

Paisagens Da Imanência: Imbricações Entre Mística, Estética E Natureza Na Poesia Arcaica Indiana¹

Immanence Landscapes: Imbrications Between Mystique, Aesthetics and Nature in Idian Archaic Poetry

*Clodomir Barros de Andrade**

RESUMO

Este ensaio pretende investigar algumas imbricações possíveis entre imanência, experiência mística e o campo da estética, esta compreendida tanto em sentido estrito enquanto uma teoria da sensibilidade, bem como em sentido lato, vale dizer, enquanto desfrute da experiência do deleite artístico como vivência do sublime. Para tanto, destaca-se um poema presente no *Muṇḍakaupaniṣad* que esposava a perspectiva da imanência no ambiente poético soteriológico indiano arcaico, de sorte a consubstanciar as teses propostas.

Palavras-chave: Imanência; Mística; Estética; Poesia indiana arcaica; Vedas.

ABSTRACT

This essay aims at inquiring about some possible interactions between immanence, mystical experience and the field of aesthetics, here understood both as a theory of sensibility as well as the enjoyment of the artistic delight as a realization of the sublime. Thus, a poem from the *Muṇḍakaupaniṣad* that spouses the perspective of immanence in the poetic-soteriological corpus of archaic India was chosen to substantiate such claims.

Key words: Immanence; Mysticism; Aesthetics. Archaic indian poetry; Vedas.

¹ Recebido em 10/05/2015. Aprovado em 10/10/2015.

* Professor do Departamento de Ciência da Religião da UFJF e do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Email: clodomirandrade@yahoo.com

1. Perímetro da reflexão

Dentre as várias visões de mundo elaboradas pelo engenho humano em sua incansável busca por sentido, aquelas de matizes imanentistas agrupam ao redor de si interessantes desdobramentos filosóficos e soteriológicos. A tese de que Deus, o divino ou o sagrado - ou como se preferir chamar a aquela paisagem última da existência tão cara aos anelos humanos, se consubstancia com a existência material e natural informando a realidade, se espraia para alguns corolários extremamente peculiares: se Deus (somente para usarmos a expressão mais difundida no ambiente religioso ocidental) se confunde com o material, então toda teologia pode, num certo sentido, ser subsumida ao campo de estudos propriamente físico (no sentido do nexothéos = *phúsis*), como, por exemplo, fizeram os estóicos ou, mais modernamente, Espinosa com a sua revolucionária formulação *Deus sive natura* (“Deus ou natureza”); do mesmo modo, toda teodicéia imanente transborda necessariamente para uma *paisagem natural e material*. Em qualquer dos casos, *a estética se torna a via imediata de acesso ao sagrado*. Vale elaborar a questão: quer compreendamos *estética* em seu sentido mais estrito, baumgarteniano², enquanto uma teoria da sensibilidade, ou ainda em seu sentido mais lato, como um desfrute ou deleite da experiência do belo ou sublime em seu sentido burkeniano³, em ambos os casos, uma fenomenologia da experiência mística, emoldurada num ambiente imanentista abraça, necessariamente, o campo da estética. Guardando distância consciente das concepções extáticas novecentistas da mística e das diluições edulcorantes instáticas nova-eristas, gostaríamos, portanto, de, neste ensaio, elaborar algumas questões que fazem parte de uma triangulação cara para nós: mística, estética e natureza na poesia arcaica indiana⁴. Porém, mais do que explorar um *ex-stasis* ou *in-stasis*, uma *aisthesis*, aproximando o conteúdo da experiência mística da área vizinha à estética. Gostaríamos também, *more apophatico*, ao longo desta reflexão, de tentar examinar as condições de possibilidade de se superar certa “retórica do inefável”, bastante difundida em algumas tipologias da mística, talvez mais apropriada para os registros de uma mística da transcendência.⁵ Para tanto, contudo, além dessa delimitação do conceito “estética”, faz-se necessária uma breve digressão para caracterizarmos alguns outros conceitos-chave deste ensaio.

O próprio significado radical grego da expressão “mística” já nos adverte de antemão para os sérios problemas que se enfrentará no seu trato. Mediatizada pela expressão latina *misticus*, que translitera o substantivo e adjetivo grego *mistikós*, a expressão portuguesa “mística” é herdeira direta da raiz verbal gregamúo ou *myo*, que

² Alexander Baumgarten, *Aesthetica*, 1750; mais problematizado na *Crítica do juízo* de Kant, 1790.

³ Edmund Burke, *Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*, 1757.

⁴ Tal investigação faz parte de um projeto de estudos (“Paisagens da imanência”) em curso, desenvolvido no âmbito do “RENATURA” (“Núcleo de estudos de religião e natureza”, DECRE/PPCIR/UFJF), que tem, como um dos seus objetivos, investigar as condições de possibilidade de se pensar uma mística natural, material e imanente.

⁵ Seria interessante contrastar as condições do uso desta retórica da inefabilidade nos ambientes dos discursos místicos da transcendência e da imanência. Todavia, os limites desta investigação não o permitem.

significa “fechar, cerrar, estar com a boca ou os olhos fechados, silenciar”. Convenhamos, um começo desalentador para os amantes de epistemologias. Contudo, persevere-se um pouco mais. Historicamente, a expressão “mística” tem sido recorrentemente definida e compreendida, no ocidente, por contraste e em relação a outras manifestações culturais e cognitivas humanas, geralmente, àquelas que rondam a racionalidade, sejam elas modalidades e matizes da colorida e rica palheta especulativa ocidental como a filosofia, a ciência ou até mesmo a arte. Todavia, felizmente, na Índia, mística e razão jamais brigaram. A experiência radical, metanóica, da consciência da pertença à unidade do Todo, aquela vertigem do Um, no ocidente rotulada de “mística” é, para os indianos, simplesmente o resultado ótimo de certa metodologia soteriológica, já que a utilização daquilo que nós ocidentais chamamos de racionalidade na vida espiritual é, dentre outros mecanismos e expedientes (*upāya*) instrumentalizados para a consecução daquele *télos*, um dos mais importantes desdobramentos da imensa fertilidade metodológica religiosa indiana, dada a sua sensibilidade em termos de tipologia de buscadores e caminhos possíveis para o desabrochar daquela experiência. Esta dicotomia (“mística x razão”) é nossa, ocidental, e não deve ser exportada para a tradição indiana.⁶

Por “paisagem”, compreenderemos aqui o perímetro de alcance da mirada, i.e., o encontro da consciência com o conteúdo da sensibilidade. Esta “paisagem”, num olhar imanente, não-dual, vale dizer, não fragmentador, implica necessariamente na compreensão de que tudo aquilo sobre o qual a consciência se debruça – inclusive ela própria – é modalização do Absoluto, que será aqui, nos limites deste ensaio, chamado ou de *puruṣa* ou *brahman*⁷, duas das expressões mais conhecidas do vocabulário religioso clássico indiano e que apontam, ambas, para aquela totalidade existencial última. Dada a difusão universal daquelas e de outra expressão correlata, *ātman* – a nossa consciência ou instância de individualização mais profunda – esses termos não serão aqui traduzidos, lembrando somente a necessidade de se frisar o fato de que esses três sintagmas foram recorrentemente utilizados para apontar para a mesma região semântica: a totalidade da existência no ambiente soteriológico indiano mais arcaico. Não obstante o fato de guardarem matizes característicos dentro de registros contextuais específicos, todos eles foram utilizados de forma sinônima para registrar aquela dimensão *holôntica holontológica*⁸ do real. É importante, por isso, lembrar que essas “paisagens da imanência”, ou “paisagens de *brahman* / *puruṣa*”, nos limites deste ensaio, perfazem necessariamente as paisagens tanto propriamente *naturais* bem como *culturais*, na medida em que, na perspectiva esposada ao longo desta investigação, *cultura* pode e deve ser entendida como o modo particularmente humano de manifestar a sua dimensão *natural*. Outro ponto importante, sobre o qual infelizmente não será possível se alongar, é o

⁶De forma correlata ao ideograma chinês “xin” (“coração”, “mente”), que aponta tanto para o *tópos* das afecções da sensibilidade (“coração”) quanto das da racionalidade (“mente”).

⁷A apresentação das expressões sânscritas mais importantes será mais detalhada oportunamente.

⁸Por “holôntica” e “holontológica”, entenda-se a dimensão última que aponta para a totalidade sinfônica dos seres.

fascinante problema do esfacelar dos limites entre objetividade e subjetividade num ambiente imanente não-dualista estrito. Aponte-se, ao menos, a necessidade de se incorporar o nexos “*ātman* / *brahman* ou *puruṣa*” como equação conectiva entre nossa consciência identitária mais profunda (*ātman*) e o campo último da realidade (*brahman* / *puruṣa*), daí essa fluidez de limites aludida entre “externo” e “interno”, ou ainda, “objetivo” e “subjetivo”.

Finalmente, por “poesia arcaica indiana” indica-se aquilo que os indianos chamam de Veda (“o conhecimento”) ou *śruti* (literalmente “aquilo que é/foi ouvido”). Seria um exercício de insensatez, dados os limites deste ensaio, uma tentativa de caracterização exaustiva deste estrato mais antigo da tradição religiosa e sócio cultura lindiana. Todavia, tendo em vista aqui um objetivo estritamente introdutório da questão, talvez fosse judicioso empregar, neste passo, um esquema simplificador bastante difundido nos ambientes vedantinos não-dualistas para abordar este conjunto de “textos”.⁹

Naquela tradição, os Vedas são divididos tradicionalmente em dois conjuntos de textos. O primeiro conjunto destina-se à realização de *dharma* (“obrigações morais e sócio-políticas”) e compreende os textos conhecidos como *mantras* (*sarṁhitā*) e *brāhmaṇas*. Constituem-se, os primeiros, num conjunto de 1028 poemas (*mantras* ou *sūktas*, em conjunto chamado *Ṛg Vedasarṁhitā*) e num *corpus* de textos técnicos (*brāhmaṇas*) onde se descreve a operacionalidade dos rituais (sacrifícios ou cerimônias) visando a consecução de objetivos materiais nesta vida e, mais especificamente, a obtenção de uma condição existencial superior em outros mundos, estes genericamente denominados de “paraísos” (*svarga* / *loka*). Essas duas partes, em conjunto, são chamadas de *karmakāṇḍa* – “seção dedicada à ação” – e possuem uma plêiade de textos subsidiários tais como os *Śrautasūtras*, os *grhya-sūtras* e os *dharmaśāstras* (como o famoso “Código de Manu”, o *Manusmṛti*). Esses textos detalham minuciosamente o sistema de *varṁśramas*, isto é, os estágios da vida e os papéis sociais dos diversos grupos e indivíduos. Eles prescrevem de forma imperativa as ações que se deve esperar desses grupos e indivíduos para o alcance dos objetivos terrenos humanos bem como “paradisiacos” ambicionados numa condição transmigratória futura mais afortunada.

O segundo conjunto de texto dos Vedas é aquele que vai se dedicar integralmente, segundo a tradição não dualista vedantina, à mais alta das esferas de ocupação possíveis da condição humana, *mokṣa* (“liberdade, libertação” espiritual). Ele é formado por dois grupos de textos, os *Āraṇyaka* e os *Upaniṣads*, de cujo estoque se origina a obra que constitui o cerne deste nosso ensaio; ambos, portanto, dedicados às questões mais reflexivas e, em conjunto, são referidas como *jñānakāṇḍa* – “seção dedicada

⁹ Lembrando que pela expressão “textos”, doravante utilizada, se deve ter em mente o caráter estritamente oral de sua produção e reprodução, sendo, ainda hoje, pelo menos em ambientes tradicionais culturais indianos, o modo oral considerado o mais correto e eficiente, devido a múltiplos fatores, de se tomar contato com esta tradição. O domínio de certo “texto”, por isso mesmo, implica na capacidade de reproduzi-lo (e às suas hermenêuticas tradicionais) oralmente: literalmente, de cor e salteado. Voltamos a apontar os limites de espaço que constroem um clareamento maior do tema.

ao conhecimento reflexivo/soteriológico”, e, como dito, será de um desses *upaniṣads*, o *MuṇḍakaUpaniṣad*, que será retirado o poema sobre o qual pretendemos nos debruçar.

2. *Puruṣano Vedas*

Se Protágoras estava certo, se de fato “o homem é a medida de todas as coisas, tanto daquelas que existem, quanto daquelas que não existem”, o *Puruṣasūkta* (*Ṛg Veda* X, 90), uma das mais importantes canções de todo o hinário védico, repercute e amplifica cosmicamente tal imagem e pode, num certo sentido bem nítido, representar um verdadeiro manifesto protagoriano. A expressão *puruṣa*, além de significar “homem, ser humano”, também, como afirmado acima, é uma das possibilidades de se referir o absoluto nos Vedas. E lá, a expressão possui, em diferentes estratos, alguns matizes que fornecem subsídios importantes para o que se segue neste texto. Oriunda da raiz *pṛ*, “encher, preencher, completar”, originariamente, a palavra designa um ser cósmico antropomorfizado, cuja esfera semântica pode ser aproximada do conceito posterior de *brahman*, tendo-lhe sido dedicado um famoso e influente hino, o *Puruṣasūkta*, contido na décima *maṇḍala* do *Ṛg Veda* (doravante *RV X, 90*). Relativamente tardio no universo do hinário védico [séc. X a.e.c.?] segundo evidências estratigráficas linguísticas, o hino apresenta uma cosmogonia que possui como ponto de partida o sacrifício e o desmembramento de um homem cosmicizado, onde as relações antropocósmicas balizam uma interpretação de coloração protagoreana nitidamente antropocêntrica da cosmogênese. Tal laço antropocósmico genético oriundo do sacrifício da figura daquele ser humano infinito possui correlatos nas figuras do Tianmat sumério-babilônio, do Ymir nórdico e do chinês P’anku;

Homem de mil faces, homem de mil olhos,
homem de mil pés...essa terra toda ele percorre
na extensão de seus dez dedos. / / / /

Tudo isso é somente o homem,
Tudo o que foi e será...¹⁰

Já no estrato védico mais tardio dos *upaniṣads*, a expressão será equacionada com outra famosa expressão, *brahman*, com a qual se mesclará semanticamente de forma indissolúvel,¹¹ sendo as duas, desde então, utilizadas para, como indicado acima, nomear a dimensão cósmica última.¹² Muito posteriormente, *puruṣa* se tornará um dos principais

¹⁰ *Sahasraśīrṣāpuruṣaḥ*. O hino, um dos mais importantes e comentados de toda a tradição védica não pode, infelizmente, sequer começar a ser adequadamente tratado neste ensaio.

¹¹ *BṛhadārāṇyakaUpaniṣad* (doravante *BU*) II.i.2-19.

¹² *BU* I.v.1-14, cf. a famosa passagem conhecida por *Madhukaṇḍa*; além dessas, várias outras passagens se demoram sobre o conceito: *BU* III. ix. 10-17; IV.ii. 2-4; IV.iii. 1-34 (os dois últimos como cosmogonias); V. vi.

conceitos da tradição filosófica *Sāṃkhya*, onde representará o princípio da consciência humana.

A tradição registra costumeiramente 108 *Upaniṣads*, parecendo haver consenso na divisão dos *Upaniṣads* em três grupos distintos: o *BṛhadarāṇyakaUpaniṣad*, o *ChāndogyaUpaniṣad* e o *AitareyaUpaniṣad* seriam os textos mais antigos e provavelmente seriam pré-budistas (anteriores ao século V antes da era comum). Depois viriam os *TaittirīyaUpaniṣad*, *KaṭhaUpaniṣad*, *KenaUpaniṣad*, *KauṣītakiUpaniṣad*, *ŚvetāśvataraUpaniṣad*, *ĪśāUpaniṣad* e o *MuṇḍakaUpaniṣad*, do qual um dos “cantos” será objetivo particular de nossa análise. Finalmente, os *PraśnaUpaniṣad*, *MāṇḍūkyaUpaniṣad* e o *MaitriUpaniṣad* seriam os últimos daqueles que são considerados os treze *Upaniṣads* mais antigos.¹³ Os *Upaniṣads*, ao surgirem no horizonte histórico da cultura indiana, já surgem em forma de mosaico; essas produções traem um relacionamento ambivalente com os estratos mais antigos da tradição soteriológica védica mais antiga, conforme veremos mais adiante, se é que podemos falar com propriedade de “soteriologia” no ambiente das formas religiosas mais arcaicas indianas. Enquanto “textos” – uma forma estritamente ocidental de encará-los, os *Upaniṣads* apresentam traços inequívocos de edição, seleção, agregação e mutilação. Essas mutações derivariam das múltiplas hermenêuticas que se cristalizaram ao redor das diversas linhas de transmissão discipular (*śākhā*) destas obras (sempre lembrando seu caráter de produção e difusão oral), originando “textos” que se afiliam a algumas daquelas linhas de transmissão. Neste sentido os *Upaniṣads* representam “manuais práticos” que serviriam, para os seus aderentes e exploradores, como que em compêndios daquilo que teria sido considerado o mais importante acumulado pelo seu ramo de filiação discipular (*saṃpradāya*) em termos de mapeamento dos caminhos e dos expedientes tanto para a consecução daqueles objetivos mais terrenos, bem como daqueles outros soteriológicos.

Apesar dos problemas envolvidos num esforço de datação, existe um consolidado consenso a respeito de duas destas obras; o *BṛhadarāṇyakaUpaniṣad* e o *ChāndogyaUpaniṣad* são unanimemente considerados, pelos especialistas ocidentais, (devido a um conjunto de fatores como estratificação linguística, relações textuais internas e externas, impacto de doutrinas não propriamente ortodoxas, como as budistas e jainas etc.), os *Upaniṣads* mais antigos, sendo unanimemente considerados pré-budistas (*ante* 500 a.e.c.). Nos *Upaniṣads*, as metodologias soteriológicas adquirem importância vital e várias serão as alternativas de caminhos espirituais propostas (gnose,

1; *ChāndogyaUpaniṣad*. vi. 6-8; I.vii. 5-8; III.xii.3-9 (como gênese do sacrifício); III.16 (*idem*); VII.viii.4 (passagem seminal, onde *puruṣa* será equacionado com *brahmanēātman*); *KauṣītakiUpaniṣad* IV. 3-19; *KaṭhaUpaniṣad* III.11, V.8, VI.7-9; *ĪśāUpaniṣad* 16; *ŚvetāśvataraUpaniṣad* III.viii.21; *PraśnaUpaniṣad* IV.9; V.5; VI.1-6; além do próprio *MuṇḍakaUpaniṣad* I.ii.11; I.ii.13; III.13; III.ii.1.

¹³ Os mais tradicionais (e antigos) *Upaniṣads* são os mencionados, já que receberam comentários de alguns dos principais expoentes de diversas tradições filosóficas indianas posteriores e serão esses os *Upaniṣads* que servirão de base para os propósitos deste trabalho, lembrando a existência atestada de centenas de outras obras que se auto intitulam *Upaniṣads*, sendo, todavia, a origem destes últimos, bem mais tardia, até mesmo moderna.

ioga, ascese, devoção particular a uma deidade etc.) para se alcançar a libertação (*mokṣa*), uma experiência radical que é compreendida como um “tornar-se *brahman*” (*brahmānubhāva*), isto é, uma experiência metanóica que inaugura o experienciar da não-diferença entre nossa substância, identidade ou consciência pessoal (*ātman*) e o campo ontológico (ou ôntico) final da existência, *brahmanou puruṣa*.¹⁴ Destarte, para a corrente não-dualista, os *Upaniṣads* representam manuais que objetivam detectar conexões (*sambandha*) micro e macrocósmicas, instrumentalizando estas ligações *sim-páticas* da realidade para criar as condições de possibilidade de uma experiência libertadora simbiótica, una, não dual (*advaita*) com a realidade. Seria oportuno recordar também que, para a tradição upanixádica, uma das possibilidades de se compreender o conceito de *ātmané* enfatizá-lo como o ponto de partida do projeto chamado de “*ātmavidyā*” (“autoconhecimento”), que objetiva conduzir os seres humanos de suas condições alienadas à realização de sua condição original (*brahmanou puruṣa*); em suma: o conceito de *ātman* é um caminho, um expediente para se realizar *brahman*: aquele *ātman* poderia ser caracterizado, portanto, como uma síntese consciente holomórfica da totalidade existencial (*brahman*), sendo este podendo, tentativamente, ao menos, aqui, ser caracterizado como a matriz ontológica de todos os seres (*bhūtayoni*), onde eles nascem, vivem e, depois, vem a repousar em se transformando; uma totalidade não dual da realidade que se apresenta como um *continuum* de luz/energia em expansão, uma realidade indivisa de ser e de consciência de ser (*cit, caitanya, cid/prajñāghana, cidghagana*) cuja experiência resulta no maravilhar-se (*adbhūta*) com a experiência *sensível* da pertença de forma simbiótica e orgânica à realidade. Neste sentido, o resultado, o fruto, a *phalada* experiência da não dualidade entre *ātman ebrahmanou puruṣa*, seria a bem-aventurança (*ānanda*) e a serenidade (*śanta*), daí uma formulação costumeira da referida experiência ser “*satcitānanda*”, que poderia, entre várias opções possíveis, ser traduzida como “a bem-aventurança da consciência [da pertença] ao todo”.

3. As paisagens da imanência: o *Muṇḍakaupaniṣad* II.i.1-10

Tatetadsatyam

athāsuḍṭpātāpāvakādvishulīṅgā
sahasraśaḥprabhavantesarūpāḥ /
tathākṣarādvividhāḥsomyabhāvāḥ
prajāyantetatraivaṇpiyanti // 1 //

¹⁴ Existem, literalmente, dezenas de tradições exegéticas “vedantinas”, i.e, de tradições que se ocupam da interpretação da parte final (*anta*) dos Vedas (daí *vedānta*, outro nome para os *upanīṣad*): dualistas, não-dualistas, dualistas não-dualistas etc. Aqui, valorizaremos uma perspectiva não-dual. Além disso, em nosso esforço hermenêutico, utilizaremos algumas das ferramentas forjadas pela própria tradição védica para abordar os seus conteúdos: os chamados *vedāṅga* (“membros [auxiliares para a compreensão] dos Vedas”): fonética (*śikṣa*), métrica (*chandas*), gramática (*vyākaraṇa*), etimologia (*nirukta*), ritualística (*kalpa*).

Eis [essa é] a realidade [verdade] ¹⁵:

Assim como de uma fogueira bem acesa
surgem mil fagulhas da mesma natureza daquela,
do imperecível, amigo, surgem infinitos seres e,
para lá, retornam¹⁶ / / / /

A expressão que introduz o poema [*tadetadsatyāṁ*, [“eis/essa é a realidade/verdade”]] marca de forma nítida a presença do mestre na outorga oral da transmissão do conhecimento védico. Imagina-se o mestre com o seu discípulo, [chamado de *somya*, amigo], sentado perto de si; [literalmente “*upaniṣad*”, “sentar próximo à” [*upa+ni + sad*]], numa típica situação dialógica, onde o mestre recita ou canta o poema, transmitindo ao *śiṣya* [“aluno, discípulo”] não só o conteúdo do conhecimento, bem como todo um aparato hermenêutico para a sua compreensão, além das interpretações tradicionais. A expressão “*satyāṁ*” aponta para uma importante marca semântica em termos de percepção da dimensão relacional entre o sentido de realidade [*sat*, “o ser, aquilo que é”] e o de verdade [*satyāṁ*]. Ao mesmo tempo em que aponta para a realidade que os circunda [*brahman/puruṣa*], o mestre qualifica aquela mesma realidade com o correlato epistemológico daquela realidade, *satyāṁ*, a verdade. Aqui já se descortina um elemento fundamental para o futuro da reflexão imanente na Índia: a impossibilidade, literalmente, de uma *metafísica*; vale dizer, se a verdade/realidade é somente *material, natural* e, do ponto de vista de uma teodicéia, *imanente*, nada existiria além [*meta*] da *phúsis*. Esta afirmação é fundamental, no sentido de que, ao relacionar verdade e realidade, ela inviabilizaria, *a priori*, toda e qualquer tentativa de deslocar o eixo existencial e epistemológico para além ou fora do âmbito do mundo natural. As consequências desta visão para o futuro do pensamento e da religiosidade indianas são as incontáveis radicações que proliferaram no âmbito das tradições que integraram a não-dualidade e a imanência ao seu repertório cognitivo.

A canção começa com o impacto visual da luminosidade do fogo, tão cara à tradição védica, que tem em *Agni*, o fogo e na sua personificação divina, uma das peças centrais de sua práxis religiosa sacrificial; ele é, dos deuses, sempre o primeiro a ser invocado no início de cada rito e cerimônia. Mensageiro entre as esferas humanas e divinas, a recorrente referência imagética ao fogo, ao brilho, à luz, à claridade são marcas recorrentes da linguagem “fenomenológica” ¹⁷ upanixádica. Aqui, a imagem da fogueira como *puruṣa* e de suas fagulhas aponta para a proliferação ontológica que, através da

¹⁵ *Satyāṁ* verte tanto “verdade” quanto “realidade” em sânscrito.

¹⁶ Cf. *Brahmasūtra* l.i.l.

¹⁷ Aqui, no sentido radical grego de *phainós*, “surgir, aparecer”.

cissiparidade do absoluto, se modaliza como infinidade de seres. Este *puruṣa*, contudo, é diferente dos *devas*, não nascido e imperecível (*akṣara*):

divyohyamūrtaḥpuruṣaḥ
sabāhyābhyantarohyaja /
aprāṇohyamanāḥśubhro
hyakṣarātparataḥparaḥ //2//

Puruṣa. celestial (*divyo*)¹⁸, informe,
 sem interior ou exterior, inconcebido,
 imperecível, sem mente ou alento, brilhante,
 para além de toda diferenciação //2//

Os *upaniṣads*, em mais de um sentido, podem ser compreendidos em molduras críticas teológicas correlatas ao esforço do pensamento grego pré-socrático de desantropomorfização das divindades olímpicas homérico-hesíodicas¹⁹. Não obstante a herança tanto imagética quanto conceitual da presença do divino (*divyo*, cognato de *deva*, “divindade, deus”)²⁰ na realidade natural e material, esta nova concepção impessoal da divindade nos *upaniṣads* se distancia marcadamente das concepções claramente antropomórficas dos *devas* védicos mais arcaicos. Se por um lado tal despersonalização implica num lento, progressivo e inexorável esvanecer daquela plêiade de personificações divinas presentes no estrato védico mais arcaico, esse processo redundará na vascularização hierofânica do real, doravante consubstanciando-se com as influentes concepções de *puruṣa* e *brahman*. Esta impregnação da realidade pelo sagrado traz embutida a mesmerizante implicação da não-diferença ou não-dualidade (*advaita*) entre todo e qualquer ente e o divino. Problematizando tal implicação na esfera propriamente humana, esbarra-se aqui nos inevitáveis corolários do *contínnum* entre *ātman* e *brahman* / *puruṣa*, fundamento último de boa parte da soteriologia indiana posterior, e no abismo que se nos apresenta a possibilidade de um esfacelamento das tradicionais divisões entre objetividade e subjetividade, como será um pouco explorado mais adiante. Resta importante reafirmar, contudo, a possibilidade de se compreender *ātman* como uma síntese holomórfica particularizada da totalidade da existência, *brahman*.

etasmājjāyateprāṇo
manaḥsarvendriyāṇica /
khaṁvāyujyotirāpaḥ

¹⁸ *Divyo* diz “celeste” (relativo ao céu), “divino, sagrado” (relativo aos deuses) e “diurno” (relativo ao período claro do dia): tanto os adjetivos quanto os substantivos gravitam ao redor da importante raiz verbal *DIV*, “brilhar”.

¹⁹ Lembrando, por exemplo, as críticas de Xenófanes e Heráclito à concepção homérico-hesíodica dos deuses, não obstante a manutenção de um registro de matiz sagrado à noção de *phúsis* naqueles e em outros autores pré-socráticos.

²⁰ V. nota 18.

pr̥thivīviśvasyadhāriṇī //3//

É dele que vem mente e alento,
todos os órgãos (e elementos):
vento, fogo, água, espaço e a terra,
de tudo o suporte seguro //3//

Aquela luminosidade já aludida reiterada no acervo poético da tradição permite compreender a realidade como uma tapeçaria luminosa onde as modalizações de *puruṣa* – todos os seres e as partes que os compõem – podem ser visualizados como uma superposição pontual de energia; tal imagem habilita a possibilidade de se experienciar o tecido da realidade como um balé de elementos luminosos, uma infinita tapeçaria orgânica e sistêmica, onde a interdependência elemental instaura, literalmente, uma ecologia/economia da imanência. Tal ecologia se configura numa tensão de princípios, forças e elementos que, dispostos de forma provisória e fluida, encarnam o sagrado, desabrochando sempre em perene mutação: aqui, a realidade última é equiparada a um infinito útero ontológico se esvaindo perpetuamente em automodulações.

Começa aqui, e se estende pelas próximas estrofes do canto, a tessitura de uma intrincada rede de correlações sistemáticas [*bandhu*, “ligaduras”; *sarṃpat*, “disposições” [literalmente “aquilo que cai” - *pat*, que se dá, “em conjunto” - *sarṃ*] onde vão se amarrar elementos materiais, órgãos dos sentidos e dados da sensibilidade, que perfazem aquela sinfonia totalizante existencial que, como num concerto barroco, num dado momento valoriza o *tutti* e, num outro, o *solo*. Começa aqui, também, a cristalização mais nítida daquela tese que embasa este texto, o da proximidade entre experiência mística e experiência estética propriamente dita, quer em termos tanto estritos quanto latos. A captura instantânea e recorrente dos elementos pelos órgãos dos sentidos e o seu conteúdo – o dado sensível, e a percepção que a consciência realiza tanto de si quanto daquele dado – inauguram conjuntamente tanto a experiência estética sensível bem como o usufruir do deleite, do assombro, dir-se-á aqui também bem-aventurança, aquela oriunda da consciência da nossa pertença de forma não-dual ao espetáculo de uma realidade/verdade sacra [*satyaṃ*], bela [*sundaram*] e infinita [*anantam*], ou ainda, segundo a formulação tradicional, *satcidānanda*, a bem-aventurança [*ānanda*] da consciência [*cit*] da pertença/identidade ao/com o Ser [*sat*].

*agnirmūrdhācakṣuṣīcandrasūryau
diśahśrotrevāgvivṛtāścavedāḥ /
vāyuḥprāṇohṛdayaṃviśvamasya
padbhyāṃpr̥thivīhyeśasarvabhūtāntarātmā //4//*

Sua cabeça é o fogo; seus olhos, o sol e a lua,
seus ouvidos, as direções; sua fala, os comentados Vedas;
seus pés, a terra; seu alento é o vento;
seu interior (*hr̥daya*), todo o universo //4//

Esta estrofe nos remete imediatamente tanto ao *Puruṣasūkta* (RV X, 90), já apresentado mais acima, quando o homem (*puruṣa*) é cosmologizado, quanto ao início do *Bṛhadāraṇyakaupaniṣad* (BU I.i.1)²¹, onde o sacrifício do cavalo (*aśvamedha*), um dos mais importantes rituais/sacrifícios públicos da Índia antiga, com importantíssimas repercussões sóciopolíticas, de forma bifronte, tanto cosmologizado quanto interiorizado, duas características emblemáticas do pensamento upanixádico, a partir do desenvolvimento daquela rede de nexos articulados pelas conexões e disposições (*bandhu, sarṁpat*) antropocósmicas já aludidas. De acordo com um dos mais influentes comentadores vedantinos da *śruti*, Gauḍapāda (séc.VII), essas e outras cosmogonias védicas devem ser compreendidas de forma instrumental (*upāya*)²², no sentido de que aquelas cosmogonias serviriam, principalmente, para apontar, de forma simbólica e alegórica, a conformação da unicidade do real. A gênese identitária cósmica comum a todos os seres apontaria para a possibilidade do resgate daquela experiência metanóica radical da não-dualidade, tanto no aspecto diacrônico daquela gênese enquanto raiz mais arcaica da totalidade da existência, bem como no sentido sincrônico, vale dizer, na possibilidade de, a todo instante poder se experimentar aquela não-dualidade referida. Quer temporalmente em sua implicação arcaica de historicidade ou existencialmente na possibilidade de re-presentar, i.e., tornar de novo presente, o vigor literalmente radical daquela experiência, as cosmogonias servem como sinal cifrado de encaminhamento propedêutico que se materializa numa pedagogia da sensibilidade, uma metodologia soteriológica desenvolvida e burilada pela tradição, que a aplica e dinamiza em suas infindáveis ramificações individuais, fruto daquela consciência da necessidade de customização dos caminhos e práticas espirituais.

Aquela experiência transtornante da simplicidade do Todo, aquela embriaguez do Um, cantada e decantada ao longo de toda a *śruti*, deve ser agora enucleada. O que quererá dizer o *ṛṣi*, o poeta-vidente védico, quando ele afirma que a totalidade existencial (aqui, *puruṣa*, alhures, *brahman*) é *sarvabhūtāntarātmā*, a identidade (*ātmā*) mais profunda de todos os seres (*sarvabhūtāntara*)?

É geralmente neste ponto, no momento em que as pernas das palavras falseiam, que seria lícito, para não dizer *de rigueur*, invocar o silêncio, como a própria tradição fez de

²¹ Cf. parte II deste texto. Na realidade poder-se-ia multiplicar exponencialmente os exemplos desses modelos de cosmogonia baseados em relações antrope e teriomórficas no corpus védico.

²² “A criação [i.e. as diversas cosmogonias] que foram variadamente apresentadas com o auxílio de exemplos como terra, ouro, fagulhas etc., são simplesmente ilustrativas, um expediente (*upāya*), para a ideia [de unidade]: não existe nenhum tipo de multiplicidade”. (*mṛllohavisphuliṅggādyaiḥṣṛṣṭiryācoditā nyathā/ upāyaḥso’ vatārāyanāstibhedahkathamcana*). *Gauḍapādakārikā* III.15

forma costumeira.²³ Todavia, fiel ao nosso propósito de, talvez tolamente falar do que se deveria calar, pudéssemos singelamente afirmar que toda esta realidade é não dual (*advaita*) e toda e qualquer tentativa de vivenciá-la de forma diferente implica em dor, o corolário mais pungente e abrasivo quando se olvida aquela condição originária, aquela condição autêntica final desalienada, quando fruimos de nossa pertença simbiótica ao infinito *óikos* cósmico. Ao quebrarmos o espelho da não dualidade da existência, fragmentamos a realidade a partir de polarizações problemáticas (“sujeito/objeto”; “eu/outro”). Para usar a imagem da tradição: onde existe dualidade existe medo e desejo, ou seja, dor; a partir deste momento, os seres conscientes, agora alienados, começam a se acreditar “um sujeito”, autônomo, segmentado, apartado, diferente dos demais seres. Nubla-se aí a conformação identitária dos seres com a realidade, a consciência da pertença àquela dimensão não-dual com o Todo. Instaura-se o desejo, ou seja, se presentifica de forma imaginária e irreal o ausente, aquilo que supostamente não se é ou não se tem. Daí deriva o medo, medo de ser sem o outro, agora supostamente ausente também. Pior, crê-se parte partida, quebrada, fragmento alijado, inorgânico. Para sanar a dor, diz amorosamente o mestre ao discípulo, numa brevíssima e atordoante formulação clássica: *tattvamasi*. “Tu és isso”, vale dizer, “isso, a totalidade da realidade, é o que és”.²⁴ Ao revelar a identidade mais profunda de nossa singularidade com o Todo, a nossa face mais autêntica, o que o mestre parece estar afirmando é que a nossa constituição essencial nada mais é do que uma particularização modal sintética, holomórfica daquela tapeçaria luminosa infinitamente bela. Nesta perspectiva, seríamos somente nós aparentes, já que aqueles fios de luz que se entrelaçam para tudo compor seriam essencialmente superposições complexas e pontuais de energia daquele luzeiro infinito.

*tasmā dagniḥ samidhoyasyasūryaḥ
somātparjanyaosaḍhayāḥprthivyām /
pumānretahsificatiyoṣitāyām
bahvīḥprajāḥpuruṣātsarṁprasūtāḥ //5//*

Dele surge o fogo, cujo sol é a lenha;
da lua, vem a chuva, desta os vegetais sobre a terra;
o homem derrama a semente na mulher,
de *Puruṣa* surgem muitas criaturas... //5//

As cadeias causais fenomênicas são aqui forjadas a partir daquele *continuum* de energia cujos hiatos inexistem. A candeia dos luminares mais uma vez serve de ponto de partida efervescente para o desencadeamento fenomênico do cosmo. Os “cinco fogos”

²³ Śaṅkara (séc. VIII) exemplifica esse silêncio epocal em seu comentário ao *Brahmasūtra* III.2.17: Vāskhalin se aproximou de Bāhva e perguntou acerca de *brahman*; Bāhva respondeu: “aprenda sobre *brahman*, amigo” e permaneceu em silêncio. Vāskhalin perguntou uma segunda e uma terceira vez. Por fim, Bāhva respondeu: “eu estou lhe explicando, mas você não está entendendo. *Brahman* é silêncio.”

²⁴ *Chāndogya Upaniṣad*, VI.xiii.3.

descritos [sol, nuvem, terra, homem, mulher], i.e., cinco modalizações daquele calor fecundante arquetípico são aqui elencadas tipificando uma descrição naturalista, material e imanente das cadeias orgânicas. Os ciclos criativos das naturezas cósmicas e humanas são como que o metabolismo de *puruṣa*, cuja fisiologia confunde-se com a realidade, esta tecida e amarrada num emaranhado de infinitos fios (*sūtra*, da raiz verbal *sū*, “tecer”), “suturas poéticas” tanto na emanação do real quanto na amarração da canção, alinhavadas [*saṁ + pra + sūta*, no texto], dispostas por *puruṣa* que toma de empréstimo a voz dos poetas-videntes [*rṣi*] para se cantar. O ardor [*tapas*] criativo, traço comum às teogonias, cosmogonias, antropogonias e demais *gēnói* quer divinas ou humanas na Índia, marcam esse arder da criatividade que forja, funde e funda feericamente tanto a existência quanto as suas modulações constitutivas.

Depois do calor, o frescor, pois nem tudo são brasas; da lua (*somāt*), o frescor das nuvens (*parjanya*), antigo deus védico das monções/chuva, agora desantropomorfizado como nuvem, mas ainda fértil, fecundando a terra (*pṛthivī*), *hierógamos* antigo e incontornável, bodas úmidas de céu e terra, sol (*sūrya*) e lua, paisagem cujo cheiro de terra molhada é signo olfativo seguro de que foram inseminadas, tanto a terra de vida (vegetais, alimentos: *oṣadhaya*), a fêmea (*yoṣita*) pela semente (*retas*) do macho (*pūman*), quanto a matéria de sacralidade. O amplexo erótico seminal dos seres engendra vida, criação (*prajāḥ*), céus e terras, sóis e luas, plantas e bichos, homens e mulheres, cabeças, braços, troncos, pernas, olhos, bocas de *puruṣas* humanos e cósmico [*Puruṣa*]. O arrepiado da sensibilidade deflagrada pelo sensualismo do canto, a cada passo afirmando vida, avaliza aquele olhar estético bifronte esposado como ponto de partida da hermenêutica proposta. Repercute em cada verso a explosão de uma sensualidade que celebra tanto o excitar estético estrito da sensibilidade, quanto o desfrute do sumo [*rāsa*] do deleite estético lato da obra de arte que conjumina as miradas do sagrado, do natural e do humano, demasiadamente humano.

*tasmā dṛcaḥ sāmāyajūrṁṣi dīkṣā
yajñāś casarvavratavodakṣiṇāś ca /
saṁvatsaraś cayajamānaś calokāḥ
somyatrapavatoyatrasūryaḥ //6//*

Dele brotam o Rg, Sama e o Yajur [vedas],
os sacrifícios, ritos e honorários [dos sacerdotes].
O ano, o patrono, os mundos...
iluminados pelo sol e pela lua. //6//

*tasmā ccadevā bahudhā saṁprasūtāḥ
sādhyā manuṣyāḥ paśavovayāṁsi /
prāṇāpānaviṛthiyavautapaśca
śraddhāsatyaṁ brahmacaryaṁ //7//*

É dele que emanam os muitos deuses,
seres celestes, humanos, feras e aves;
toda vida: arroz e trigo; ascese, confiança,
estudo e injunções! //7//

*saptaprāṇāḥprabhavantitasmāt
saptārciṣaḥsamidhaḥsaptahomāḥ /
saptaimelokāyeṣucarantiprāṇā
guhāśayānihitāḥsaptasapta //8//*

Dele nascem os sete alentos, as sete chamas,
as sete oblações, as sete lenhas,
estes sete mundos que a vida percorre, escondida:
sete vezes sete, lá, na sombra – é dele que surgem. //8//

Inaugura-se, a partir da sexta estrofe e se estende, até a oitava, a dimensão do propriamente humano em sua teia cultural, tendo como eixo central o universo que ronda a principal prática religiosa indiana mais arcaica: o sacrifício. Como vimos mais acima, a realidade, ela própria, é fruto do sacrifício de *Puruṣa*²⁵; vida é e implica em sacrifício [*yajña*]. Foi este o motivo pelo qual os deuses teriam nos criado, segundo alguns *mythói* védicos mais arcaicos: para que os humanos sacrifiquem aos deuses naquele *do ut dê*s (“eu dou para que me dê”) que funda as relações entre deuses e homens para a consecução daqueles objetivos humanos [*puruṣārtha*] mencionados no início deste texto. O canto, contudo, como se nota, vai marcar, mais uma vez, nos *upaniṣads*, o distanciamento e a hierarquização das práticas espirituais. Tal hierarquização é exemplarmente afirmada no começo do próprio *Muṇḍakaupaniṣad*.

Existem duas sabedorias para serem conhecidas – como na verdade dizem os conhecedores de *brahman*: a mais importante [*parā*] e a menos importante [*aparā*]. Dessas, a menos importante é [conhecer] o *Rgveda*, *Sāmaveda*, *Yajurveda* e o *Atharvaveda* [...]. Agora, a mais importante é aquela na qual [nos *Upaniṣads*] o imperecível [*brahman*] é compreendido.²⁶

Portanto, o começo do nosso texto, o *Muṇḍakaupaniṣad*, hierarquiza dois tipos de saberes: o sacrificial e o soteriológico. A prevalência do sacrifício aponta para a necessidade recorrente de reorganizar um universo partido, um universo dividido entre os

²⁵RVX, 90.

²⁶“Dvevidyeveditavyeiti ha smayadbrahmavidovadantiparācaivāparāca/
tatrāparāḥgvedoyajurvedaḥsāmavedo'tharvavedaḥśikṣākalpovyākaraṇaṁniruktaṁcchandojyotiṣamiti/
athaparāyayātadakṣaramadhigamyate.” *Muṇḍakaupaniṣad* I, l. 4-5.

deuses (*devas*), seres humanos, objetos e desejos, dentro daquela economia cósmica aludida ao início deste ensaio quando das disposições dos objetivos humanos contemplados pelo hinduísmo. Reinventar o real recorrentemente dando sentido ao mundo, representar e representificar aquele *illo tempore* ainda fresco do viço da criação, unitário, singular e harmônico através do sacrifício torna-se o ponto nevrálgico da religiosidade indiana mais arcaica, prevista, articulada, sancionada, minuciosamente descrita e problematizada naqueles primeiros estratos védicos indicados anteriormente, as *sāṃhitase* os *brāhmaṇas*, todavia, como já se teve a oportunidade também de indicar, os *upaniṣads*vão, além de introduzir toda uma nova gama de práticas soteriológicas, repintar e resemantizar boa parte do acervo imagético, vocabular e prático do universo sacrificial védico mais antigo (*brahman*, *karma*, *akṣara* et al.). É nesta relativa tensão que a perspectiva upanixádica operacionaliza esta hierarquização de saberes e práticas: não através de uma crítica incisiva onde, porventura, atirar-se-ia toda aquela impressionante construção simbólica do mundo sacrificial védico ao monturo das desnecessidades anacrônicas: não - antes, instrumentalizam-se e se hierarquizam princípios de ações finalistas circunscrevendo cada atividade ao seu relativo mérito e instância existencial particular dos sujeitos. Neste sentido, a experiência da unicidade oferecida pelos nexos soteriológicos do par *puruṣa / brahman* torna-se supletiva ao *télos* da alocação dos objetivos mundanos alcançáveis mediante a prática sacrificial centrada no escambo *deva*-humanidade articulada na fórmula *do ut des*, mediatizada e gerenciada a contento pelos *devas*. É aí, neste descompasso entre a ação ritual finalista (*karma*) e o conhecimento (*jñāna*) redentor da ignorância e da dor que se inscreve a nova escala upanixádica das práticas: de um primevo “saber ritual” (*karma*) ao novo “ritual do saber” (*jñāna*), este, com seus procedimentos, dinâmicas e exigências próprias, se não contrárias, pelo menos subalternizantes daquele conhecimento ritual sacrificial mais antigo.

4. Onde as veredas desembocam: por umatopologiado sagrado

*ataḥsamudrāgirayaścasarve
asmātsyandantesindhavaḥsarvarūpāḥ /
ataścasarvāoṣadhayorasaśca
yenaīṣabhūtaistiṣṭhatehyantarātma //9//*

De lá emergem todas as montanhas e oceanos,
dele fluem os multiformes rios,
dele brotam todas as plantas e os sumos -
sua forma mais íntima de habitar todos os seres. //9//

*puruṣaavedaṁviśvaṁkarma
tapobrahmaparāmr̥tam /
etadhyo veda nihitaṁguhāyāṁ
so'vidyāgranthir̥vikiraṁhasomya //10//*

Tudo isso é *Puruṣa*. ação, criação,
fórmula imortal; quem conhece aquele,
meu amigo, escondido no mais profundo,
rompe o nó da ignorância neste mundo. //10//

Ao se caminhar pelas veredas verdejantes do poema que nos conduzem ao seu crepúsculo diáfano, por este bosque de poesia que se revela como uma canção-do-ser, esbarra-se numa topologia do sagrado – as rugas, nervuras, calos, fendas e volumes da realidade se articulam vivamente como corpo de *puruṣa* *brahman*. Exsudam desta paisagem duas geografias do sagrado: a primeira, aquela que pode ser mapeada tanto imagética e simbolicamente enquanto uma fisiologia do Ser; a outra, aquela trilhada existencialmente como caminho soteriológico, práxis que percorre psíquica e fisicamente aquelas paisagens reais, naturais, materiais do sagrado -este sempre oculto e exposto - e que idealmente nos conduziria a uma toponímia do inconcebível; lá, para aonde e para além de onde a vista alcança, podem ser percorridos, às margens dos córregos que serpenteiam esta realidade fluida, os caminhos que desembocam naquela experiência de uma ecologia do sagrado, uma ecologia da imanência que permite contemplar os prados fendidos da *natura* como rasgos tectônicos que, por fortuna, às vezes nos permitem entrever, como clareiras em mata fechada, o alumbramento. Este descortinar assombroso da realidade material e natural como radicação hierofânica imanente, perpassando desde a canópia azul cristalina do céu até as entranhas tenebrosas da terra, pode servir de lembrança oportuna àqueles que, como os indianos de persuasão imanentista, preferem – ou são fadados – a enxergar a natureza como símbolo bastante da consubstanciação do sagrado com o material.

Finalmente, como *coda* necessária desta e de toda canção, “*múo*”, o silêncio; aquele que cria as condições de possibilidade de toda e qualquer verbalização de uma experiência. E aqui, é bom que se diga em alto e bom som, silêncio não só daquelas experiências ditas “místicas”: Epicuro, que poucos ousariam chamar de místico, descreve toda e qualquer experiência como, literalmente, “muda” (*alógos*), no sentido de que o conteúdo sensível da experiência pertence a um universo ontológico distinto do universo representativo iluminado pela linguagem. Vale enuclear de mais fundo aqui: a experiência sensível ou estética, toda e qualquer uma delas, é, fundamentalmente intraduzível em som ou imagens mentais. *Representações mentais linguisticamente mediatizadas* daquelas experiências, necessariamente únicas e intransferíveis, essa *ssim*, são possíveis, sempre cópias descoloridas, provisórias e sempre aquém do experimentado, simulacros do arripio

emudecedor. Assim como Wittgenstein, outro por sobre o qual a pecha de místico tampouco cairia bem, que na conclusão de seu famoso *Tractatus* subscreve um mesmo tipo de silêncio epicúreo-a-lógico, uma espécie de *múo* talvez, um silenciar, um calar como impossibilidade tanto ontológica como, de forma correlata, linguística de se pronunciar acerca daquilo que, melhor, seria calar; daí se creditar negativamente, neste texto, os problemas inerentes a uma tentativa de circunscrever uma suposta inefabilidade somente ou majoritariamente aos registros linguísticos do universo discursivo da/s mística/s. Talvez, como dito anteriormente, essa “retórica do inefável” seja mais adequada à uma certa concepção anacrônica do sagrado estranho à imanência do divino; talvez, ainda, esta suposta inefabilidade discursiva pudesse e devesse ser estendida para outras áreas discursivas. Talvez, finalmente, o que de fato ocorra seja, na realidade, o silêncio como um constatar de um hiato intransponível entre ontologia e discursos, os quais, mediatizados pela estética - essa tentativa de olhar para o olhar, às vezes necessariamente silenciarem. Silêncio (*múo*), aqui, não como característica exclusiva da experiência mística, mas como um calar oriundo de uma impossibilidade estrutural ontológica, incapacidade insuperável em transladar, em dar um salto do reino da sensibilidade (do conteúdo sensível da experiência) para o reino da inteligibilidade (o registro discursivo, seja em qual modalidade for), neste sentido, o calar (*múo*) se configuraria como impossibilidade de traduzir o conteúdo estético em conteúdo discursivo. Isto implicaria na necessidade de se utilizar, como ferramenta alternativa de sentido, um registro discursivo *sui generis*, que tivesse a capacidade de sugerir algo que, não obstante ser fornecido pelo dado sensível abdicasse deliberadamente à pretensão de comunicabilidade racional, num esforço de superação dos entraves daquele *logos* instrumentalizador de sentido que, de fato, seria simplesmente, *a-lógico*: *múo*, “místico”. Seria este instrumento a poesia? Acreditamos que sim.

Referências Bibliográficas

108 Upanishads. Traduction et présentation, Martine Buttex. Paris: Dervy, 2012.

R̥g Veda. A metrically restored text with an introduction and notes. Ed. B. A. van Nooten and G. B. Holland. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994.

Brahmasūtra. Trad. George Thibaut. Delhi: Motilal, 1992.

Brhadāraṇyaka 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.

GAUDAPĀDA *Gauḍapāḍakārikā*. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami Gambhīrānanda. Kolkata: Advaita Ahsram, 2008.

KaṭhaUpaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Transl. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: AdvaitaAhsram, 2008.

KenaUpaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: AdvaitaAhsram, 2008.

MaṇḍukyaUpaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: AdvaitaAhsram, 2008.

MuṇḍakaUpaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: AdvaitaAhsram, 2008.

RENOU, Louis. Hymnesspéculatifs du Véda. Paris, Gallimard/Unesco, 1956.

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

TaittirīyaUpaniṣad. Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkara. Trans. Swami GAMBHĪRĀNANDA. Kolkata: AdvaitaAhsram, 2008.

The Rig Veda. An anthology. W. D. O'FLAHERTY. London, Penguin 1981.