dialógicas.<sup>4</sup> *Misticismo enquanto mistagogia que envolve um pensamento lógico rigoroso e outras disciplinas afins, codificada através de uma linhagem de mestres e discípulos*: eis precisamente o sentido da tradição textual/propedêutica upaniṣádica. É claro, por outro lado, que os métodos propostos são congruentes com os desígnios a se alcançar. 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 de todos os empreendimentos místicos da tradição upaniṣádica.

Este artigo analisa alguns dos aspectos fundamentais da filosofia não-dualista (*advaita vedānta*)<sup>5</sup> de Swami Satchidanandendra Saraswati (1880-1975) tal como são apresentados em sua obra

<sup>4</sup> Veja o excelente artigo de Ralph NORMAN “Rediscovery of Mysticism”.

<sup>5</sup> Uma das subescolas do Vedānta (lit., ‘a última parte dos Vedas’, ou seja, os Upaniṣads). Vedānta é a denominação genérica das correntes filosóficas de caráter soteriológico que surgiram em torno dos ensinamentos dos Upaniṣads. As seis subescolas de Vedānta são: *advaita* (‘não-dualismo’) de Śaṅkarācārya [séc. VIII]; *viśiṣṭa-advaita* (‘não-dualismo qualificado’) de Rāmānujācārya [séc. XI]; *dvaita* (‘dualismo’) de Madhvācārya [séc. XII]; *dvaita-advaita* (‘dualismo e não-dualismo’) de Nimbarkarācārya [séc. XII]; *suddha-advaita* (‘não-dualismo puro’) de Vallabhācārya [séc. XV]; e *acintya-bheda-abheda* (‘simultaneidade inconcebível de diferença e não-diferença’) de Caitanya Mahāprabhu [séc. XV]. Essas escolas representam diferentes orientações hermenêuticas/pedagógicas dentro da tradição upaniṣádica. Se classificadas de acordo com os critérios ocidentais de relevância doutrinal ao invés de adequação pedagógica, ter-se-ia a absurdidade de uma escola filosófica dotada de subdivisões internas que variariam do ‘monismo’ ao ‘dualismo’. Assim, o caráter não-representacional que caracteriza a teleologia desses discursos ilustra bem o fato de que a tradição exegética indiana constitui-se enquanto abertura potencial a uma pluralidade de ‘aplicações existenciais hermenêuticas’ – para usar uma terminologia gadameriana (Hans-Georg GADAMER. *Truth and Method*, pp. 267-382) – através de procedimentos dialógicos.

magna *Vedānta Prakriyā Pratyabhijñā* (*O Método do Vedānta*<sup>6</sup>. Baseado na definição de Śaṅkarācārya (séc. VII) dos Upaniṣads como ‘conhecimento secreto’ ou ‘instrução secreta’ (*rahasya-upadeśa*), Satchidanandendra Saraswati desenvolve uma espécie de *mistagogia apofática* que busca resgatar o sentido original do pensamento upaniṣádico (*adhyāropa-apavāda*) enquanto disciplina racional rigorosa que é ela mesma (i) um ‘estratagema da imaginação’ (*kalpita-upāya*) justificável apenas em função dos resultados, a saber, (ii) a autorrealização (*anubhūti/mokṣa*). Isso decorre necessariamente do caráter *advaitico* (‘não-dual’) da Realidade — linguisticamente ‘descrita’ pela palavra *ātman* quando se pretende enfatizar o caráter unicista que fundamenta a ‘subjetividade’ e pela palavra *brahman* quando se pretende enfatizar o caráter unicista que fundamenta a ‘objetividade’ — e de sua natureza não-conceptualizável. Nesse sentido, Satchidanandendra Saraswati afirma que as palavras de Śaṅkarācārya são essencialmente palavras de instrução, destituídas de qualquer cognitividade positiva no que tange à natureza última da Realidade. Qualquer tentativa de se extrair, a partir delas, uma metafísica, uma cosmologia, uma psicologia ou qualquer outra forma de filosofia especulativa corre o risco de constituir um perigoso mal-entendido<sup>7</sup>.

## 2 Fundamentos Epistemológicos

A palavra *upaniṣad* é descrita por Śaṅkarācārya, no início da maioria de seus comentários sobre os Upaniṣads, como ‘conhecimento secreto’ ou ‘instrução secreta’ (*rahasya*) cuja eficácia reside em sua capacidade de eliminar a ignorância fundamental (*avidyā*) que encobre a real natureza de *ātman*. Segundo o autor, as instruções secretas dos Upaniṣads “removem, de forma definitiva, este mundo relativo e a causa que o engendra (*avidyā*)”.<sup>8</sup> Sua operacionalidade pode ser

<sup>6</sup> Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Light on the Vedantic Method according to Śaṅkara (Śuddha-Śaṅkara-Prakriyā-Bhāskara)*.

<sup>7</sup> Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*, pp.26-44.

<sup>8</sup> Seyam brahmavidyā upaniṣacchabdavācyā tatparāṇām sahetoh samsārasyātyantāvasādanāt (ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: BUB I.i.1, 3-4).

comparada a uma intervenção terapêutica, um tipo de remédio que, ao invés de produzir saúde de modo positivo – o estado natural do paciente –, atua apenas removendo a causa da doença. Essa ideia está expressa, de forma magnífica, no comentário de Śaṅkarācārya ao *Aitareya Upaniṣad* onde ele nos conta a estória, tradicionalmente veiculada pelos ‘conhecedores de *ātman*’, que descreve o processo a ser seguido para a realização da verdadeira natureza de *ātman*. Um homem que havia cometido um delito foi admoestado por alguém com estas palavras: “Tu não és um homem”. Acreditando na veracidade de tal declaração, ele dirigiu-se a outro homem e perguntou: “O que sou eu?” Intuindo o grau de ignorância desse homem, o outro decidiu instruí-lo por meio de um processo gradual. Mostrou-lhe, em primeiro lugar, que ele não era uma coisa sem movimento, e assim por diante. Finalmente, concluiu: “Tu não és um não-homem”; após o que permaneceu em silêncio. Para enfatizar os limites do ensinamento até esse estágio derradeiro, Śaṅkarācārya acrescenta: “Como pode alguém que não se dá conta de sua natureza enquanto ‘homem’, ao escutar a frase ‘tu não és um não-homem’, dar-se conta dessa mesma natureza enquanto ‘homem’ ao escutar a frase ‘tu és um homem?’”<sup>9</sup>

○ caráter negativo que caracteriza genuinamente os Upaniṣads, magnificamente ilustrado pela história acima, está sintetizado na seguinte máxima: “A validade das escrituras deriva da eliminação (*nivartaka*) que promovem (das qualidades positivas de *ātman*)”.<sup>10</sup> Em outras palavras, os Upaniṣads são chamados de *pramāṇa* [‘meio de conhecimento’] não porque revelam a natureza de *ātman*, mas porque eliminam as concepções errôneas naturais sobre sua natureza. ○ detalhamento do significado tríplice da palavra *nivartaka* [‘fator de eliminação’], usada adjetivamente para caracterizar os Upaniṣads, pode-nos ajudar a entender melhor essa tarefa cognitiva. ○ significado tríplice

<sup>9</sup> Sa katham manuṣyo’sityukto’pi manuṣyatvamātmanaḥ pratipadyeta [ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: AUB IV.i.1, 585-6].

<sup>10</sup> Siddham tu nivartakatvāt ityāgamavidāṁ sūtram [ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: MUB II.32, 446]

envolve, intrinsecamente, (i) os fundamentos epistemológicos dos Upaniṣads enquanto discurso soteriológico (*śruti*); (ii) a natureza e a operacionalidade da reflexão racional (*vicāra*); e (iii) as implicações pedagógicas desta última (*upadeśa*).

A ideia de um processo genuíno de remoção de concepções errôneas está em perfeito acordo com a natureza upaniṣádica de *ātman* ('não-dual', ou seja, 'realidade única'). De fato, a noção de unicidade radical (*advaita*) torna impossível uma revelação positiva por meio de palavras. Os três tipos de diferença que possibilitam a denotação de algo por meio de palavras – a saber, a diferença interna (*svagatabheda*), a diferença externa de objetos da mesma classe (*svajātīya*) e a diferença externa de objetos de classes diferentes (*vijātīya*) – encontram-se ausentes em *ātman*. Por outro lado, a autoevidência de *ātman* (si-mesmo), ao implicar uma presença de concomitância inerente, eterna, torna desnecessária qualquer revelação positiva. A única coisa que separa o homem do conhecimento é a ignorância fundamental (*avidyā*), “tal como acontece com a madrepérola percebida, por engano, como um objeto de prata; a não-apreensão da primeira, não obstante ser *objeto imediato de percepção o tempo todo*, deve-se meramente à obstrução causada pela falsa impressão superimposta da segunda (viz., da prata retida na memória)”<sup>11</sup>. Consequentemente, a realização da verdadeira natureza da Realidade (*mokṣa*) decorre, tal qual um ato de rememoração originária, apenas e tão somente da *remoção de obstruções*.

Dessa forma, se a presentificação 'positiva' da unicidade mística constitutiva da Realidade é aqui entendida como realização/rememoração de uma condição pré-existente, eternamente presente, o método upaniṣádico de reflexão racional, diferentemente da reflexão racional de base empírica, não possui sua conclusividade epistemológica em qualquer forma de cognição verbal de caráter representacional: tudo o que lhe

<sup>11</sup> Nityamabdhasvarūpatve'pi avidyāmātram vyavadhānam. Yathā gr̥hyamāṇāyā api śuktikāyā viparyayaṇa rajatābhāsāyā agrahaṇam viparītajñānavyavadhānamātram (ŚĀNKARĀCĀRYA 1983: BUB I.iv.7, 116).

cabe é eliminar os obstáculos (erros) que impedem a consciência imediata dessa condição inata. É precisamente em função desse papel de subordinação imediata à experiência unitária sempre presente (*anubhava*) que Śaṅkarācārya denomina a reflexão racional upaniṣádica de *razão soteriológica* (*anugrhitā-tarka/vicāra-tarka*), i.e., instrumento diretamente conducente – ainda que não causa produtora – à realização da *ātman* (*anubhava-aṅga*).<sup>12</sup> “O equivalente mais próximo na língua inglesa, afirma S. Iyer, seria Razão Pura ou, melhor ainda, Razão Vedântica”<sup>13</sup>.

Assim sendo, o raciocínio upaniṣádico apresenta uma relevância epistemológica extraordinária. O caráter singular da funcionalidade negativa que lhe cabe reside no fato de que não se lhe sucede qualquer outra funcionalidade de caráter positivo já que o objetivo último a que visa não constitui uma ‘entidade absolutamente não conhecida antes’ (*anādigata*); como consequência, a expressão *anādigata* deve ser entendida, conotativamente, como ‘algo não conhecido em decorrência do esquecimento’.<sup>14</sup> Consequentemente, a reflexão racional upaniṣádica constitui o âmago e a alma do percurso e da disciplina soteriológica (*sādhana*) a ser perseguida com vistas à realização do objetivo supremo da existência, viz., a autorrealização (*mokṣa*). Tal singularidade se expressa, exuberantemente, no fato de que o conhecimento (*jñāna*) de *ātman* e sua ‘aquisição’ (*lābha*) constituem um mesmo e único evento. Em outras palavras, a ‘ciência’ de *ātman/brahman* (*ātma-vidyā*) envolve uma experiência radical onde o ‘conhecer’ e o ‘ser’ se justapõem. “Aquele que conhece *brahman* torna-se *brahman*”, sentencia o Muṇḍaka Upaniṣad.<sup>15</sup>

É nesse sentido que a palavra *vidyā* ou *jñāna* – cujo significado primário é ‘conhecimento’ – é, frequentemente, utilizada para denotar a totalidade das proposições

<sup>12</sup> Śrutyanugrhitā eva hyatra tarko'nubhavāṅgatvenāśrīyate (ŚAṅKARĀCĀRYA 1984: BSB II.i.6, 350).

<sup>13</sup> IYER, S. *The Philosophy of Truth*, p.390.

<sup>14</sup> É esse, precisamente, o ensinamento central de Sureśvarācārya – o maior discípulo de Śaṅkarācārya – em seu *Bṛhadāraṇyaka Bhāṣya Vārttika* (in: Karl POTTER. *Encyclopedia of Indian Philosophies; Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils* (vol. III.) p.448.

<sup>15</sup> Sa yo ha vai tatparamam brahma veda brahmaiva bhavati (MuU 1983: III.ii.9, 386).

propedêuticas dos Upaniṣads. Os ensinamentos upaniṣádicos são “conhecimento, diz Śaṅkarācārya, por se tratarem de instrumento conducente, de forma imediata, à realização de *brahman* (*ātman*)”.<sup>16</sup> Em outras palavras, se a aquisição de objetos mundanos envolve o conhecimento empírico e uma ação subsequente, a ‘aquisição’ (i.e., realização) de *ātman* envolve, exclusivamente, as proposições upaniṣádicas: elas constituem, verdadeiramente, uma atividade soteriológica de caráter puramente intelectual, i.e., não se lhes segue qualquer ação de ‘aplicação prática’ do conhecimento. Constituem, portanto, para todos os fins práticos, uma proscrição a qualquer possibilidade de ação utilitária já que o conhecimento que promovem é ele mesmo eliminativo da noção dualista de um agenciamento subjetivo no mundo. É esse, portanto, o sentido muito peculiar que caracteriza os Upaniṣads enquanto conhecimento puro (*jñāna eva*). Significado último dos textos dos Upaniṣads (*tātparya*), o conhecimento a que se propõem pode, então, ser adequadamente descrito como conhecimento da unicidade do *ātman* (*ātmaikatva-jñāna*).

### 3 O Processo de Reflexão Racional

Entendido dessa maneira – isto é, como conhecimento (*jñāna*) instrumental – o conjunto das proposições upaniṣádicas consagra, tal como os demais meios de conhecimento (*pramāṇa*)<sup>17</sup>, uma jurisdição fenomenológica da experiência humana marcada por uma preocupação epistemológica específica (*śabda-pramāṇa*). Esse campo cognitivo é apropriadamente descrito pela expressão *adhyātmika* (‘espiritual’). Considerando a natureza da entidade a

<sup>16</sup> pūrvoktaviśeṣaṅgānvā mumukṣūnparam brahmagamayati ca brahmagayitṛtvena yogādbrahmavidyā upaniṣat (ŚĀṄKARĀCĀRYA 1983: KUB I.i.1, 130)

<sup>17</sup> Os seis principais meios de conhecimentos (*pramāṇa*) de acordo com a escola Vedānta são os seguintes: *pratyakṣa* (percepção), *anumāna* (inferência), *upamāna* (analogia), *arthāpatti* (presunção), *anupalabdhi* (não-apreensão); e *śabda* (conhecimento dos Vedas, aí se incluindo a parte relativa ao ritual – *karma-khaṇḍa* – e a parte relativa ao conhecimento – *jñāna-khaṇḍa* –, i.e., os Upaniṣads).

ser compreendida, as proposições upaniṣádicas devem, assim, dispor-se, operacionalmente, na forma de um processo contínuo de reflexão racional sem qualquer instância de conceptualização final cognitivamente válida. Em outras palavras, podemos afirmar que *os Upaniṣads são essencialmente o meio que conduz à realização de ātman e, fenomenicamente, a revelação de uma corrente ininterrupta de pensamento, um método de reflexão racional, que tem no silêncio seu corolário, i.e., cujas premissas nos remetem ao silêncio [mauna] como conclusão.* Que outra conclusão ‘doutrinária’ que não o silêncio poderia haver, afinal, para uma entidade como o *ātman*?

Nesse sentido, afirma Satchidanandendra Saraswati, o projeto upaniṣádico de reflexão sistemática está contido, de forma eminente, na frase “O *ātman* deverá ser [objeto da] experimentação direta [visão], [através] da escuta, reflexão e meditação.”<sup>18</sup> 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* [*avagatyārtha-sādhana*]<sup>19</sup> e reitera, por outro, seu caráter dialógico ao pressupor a relacionalidade mestre [*gurulācārya*]-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*.

Considerando o acima exposto, que status teriam, então, os conteúdos formais das proposições/ensinamentos upaniṣádicos? Visto que não possuem validade epistemológica *per se*, os ensinamentos upaniṣádicos devem lidar apenas com as diferentes manifestações do erro fundamental [*avidyā*] que oculta a verdadeira natureza de *ātman* - viz., o erro da

<sup>18</sup> Ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsitavyo maitreyyātmano vā are darśaṇena matyā vijñānenedam sarva viditam (BU 1983: II.iv.5, 303)

<sup>19</sup> Avagatyarthatvānmanananididhyāsanayoḥ (ŚĀṄKARĀCĀRYA 1984: BSB I.i.4, 77)

‘objetificação’ (*viṣayīkṛta*) - e que é constitutivo, por isso mesmo, de toda a precariedade existencial; mas não o fazem através de sua mera nomeação fazendo recurso a denotações empíricas convencionais, mas, basicamente, através de um processo dinâmico e gradual de eliminação da pluralidade de suas manifestações. Esse processo é formalmente desempenhado tanto pela partícula convencional de negação (*na*, “não”) quanto, e de forma mais proeminente e eficiente, por meio de sucessivas superimposições eliminativas a suas manifestações positivas. Assim, a matéria de exame *par excellence* do pensamento upaniśádico é, num sentido muito peculiar, a totalidade dos estados mentais cognitivos (*jñāna-vṛttis*) que constituem a fonte de toda ação mundana (*vyavahāra*). No entanto, esta consideração inquisitiva não incide sobre as especificidades pontuais deste ou daquele objeto em particular, mas sobre a condição geral de sua constituição enquanto ‘estado mental’ ou enquanto ‘locus da objetividade dos objetos’. Embora o primeiro aspecto possa ser indicativo do segundo, essas duas perspectivas conformam duas regiões distintas da experiência humana: a região empírica prospectora de objetivações, aí se incluindo tanto o ritualismo e a moralidade religiosa (*vaidika*) quanto a mundanidade do cotidiano (*laukika*); e a região meta-empírica prescritória de objetivações representada pela reflexão espiritual dos Upaniśads (*adhyātmika*). A passagem de uma pré-ocupação empírica visando a obtenção de objetos específicos, para uma pré-ocupação marcada pela suspeita de serem eles mesmos manifestações particulares de um erro universal – viz., o erro da objetificação – requer uma mudança radical de perspectiva teleológica que é tecnicamente descrita como persecução da disciplina de autorrealização (*mokṣa*), ápice hierárquico das quatro metas existenciais tradicionalmente reconhecidas na Índia (*puruṣārthas*)<sup>20</sup>. Com isso, a doutrina dos

<sup>20</sup> A doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas* consiste na atribuição à existência humana de quatro demandas fundamentais dispostas hierarquicamente. São elas (em ordem ascendente): *kāma* (sexualidade), *artha* (prosperidade material); *dharma* (preceitos morais e/ou rituais) e *mokṣa* (libertação de todos os desejos).

quatro pré-requisitos necessários para a persecução eficaz da racionalidade soteriológica dos Upaniṣads [*catuḥsādhana*] – viz., (i) *viveka* [‘discriminação entre o eterno e o não-eterno’], (ii) *vairāgya* [‘desapego por todos os objetos, deste e doutro mundo’], (iii) *śad-sampat* [‘proficiência nas seis virtudes’] e (iv) *mumukṣutva* [‘intenso desejo pela autorrealização’] – adquirem o caráter de condicionalidades epistemológicas, muito além dos preceituários morais ou éticos.

O método de eliminação das diferentes manifestações do erro fundamental constitui um tipo de jogo linguístico no qual toda e qualquer sentença dos Upaniṣads é epistemologicamente relevante *não em função daquilo a que se refere intrinsecamente, mas em função daquilo que implicitamente nega*.<sup>21</sup> Ai se define, como enfatiza Satchidanandendra Saraswati, o caráter propositivo dos Upaniṣads enquanto trama linguística muito peculiar. Nela, palavras dotadas de significados convencionais particulares são instrumentalizadas de forma a sugerir e a apontar para significados não-convencionais. Faremos menção a quatro exemplos reiteradamente utilizados por Śaṅkarācārya e dissecados exaustivamente por Satchidanandendra Saraswati em seus esforços comentariais de explicitação do método subjacente e seu modus operandi de abertura epistemológica a uma semântica meta-convencional. Em primeiro lugar, sentenças sobre um pretense agenciamento de *brahman/ātman* no processo de manifestação/ criação do cosmos (*śṛṣṭi-vākya*) justificam sua importância pela negação que empreendem da ideia de uma existência independente [dos objetos] do mundo. Em outras palavras, o objetivo precípua de tais sentenças upaniṣádicas não é a descritibilidade empírica do processo de criação do mundo, mas tão somente apontar para a insubstancialidade do mundo e a singularidade unicista da

<sup>21</sup> “A essência do método de superimposição atributiva consiste na atribuição à Realidade última de características imaginárias que servem para negar tudo o que é incompatível com elas; posteriormente, essas mesmas características imaginárias são negadas”. (Adhyāropaprakriyāyā hi jīvitamidam yanmithyāvikalpānapi brahmaṇyadhyāropya tatrādhyāropitādanyasya pratidvandvinaḥ pratiśedhaḥ tatastasyāpyadhyāropitasyāpavāda iti. [Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*: VPP III.xxi, 29]

pretensa causa, i.e., *brahman/ātman*<sup>22</sup>. Em segundo lugar, textos que descrevem o *ātman* como pretense experienciador de três estados de consciência (*avasthā-traya*) – viz., a vigília, o sonho e sono profundo – são também, particularmente, instrutivos. Por exemplo, a identificação de *ātman* com o experienciador do estado de sonho (*sapnā-avasthā*) em que objetos subsistem na dependência do sujeito onírico é útil para refutar a ideia de que, na vigília, o intercurso entre sujeitos e objetos através dos sentidos possa atestar, em definitivo, a externalidade e independência ontológica destes últimos com relação aos primeiros.<sup>23</sup> Mas a ideia de que o sonho (ou o sono profundo) constitua uma espécie de ontologia primeira e fundamento explicativo da condição de vigília é subsequentemente negada pela atribuição de um caráter puramente metafórico (*nimittamātra*) às palavras upaniśádicas que o descrevem.<sup>24</sup> Em terceiro lugar, frases negativas (em sânscrito) que descrevem pretensamente a natureza de *brahman/ātman* tais como *avācyā* (in-descritível), *ajneya* (in-cognoscível) e *ananta* (in-finito) possuem relevância epistemológica apenas na medida em que promovem a rejeição de qualquer atributividade mundana (e.g., descritibilidade, cognoscibilidade, finitude) a *brahman/ātman*. Em outras palavras, não se recorre (a tais frases negativas) a partir de seus pontos de vista intrínsecos.<sup>25</sup> Seria paradoxal, por exemplo, falar de *brahman (ātman)* como incognoscível/

<sup>22</sup> Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*: VPP III.xxxiii-xxxvi, PP.52-60). O comentário de Śaṅkarācārya “As passagens védicas relativas à criação do universo, etc., não se referem a qualquer processo real de criação. Elas visam tão somente apontar para a unicidade de *ātman*”. [srṣṭyādivākyaṅmātmaikatvapratipattyarthaparavātprakṛtameva tasya darśanam. ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya*: BUB I.iv.7, 103].

<sup>23</sup> Api ca jāgarite viṣayendriyasamyogādādityādijyotirvyatīkarāccātmanāḥ svayamjyotiṣtvam durvivecanamiti tadvivecanāya svapna upanyastaḥ [ŚĀṆKARĀCĀRYA 1984: BSB III.ii.4, p. 60].

<sup>24</sup> Jāgratsvapnayostadantargataprapañcayośca ātmacaitanyavyatirekeṅānupalabdheḥ mithyātvam avasthānām satyatvam sarvamahattvam cātmanāḥ sidhyati. [Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*: VPP III.xi, 67.

<sup>25</sup> Veja a interpretação de Śaṅkarācārya da famosa frase do Taittirīya Upaniṣad que descreve *brahman* como ‘conhecimento, verdade e infinito’ (*brahmavidāpnoti param tadeśābhyuktā satyam jñānāmanantam brahma*. ŚĀṆKARĀCĀRYA 1984: TUB II.i.1, 662-675).

inexprimível (justamente) no sentido de uma incognoscibilidade absoluta já que o próprio erro sobre sua natureza tem, como condição de sua possibilidade, uma dimensão de cognoscibilidade inata, ainda que, circunstancialmente, esquecida.<sup>26</sup> A negação atributiva, portanto, ao invés de um pronunciamento cético, trata-se, fundamentalmente, de um mecanismo que visa proscrever o encaminhamento da questão pela via da cognoscibilidade objetiva: a cognoscibilidade de *ātman* não é a cognoscibilidade de um objeto, mas uma autoevidência, eternamente presente e familiar, condição de possibilidade do surgimento de todo e qualquer objeto. Finalmente, a própria palavra *ātman* é submetida aos mesmos princípios de estratégia linguística. Afirma Śaṅkarācārya:

A palavra *ātman*, que no mundo da dualidade denota, fundamentalmente, a alma individual enquanto algo distinto do corpo que a hospeda, é utilizada aqui para *indicar a entidade que permanece após a rejeição* do corpo e de outros (não-eus), entidade essa que, em última instância, não poderá jamais ser denotada por qualquer palavra. A palavra *ātman* é usada aqui para revelar aquilo que, na realidade, é inexprimível por palavras (*avācya*).<sup>27</sup>

É, portanto e fundamentalmente, num *sentido estritamente negativo* que se considera os Upaniṣads indicativos de *ātman*, i.e., instrumento de sua presentificação imediata tal qual ‘a fruta *bilva* na palma da mão’.<sup>28</sup> Contudo, é importante distinguir o empreendimento de negação upaniṣádico entendido enquanto eliminação de erros do

<sup>26</sup> Os aparentes paradoxos da antinomia cognoscibilidade/incognoscibilidade são pedagogicamente ressaltados no Kena Upaniṣad. Diz o texto: “Os mestres antigos nos ensinaram que ele (*brahman*) é claramente distinto do cognoscível e que (concomitantemente) está muito além do incognoscível. (...) Ele é desconhecido por aqueles que o conhecem bem, e conhecido por aqueles que o desconhecem”. [*anyaḍeva tadviditādatho aviditādadhī / iti śūsruma pūrveṣāṃ ye nastadvyācacaḡṣire... avijñātam vijñātām vijñātamavijñātām*. KeU I.4 & II.3, p. i, 90 & 100].

<sup>27</sup> *Nanvātmaṃpyātmaśabdena abhidhīyate? Na... dehavati pratyagātmani bhedaviṣaye prayujyamānaḡ śabdaḡ dehādīnāmātmatve pratyākhyāyamāne yatparīṣṭam sat avācyamapi pratyāyayati* (ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: CUB VII.i.3, 418).

<sup>28</sup> *Karasthābilvanyāya*. Provérbio tradicional em sânscrito, frequentemente usado no discurso filosófico para indicar, de forma analógica, o conhecimento direto, imediato, de algo.

que normalmente se denomina de ‘atribuição negativa’. O terceiro exemplo apresentado acima ilustra bem esse ponto. Uma atribuição negativa envolve sempre e necessariamente uma funcionalidade denotativa de caráter positivo, expressa na afirmação implícita ou de uma diferença relativa com implicações ontológicas ou de uma diferença absoluta sem implicações ontológicas: (i) no primeiro caso temos uma negação relativa/implicativa (*paryudāsa*) e (ii) no segundo uma negação absoluta/não-implicativa (*prasajya-pratiśedha*). A negação relativa depende da prévia constatação de existência da entidade ou propriedade a ser negada para ser epistemologicamente válida. Isso é, obviamente, incompatível com a ideia upaniśádica de unicidade, i.e., da não-dualidade de *ātman*. A negação absoluta – também designada por ‘negação sem compromisso’ – não envolve como condição de negação a aceitação da existência da entidade ou propriedade negada. Equivale, frequentemente, a uma formulação propositiva totalizante do tipo ‘*ātman* é diferente de tudo o que existe’, que é, obviamente, incompatível com a ideia de não-dualidade entendida enquanto não-diferença entre *ātman* e a totalidade dos objetos. Além do mais, trata-se de proposição ineficaz por sua dissociação com os focos de ignorância existencialmente localizados. Com efeito, o objetivo instrucional das sentenças upaniśádicas enquanto declarações de ‘não-diferença’ (*advaita*) envolve um compromisso necessário de esclarecimento do sentido profundo que subjaz aos atributos sendo negados.

## 4 A Soteriologia Pedagógica

A eficácia transformativa dos Upaniśads enquanto processo de de-construção e eliminação racional das objetificações de *ātman* e de outros tantos focos de ignorância existencialmente localizados apoia-se, substantivamente, no recurso formal tanto às proposições positivas quanto às proposições negativas. No que tange à dinâmica, trata-se de uma experiência de diálogo interativo entre o mestre que encarna a sabedoria (*guru/ ācārya*) e o discípulo que a ela aspira e que preenche os pré-requisitos necessários (*śiṣya*). Um conjunto determinado de

sentenças upaniṣádicas, i.e, de instruções ou argumentos (*ādeśa*), articuladas pelo mestre no longo prazo com o propósito de iluminar o discípulo, constitui-se num ‘sistema de instruções ou ensinamentos’ (*upadeśa*). A palavra *ādeśa* é explicada por Śaṅkarācārya como algo “inculcado (na mente do discípulo) e cuja fonte ou origem se encontra nas escrituras e no mestre”.<sup>29</sup>

Embora as instruções upaniṣádicas se desdobrem necessariamente em diversos arranjos ou sistemas de ensinamentos enquanto adequação aos diferentes estados de ignorância de aspirantes específicos (*adhikārī-bheda*), a ideia de um arcabouço pedagógico, de uma estrutura recorrente e teleologicamente unitária, caracterizada pela aplicação do método de eliminação gradual do erro fundamental e constitutivo que engendra a manifestação da dualidade enquanto superimposição da Realidade unicista (*brahman/ātman*) constitui o fundamento da unidade de sentido dos Upaniṣads. Desse modo, enquanto na esfera das ciências empíricas a especificidade do objeto enquanto tal, i.e., sua distintibilidade com relação aos demais, constitui a carteira de identidade de uma determinada ciência (*vidyā*), na esfera dos Upaniṣads o método de reflexão racional de eliminação do erro da ignorância fundamental (*vicāra-tarka*) constitui ele próprio a carteira de identidade de uma ciência (*ātma-vidyā*) que se constitui enquanto ciência das ciências, i.e., enquanto um projeto cognitivo que tem por preocupação a compreensão do fundamento inobjetificável e inexprimível da objetividade em geral (*ātman*).

A desconsideração por essa peculiaridade da filosofia dos Upaniṣads – viz., enquanto ‘ciência de *ātman*’ (*ātma-vidyā*) – está na base das interpretações equivocadas que nela enxergam um exercício racional de formulação doutrinária, i.e., constitutiva de uma ou mais ‘metafísicas conceituais’. Ao invés, os Upaniṣads ‘revelam’ a Realidade última não por se tratarem de um discurso representacional (total ou parcial) sobre *ātman*, mas pelo fato de conduzirem à sua realização imediata. Desta forma, o processo upaniṣádico de instrução constitui o caminho *par excellence* (*sādhana*) que conduz à libertação

<sup>29</sup> Ādeśaḥ kevalaśāstrācāryopadeśagamamityetat yena vā param brahma ādiśyate sa ādeśa. (ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: CUB VI.i.3, p.337).

(*mokṣa*), ainda que caracterizado por uma pluralidade de pontos de partida e narrativas hermenêuticas. Por outro lado, tal como os sistemas doutrinários das ciências empíricas, os sistemas instrucionais upaniśádicos apresentam consistência interna e rigor lógico. Há, entretanto, uma diferença básica: enquanto as diferentes etapas argumentativas dos primeiros constituem conhecimentos parciais do respectivo objeto de estudo, as diferentes etapas argumentativas dos últimos constituem exclusivamente guias indicativos de caráter negativo, tal como acima esmiuçado.

Isso nos leva à ideia de que o status da linguagem instrucional dos Upaniśads é tão insubstancial quanto qualquer outra entidade fenomênica. Segundo Śaṅkarācārya, um processo de instrução que se utiliza de meios em última instância insubstanciais é designado como ‘estratagem da imaginação’ (*kalpita-upāya*); trata-se, conteudisticamente, de um processo mental tão precário quanto qualquer outro. A diferença, entretanto, entre este e outros expedientes imaginativos consiste no fato de que o expediente upaniśádico constitui estratagem por meio do qual a própria raiz da própria imaginação (*vikalpa*) é eliminada arrastando consigo as ideias dualistas de agente, instrumento, ação, resultados e outros.<sup>30</sup> Daí a denominação dos Upaniśads enquanto ‘meio de conhecimento último após o qual nada mais resta a ser feito’ (*antya-pramāṇa*).<sup>31</sup>

Dentre as proposições upaniśádicas as chamadas ‘grandes sentenças’ (*mahāvākya*) ou ‘sentenças de unicidade entre *ātman* e *brahman*’ (*ātma-brahma-ekatva-vākya*) merecem destaque no processo instrucional por sua ação profilática na condução imediata à autorrealização. As quatro proposições fundamentais são as seguintes: “Eu sou *brahman*” (*aham brahmāsmi*) [BU I.iv.10]; “Tu és Aquilo” (*tat tvam asi*) [CU VI.viii.7]; “Este *ātman* é *brahman*” (*ayam*

<sup>30</sup> Yathā advaitajñānam manovṛttimātram tathā anyānyapyupāsanāni manovṛttirūpāṇi ityasti hi sāmānyam... svābhāvikasya ātmanyakriye’dhāropitasya kartrādikāraṅgākriyāphalabhedavijñānasya nivartakamadvaitavijñānam. (ŚAṅKARĀCĀRYA 1983: CUB I.i.1, 9). Noto que a palavra ‘imaginação’ (*vikalpa*) é aqui definida como disposição natural, causada pela ignorância fundamental, para atribuir substancialidade ao unsubstancial.

<sup>31</sup> Apī cāntyamidam pramāṇamātmaikatvasya pratipādakam nātaḥ param kimcidākāṅkṣyamasti (ŚAṅKARĀCĀRYA. (1984). *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*.: BSB II.i.14, 367).

*ātman brahman*) [MU II.2]; “Consciência é *brahman*” (*prajñānam brahma*) [AU III.3]. Ora, não obstante sua ‘sacralidade’ instrumental, as ‘grandes sentenças’ são, em última análise, proposições insubstanciais e, concomitantemente, proposições falsas na medida em que se lhes atribui qualquer dimensão de denotatividade com relação à realidade última. Não existe aqui qualquer absurdidade, pois, como afirma Śāṅkarācārya, é possível ser libertado ouvindo-se uma falsidade da mesma forma que um ser monstruoso observado num sonho pode causar a morte ou o despertar do sonhador<sup>32</sup>. “O que importa aqui ressaltar é a possibilidade de que um indivíduo seja alçado a um nível superior de consciência por meio de algo pertencente à esfera a que se está escapando, tal como algo violento ocorrido num sonho pode provocar o despertar do sonhador.”<sup>33</sup> Em síntese, como afirma Satchidanandendra Saraswati, não existe regra alguma que exija que todas as condições necessárias para produzir um resultado sejam tão reais quanto o resultado<sup>34</sup>. Tal princípio ratifica, abundantemente, a declaração dos Upaniṣads proclamando sua própria inutilidade para os homens liberados: “lá (na condição de *mokṣa*) os Vedas não são mais os Vedas”<sup>35</sup>.

Portanto, considerando-se que as proposições upaniṣádicas são fundamentalmente instruções (*ādeśa*) – i.e., estratégias montadas para lidar efetivamente com as manifestações do erro fundamental a fim de promover a realização dos aspirantes ao conhecimento –, pode-se afirmar que, quanto menor sua validade epistemológica *per se*, maior sua validade epistemológica no que diz respeito a *ātman*. Em outras palavras, o conteúdo pedagógico das proposições upaniṣádicas constitui, ele mesmo, a dimensão epistemológica da soteriologia dos Upaniṣads. Se, por um lado, os julgamentos empíricos envolvem a singularização de uma entidade particular mediante a afirmação de sua distintibilidade com relação a outras entidades, por outro lado e ao invés, as proposições instrucionais

<sup>32</sup> ŚĀṅKARĀCĀRYA. (1984). *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*. BSB II.i.14, 367.

<sup>33</sup> “The point, however, is that one may be jogged to an improved awareness by something in the realm from which he is escaping, as something violent happening in one’s dream may cause one to awaken.” [Karl POTTER. *Op. cit.*, p. 97].

<sup>34</sup> Swami Satchidanandendra SARASWATI.. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*: VPP II.xviii-lxi, 26-118.

<sup>35</sup> (*mokṣe*) vedā vedāḥ [BU 1983: IV.iii.22, 572]

dos *Upaniṣads* visam restaurar a unicidade original de todas as coisas em *ātman* mediante um processo analítico de afirmação da distintibilidade deste último com relação à totalidade das primeiras enquanto manifestações de um erro fundamental que oculta a verdadeira Realidade. Em outras palavras, *um julgamento é um resultado disjuntivo, enquanto que uma instrução é o resultado conjuntivo (todo-inclusivo) de um processo analítico de reflexão racional*. Dessa forma, sempre que uma proposição *upaniṣádica* é equivocadamente interpretada como julgamento empírico (i.e., como declaração denotativa) tem-se, como consequência, a petrificação de uma cognição errônea sobre *ātman* e a perda do caráter instrucional (i.e, a negação implícita) dessa mesma proposição.

*Vicāra-tarka*, a razão soteriológica dos *Upaniṣads*, é tecnicamente denominada de *āgama* quando se pretende enfatizar sua dimensão pedagógica.<sup>36</sup> O sentido etimológico da palavra é esmiuçado por Satchidanandendra Saraswati nos seguintes termos: “[Os *Upaniṣads*] são chamados de *Āgama* não apenas porque nos chegaram através da tradição (disciplinar) mas também porque constituem o meio através do qual o buscador (de *ātman*) é capaz de realizá-lo diretamente (*āgamayitṛtva*)”.<sup>37</sup> Śaṅkarācārya, por outro lado, e em especial em seus comentários aos *Upaniṣads*, dá ênfase prioritária ao caráter operacional. *Āgama* é um ‘método secreto de instrução’, uma ‘mistagogia apofática’, a dimensão essencial dos *Upaniṣads* enquanto narrativa soteriológica (*śruti*) cujo *modus operandi* está sintetizado na máxima do *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*: “[*Ātman*] não é isto, não é aquilo, etc., etc.” (*neti, neti*) (BU 1983: II.iii.6, 287). Formulação sintética do método de negação/eliminação dos *Upaniṣads*, a expressão “não é isto, não é aquilo, etc., etc.” (*neti, neti*) é explicada, exaustivamente, por Satchidanandendra Saraswati à luz do “[método de] falsa atribuição

<sup>36</sup> Afirma S. Saraswati: “O método observado pelos *Upaniṣads* para comunicar a verdade metafísica deve ser chamado de *āgama* (ensinamento tradicional)”. [śrutyādr̥tatattvopadeśaprakāra āgamaśabdavyapadeśyaḥ. SARASWATI 1964: VPP Introdução, 137]

<sup>37</sup> “It is called *āgama* not only because it came down to us through tradition, but also because it alone is able to make the seeker directly to intuit it”. (Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*, p. 23).

e subsequente retração (*adhyāropa-apavāda*)<sup>38</sup>, originalmente proposto por Śaṅkarācārya e, posteriormente, aprimorado por seu discípulo dileto Suresvarācārya. De acordo com Śaṅkarācārya, o processo instrucional dos Upaniṣads constitui uma sucessão sistemática de superimposições (*adhyāropa*) e retrações (*apavāda*) de atributos atinentes à natureza de *ātman/ brahman*. Enquanto que a fase superimpositiva visa eliminar cristalizações identitárias preexistentes através da imposição de atributos positivos de caráter adventício, a fase retracionista visa, por sua vez, eliminar os atributos adventícios da própria superimposição. A instrumentalização sistemática do método de superimposições (*adhyāropa*) e retrações (*apavāda*) visa, finalmente, evitar qualquer instante de reificação metafísica na determinação da verdadeira natureza de *ātman*. Com isso, o método intenta apontar, misteriosamente, para o nível fundacional que subjaz à própria linguagem e ao próprio sujeito buscador enquanto condição íntima da possibilidade de sua experiência de estar no mundo: a realização fundamental da não-diferença ontológica entre *ātman* e *brahman*, o eu e o mundo. Nas palavras de Śaṅkarācārya:

Tal como acontece no processo de explicação da natureza dos números - de um até cem, mil, um bilhão - em que nos utilizamos da superimposição de linhas determinadas (dígitos), chamando a cada uma delas de número 'um', número 'dez', número 'cem', número 'mil' e assim por diante; e que, ao assim proceder, pretendemos apenas explicar a natureza dos números sem jamais afirmarmos que os números são as linhas; ou, tal como acontece no processo de explicação do alfabeto em que recorremos a uma combinação de folhas, tintas, linhas, etc., por meio das quais explicamos a natureza das letras sem, jamais, afirmarmos que as letras são as folhas, as tintas, as linhas, etc. Similarmente, a entidade singular denominada de *brahman* é ensinada

<sup>38</sup> “Este método de ensinamento permeia a totalidade dos Upaniṣads. Sabemos através do texto ‘Isso que não contempla pluralidade é comunicado através da falsa atribuição seguida de retração’, que é uma citação de Śaṅkarācārya em sua obra Bhagavad-gītā-bhāṣya (XIII, 13), que aqueles que conheciam a verdadeira tradição dos Upaniṣads praticavam esse método de ensinamento bem antes de Śaṅkarācārya”. [saiṣā prakriyā sarvopaniṣatprasiddhā śaṅkarabhagavatpādebyaḥ prāktanairēva vedāntasampradāyavidbhirupadiṣṭā iti adhyāropa-apavādābhyām niṣprapañcam prapañcyate. Swami Satchidanandendra SARASWATI. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*: VPP Introdução, 135-6].

através de estratégias os mais diversos, tais como a criação do universo, etc. (sem jamais se pretender afirmar que *brahman* é o criador do universo, etc.). Em seguida, para eliminar as dualidades geradas por esses meios imaginados, nós empreendemos a refutação desses meios; é, por isso, que a verdade última (de *brahman*) foi sintetizada nas palavras ‘não é isto, não é aquilo.’<sup>39</sup>

## 5 Abreviações das Obras em Sânscrito

- AU – *Aitareya-Upaniṣad*  
AUB – *Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya*  
BSB – *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*  
BU – *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*  
BUB – *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya*  
CU – *Chāndogya-Upaniṣad*  
CUB – *Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya*  
KUB – *Katha-Upaniṣad-Bhāṣya*  
KeU – *Kena-Upaniṣad*  
KeUB – *Kena-Upaniṣad-Bhāṣya*  
MU – *Māṇḍūkya-Upaniṣad*  
MUB – *Māṇḍūkya-Upaniṣad-Bhāṣya*  
MuU – *Muṇḍaka Upaniṣad*  
VPP – *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā*

## Referências

### 1 Textos originais em sânscrito e traduções em inglês:

*AITAREYA UPANIṢAD*. [original em sânscrito]. In Śaṅkarācārya. *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp.545-614, 1983.

<sup>39</sup> Yathā ekaprabhṛtyāparārdhasaṁkhyāsvarūpaparijñānāya rekhādhyāropanam kṛtvā – ekeyam rekhā daśeyam śateyam sahasreyam – iti grāhayati avagamayati saṁkhyāsvarūpam kevalam na tu saṁkhyāyārekhātmatvameva yathā ca akārādīnyakṣa rāṇi vijigrayiṣuḥ patramaṣīrekhādisaṁyogopāyamāsthāya varṇānām satattvamāvedayati na patramaṣyādyātmatāmākṣarānām grāhayati tathā ceha utpattiyānekoṣāpāyamāsthāya ekam brahmatattvamāveditam punaḥ tatkalpitopāyajanitaviśeṣapariśodhanārtham neti netīti tattvopasamhāraḥ kṛtaḥ. ŚĀṆKARĀCĀRYA 1983: BUB IV.iv.25, 658).

*BRHADĀRANYAKA-UPANIṢAD.* (original em sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983. (tradução em inglês de Swami Madhavananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983)

*CHĀNDOGYA-UPANIṢAD.* (original em sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya*. Madras: Samata Books, 1983. (tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983)

*KENA UPANIṢAD.* (original em sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp. 29-121, 1983.

*MĀNDŪKYA-UPANIṢAD.* (original em sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp. 395-544, 1983.

*MUNḌAKA UPANIṢAD.* (original em sânscrito). In Śaṅkarācārya. *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp. 313-394, 1983.

ŚAṅKARĀCĀRYA. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya* (original em sânscrito). Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 1984. (tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983)

ŚAṅKARĀCĀRYA. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad-Bhāṣya* (original em sânscrito). Madras: Samata Books, 1983. (tradução em inglês de Swami Madhavananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983)

ŚAṅKARĀCĀRYA. *Chāndogya-Upaniṣad-Bhāṣya* (original em sânscrito). Madras: Samata Books, 1983. (tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983)

ŚAṅKARĀCĀRYA. *Aitareya-Upaniṣad-Bhāṣya* (original em sânscrito). In *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp.545-614, 1983. (tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987)

ŚAṅKARĀCĀRYA. *Katha-Upaniṣad-Bhāṣya*. (original em sânscrito). In *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, 1983. (tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987)

ŚAÑKARĀCĀRYA. *Kena-Upaniṣad-Bhāṣya* [original em sânscrito]. In *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, pp. 29-121, 1983. [tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987]

ŚAÑKARĀCĀRYA. *Māṇḍūkya-Upaniṣad-Bhāṣya* [original em sânscrito]. In *Comentaries on the Upaniṣads*. Madras: Samata Books, 1983. [tradução em inglês de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1987]

SARASWATI, Swami Satchidanandendra. *Vedānta-Prakriyā-Pratyābhijñā* [original em sânscrito]. Holenarsipur (Índia): Adhyatma Prakasha Karyalaya, 1964. [tradução em inglês *The Method of the Vedānta* de A. J. Alson. London: Kegan Paul International, 1989]

## 2 Outros textos:

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

HADOT, Pierre. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford: Blackwell, 1999.

IYER, S. *The Philosophy of Truth*. Madras: Editor T. Mahadevan, 1955.

NORMAN, Ralph. "Rediscovery of Mysticism". In JONES, Gareth. *The Blackwell Companion of Modern Theology*. Oxford: Backwell Publishing, pp. 449-465, 2004.

POTTER, Karl. *Encyclopedia of Indian Philosophies; Advaita Vedānta up to Śaṅkara and His Pupils (vol. III)*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981.

SARASWATI, Swami Satchidanandendra. *Light on the Vedantic Method according to Śaṅkara (Śuddha-Śaṅkara-Prakriyā-Bhāṣkara)*. Holenarsipur: Adhyatma Prakasha Karyalaya, 1965.