

# A Produção do Conhecimento Soteriológico na Índia Antiga<sup>1</sup>

## The Production of the Soteriological Knowledge in Ancient India

Clodomir B. de Andrade\*

### Resumo

---

O presente artigo objetiva oferecer algumas reflexões acerca da produção do conhecimento soteriológico na Índia antiga. Para tanto, o texto é dividido em três partes. Num primeiro momento, se oferecem algumas explicações acerca do papel do mestre (*guru/acārya*), figura central da produção e difusão do conhecimento soteriológico na Índia antiga; posteriormente são analisados alguns contextos culturais daquela tradição através dos textos centrados na produção daquele saber; finalmente, destacam-se os pré-requisitos para se embarcar naquele projeto soteriológico.

---

**Palavras-chave:** *Soteriologia indiana antiga; produção de conhecimento na Índia antiga; Upanisads; guru; pré-requisitos.*

---

### Abstract

---

This paper aims at being an attempt to offer some reflections on the production of the soteriological knowledge in ancient India, being, hence, divided into three parts. First, some explanations on the role of the master (*guru/acārya*), the center-point of that soteriological tradition, are offered; than one moves to look into

---

<sup>1</sup> Recebido em 31/03/2014. Aprovado em 30/05/2014

\* Professor do Departamento de Ciência da Religião e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Rod. RJ-116, km 70,5, Cond. Sítio do Viaduto 105, Mury, Nova Friburgo, 28615-640, RJ. E-mail: [clodomirandrade@yahoo.com](mailto:clodomirandrade@yahoo.com).

some texts to try to understand the cultural contexts wherein the said tradition is produced; finally, some pre-requisites to embark upon the said soteriological project are highlighted.

---

**Keywords:** *ancient Indian soteriology; production of knowledge in ancient India; Upanisads; guru; pre-requisites.*

---

## Introdução: o papel do mestre

O presente artigo, originariamente uma palestra realizada na Universidade Federal de Juiz de Fora no âmbito do VII CONERE (Congresso Nacional de Ensino Religioso), pretende contribuir para a elucidação da questão que serviu de eixo para aquele congresso: *A construção do conhecimento nas culturas – tradições religiosas e não-religiosas: interfaces com o Ensino Religioso*. Aqui, buscar-se-á particularizar a questão no ambiente soteriológico indiano, vale dizer, naquelas tradições que objetivam alcançar um estado de otimização das potencialidades humanas através de metodologias espirituais características do universo cultural indiano; contudo, como no contexto civilizacional hindu as dinâmicas pedagógicas propriamente religiosas e não religiosas frequentemente se misturam na figura dos mestres, ao longo deste trabalho serão recorrentes alusões às duas dimensões.

Eu me prostro perante o mestre, a bem-aventurança de *brahman*, doador da alegria suprema, do conhecimento absoluto, aquele que transcende os pares de opostos, extenso como o céu, que indica a meta com as grandes afirmações, como: “tu és isso”/...o mestre, aquele que instrui o discípulo acerca do *brahman* eterno, sem atributo, e através daquilo revela a experiência de *brahman* em seu coração, assim como uma vela acende outra vela: eis o mestre /...solitário, sem desejos, em paz, despreocupado, sem ciúmes, como uma criança, simples como só um conhecedor de *brahman* pode ser /...para que elaborar muito? Sem a graça infinita do mestre, a paz é inatingível mesmo após estudar milhões de escrituras /...a todo o momento e em toda circunstância deve se sentir a não dualidade do *âtman*, a não ser em relação ao mestre//(*Gurugitã*, 54, 75, 88, 56 e 62).

Como em toda e qualquer tradição iniciática, o papel do mestre nas tradições soteriológicas indianas se revela fundamental. Numa cultura ágrafa como a indiana antiga, na qual o saber se produz e se reproduz oralmente, o mestre representa não só a porta de acesso ao manancial da tradição; ele/a representa, na realidade, o papel de (i) acervo da tradição, (ii) dínamo da aplicação das diversas metodologias salvíficas elaboradas pela tradição e, idealmente, (iii) materialização viva dos resultados positivos daquelas metodologias. Na nossa perspectiva ocidental, todavia, é difícil apreciar todas as implicações da figura do mestre, do *guru* ou *acārya*, nas tradições soteriológicas indianas. Para aqueles que foram adestrados e educados, como nós, numa cultura em que o conhecimento é cumulativo e se constrói sobre a reflexão crítica acerca do que foi herdado, é complicado aquilatar o papel daquele que é considerado mais importante do que os pais, encarnando não só o próprio conhecimento como a principal porta de entrada da tradição. O mestre ocupa a centralidade da transmissão do conhecimento em todo e qualquer ramo do saber da civilização indiana: nas diversas artes, antes de todo e qualquer ensaio, treino ou apresentação, saúda-se o mestre, presente ou ausente. Na dimensão soteriológica, o guru é considerado mais importante até mesmo do que Deus. Daí o ditado corrente na Índia: “se Deus se aborrecer com você, ainda há salvação; se o guru se aborrecer com você, nem Deus pode lhe ajudar”.

O hino invocado acima, o *Gurugitā*, “a canção do/para o mestre”, um dos mais longos e importantes do hinário devocional indiano, não obstante ser relativamente tardio, já que aparece na literatura purânica<sup>1</sup>, expressa com clareza o que o mestre representa para os indianos. Ainda hoje, ele é cantado pelas indianas e pelos indianos em templos, *āśrams*, e em suas casas ao dormirem, ao se levantarem ou no começo e no final de qualquer ritual espiritual. O guru, o mestre – e é importante frisar bem o ponto – é muito mais do que um professor, ou um transmissor do conhecimento. O

<sup>1</sup> Os *purānas* são verdadeiras enciclopédias religiosas do hinduísmo. Sua redação é bem mais tardia que os Upaniśads e formam a base das crenças e práticas do hinduísmo contemporâneo. São organizados e agrupados sob rubricas sectárias, discorrendo sobre cosmogonia, culto doméstico e coletivo, templos, peregrinações, votos etc.

mestre é uma ponte, uma balsa, que nos leva para a outra margem, para além das dores do *saṃsāra*: o mestre, e *somente* o mestre liberta. São raríssimas as ocasiões em que ocorrem experiências libertadoras sem a figura de um mestre. Se levarmos em conta o carácter especificamente oral e iniciático das tradições soteriológicas aqui apresentadas, podemos começar a compreender o dito upanixádico: “*quem tem um mestre aprende*” (*Chāndogya Upaniṣad* VI.xiv.2). O mestre não se limita a sua natureza física ou espiritual, ele representa, incorpora e torna presente a própria tradição, a *paramparā*. Essa *paramparā* se inicia com o próprio *brahman* e, a partir dos elos divinos e posteriormente humanos da corrente de transmissão discipular (*guruśiṣya-paramparā*)<sup>2</sup>, disponibiliza e canaliza, através do guru, o conhecimento salvífico com a força herdada e acumulada por incontáveis gerações de mestres e discípulos. Prostrar-se perante o mestre significa se aproximar e se prostrar perante a tradição, todos os membros da cadeia; significa ainda prostrar-se perante o conhecimento, além de assinalar também a possibilidade de dar início formal a sua transmissão e perpetuação.<sup>3</sup> Sublinhe-se o respeito e a reverência pelo saber. É interessante destacar a parte final citada do *Gurugītā*: de nada adianta o conhecimento intelectual de vários ramos do saber nem mesmo a leitura de tudo aquilo que a tradição preservou sem a outorga por parte do guru.

Tradicionalmente, a expressão “guru” é compreendida como “aquele que remove as trevas” (*gu + ru*) ou ainda “aquele que é prenhe, pesado de conhecimento” (*guru*). O mestre é aquele que retira as vendas, os antolhos que cegam a compreensão da verdadeira natureza do *ātman* – nossa subjetividade e identidade mais profunda – e a sua figura desde cedo foi selecionada para a devoção. O *ŚvetāśvaraUpaniṣad* destaca a perspectiva correta que se deve adotar em relação ao mestre: “*somente para um homem com um profundo amor por deus e que demonstra o mesmo amor pelo seu mestre*

<sup>2</sup> Cf. *BrhadāraṇyakaUpaniṣad* IV.6 e VI.5.

<sup>3</sup> Cf. *Upadeśāsahasrī* II. xvii.1-3; 87-8; *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya*, introdução.

*como para com Deus, os pontos aqui declarados pelo mestre frutificam”* (Śvetāśvātara Upaniṣad VI.xxiii.).<sup>4</sup>

O mestre ideal deve possuir algumas características particulares e elas são elencadas por Śaṅkarācārya (sécs. VIII/IX): conhecimento, memória, tranquilidade, autocontrole, compaixão, conhecimento da tradição, desapego, não se importar mais com rituais, conhecimento de Brahman, uma vida exemplar, sem orgulho, interesse próprio, dentre tantas elencadas, mas, *particularmente*, ajudar aos outros a *utilizar* o conhecimento.<sup>5</sup> A centralidade da preocupação com o ensino é absolutamente evidente e fundamental para a tradição. O longo aprendizado aos pés do mestre – quer em sua dinâmica salvífica ou mesmo enquanto domínio de um saber específico no terreno da laicidade – treina o aluno não só para o “despertar” como também para certo conteúdo “curricular”, isto é, o adentra nos mecanismos de difusão e reprodução dos variados saberes, inculcando desde cedo em seus discípulos um conjunto de procedimentos e metodologias que o próprio aluno virá a reproduzir caso ele próprio se torne, um dia, um mestre. Como Cenkner afirma em seu trabalho incontornável sobre a tradição educativa no ambiente vedantino<sup>6</sup>, o *Taittirīya Upaniṣad* ocupa uma posição fundamental em relação a esse viés pedagógico e ilustra de forma exemplar o que foi descrito:

correção, estudo e recitação. Verdade, estudo e recitação. Austeridade, estudo e recitação. Autocontrole, estudo e recitação. Manter o fogo sagrado, estudo e recitação. A oferenda ao fogo, estudo e recitação. Hospedagem, estudo e recitação. Boa conduta, estudo e recitação. Filhos, estudo e recitação. Família, estudo e recitação. Netos, estudo e recitação. Verdade: eis o mais importante, segundo o que pensa Satyavacā, da estirpe de Rathītara; austeridade: é isso que pensa (ser o mais importante) Taponitya, filho de Puruśiṣṭi; estudo e recitação somente: eis o que pensa (ser o mais importante) Nāka, filho de Mudgala: pois estudo e recitação são, na realidade, austeridade – somente aquilo é austeridade (*Taittirīya Upaniṣad* I.ix.1.).<sup>7</sup>

<sup>4</sup> “yasya deve parā bhaktiryathā deve tathā gurau/ tasyaite kathitā hyarthhāḥ prakāśante mahātmanaḥ prakāśante mahātmanaḥ.” (Śvetāśvātara Upaniṣad VI. xxiii.)

<sup>5</sup> Cf. *Upadeśasāhasī* II. i.6.

<sup>6</sup> CENKNER, W. A tradition of teachers: Śaṅkara, *passim*. Delhi: SouthAsia books,1983.

<sup>7</sup> “*Rtaṁ ca svādhyāyappravacane ca/ satyaṁ ca svādhyāyappravacane ca/ tapaśca svādhyāyappravacane*

Correção, verdade, austeridade, autocontrole, manter o fogo, oferta do fogo, hospedagem, boa conduta, filhos, família, netos e, como se vê em destaque, estudo e recitação. Dada a centralidade dos brâmanes como polo irradiador e perpetuador daquela *paidéia*, cabe tecer algumas palavras a seu respeito. Como centros de uma cultura oral e guardiães dos saberes tradicionais da sua comunidade, os brâmanes se dedicavam, fundamentalmente, à recitação e ao estudo. A recitação dos textos sagrados – lembre-se aqui a segunda característica destacada por Śaṅkara para a tipificação do guru ideal após o conhecimento, a *memória*, fundamental numa cultura oral – ensinou, dentre muitas características peculiares da cultura indiana antiga, a mais impressionante contribuição à Linguística que a antiguidade humana desenvolveu.<sup>8</sup> O cuidado com a perpetuação acurada das escrituras faz com que, ainda hoje, em ambientes ortodoxos pelo menos, o domínio de um saber seja medido pela capacidade de recitar os textos, o que também contribuiu para o desenvolvimento de um impressionante cabedal de técnicas mnemônicas para a correta fixação dos textos, além de várias disciplinas ligadas à linguagem.

Numa outra passagem do mesmo texto, se reforça o papel central da transmissão do saber:

tendo ensinado os Vedas o mestre revela as disposições finais ao aluno: fale a verdade. Pratique o *dharmā*. Não se engane acerca do papel do ensino. Se despeça do mestre com um presente adequado. Tenha filhos, não corte a sua descendência. Não escamoteie a verdade. Não deve haver desvio de conduta. Defenda-se. Não negligencie as ações benfazejas. Não seja descuidado com a recitação [das escrituras] e com o ensino (PINAULT, s/d).<sup>9</sup>

---

*cal damaśca svādhyāyappravacane cal śamaśca svādhyāyappravacane cal agnayaśca svādhyāyappravacane cal agnibotram ca svādhyāyappravacane cal atithayaśca svādhyāyappravacane cal mānuṣaṁ ca svādhyāyappravacane cal prajā ca svādhyāyappravacane cal prajāna svādhyāyappravacane cal prajāti svādhyāyappravacane cal satyamiti satyavaca rāthitarah/ tapa iti taponityah pauruṣiṣṭa/ svādhyāyappravacane eveti nāko maudgalyah/ taddbhi tapastaddbhi tapah.” (Taittiriya Upaniṣad 1.ix.1.)*

<sup>8</sup> A contribuição indiana ao estudo das palavras, da gramática e de estudos correlatos é, segundo alguns autores, como Fritz Staal (1996, *passim*), a primeira *ciência*, segundo critérios ocidentais, desenvolvida pela humanidade.

<sup>9</sup> Segundo G.P. Pinault, as condições de transmissão dos textos sagrados [os Vedas] obrigaram os especialistas a sistematizar os procedimentos de segmentação dos enunciados, resultado

A passagem é seminal para a compreensão da centralidade do processo de manutenção da perpetuação dos saberes da civilização indiana. Os mecanismos pedagógicos para a transmissão e irradiação da *paidéia* hindu se cristalizam no *dharmā*, ou seja, naquelas ações que implicam na sobrevivência sua e da sociedade e, por duas vezes, o texto frisa a importância central do aprendizado e do ensino; todavia, para uma compreensão mais nítida das passagens acima, faz-se necessária a compreensão do contexto cultural que culmina nos processos descritos.

## 1. O contexto cultural indiano antigo da produção do conhecimento soteriológico

Tradicionalmente, a forma clássica de se aproximar do mestre está prevista e faz parte da própria organização social da civilização indiana, e, para compreendê-la, faz-se necessária uma breve digressão acerca dos estágios da vida de um indivíduo e sua posição social (*varṇāśram*), ambas tradicionalmente consideradas como criações divinas<sup>10</sup> e que objetivam canalizar e atualizar as potencialidades características inerentes a cada indivíduo de sorte a criar as condições sociais propícias para a consecução das diversas finalidades humanas.

---

do trabalho poético; essa tarefa filológica, levada a cabo com atenção e objetividade, deu oportunidade a uma série de descobertas científicas. A fala védica depende da memória. As linhagens dos brâmanes definem-se não apenas pelo ancestral de que descendem, mas também do “ramo” (*śākhā*) ou escola védica, inaugurada por *umṛṣi*, “poeta-vidente” fundador, ao qual o Veda foi revelado. A referência da ortodoxia bramânica é dada, até nossos dias, pela associação de dois conjuntos de textos, cujos nomes são reveladores: a *śruti*, “revelação” (literalmente: “audição”, da raiz *ŚRU*, “ouvir”), e *asmṛti*, “tradição da memória” (literalmente: “rememoração”). O segundocorpus, inferior em dignidade ao primeiro, pertence à cultura humana: é constituído pelos *Vedāṅga* “membros [auxiliares] do saber” [...] entre os seis membros auxiliares, ou apêndices do Veda, há quatro que se referem aos dados da língua [...] a ação ritual não é eficaz sem a enunciação correta das fórmulas [...] várias disciplinas desenvolveram-se para assegurar a continuidade e integridade dos textos sagrados: a fonética (*śikṣā*), a métrica (*chandas*), a etimologia (*nirukta*) e a gramática (*vyākaraṇa*) [...] o ponto de partida das observações minuciosas sobre a produção de unidades fônicas e suas combinações na cadeia falada foi uma necessidade religiosa. PINAULT, G.P. in AUROUX, S. (org.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. 1, cap. 5, seção 2, tradução de Maria Cláudia Fittipaldi, S.P., s/d. Cópia datilografada.

<sup>10</sup> Cf. *Rgveda*X.90; *Bhagavadgītā* IV.13.

De acordo com o modelo tradicional<sup>11</sup>, que, contudo, admite variações e flexibilidades, o menino, nunca a menina, que pertença aos três estratos superiores da sociedade indiana (brâmane, xátria e vaixiá, sendo a elegibilidade para o conhecimento védico do estrato mais baixo, os sudra, controverso) é enviado à casa do mestre para aprender os elementos específicos de certo ramo do saber (*śakhā*) ao qual ele já esteja ligado pela sua herança familiar e social; este primeiro momento, o de estudante (*brahmācarya*), pressupõe uma vida de aprendizado, estudo e abstinência da sexualidade. Lá, na casa do mestre, ele deve permanecer até a idade adulta prestando serviço ao mestre (*guruseva*) quando, de acordo com o seu desejo e a avaliação do guru, ele pode ou adentrar imediatamente o projeto soteriológico propriamente dito como renunciante (*saṁnyasin*), algo raro, no qual ele formalmente renunciará às atividades sociais e se dedicará exclusivamente à *mokṣa*, à busca da libertação; ou, o que era e é muito mais comum, após avalizado pelo mestre como já dominando o mínimo da esfera do saber relativa à sua pertença societária, ele seria enviado de volta ao seu lar, onde, costumeiramente, seus pais arranjariam o seu casamento, e ele, então, se tornaria um *gr̥hastin*, um homem casado, um chefe de família com responsabilidades econômicas, políticas e sociais (*artha, dharma*). Neste estágio, ele teria a possibilidade de desfrutar da sexualidade (*kāma*) lícita e moderada de sua condição. Esses objetivos humanos são chamados *puruṣārthas* e, num certo sentido, perfazem, do ponto de vista indiano, a quase totalidade do espectro de uma vida humana comum. Para entendermos corretamente a contextualização da tradição soteriológica no contexto da tradição do subcontinente indiano, é necessário aprofundar um pouco a doutrina pan-indiana dos *puruṣārthas*, isto é, os “objetivos humanos”.

De acordo com essa doutrina, a existência humana é caracterizada pela existência de quatro objetivos: *artha* (“riqueza”),

<sup>11</sup> Por modelo tradicional aqui se refere exclusivamente ao período mais antigo da civilização indiana cuja previsão se encontra nos *dharmasāstras* e que só sobrevive hoje em poucos enclaves sociais. Teoricamente, e este era e ainda é motivo de aceso debate na tradição, somente brâmanes, xátrias e vaixias teriam acesso à este modelo apresentado, lembrando-se sempre as múltiplas variáveis societárias desenvolvidas pelo hinduísmo.

*kāma* (“prazer sexual”), *dharma* (“papel sociopolítico”) e *mokṣa* (“libertação”). Existem *śāstras* (“tratados”) explicitamente voltados para a consecução de cada um desses objetivos humanos. Esses tratados podem ser compreendidos como manuais técnicos que listam procedimentos teóricos e práticos para o alcance desses objetivos. Existe um longo debate na tradição acerca da necessidade de se vivenciar essas dimensões da vida humana antes de dar início formal ao projeto soteriológico, isto é, *mokṣa*.

O primeiro objetivo, *kāma*, é a dimensão da sexualidade e artes afins, dotadas de metodologias específicas. O texto clássico é o *Kāmasūtra*, de Vātsyāyana. Neste tratado, o autor procura combinar a arte da sedução com técnicas sexuais, discorrendo longamente acerca de tipologias fisiológicas e psíquicas para se encontrar a (o) parceira (o) ideal, além de detalhar procedimentos de como se utilizar de mensageiros, técnicas de flerte etc. O segundo objetivo, *artha*, é tudo aquilo que se faz objetivando o acúmulo de riqueza ou poder político. O texto clássico indiano para esta área é o *Arthasāstra* atribuído a Kauṭīliya, supostamente um ministro da dinastia Mauriya (séc. IV a.e.c). Lá, o autor discorre acerca das melhores formas de administrar o estado interna e externamente bem como sobre a melhor maneira de administrar as finanças públicas e privadas.

O terceiro objetivo, *dharma*, e o quarto objetivo, *mokṣa*, constituem a matéria por excelência dos Vedas, ou śruti, que assim possuem uma dupla dimensão. Com efeito, os Vedas são divididos tradicionalmente em dois conjuntos de textos. O primeiro conjunto destina-se à realização de *dharma* e compreende os textos conhecidos como *brāhmaṇas* e mantras (*saṁhitā*). Constituem textos técnicos nos quais se descreve a operacionalidade dos deveres morais e rituais visando a consecução de objetivos extraordinários nesta vida e, mais especificamente, a obtenção de uma condição superior em outros mundos, estes genericamente denominados de paraísos. Essa parte é denominada de *karmakāṇḍa* – “seção dedicada à ação” – e possui uma plêiade de textos subsidiários tais como os Śrautasūtras, os *gṛhya-sūtras* e os *dharmaśāstras* (vide o *Manusmṛti*). Esses textos detalham minuciosamente o sistema de *varṇāśramas*, isto é, os estágios da vida e os papéis sociais dos diversos grupos e indivíduos. Eles prescrevem

de forma imperativa as ações que se esperaram desses grupos e indivíduos para o alcance dos objetivos “paradisiacos” ambicionados numa condição transmigratória futura. Além disso, acreditava-se que tais ações concorriam também para a paz social neste mundo através da manutenção da ordem e da regularidade cósmicas (*ṛta*).

Todavia, para alguns poucos, mais especificamente para aqueles que desenvolvem a consciência aguda da incompletude das riquezas, do poder e dos prazeres, resta *mokṣa*, para a qual o homem pode se dedicar exclusivamente a partir da sua juventude ou, mais velho, assim a tradição ilustra, ao ver os seus netos crescidos. Então, ele ou iria para a floresta (*vanaprasthin*) onde, sozinho ou na companhia de outros buscadores se uniria a um mestre e, posteriormente, ingressaria no estágio de renunciante (*samnyasin*), viajando sem paradeiro ou estada fixa em nenhum lugar, idealmente, irradiando aquela *paidéia* da libertação. Contudo, não importando se velho ou novo, casado ou não, todo aquele que deseje enveredar pela senda do conhecimento ou do autoconhecimento deve se unir a um mestre. Os *Upaniṣads* exemplificam fartamente essa necessidade<sup>12</sup> que, ajunte-se, está direta e proporcionalmente vinculada ao anelo do buscador. Tal busca possui uma natureza dialógica na qual o discípulo só poderá frutificar se forem unidos à vontade de libertação do *sādhaka* e se forem detectados nele, pelo mestre, alguns pré-requisitos especificamente detalhados pela tradição.<sup>13</sup> Śaṅkara, em seu *Upadeśasāhasrī*, se debruça de forma prolongada sobre o tema, e é para a sua caracterização que ora se volta.

## 2. Os pré-requisitos para o caminho

o método (*sādhana*) para a libertação é o conhecimento [de *brahman*]. Este conhecimento deve ser repetidamente exposto ao discípulo até ser firmemente compreendido e se ele for desapegado em relação àquelas coisas transitórias que se obtêm em outros locais, se ele tiver abandonado o seu desejo por filhos, riqueza e outros mundos e tiver atingido o estado de asceta itinerante; se ele for dotado de tranqüilidade, autocontrole, compaixão etc.; se ele tiver as qualidades

<sup>12</sup> Cf. Muṇḍaka Upaniṣad I.ii.12; Praśna Upaniṣad I.1; Kena Upaniṣadbhāṣya introdução et al.

<sup>13</sup> Cf. Kaṭha Upaniṣad I.ii.24.

de um discípulo que são bem conhecidas através das escrituras; se ele for um brâmane puro [interna e externamente]; se ele se aproximar do mestre de forma devida; se a sua casta, ocupação, comportamento, família e conhecimento tiverem sido examinados (*Upadeśasāhasrī* II.ii. 1979:2).<sup>14</sup>

A passagem é muito importante e merece atenção detida. Salta aos olhos uma minuciosa preocupação com alguns pré-requisitos formais centrados no caráter e nos antecedentes do buscador. Em seu comentário ao *Brahmasūtra* I.i.1, Śaṅkara afirma que são quatro os pré-requisitos essenciais para o início do projeto soteriológico. São eles: (i) *nityānityavastuviveka*, a capacidade de discriminação entre as coisas eternas e não eternas. Isso pode ser compreendido enquanto capacidade do discípulo em saber diferenciar aquilo que é provisório em termos de objetivos humanos (*artha*, riqueza; *kāma*, prazer e *dharma*, o papel social) por um lado, e *mokṣa*, o projeto soteriológico por outro, como também pode apontar para a capacidade do buscador em diferenciar aquilo que é *ātman* daquilo que ele não é (corpo, mente, desejos); (ii) *ihāmutrārthabhogavirāga*, desapego em relação às coisas deste ou de outro mundo (prazeres terrenos ou paraísos *post mortem*); (iii) *śamadamādisādhanasampad*, capacidade de autocontrole e comportamento exemplar, variadamente compreendidas mas que tradicionalmente são elencadas como *śraddhā* (“confiança”, “fé”), *vīrya* (“energia”, “vigor”), *smṛti* (“atenção”, “consciência”), *samādhi* (“concentração”) e *prajñā* (“discriminação”, “intuição”). Essas características são elaboradas de forma dispersa pelas escrituras, sendo a passagem do Bhagavadgītā XIII.7-10 um *locus classicus* desse elenco de virtudes, que são: *amānitvamadambhitvamahiṃsā kṣāntirārjavam, ācāryopāsanam śaucaṃ sthairyamātmaavinigraḥ, indriyārtheṣu vairāgyamanahaṅkāra eva ca, janmamṛtyujarāvvyādhiduḥkhoṣānudarśanam, asaktirabhiśvanḍaḥ putradāragrḥhādiṣu, nityam ca samacittatvabhiṣṭāniṣṭhopapattipu, mayi cānanyayogena,*

<sup>14</sup> “*Tadidaṃ mokṣasādhanam jñānam sādhanasādhyādanityātsarvasmādviraktāya tyaktaputravittalokaīśaṇāya pratipannaparamahaṃsapārvirājyāya śamadamayādīyuktāya śāstraprasiddhaśiṣyaguṇasampannāya śucaye brāhmaṇāyavidhivadūpasannāya śiṣyāya jātirkaṃavṛttividyābhījanaiḥ parīkṣitāya brūyāt punaḥpunaḥ yāvadgrahaṇam dr̥ḥhībhavati.*” *Upadeśasāhasrī* II.ii. (1979:2).

*bhaktiravyabhicāriṇī*, *viviktadēśasevitvamaratirjasaṁsādi*. Humildade, modéstia, inocência, paciência, altivez, serviço ao mestre, pureza, força de espírito, autocontrole, desapego dos objetos dos sentidos, ausência de egoísmo, a percepção dos males inerentes ao nascimento, velhice, morte, doença e dor, desapego em relação à esposa, filhos, casa etc., constância ao se deparar com o agradável e desagradável, devoção ao divino através do ioga, viver em locais solitários e desprazer em sociedade; finalmente (iv) *mumukṣutva*, desejo ardente pela libertação.

É importante aprofundar esses pré-requisitos. O primeiro, *nityānityavastuviveka*, aponta para a capacidade de diferenciar o eterno, o duradouro, do impermanente, do fugaz. Essa capacidade é determinante, na medida em que o reino da impermanência compreende aquele conjunto de objetivos humanos elencados anteriormente agrupados sob as rubricas de *artha*, *kāma* e *dharma*. Segundo a tradição soteriológica, todas as três dimensões só alcançam resultados provisórios: daí o sofrimento. O sofrimento surge a partir da constatação de que os frutos de *artha*, *kāma* e *dharma* são finitos – e recorrentes no desejar. O sofrimento surge porque, não obstante o esforço técnico para assegurar o resultado desejado naquelas três modalidades da experiência humana, de forma alguma o resultado final positivo é assegurado, na medida em que existem fatores incidentais absolutamente incontroláveis pelos sujeitos que praticam aquelas ações. Daí, quando surge o sofrimento, que traz a reboque a consciência aguda da imponderabilidade das ações humanas, aqueles que possuem uma sensibilidade espiritual serem capazes de largar por terra o fardo das ações e despertarem para uma dimensão mais alta, mais plena da existência humana. Esta dimensão é *mokṣa*, o reino do conhecimento, e não da ação. A dimensão da realização de nossa não diferença com Brahman. O único resultado permanente, a única instância irreversível da natureza humana. A materialização plena de *viveka*.

O segundo pré-requisito, *ihāmutrārthabhogavirāga*, desapego pelas coisas deste ou de outro mundo, se confunde um pouco com o primeiro, mas se diferencia pelo *desapego* (*virāga*, *vairāgya*). Enquanto no primeiro pré-requisito sublinha-se o matiz intelectual (*viveka*), no

segundo grafa-se a práxis ideal, o desapego pelas coisas deste mundo (*artha*, *kāma* e *dharma*) e também do outro (alcance de um mundo melhor), um “paraíso” ou de uma condição de renascimento mais afortunada, já que esse anelo por uma transmigração em condições mais satisfatórias implica necessariamente num desejo por mais *artha* e *kāma* no futuro, ou seja, mais prazer (*sukha*). Agrupa-se aqui, tradicionalmente, o desejo também por filhos e netos, filhos e netos *homens*, de preferência, dada a importância de filhos para a consecução de uma série de cerimônias e objetivos *post mortem*. O alcance de mundos melhores ou “paraísos” implica também, necessariamente, numa condição provisória, já que tudo aquilo que pode ser conseguido através de uma ação pode também ser-lhe tirado por outra ação infeliz perpetrada num daqueles paraísos, resultando na “queda”, ou para um “paraíso pior” ou para uma transmigração mais infeliz, quer na esfera humana ou não humana. A noção de *vairagya*, desapego, é uma categoria do reino da práxis humana extremamente valorizada nas diversas tradições soteriológicas indianas, organizando-se a partir da tensão *pravṛtti/nirvṛtti* já esboçada anteriormente.

O terceiro pré-requisito, *śamadamādisādhana*sampad, capacidade de autocontrole e comportamento exemplar, busca caracterizar um tipo humano no qual se reúnem as condições ideais para a consecução de *mokṣa*: *śraddhā* (“confiança”, “fé”), a confiança no método e no mestre, a certeza de que se está no caminho correto e que se logrará um resultado positivo; *vīrya* (“energia”, “vigor”), a capacidade de se dedicar com afinco ao caminho, o vigor inquebrantável para suportar a práxis que conduz à realização daquela experiência libertadora; *smṛti* (“atenção”, “consciência”), a atenção constante, a consciência contínua, daí a expressão *smṛti*, que significa também “memória”, vale dizer, a atenção e a consciência como um exercício permanente de *anamnese*, de reconhecimento daquela realidade arcaica, fundacional, por hora esquecida, porém potencialmente realizável a partir do método; *samādhi* (“concentração”), a concentração, o contemplar que será objeto de discussão detalhada posteriormente, e, finalmente, *prajñā* (“discriminação”, “intuição”), *JÑĀ*, “conhecer” em sânscrito, prefixado de *pra*, indica um tipo de

conhecimento especial, um discriminação analítica dos fatores que informam a experiência humana: *prajñā* também é recorrentemente traduzida por “sabedoria”, o estado daquele que é capaz de realizar o método, o que levanta uma questão interessante: dada a presença de todos aqueles atributos elencados que totalizam, ninguém há de negar, algumas das melhores virtudes humanas, já não se encontrariam naquelas próprias virtudes, de forma embrionária pelo menos, a condição humana mais *otimizada*? Vale arguir, dada a presença de todas ou quase todas aquelas virtudes reunidas num só ser humano, haveria a necessidade de se perseguir um ideal ainda mais elevado ou sublime? A questão não é, de forma alguma, irreverente e merece ser atacada, já que sinaliza para uma questão muito mais importante: o que se adquire quando se concretiza *brahmānubhāva*, a experiência da totalidade? A resposta para esta questão não é simples nem fácil, já que aqueles que não atingiram àquela experiência ainda trafegam no reino da relatividade e do desassossego do desejar recorrente. Sublinhe-se aqui, mais uma vez, o caráter de *reversibilidade* das condições do agente e das ações teleológicas humanas. O fato de alguém reunir em si uma ampla palheta das virtudes mais celebradas não implica na condição de perda ou esquecimento ou ainda de reconsideração futura daquelas mesmas virtudes. *Só a realização da unicidade é irreversível*. Enquanto se vive na dimensão da ação finalizada, movimenta-se numa região problemática e, potencialmente, arriscada.

Finalmente, o quarto conjunto de pré-requisitos prescreve: *mumukṣutva*, desejo ardente pela libertação. E aqui, esbarra-se, de novo, num sério problema: o que determina esse desejo ardente pela libertação? Pois, como se pode desejar uma condição que ainda não se conhece? A resposta da tradição vem amparada em dois argumentos: um negativo e outro positivo; (i) o argumento negativo destaca a impermanência e recorrente sofreguidão do estado de cativo em que as pessoas se encontram, isto é, se sabe *que não se quer mais o que se tem tido e o que se tem sido*, ou seja, não se tolera mais a condição do *samsāra* com todas os seus desejos recorrentes e insatisfeitos, as suas dores e ilusões; (ii) por outro lado, tem-se o testemunho daqueles que afirmam ou que parecem ter tido a experiência do

despertar e, aí, se cai na força da palavra dos despertados, uma palavra tão forte e uma vida exemplarmente tão sublime e feliz que não se pode deixar de crer (śraddhā) nem no testemunho dos despertados nem no testemunho humano das vidas daqueles seres que atingiram o final da senda e despertaram. Esses, os despertados, são aqueles que vão assumir o papel de mestre, de guru e, por já terem cruzado “o turbulento rio do *saṃsāra*”, podem auxiliar, como balsas, àqueles que ainda se encontram nesta margem.

É, portanto, a partir da presença desse conjunto de características exemplares que o mestre realizado que “*como uma abelha, recolhe para aqueles que ainda não atingiram a meta, o néctar do conhecimento presente nas flores das passagens dos Upaniṣads*” (*Upadeśasāhasrī* II.xvii.230), irá utilizar em conjunto a herança da tradição e a discriminação racional (*viveka*), detalhando, adaptando e customizando vários expedientes (*upāya*) numa dinâmica dialógica que objetiva o despertar.<sup>15</sup> Esse caminho, a própria tradição afirma, “é difícil e perigoso”, como “caminhar sobre o fio de uma navalha”<sup>16</sup>. Contudo, um “homem raro, sábio, desejando a imortalidade”<sup>17</sup> se volta para o mestre em busca de guia para a senda. O caminho, todavia, como se acabou de ver é difícil, já que, por vezes, o próprio mestre provará a força de caráter do buscador, o tentando a abandonar o caminho: “*peça filhos e netos longevos, animais: elefantes e cavalos, ouro e propriedades; viva por muitos anos, busque um vasto e prolongado domínio sobre a terra, procure música, carruagens e mulheres!*” (*Kaṭha Upaniṣad* I.i.23-25). Como diz, de forma tentadora, Yama a Naciketas. Porém, após resistir às astúcias e armadilhas probatórias do mestre, o discípulo deve demonstrar ser possuidor dos pré-requisitos elencados e, além disso, deve provar a sua crença (śraddhā) no guru e na eficácia do método<sup>18</sup> para, aí então, começar o trabalho purificador da dialogia apofática.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Cf. *Kena Upaniṣad* I, 4; *Kaṭha Upaniṣad* I.ii.9; I.ii.23.

<sup>16</sup> Cf. *idem* I.iii.14.

<sup>17</sup> *ibidem* II.i.1.

<sup>18</sup> Cf. *Bhagavadgītā* IV. 39.

<sup>19</sup> Cf. *Kaṭha Upaniṣad* I. i. 22.

## Referências

### Fontes clássicas em sânscrito

*Bhagavadgītā*. Ed. e trad. Alladi MAHADEVA SHASTRY. Madras: Samata books, 1985.

*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

*Chāndogya Upaniṣad*. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P.: 1998.

*Kaṭha Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Transl. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

*Kena Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

*Muṇḍaka Upaniṣad*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

ŚĀṆKARĀCĀRYA. *Kena Upaniṣadbhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

\_\_\_\_\_. *Upadeśasāhasrī*. Ed. e trad. Swami JAGADĀNANDA. Madras: Shri Ramkrishna Math, 1979.

\_\_\_\_\_. *Taittirīya Upaniṣad bhāṣya*. Ten principal Upaniṣads with Śaṅkarabhāṣya, ed. Govindashastrin DIPPANI, Delhi: Motilal, 1987.

Śvetāśvātara Upaniṣad. Ed. e trad. Patrick OLIVELLE. New York: O.U.P., 1998.

Taittirīya Upaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

### Fontes contemporâneas

APTE, J. *A Practical Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.

BLACK, Brian. *The character of the self in ancient India*. Priests, kings and women in the old upanisads. Albany: SUNY Press, 2002.

CENKNER, W. *A tradition of teachers: Śaṅkara*. Delhi: South Asia books, 1983.

- GAMBHĪRĀNANDA, Swāmī. *Eight Upanisads with the commentary of Sankaracarya*. Kolkata: Advaita Ashrama, 1989.
- GOVINDAŚĀSTRIN, Srī. *Ten principal upaniṣads with Śaṅkara bhāṣya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1987.
- HORNBY, A.S. *Advanced English Dictionary*. Oxford: University Press, 1981
- MAHADEVA SHASTRI, Alladi. *The Bhagavadgita with the commentary of Shankaracarya*. Madras: Samata Books, 1985.
- MALINAR, Angelika. *The Bhagavadgītā, doctrines and contexts*. Cambridge: C.U.P., 2007.
- MC DONELL, A.A. *A Sanskrit Grammar for Students*. Oxford: University Press, 1986.
- MONIER-WILLIAMS, M. *A Sanskrit-English Dictionary*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1993
- OLIVELLE, Patrick. *The early upaniṣads, annotated text and translation*. New York: Oxford University Press, 1998.
- PINAULT, G.P. in AUROUX, S. (org.), *Histoire des idées linguistiques*, vol. 1, cap. 5, seção 2, tradução de Maria Cláudia Fittipaldi, S.P., s/d.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli; MOORE, Charles A. *A Source Book to Indian Philosophy*. New York: Princeton University Press, 1973.
- RENOU, L. *Grammaire sanscrite*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient, 1984.
- SUTHREN HIRST, J.G. *Śaṅkara's Advaita Vedānta, a way of teaching*. New York, Routledge, 2005.