

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” de Śaṅkarācārya: ontologia e pedagogia da não-dualidade no Advaita Vedānta¹

Śaṅkarācārya’s “Contemplation at dawn poem”:
ontology and the pedagogy of non-duality in Advaita Vedānta

Alina Silva Sousa de Miranda²

RESUMO

Os comentários (*bhāṣyas*) do filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII) à tríade fundamental da escola Advaita Vedānta (Não-dualidade) – os Upaniṣads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā* – constituem o núcleo mais estudado de sua obra. Por outro lado, os poemas (*stotras*) por ele compostos desempenham igualmente um papel decisivo no método de reflexão racional que visa à superação do sofrimento. Este artigo propõe uma tradução e análise filosófica do “Poema da contemplação ao alvorecer” (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*) que, por condensar, em forma aforismática, os princípios ontológicos e pedagógicos da Não-dualidade (*advaita*), confirma que Śaṅkarācārya explora esse gênero textual como instrumento de orientação cognitiva, integrado ao campo pedagógico dos Upaniṣads. A “contemplação ao alvorecer”, temática central do poema, funciona como uma metáfora que visa apontar para o fundamento unicista de toda realidade, o Absoluto [Brahman].

Palavras-chave: método de reflexão racional (*vicāra*); Upaniṣads; poesia sânscrita (*stotra*); recitação; re-conhecimento.

ABSTRACT

The commentaries (*bhāṣyas*) of the philosopher Śaṅkarācārya (8th century) on the foundational triad of the Advaita Vedānta school (Non-duality) — the Upaniṣads, the *Brahmasūtra*, and the *Bhagavadgītā*—constitute the most extensively studied core of his work. By contrast, the poems (*stotras*) he composed also play an equally decisive role in the method of rational reflection aimed at overcoming suffering. This article offers a translation and philosophical analysis of the *Poem of Contemplation at Dawn* (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*), which, by condensing in aphoristic form the ontological and pedagogical principles of non-duality (*advaita*), confirms that Śaṅkarācārya employs this textual genre as an instrument of cognitive orientation, integrated into the pedagogical domain of the Upaniṣads. The “contemplation at dawn,” the poem’s central theme, functions as a metaphor pointing to the unitive foundation of all reality: the Absolute (Brahman).

Keywords: method of rational reflection (*vicāra*); Upaniṣads; Sanskrit poetry (*stotra*); recitation; re-cognition.

¹ Este artigo é resultado da pesquisa de estágio pós-doutoral realizada no Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq), do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião (PPCIR/UFJF). As palavras de origem sânscrita utilizadas neste artigo foram transliteradas de acordo com padrão IAST (International Alphabet of Sanskrit Transliteration). Priorizamos, ao longo da análise realizada, o uso do radical das palavras quando retiradas do verso de forma autônoma.

² Professora Associada da Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e, atualmente, professora visitante, em Colaboração Técnica, na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), junto ao Departamento de Ciência da Religião e ao Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI/CNPq/UFJF). Pós-Doutora em Ciência da Religião (UFJF) e Doutora em História Social (USP), coordena o Grupo de Pesquisa “Advaita (não-dualidade) e História” (GPAH/CNPq/UFMA). <https://orcid.org/0000-0003-3791-8563>.

Introdução

Os Upaniṣads – a “parte final” (*vedānta*) do cânone védico – são a literatura de aprofundamento filosófico das religiosidades indianas.³ Considerados textos de revelação (*śruti*, “aquilo que é ouvido”), são instruções destinadas a um uso específico da razão, soteriológicamente orientada, cujo objetivo não é a mera aquisição de informações, mas a eliminação da causa do sofrimento existencial (*duḥkha*) e a realização da condição de Libertação (*mokṣa*). Ao longo do tempo, consolidaram-se em torno deles diferentes linhas hermenêuticas marcadas por uma estrutura pedagógica que envolve uma relação dialógica entre mestre (*guru*) e discípulo (*śiṣya*) inseridos numa linhagem viva de transmissão (*guruśiṣyaparamparā*).

É nesse horizonte que se situam as obras do filósofo Śaṅkarācārya (séc. VIII), responsável pela sistematização do método soteriológico da escola Advaita Vedānta, uma das principais linhas hermenêuticas dessa tradição de ensinamento. Para Śaṅkarācārya, o sofrimento não constitui exclusivamente um problema moral ou emocional, mas fundamentalmente um problema cognitivo. Ele decorre de uma ignorância fundamental (*mūla-avidyā*) sobre a natureza da realidade, definida por ele, como um processo singular de superimposição ilegítima (*adhyāsa*), mediante a qual uma coisa aparece com as propriedades de outra. Nesse sentido, a Libertação (*mokṣa*) é aqui entendida como resultado de um processo de remoção dessa ignorância por meio do conhecimento do fundamento da realidade, que é a realização da não-dualidade (*advaita*). (Śaṅkarācārya, 1965, p. 1-6)

A doutrina da não-dualidade, tal como vivificada por Śaṅkarācārya, afirma a condição originária de não-diferença ontológica entre a natureza essencial do sujeito/“eu” (*ātman*)⁴ e o Absoluto (Brahman) – princípio de unidade de todo aparecer (Loundo, 2022).⁵ Tal condição, expressa na afirmação upaniśádica “[Brahman é] um, sem segundo” (*ekam eva advitīyam*) (*Chāndogya Upaniṣad*, 1983, 6.2.1, p. 412)⁶, não designa uma entidade isolada: ela aponta para a ausência de exterioridade ontológica (Śaṅkarācārya, 1983, p. 412-422). É nesse sentido que o universo, i.e., mundo da pluralidade/multiplicidade, é dito não-substancial no Advaita

³ Os Upaniṣads são a parte final dos Vedas, uma das principais matrizes literárias e o fundamento sagrado de várias tradições do empreendimento religioso-filosófico na Índia. Paralelamente a essa matriz védica desenvolvem-se as tradições tântricas, que se organizam em corpos textuais próprios (os Tantras). Vedas e Tantras constituem as matrizes de autoridade máxima (*śruti*) dessas tradições. (Flood, 2014). O Advaita Vedānta sistematizado por Śaṅkarācārya (séc. VIII) inscreve-se prioritariamente no horizonte védico-upaniśádico.

⁴ A palavra sânscrita *ātman* é um pronome reflexivo que significa literalmente “si-mesmo”. Ela possui, neste contexto, dois níveis semânticos: o primeiro corresponde à noção de individualidade (*vyakti*), sujeito (*viśayin*) ou “eu” (*aham* ou *ahamkāra*); o segundo, corresponde à condição originária do primeiro enquanto não-diferença ontológica com relação ao Absoluto [Brahman]. Neste artigo, adotamos a seguinte padronização: *ātman* para o primeiro sentido e *Ātman* para o segundo. Para este último sentido usaremos também a tradução em português Si-Mesmo. Como afirma Loundo, “o objetivo precípua dos Upaniṣads é justamente promover uma viagem semântica entre esses dois níveis de sentido de *ātman* (...): a viagem que vai do (falso) *ātman* enquanto sujeito interessado e manipulador de objetos, fadado ao fracasso e ao sofrimento em função do caráter ilusório dos objetos erroneamente substancializados; ao *Ātman* como Si-Mesmo, i.e., como Consciência e imediatez de Brahman”. (Loundo, 2022, p. 41).

⁵ O livro *Razão com Sabor de Mel* é uma referência fundamental para o entendimento crítico da tradição hermenêutica do Advaita Vedānta. Ancorados na leitura sobre Śaṅkarācārya efetuada nele, destacamos, para nossa abordagem, o estudo do primeiro, segundo e último capítulo da parte I, sobre Hinduísmo, do referido livro.

⁶ Essa afirmação não descreve um começo no tempo, mas evoca um ritmo originário (*ṛta*) sempre atual que preside a toda diferenciação.

Vedānta: não porque seja irreal, mas porque não possui autonomia ontológica.⁷ A grande sentença (*mahāvākya*) do *Chāndogya Upaniṣad* (3.14.1, 1983, p. 208) “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” (*sarvam kehalvidam brahma*), não equivale, portanto, a uma afirmação cosmológica positiva, mas à dissolução da fantasia cognitiva que reifica o universo – assim como reifica o “eu” – como uma pretensa coleção de entidades independentes e autoexistentes. É esse o sentido operacional do método soteriológico dos Upaniṣads enquanto um processo de dissolução, i.e., de negação (*badha*) sistemática e gradual de erros. Em outras palavras, esse processo não incide sobre o universo/mundo (*jagat*), mas sobre seus conteúdos de reificação do aparecer, que constituem a causa do sofrimento.

Os dois eixos centrais dessa doutrina (*siddhānta*) do Advaita Vedānta são, pois: (i) a ontologia de Brahman como princípio de unidade de todo aparecer; e (ii) o sofrimento existencial como dimensão circunstancial — e não essencial — desse sujeito/ “eu” (*ātman*), sofrimento esse eliminado assim que se restaura o conhecimento adequado, i.e., o conhecimento da unidade de todas as coisas. A produção textual do mestre Śaṅkarācārya reflete essa orientação metodológica e se caracteriza por ser sempre uma orientação pedagógica contextual e pontual para um discípulo. Suas principais obras originalmente compostas em sânscrito incluem: (i) comentários (*bhāṣyas*) aos principais Upaniṣads; (ii) comentários (*bhāṣyas*) ao *Brahmasūtra* e ao *Bhagavadgītā*; (iii) tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*), como o *Tattvabodha*, o *Ātmabodha*, o *Upadeśa Sāhasrī* e o *Vivekaśūdhī*; e (iv) uma vasta coleção de poemas (*stotras*).

O presente artigo analisa um desses poemas: o “Poema da Contemplação ao alvorecer” (*Prātah-smaraṇa Stotra*)⁸, composto de três estrofes de quatro versos cada, às quais se adiciona ao final, e em sintonia com procedimento tradicional, uma pequena estrofe de dois versos denominada *phala-śruti*, que significa “evocação dos benefícios [advindos da] recitação” reiterada do poema. Sendo uma síntese poética do método upaniṣádico, condensando, em poucos versos, os princípios ontológicos e pedagógicos da não-dualidade, esse poema é exemplar na demonstração de que esse gênero textual integra de modo decisivo o campo pedagógico do ensinamento revelado pelos Upaniṣads. Queremos argumentar precisamente isto: embora os comentários (*bhāṣyas*) à tríade fundamental do Vedānta (*prasthāna-traya*) – os Upaniṣads, o *Brahmasūtra* e o *Bhagavadgītā* – e os tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*) sejam os textos mais frequentemente estudados na tradição de Śaṅkarācārya, os poemas (*stotras*) desempenham um papel igualmente relevante no método de eliminação do sofrimento.

1. Os poemas (*stotras*) no horizonte pedagógico do Advaita Vedānta

Etimologicamente, *stotra* e seu sinônimo *stuti* derivam da raiz sânscrita $\sqrt{stu}$ (“exaltar”, “elogiar”, “celebrar”, “louvar”). *Stotra* é, pois, “poema de exaltação”. Na tradição indiana

⁷ Eliminar a ignorância fundamental faz emergir Brahman como o único resíduo ontológico, a partir do qual o aparecer pode fluir sem se endurecer em substância. Em Śaṅkarācārya, tal unicidade é traduzida epistemologicamente como “inobjetificabilidade” (*aviśayatva*), isto é, a condição daquilo que não se torna jamais um objeto já que constitui o fundamento de todos eles (Loundo, 2022).

⁸ O termo em sânscrito para “ao alvorecer” é *prātar*. A última sílaba da palavra sofre modificações em função das palavras que se lhe seguem e de acordo com as regras de junção fonética e eufonia (*sandhi*), daí a escrita *prātah*. Em algumas edições, o título do poema aparece ainda escrito como *Pratassmaraṇa Stotra*, sendo o *h* final substituído por “s”. Essas variações ortográficas e fonéticas não têm qualquer implicação semântica de diferença de sentido.

“exaltar” não se reduz à expressão de uma disposição emocional: é também um gesto performativo, no qual a linguagem opera uma reorientação da atenção e do entendimento. Um *stotra* pode assumir diversas funções: pode ser uma prece, pode descrever atributos de uma deidade, pode servir como suporte simbólico para a meditação ou pode condensar, em poucos versos, doutrinas filosóficas complexas, como é o caso do “Poema da Contemplação ao alvorecer” (*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*).

Não existe, assim, uma oposição entre esse gênero e os Upaniṣads ou os tratados introdutórios, como se a poesia ocupasse um lugar distinto ou secundário em relação à exposição doutrinal. Tal oposição seria mesmo anacrônica e inadequada ao funcionamento da tradição indiana. Os Upaniṣads articulam, desde sua composição, prosa e verso, recorrendo amplamente à linguagem poética como meio privilegiado de condensação, transmissão e assimilação do ensinamento. O *stotra* deve ser compreendido nesse mesmo horizonte: ele não abandona o registro do ensinamento para ingressar em um domínio “estético” ou meramente devocional, mas sistematiza poeticamente aquilo que os Upaniṣads expõem por meio de diálogos, imagens, sentenças breves e versos, e operam como forma condensada e reiterável do mesmo ensinamento, favorecendo sua lembrança/contemplação (*smaraṇa*) e sua assimilação. Dessa maneira, o *stotra* não reifica a poesia como gênero autônomo, mas aponta para sua função re-unidora na tradição upaniṣádica. Com efeito, nosso argumento de que um *stotra* é sistematização, não “ornamento”, repousa justamente na unidade interna da tradição – Upaniṣads e seus comentários (*bhāṣyas*), tratados independentes e introdutórios (*prakaraṇa-granthas*) e poemas (*stotras*) formam um complexo articulado, o que impede a redução destes últimos à condição de “poesia religiosa” em sentido moderno.

Assim, o termo *stotra* designa, na tradição sânscrita, um gênero poético-funcional definido menos por sua forma métrica do que por sua pragmática: trata-se de um texto concebido para operar uma disposição cognitiva e afetiva específica por meio da recitação e do canto. O *stotra* pertence ao regime de linguagem performativo, no qual dizer é já fazer. Herdeira da cultura védica do louvor, essa dimensão encontra nos Upaniṣads uma inflexão decisiva: a exaltação deixa de visar primariamente a eficácia ritual externa e passa a funcionar como meio de inscrição do re-conhecimento da não-dualidade.⁹ Assim, o *stotra* opera como extensão poética do método upaniṣádico de investigação racional (*vicāra*) e, por isso mesmo, é associado ao exercício de reiteração meditativa (*nididhyāsana*) (Viditatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009) e à assimilação contemplativa do conhecimento da unidade de todas as coisas.

Ademais, a recitação desses poemas é apenas o início de uma performance mais ampla. Ao ser entoado, o *stotra* convoca não apenas a voz, mas a escuta, a memória, o silêncio e o afeto num único gesto reiterável. Ao ser recitado pelo próprio praticante, o poema (*stotra*) é “ouvido” como ensinamento; trata-se de uma escuta do sentido, não apenas do som. Então, o corpo se ajusta ao ritmo do texto, a atenção se desprende de suas fixações habituais e o

⁹ A palavra “reconhecimento” é deliberadamente escrita aqui com hífen para enfatizar o processo de realização da não-dualidade. Com efeito, trata-se de explicitar uma distinção conceitual fundamental da tradição *advaita*: o conhecimento já está dado como autoevidência, o erro está no modo de ver, não no objeto. O processo é negativo-eliminativo, não afirmativo-acumulativo. O prefixo “re” marca, pois, retorno, não progressão e indica reencontro com o já sabido, mas esquecido ou velado.

sentido encontra o solo para florescer. Recitar um *stotra* é fazer um gesto cognitivo-afetivo que inscreve o sujeito na verdade que o texto afirma.¹⁰

A métrica prosódica utilizada nas três estrofes do “Poema da Contemplação ao alvorecer” é denominada *vasanta-tilakā*, “ornamento da primavera”. Nela, cada verso é composto por quatorze sílabas (Bharata Muni, 1950, 16.67, p. 276). O uso de métricas longas e equilibradas não é arbitrário ou detalhe formal secundário em Śaṅkarācārya: esse recurso é recorrente quando o objetivo é a condensação contemplativa do ensinamento. Num poema cujo eixo é o alvorecer, o uso dessa métrica, que está associada a temas de início e renovação cósmica, mostra-se particularmente adequado. Trata-se de um recurso didático que participa ativamente da explicitação do sentido do poema: sua performance recitativa instiga o surgimento novamente, no plano da experiência, da verdade não-dual.¹¹ A recomendação da recitação matinal, nesse registro, é indicação de um momento privilegiado para o discípulo retomar — com frescor e precisão — o eixo do ensinamento. Tal como observa Swami Vidadatmananda,¹² além do uso de métricas variadas em suas composições, a força pedagógica de Śaṅkarācārya reside precisamente na capacidade de condensação do ensinamento:

A glória de Śrī Śaṅkarācārya está em ensinar Vedānta em “mil versos”, como no *Upadeśa Sāhasrī*, ou em centenas de versos, como no *Vivekacūḍāmaṇi*, ou ainda em meros três versos, como neste *stotra*, ou mesmo em um único verso, como no *Ekasloki*, revelando a essência do [Advaita] Vedānta (Vidadatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009, p. 5, tradução nossa).¹³

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” é de ampla circulação, incorporado à prática cotidiana de recitação matinal. Ele é reiteradamente estudado, memorizado e recitado no contexto pedagógico tradicional até hoje como ocorre, entre outras, na linhagem contemporânea associada ao mestre Swami Dayananda Saraswati (1930–2015).¹⁴ Nesse sentido, ele exemplifica a vitalidade oral e performativa da tradição do Advaita Vedānta na atualidade.

Em Śaṅkarācārya, portanto, os *stotras* participam da pedagogia do re-conhecimento da não-dualidade. Associada à palavra eficaz, ritmada, memorizável, esse gênero da literatura sânscrita não é “pré-filosófico”: ele articula investigação racional (*vicāra*), discernimento

¹⁰ A memorização do poema deve ser precedida pelo estudo minucioso dentro de uma tradição hermenêutica e pelo entendimento da língua em que ele está escrito, o sânscrito. Decorar a despeito do entendimento ou mesmo antes de um estudo profundo e sistemático faz o poema ser pronunciado sem que uma palavra sequer seja entendida em sua unidade devido justamente às junções (*sandhis*) reguladas pelas regras fonéticas e prosódicas (*śikṣā*).

¹¹ Essa e outras métricas são o objeto de descrição e análise do *Nāṭyaśāstra* de Bharata Muni, principal tratado clássico indiano sobre estética, arte dramática e performativa que abrange teatro (*nāṭya*), dança, música, métrica (*chandas*), prosódia, gesto e emoções (*rasa*, *bhāva*).

¹² Swami Vidadatmananda é um mestre contemporâneo do Advaita Vedānta, discípulo do Swami Dayananda Saraswati, vinculado ao Ārsha Vidyā Gurukulam (Saylorsburg, USA).

¹³ “It is the glory of Śrī Śaṅkarācārya that he can teach Vedānta in as many as a thousand expansive verses, as in the *Upadeśa Sāhasrī*, or the 581 explanatory verses of the *Vivekacūḍāmaṇi*, or teach it in a mere three verses as in this *stotra* or even write the single verse of the *Ekasloki* to reveal the very essence of Vedānta (Vidadatmananda, in Śaṅkarācārya, 2009, p. 5).

¹⁴ Swami Dayananda Saraswati é um renomado mestre contemporâneo representante do Advaita Vedānta. Fiel aos ensinamentos da tradição de Śaṅkarācārya, destacou-se pela clareza, contemporaneidade e pela singularidade da adaptação com que transmitiu os ensinamentos dos Upaniṣads. Fundou quatro centros de ensino destinados a dar continuidade à tradição — os Ārsha Vidyā Gurukulams —, que se localizam em Rishikesh, Coimbatore, Nagpur e Saylorsburg (EUA).

(*viveka*) e re-conhecimento (*avagati*) como dimensões coexistentes e interpenetrantes e não como dimensões cronológicas ou hierárquicas. O *stotra* objeto de nossa investigação deve, assim, ser compreendido no interior desse regime textual.

2. O alvorecer como evento do aparecer: uma chave hermenêutica

O “Poema da Contemplação ao alvorecer” articula de modo orgânico ontologia, linguagem e método pedagógico da escola Advaita Vedānta, que se expressa a partir do conceito da não-dualidade (*advaita*). Ele pode ser resumido brevemente da seguinte forma: a primeira estrofe apresenta o núcleo ontológico do ensinamento, exortando ao re-conhecimento da natureza essencial do sujeito/ “eu” como não-diferente do Absoluto (Brahman), e associando o alvorecer ao despertar cognitivo, com a reinstalação da vigília. A segunda estrofe introduz o problema da linguagem: Brahman “transcende a mente e as palavras” ao mesmo tempo que é condição de manifestação delas. A terceira estrofe introduz a analogia da corda e da cobra visando denunciar o erro da superimposição (*adhyāsa*) que subverte a compreensão do universo empírico. A frase final atesta a eficácia pedagógica do poema, apresentando a recitação ao amanhecer como prática que conduz à realização definitiva. Apresento abaixo a tradução completa do poema.¹⁵

“Poema da Contemplação ao alvorecer”

(*Prātaḥ-smaraṇa Stotra*)

(1)

Lembro, ao alvorecer, a realidade do Ātman que brilha no coração, que é Existência, Consciência e Bem-aventurança – a meta última dos renunciantes supremos.¹⁶ / Conhecido como o “quarto”, [Brahman] se presentifica eternamente nos [três] estados [da consciência]: o sonho, a vigília e o sono profundo. Eu sou esse Brahman indivisível e não um [mero] aglomerado de elementos.

(2)

Canto, ao alvorecer, esse [Brahman] [que] transcende a mente e as palavras, e por cuja graça todas as palavras brilham. / Conhecido como Deus dos deuses, não-nascido, imperecível e primevo, esse [Brahman] é descrito pelos Vedas por meio da expressão “não é isso, não é aquilo”.

(3)

Saúdo, ao alvorecer, esse [Brahman], conhecido como Pessoa Suprema. Ele transcende a escuridão da ignorância, possui o brilho do sol, é pleno e constitui a eterna morada [dos entes]. / Tal como a cobra é o reflexo manifestado da corda, este universo inteiro é o reflexo manifestado desse [Brahman] – a Forma total.

(4)

¹⁵ Esta tradução em língua portuguesa do Brasil foi feita diretamente a partir do original sânscrito em coautoria com Dilip Loundo. O processo de tradução privilegiou o sentido filosófico do poema e, dada a dificuldade de fazer a correspondência da prosódia entre uma língua e outra, não considerou a métrica original na tradução.

¹⁶ *Paramahamṣa* é o termo usado. Esse é um termo técnico composto de duas palavras: “supremo” / “último” (*parama*) e “cisne” (*hamṣa*). Numa situação em que há mistura do leite com a água, este animal é tradicionalmente associado à capacidade de separá-los, retendo o leite como essência, sendo a imagem do discernimento perfeito (*viveka*). *Paramahamṣa* designa o renunciante (*saṅnyāsīn*) no estágio final de esclarecimento, aquele cujo discernimento é consumado, capaz de distinguir o real do não-real sem esforço.

Este poema auspicioso composto de três estrofes é o adorno refulgente dos três reinos.¹⁷ / Todo aquele que o recita ao alvorecer alcança a meta suprema (Śaṅkarācārya, 2018, p. 5/9/33, tradução nossa).¹⁸

Vemos que o poema não introduz um percurso progressivo de conhecimento: ele não começa pela ignorância, pela linguagem ou pela ilusão, mas pelo re-conhecimento de uma verdade já dada, ainda que não realizada. Por revelar o núcleo ontológico da não-dualidade, a primeira estrofe funciona como uma semente conceitual (*bīja*), cuja assimilação — mediada pela instrução adequada (*upadeśa*) — permite o desabrochar gradual dessa verdade. No limite, sem ela, não há poema — como sem corda, não há cobra; como sem Brahman, não há universo/mundo.

É comum que poemas (*stotras*) não circulem sob um título temático específico¹⁹, sendo intitulados em função de sua primeira palavra/expressão ou de um derivativo desta. É o caso do presente poema cujo título em sânscrito *prātaḥ-smaraṇa* (lit. “lembrança ao amanhecer”) deriva da primeira expressão do poema *prātaḥ-smarāmi* (“eu lembro ao amanhecer”). A opção na tradução em português pela palavra “contemplação” ao invés de “lembrança” decorre de dois fatores: em primeiro lugar porque se trata de um dos sentidos legítimos da raiz sânscrita √*smṛ* (“lembrar”, “contemplar”, “ter em mente”); e, em segundo lugar, por abarcar de forma sintética a totalidade dos três eventos que caracterizam, na sequência progressiva das três estrofes, o procedimento recitativo do poema: “eu lembro”, “eu canto”, “eu saúdo”.

Essa característica de identificar um texto pelo destaque da primeira palavra ou expressão, longe de ser um expediente casual, preserva a condição oral e pedagógica das textualidades sânscritas, nas quais a memória, a recitação e a transmissão viva ocupam lugar estrutural. Nesse horizonte, o texto não se apresenta como objeto autônomo a ser decifrado, mas como instrumento metodológico cujo sentido se atualiza no ato da recitação. A primazia conferida à palavra inaugural indica, assim, que o nome do texto não visa condensar um conteúdo, mas inscrever o leitor-ouvinte no ensinamento, pois o método de investigação precede e orienta a fixação textual.

A especificidade do poema decorre, assim, do tipo raro de rememoração que o singulariza: *prātar* significa “ao alvorecer”; *smaraṇa* (da raiz √*smṛ*) significa “lembrança”, “rememoração”, “recordação ativa”, “contemplação”. Essa expressão tem uma força própria. Em termos de gramática sânscrita, por ser o termo *prātar* um indeclinável (*avyaya*) que não admite flexão de caso, ele privilegia a relação adverbial de tempo: contemplar “pela manhã” indica um horário ritual. Mas a relação entre esses dois termos não se esgota nesse sentido. Em títulos e fórmulas nominais do sânscrito é frequente que indeclináveis temporais funcionem como determinantes semânticos, instaurando relações que, do ponto de vista conceitual, equivalem a uma determinação de pertencimento ou origem, o que invocaria o

¹⁷ Referência a uma divisão tradicional de três regiões cósmicas do universo: o reino terrestre (*bhūḥ-loka*); o reino intermediário (*bhuvah-loka*) e o reino celeste (*svaḥ-loka* ou *svarga-loka*).

¹⁸ *prātaḥ-smarāmi* *br̥di saṃsphuradātmatattvaṃ* / *saccitsukhaṃ paramahaṃsa-gatiṃ turyam* / *yatsvapna-jāgara-susuptamavaiti nityam* / *tad brahma niṣkalamahaṃ na ca bhūtasāṅghaḥ* || *prātar-bhajāmi manasā vacasāmagamyam* / *vāco vibhanti nikhilā yadanugraheṇa* / *yaṃ neti neti vacanairnigamā avocuh* / *taṃ deva-devamajamacyutamaburagrayam* || *prātar-namāmi tamasā paramarkavarṇam pūṇam sanātanapadaṃ puruṣottamākhyam* / *yasminnidam jagadaśeśamaśeśamūrti rajjvam bhujāṅgama iva pratibhasitam vai* || *ślokatrayamidam puṇyam lokatrayavibhūṣaṇam prātaḥkāle pāṭhedyastu sa gacchet paramam padam* (Śaṅkarācārya, 2018, p. 5-33).

¹⁹ O título deste poema é comum a outros poemas. Por isso, em algumas versões, ele também é chamado “Poema da Contemplação no Supremo Brahman ao Alvorecer” (*Para-brahma-prātaḥ-smaraṇa-stotra*), para distingui-lo dos demais.

caso genitivo do sânscrito. Nesse sentido, *prātar* pode ser lido não apenas como marcador cronológico, mas como conteúdo memorial: o alvorecer enquanto evento paradigmático de emergência da experiência. A distinção desse poema é, assim, ter o alvorecer como tema, não só como circunstância. Com efeito, a relação como sintagma “contemplação *do* alvorecer” não supõe um genitivo morfológico inexistente, mas reconhece uma relação genitiva implícita, sustentada pela economia sintagmática e pela função hermenêutica do título.

Portanto, nesse horizonte hermenêutico, a exortação à recitação ao alvorecer (*prātaḥ-kālē*) indica não apenas um horário ritual, mas um *kairós* pedagógico: impregnar o dia — e o tempo em geral — da disposição de serenidade mental que decorre do re-conhecimento da não-dualidade. É precisamente nesse sentido que a tradição indiana confere especial relevo ao “instante de Brahman” (*brahma-mubhūrtā*) — período que antecede o nascer do sol, compreendido como o *kairós* mais favorável à rememoração (*smaraṇa*) e à assimilação do conhecimento (Kullūka Bhaṭṭa, 1983). Nesse período, o mundo ainda não se encontra plenamente capturado pelas demandas da ação, e a mente, relativamente aquietada, mostra-se mais apta a reconhecer, no próprio surgir da vigília, o fundamento que a sustenta. Assim, o *prātar* do poema não designa apenas a manhã empírica, mas funciona como figura pedagógica do despertar, no qual a emergência cotidiana da pluralidade do mundo se torna ocasião para o re-conhecimento da não-diferença ontológica entre o eu (*ātman*) e o Absoluto (Brahman), princípio de unidade de todas as coisas e, portanto, constitutivo do caráter não-dual (*advaita*) da realidade.

É nessa chave de leitura do alvorecer organicamente integrado ao evento do aparecer que analisamos o poema. O valor do alvorecer não se reduz a um dado cronológico, tampouco ele se limita a um simples fenômeno natural: ele indica um momento privilegiado de rearticulação da experiência. É o instante em que a pluralidade do mundo/universo, por assim dizer, torna a surgir como mundo, que o campo do visível se recompõe enquanto visível e disponível à apropriação cognitiva. Tal como o alvorecer se distingue pela emergência do sol e pela dissipação da escuridão da noite, Brahman “transcende a escuridão da ignorância (*tamas*), possui o brilho do sol (*arka-varṇa*), é pleno (*pūrṇa*) e constitui a eterna morada [dos entes] (*sanātana-pada*)”, como formulado na terceira estrofe. Em outras palavras, o evento do surgir não é exclusivo da manhã, mas acompanha continuamente o fluxo da experiência. O amanhecer opera, no poema, como uma metonímia do processo mais amplo de emergência da experiência: ao assinalar um momento particular, remete ao todo do movimento pelo qual a pluralidade do mundo vem à presença e o sujeito é convidado a reconhecer, nesse mesmo surgir, o fundamento que a sustenta. Quando o texto afirma que Brahman “se presentifica eternamente” (*avaiti nitya*) nos estados de consciência — vigília, sonho e sono profundo — o alvorecer deixa de indicar apenas a passagem empírica do sono à vigília e convoca a uma reflexão mais radical: o que é, em sentido profundo, estar desperto?

O verdadeiro despertar, sugerido pelo poema, coincide com uma entrada diferenciada no mundo da atividade e da diferenciação, em função do re-conhecimento do princípio que permeia todas as modalidades da experiência e que, silenciosamente, as ilumina. É nesse local de emergência do aparecer — o instante em que mundo, linguagem e sujeito começam a se articular — que o Advaita Vedānta inscreve sua reflexão: contemplar o momento de sedimentação da linguagem como mediação entre sujeito e objeto. É dessa forma que o poema articula, de modo condensado e rigoroso, uma *ontologia do aparecer* que não se estrutura a partir de substâncias, mas a partir do dinamismo da manifestação.

3. “Eu sou esse Brahman”: ontologia não-dual e desidentificação performativa

A densidade filosófica do poema manifesta-se no emprego rigoroso de termos técnicos que condensam e articulam questões centrais da doutrina do Advaita Vedānta. Já vimos que o termo *prātar* remete ao limiar ontológico da experiência, anterior à reificação dos estados de consciência, anterior à estabilização da identidade empírica. *Smarāmi* (“lembro”), enquanto uma memória ancestral ontológica aponta também para um reconhecimento da unicidade ou não-dualidade fundamental da experiência.

Na continuidade do primeiro verso, o particípio presente *saṁspṭhurat* (“brilhando”, “eclodindo”) designa o ato mesmo da manifestação, enquanto presença que fundamenta a unicidade e as distinções funcionais entre sujeito e objeto. Sua localização no coração (*hṛd/hṛdaya*) indica o espaço referencial da presença imediata de Brahman. “Coração” não designa, aqui, apenas o órgão físico ou o centro afetivo no sentido psicológico moderno. “Coração” significa, antes, uma categoria cognitiva e ontológica, que indica o local imanente do discernimento (*viveka*), isto é, o ponto a partir do qual a discriminação entre o Real (não-dualidade) e o não-Real (dualidade) se torna possível. O coração é a sede da inteligência esclarecida (*jñāna*) e seu potencial de discernimento (*buddhi*). No *Taittirīya Upaniṣad*, afirma-se: “É neste espaço luminoso no interior do coração (*hṛdaya*) que se situa a Pessoa [Suprema] (*Puruṣa*), que é pensamento, imortalidade e esplendor” (*Taittirīya Upaniṣad*, 1.6.1, 1980, p. 80, tradução nossa).²⁰

Em outras palavras, *hṛd/hṛdaya* é o coração como centro não-objetificável da Consciência. Localizar Brahman no coração significa afirmar sua imanência radical, sem reduzi-lo à interioridade psicológica. Além do locativo (*no* coração), o sentido ablativo do sânscrito também está presente na expressão e sugere a origem da eclosão, indicando a condição de autoluminosidade ou imediaticidade (*svayaṁ-prakāśa*) da Consciência. O que brilha/eclode no/do coração é a não-dualidade, que é autoevidente no núcleo do discernimento e nunca objeto de uma representação externa.

O poema exorta a contemplação desse Ātman, a “natureza essencial do ‘eu’” (*ātma-tattva*). Tattvavidananda explicita o termo *tattva* como realidade que não é afetada por nenhuma projeção formal, isto é, que não se deixa confundir com as aparências que nela surgem; *tattva* é o Real enquanto tal, anterior e irreduzível às formas empíricas, fundamento delas:

Tattva é definido como *anaropitakāraṁ*, isto é, a realidade sobre a qual nenhuma forma é superimposta. Assim, por exemplo, o ouro é *tattva*, a realidade dos ornamentos. Para conhecer a realidade do ornamento, não é necessário derretê-lo; basta transcendê-lo cognitivamente. Contudo, enquanto estivermos apegados à forma e a tomarmos como objeto de prazer, não seremos capazes de transcendê-la, ainda que falemos e escutemos a respeito da realidade (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 6, tradução nossa).²¹

²⁰ *sa ya eṣo'ntar hṛdaya ākāśaḥ | tasminn ayaṁ puruṣo manomayaḥ | amṛto biraṇmayaḥ* (*Taittirīya Upaniṣad*, 1.6.1, 1980, p. 80).

²¹ “*Tattva* is defined as *anaropitakāraṁ*, the reality on which no form is superimposed. For example, gold is *tattva*, reality of the ornaments. To know the reality of the ornament it is not necessary to melt it down; it is enough to cognitively transcend it. However, as long as we are attached to a form and look upon it as an object of pleasure, we will not be able to transcend it, in spite of talking and hearing about the reality” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 6).

No horizonte da doutrina *advaita*, a não-diferença ontológica entre o sujeito/ “eu” (*ātman*) e o Absoluto (*Brahman*) revela que a essencialidade do primeiro não se confunde com os conteúdos do aparecer, que caracterizam sua condição errônea de identificação: a essencialidade do “eu” é o próprio aparecer em seu acontecer, o surgir enquanto surge — o *surgir, surgindo*. Isso implica que o erro nunca consiste no mero surgimento das formas, mas na atribuição a essas mesmas formas de um caráter substancial. O dinamismo do aparecer perpassa, portanto, a integralidade da experiência ordinária, atravessando-a visceralmente. O poema ilustra o dinamismo desse acontecimento originário fazendo recurso aos três estados de consciência/experiência, a saber: vigília, sonho e sono profundo.

Nesse ponto, o poema remete a uma de suas inspirações originárias, que são os ensinamentos do *Māṇḍūkya Upaniṣad*. Tal como no poema, o *Māṇḍūkya Upaniṣad* é especial porque não acumula doutrina: ele orchestra e condensa em um único gesto cognitivo os doze versos que o constituem. Esses versos podem ser entendidos como um encaminhamento rigorosamente progressivo da Realização: eles descrevem os três estados da consciência como campos típicos de identificação do sujeito/ “eu” (*ātman*). São eles: (i) o estado da vigília (*jāgrat*), também denominado *vaiśvānara*, no qual o sujeito experiencia o mundo empírico plural sob a presunção de separação e ausência de unidade; (ii) o estado de sonho (*svapna*), também denominado *taijasa*, no qual o sujeito experiencia um mundo plural internamente coerente, porém dependente do próprio aparecimento; e (iii) o estado de sono profundo (*suṣupti*), também denominado *prajña*, no qual cessam as distinções e desejos que marcam a pluralidade, que permanece, entretanto, em estado potencial e que se evidencia no retorno à vigília. Em todos os casos, o problema não é o estado em si, cuja validade é reconhecida pelo *Upaniṣad*, mas a redução do “eu” a qualquer deles, ou mesmo ao somatório deles, como se o “eu” fosse esgotado por seus modos de aparecer (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 3-5, 1958, p. 177-183).

No *Māṇḍūkya Upaniṣad* e no poema em tela, os três estados são inscritos a partir do re-conhecimento do princípio que os permeia – denominado de *turiya* ou “o quarto”. Longe de indicar um “quarto estado”, *turiya* designa aquilo que ilumina continuamente esses mesmos três estados da consciência/experiência. Ele é, com efeito, a plataforma de manifestação que torna possível esses mesmos modos experienciais²²: *turiya* é, em síntese, Brahman ou Ātman. Como afirma Tattvavidananda:

No [Advaita] Vedānta, vigora o princípio *kāraṇam kārye anvayati*: a causa permeia o efeito. O efeito é apenas nome e forma, enquanto a causa é real. O efeito não passa de uma aparência que se manifesta no suporte da causa. O Ātman, a Consciência Absoluta — o Quarto (*turiya*) — permeia e interpenetra os três estados da experiência humana, a saber, a vigília, o sonho e o sono profundo (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 12, tradução nossa).²³

A função metodológica da análise dos estados da consciência tem por objetivo mais imediato a condição de vigília, pois é nela mesma que transcorre o processo de reflexão. O

²² O sétimo verso do *Māṇḍūkya Upaniṣad* dedica-se à definição do termo *turiya*. Ele é apresentado como autoevidente em sua luminosidade, não depende de qualquer meio de conhecimento para ser revelado (*Māṇḍūkya Upaniṣad*, 7, 1958, p. 203).

²³ In [Advaita] Vedānta, it is *kāraṇam kārye anvayati*, the cause permeating the effect. The effect is a name and shape, whereas the cause is real. The effect is only an appearance on the locus of the cause. Atman, The Awareness Absolute, the fourth, pervades and interpenetrates the three states of human experience, namely the waking, the dream, and the sleep” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 12).

que os estados de sonho e sono profundo ensinam sobre ela? Como *turiya* se articula com a vigília? No sonho, o sujeito vive uma pluralidade de objetos e eventos com coesão interna, mas essa pluralidade revela-se, ao despertar, como dependente de um único campo de aparecimento. Ao ilustrar uma compatibilização entre unidade e pluralidade, bem como o fato de que, sem a primeira, a segunda aparece como pretensamente substancial, o sonho serve como modelo pedagógico para a necessidade de um despertar na/da vigília. Com isso, a pluralidade da vigília não possui também autonomia absoluta: ela repousa sobre um fundamento de unidade (*turiya*). Sobre isso, Loundo afirma:

O tópico do sonho tem por objetivo revelar a singularidade da condição de autorefulgência de *ātman* enquanto testemunha oculta [da dinâmica do universo]. Isso é necessário já que, na condição da vigília, há a [preponderância do] contato entre os objetos e os sentidos, a afecção associativa da luz do sol etc., o que dificulta a realização da condição de autorefulgência do *ātman* (Loundo, 2022, p. 78).

A análise acima se radicaliza ao se considerar a função metodológica do estado de sono profundo. O retorno inevitável à condição da vigília revela, de um lado, que a unidade sem pluralidade que o caracteriza não possui caráter de substancialidade. Por outro lado, a prevalência, neste estado de sono profundo, dessa mesma condição de unidade sem pluralidade revela igualmente o caráter de insubstancialidade da pluralidade presente no sonho e na vigília. Em termos do Advaita Vedānta, portanto, o sonho e o sono profundo não negam a vigília: eles desvelam a presença de um princípio unicista que articula a pluralidade. Em síntese, esse princípio, *turiya*, não nega nenhum dos três estados: ele os sustenta. Em outras palavras, “acordar” na vigília implica em abandonar a ideia de uma pluralidade autônoma e reconhecer nela — tal como nos demais estados — a dependência do aparecer em relação a esse princípio.

Nesse sentido, o “alvorecer” do poema não indica apenas um retorno diferenciado ao estado da vigília, mas, acima de tudo, um re-conhecimento da realidade última, enquanto eliminação da ignorância e condição que permeia todos os estados da consciência. Em função do processo de esclarecimento sobre os três estados e seu fundamento, *turiya*, esse retorno envolve uma condição de vigília ressignificada. Com efeito, se a vigília corriqueira tende a parecer “mais real” por sua estabilidade; se o sonho sugere uma unidade compatível com pluralidade; e se o sono profundo sugere uma unidade sem pluralidade — o alvorecer do poema aponta para um “despertar dos despertares”: um re-conhecimento da realidade última (Brahman/*Ātman*) compreendida como simultaneamente una e capaz de articular a pluralidade/multiplicidade sem, com isso, se dividir. Isso é precisamente o que o termo *turiya* indica: uma “quarta dimensão” que, ao invés de um estado a mais, constitui o princípio que os atravessa.

Esse ensinamento pode ser vinculado a uma linguagem tradicional já consolidada: a referência ao “tríplice reino” (*loka-traya*),²⁴ que frequentemente funciona como cifra do “tríplice estado” (*avasthā-traya*) da consciência/experiência. Assim, o reino terrestre (*bhūh-loka*) associa-se com a experiência da vigília (*jāgrat*); o reino intermediário (*bhuvah-loka*) associa-se ao sonho (*svapna*); e o reino celeste (*svah-loka* ou *svarga-loka*) associa-se ao sono profundo (*suṣupti*). Essa correspondência é analógica e não identitária, e permite reler o cosmos a partir da experiência, sem negá-lo. O cosmos é integrado à estrutura da experiência

²⁴ Gavin Flood (2014, caps. 2–3) mostra que os Upaniṣads promovem esse deslocamento progressivo no qual estruturas cosmológicas são reinterpretadas como dimensões da experiência e da subjetividade, preparando a identificação entre o microcosmo do *ātman* e o fundamento último da realidade.

e ambos são ultrapassados pelo re-conhecimento de um fundamento comum. Assim como os três estados de consciência/experiência considerados separadamente não esgotam a natureza essencial do “eu” (*ātman*), os três reinos não esgotam a totalidade do Real. Em ambos os casos, o ponto decisivo é aquilo que não é um “quarto mundo” ou um “quarto estado”, mas o fundamento que os atravessa: no plano cosmológico, Brahman; no plano experiencial, *turiya* ou Consciência (Śaṅkarācārya, 1958, 1.7, p. 195).

Se a vigília, o sonho e o sono profundo não podem ser apreendidos sem a presença do Ātman/Brahman/*turiya* como Consciência, eles são estados insubstanciais e a verdadeira realidade resta como plenitude indivisa. O termo *niṣkala* (“indivisível”, sem partes), na sequência do poema, revela toda a força ontológica disso. *Niṣkala* não nega a pluralidade fenomênica, mas nega que o princípio do aparecer seja composto, segmentável ou apropriável. O que surge, surge como múltiplo; mas o surgir do surgimento não se divide. Ao afirmar “Eu sou esse Brahman indivisível (*niṣkala*)”, o poema não propõe uma identidade substancial,²⁵ mas uma “viagem semântica”²⁶, um deslocamento radical do eixo da experiência: do “eu” enquanto centro apropriador para o Si-Mesmo enquanto fonte do aparecer. O que é não-diferente de Brahman é Ātman/Si-Mesmo, que marca a viagem realizada, o sentido esclarecido, a ignorância removida e o re-conhecimento adequadamente feito da condição última de não-dualidade. Essa frase propõe um gesto performativo de desidentificação. A negação final que a acompanha – “e não um [mero] aglomerado de elementos” – dissolve todas as identificações com o corpo, com as funções psíquicas, com os papéis sociais — sem negá-las empiricamente. Não temos, ao final da primeira estrofe, uma conclusão argumentativa, mas uma evidenciação da própria base que sustenta toda experiência.

O fechamento da primeira estrofe possui uma conexão umbilical com a segunda: um vislumbre do que é o método eliminativo que caracteriza os Upaniṣads “não é isto, não é aquilo...” (*neti neti*) e a potência do seu efeito, a saber, a revelação da natureza essencial de Brahman enquanto Existência (*sat*), Consciência (*cit*) e Bem-aventurança (*sukha*). É importante notar que essa caracterização tripla de Brahman tem uma versão mais corrente – a expressão *sat-cit-ananda* – na qual a palavra *ananda* é sinônimo de *sukha*.²⁷ Tattvavidananda nos esclarece:

Nesse contexto, assim como ocorre na grande sentença *yad vai bhūma tat sukham* da *bhūma-vidyā* do *Chāndogya Upaniṣad* [aquilo que é plenitude (*bhūman*), isso é felicidade (*sukha*); a doutrina da plenitude é a *bhūma-vidyā*] (7.23)], *sukha* significa *ananda*, a felicidade suprema, que não possui oposto e que transcende tanto o prazer quanto a dor. Brahman, a Realidade que sustenta tudo, não se opõe a nada. (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 10, tradução nossa).²⁸

²⁵ Toda ideia de identidade pressupõe duas coisas, o que fere o princípio da não-dualidade.

²⁶ Conferir a quarta nota deste artigo.

²⁷ Na linguagem corriqueira, *sukha* significa “prazer” enquanto oposto de *duḥkha*, “dor”; ambos os termos são constitutivos da antinomia que caracteriza, na ignorância, a experiência da dualidade. No verso, esse termo não se refere a esse uso corrente. Isso alerta para a necessidade de observação rigorosa do contexto pedagógico e do uso hermenêutico das palavras na dinâmica do ensinamento.

²⁸ “In this context, like in the great sentence *yad vai bhūma tat sukham* of the *bhūma vidyā* of the *Chāndogya Upaniṣad* (7-23), *sukha* means *ananda*, the higher Happiness, which has no opposite and which transcends both pleasure and pain. Brahman, the Reality, upholding everything, is not opposed to anything” (Tattvavidananda, in Śaṅkarācārya, 2018, p. 10).

Essas três marcas (*sat-cit-sukha*) são, assim, a expressão definitiva da substancialidade (*vastutva*) de Brahman. Elas denotam ontologicamente a unicidade radical deste último, livre de todo e qualquer tipo de atribuição, distinção e/ou relação, subsumidas pela dualidade sujeito-objeto e suas categorias correlatas de “nome” (*nama*), “forma” (*rūpa*) e “ação” (*karma*). Na doutrina dessa escola, a condição de esquecimento de Brahman é tradicionalmente descrita como ilusão ou *māyā*, isto é, um erro cognitivo, um estado de confusão que atribui às formas distintas do aparecer – o “eu” e a pluralidade dos objetos – a condição de substancialidade, i.e., a condição de formas que pretensamente esgotam a natureza infinita de Brahman.

Por fim, tendo qualificado Brahman, a primeira estrofe afirma sua condição de meta (*gati*) dos supremos renunciantes (*paramahansa*). *Paramahansa* não descreve uma identidade separada, tampouco um ideal moral. O termo marca o re-conhecimento de Brahman: quando nada mais se apresenta como objeto último, quando a linguagem perdeu seu poder reificante e o Real é re-conhecido como inobjetificável (*aviśayatva*) em função de sua condição de fundamento de todos os objetos (*adhiṣṭhāna*). O termo marca a consumação do discernimento *advaita*: aquele para quem a distinção entre o Real (não-dualidade) e não-Real (dualidade) se tornou imediata, e para quem a linguagem já não envolve superimposição. *Paramahansa*, como vimos acima, significa “cisne supremo”. Trata-se de uma metáfora para a condição do “renunciante”²⁹ (*saṁnyāsin*) que habita o mundo sem reificar suas formas do aparecer. Isso é possível porque o renunciante redirecionou seu olhar para a fonte do dinamismo cósmico, para o sentido de integração que se estabelece entre nome, forma e ação. Esse redirecionamento é precisamente o que significa Libertação (*mokṣa*) – a eliminação da causa de todo sofrimento que, para o Advaita Vedānta, reside na reificação dessas mesmas formas.

4. Linguagem e método no Advaita Vedānta: analogia e o estatuto do universo

Considerando o acima exposto, a primeira estrofe do poema tem um caráter basilar. Nela, o Absoluto (*Brahman*) é evocado por meio de qualificações afirmativas, como se a linguagem, ainda uma vez, ousasse acompanhar o Real em seu surgir. A segunda e a terceira estrofe, porém, introduzem um recolhimento decisivo: o poema suspende qualquer leitura atributiva do que foi dito. Aquilo que parecia descrição (*vācaka*) revela-se, então, indicação (*sūcaka*). Em Śaṅkarācārya, as palavras nunca qualificam o Absoluto; funcionam como sinais, apontando sem jamais circunscrever.

Na segunda estrofe é dito que Brahman “transcende a mente e as palavras” (*manasā vacasām agamyaṁ*), ou seja, é “inalcançável” (*agamya*) pela linguagem. Esse caráter de inalcançabilidade, ao invés de uma condição remota, remete à ideia de fundamento, aquilo por cuja “graça” (*anugraha*) todas as palavras brilham. A palavra *anugraha* deve ser destacada aqui. Composta pelo prefixo *anu*, “em seguida” e pela raiz *√grab*, “tornar acessível”, ela indica algo que não se impõe de fora, mas que acompanha e permite que algo se manifeste. Esse termo aponta para a ideia de que transcendência não é exterioridade, mas sim condição ontológica silenciosa, disponibilidade do fundamento para ser reconhecido. Falamos acima da autoluminosidade/imediaticidade (*svayaṁ-prakāśa*) da Consciência, posto que esta não deriva de outro princípio para se manifestar. *Anugraha* opera no mesmo campo de sentido,

²⁹ O sentido fundamental de renunciante (*saṁnyāsin*) é aquele que renuncia aos erros sobre sua natureza enquanto ser vivente e não aquele que abandona o mundo.

mas sob outro ângulo: não descreve o que Brahman é, mas como ele se deixa reconhecer nos entes. *Anugraha* é o nome que a tradição dá à experiência da autoluminosidade quando ela é reconhecida pelos entes como uma “graça” recebida. Ela nomeia aqui o momento em que a autoluminosidade deixa de ser velada. Tal como ocorre no amanhecer, onde não é a luz que surge, mas a noite que se dissipa, este termo não destaca o acréscimo de luz, mas o momento em que nada mais a encobre.

A dinâmica indicativa (*sūcaka*) da linguagem é similar ao que ocorre com o próprio universo, como apresentado na terceira estrofe: este se manifesta ao alvorecer e, quando nos situamos no momento desse limiar, entrevemos que os atributos que lhe são “próprios” são, na realidade, indicativos da fonte da qual emanam. O poema faz referência a Brahman como aquele que tem o “brilho do sol” (*arkavarṇa*). Se de um lado o sol é aquilo que não precisa ser iluminado, seu “brilho”, de outro, reflete a ambivalência constitutiva do fenômeno do aparecer: nunca apreendemos o brilho em si, como fonte, mas as coisas que brilham. Ter o “brilho do sol” é uma referência à manifestação da pluralidade do mundo, cujo sentido não pode ser dissociado da compreensão do sentido da primeira estrofe: isso que brilha/eclode, é Brahman, o fundamento de todo aparecer, o fundamento de todas as coisas. Não há brilho sem coisas nem coisas sem brilho. As coisas são Brahman brilhando – ao invés de o representarem, elas o apresentam.

A experiência marcada pela condição de ignorância e esquecimento com relação ao Absoluto (Brahman) tende, entretanto, a tomar o “brilho” pelas “coisas que brilham”, e a reificar, na linguagem, os constituintes que as designam, a saber, nomes e formas. Instaura-se, aqui, uma dimensão de opacidade no aparecer que envolve, no mesmo evento de reificação dos objetos, a reificação concomitante do sujeito que os apreende. É esta condição que vai demandar na própria linguagem um empreendimento reverso de desfazimento de sentido e de superação da condição de ignorância.

Como informa a segunda estrofe do poema, essa reorientação do olhar, sempre pela via da eliminação de erros, utiliza como método a rejeição sistemática e gradual dos focos de ocorrência dessa opacidade. É precisamente esse método que é descrito nos Upaniṣads através da expressão “não é isso, não é aquilo...” (*neti neti*) (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, 1983, 2.3.6, p. 287). Após esse procedimento, o Real se oferece, então, como aquilo que transcende a linguagem (*avācya*), não por deficiência dessa última, mas por constituir sua plataforma de sustentação. Assim, longe de um ceticismo discursivo ou de uma proposição que afirma ser Brahman diferente de tudo o que aparece, o método de eliminação dos Upaniṣads é um desdizer paciente e reiterado que corrói, uma a uma, as formas de superimposição que endurecem o aparecer (Loundo, 2022, p. 88). Não se nega o universo/mundo: dissolve-se o equívoco que o faz surgir como conjunto de entidades pretensamente autônomas. É precisamente desse processo de esvaziamento que o substrato silencioso e luminoso de toda manifestação pode enfim brilhar, não como objeto revelado, mas como a evidência íntima que sempre sustentou o dizer, o ver e o surgir. Como afirma Loundo:

Ao invés de uma formulação propositiva do tipo “Brahman é diferente de tudo o que existe”, que é, obviamente, incompatível com a ideia de não-dualidade, *neti, neti* aponta para a reiteração pedagógica de um processo sistemático de eliminação dos erros de superimposição existencialmente localizados. É, precisamente, dessa eliminação, que o verdadeiro substrato de todo o aparecer, Brahman, pode, então, brilhar em sua pristina glória (Loundo, 2022, p. 363).

Considerando a característica do Real (Brahman) de se deixar reconhecer nos entes e o papel da linguagem nesse empreendimento, Śaṅkarācārya recorre no poema, tal como em toda a sua obra, a analogias da experiência comum. É o caso da analogia de ampla utilização em toda a filosofia indiana da cobra falsamente apreendida na penumbra lá onde há apenas uma corda. Essa analogia ensina que o erro (i) não nasce da inexistência do real, mas do olhar desatento, i.e., da insuficiência da luz; (ii) não reside na percepção em si, mas na atribuição de autonomia ontológica ao que aparece. Ela permite compreender por que, no Advaita Vedānta, a negação (*neti neti*) não implica rejeição do universo, mas dissolução da fantasia ontológica que o transforma em algo distinto do Absoluto (Brahman): quando o erro da superimposição (*adhyāsa*) da cobra na corda se desfaz, não resta um “outro” real no lugar da cobra, mas a corda que sempre esteve presente. Isso quer dizer que a ênfase da analogia não recai na ideia de produção de algo novo, tampouco no suposto “desaparecimento” de algo, mas no desvelar do substrato que sempre esteve presente e se oferece como plataforma de manifestação do aparecer. À luz do empreendimento de re-conhecimento da não-dualidade – como o revelam os Upaniṣads, o poema e o “alvorecer” – nada nasce ou perece: apenas se dissolve a aparente substancialidade própria do que parecia ter essa substancialidade. Assim como a cobra não possui existência própria distinta da corda – sendo apenas, nessa presunção de substancialidade, uma superimposição –, também o mundo da pluralidade não constitui uma segunda realidade frente a Brahman. A analogia é sempre pedagógica e visa, exclusivamente, apontar para esse substrato que condiciona, ontologicamente, a possibilidade mesma do erro. A partícula *iva* (“tal como”), usada no verso, tem essa função crucial: reforçar o caráter de similaridade e não de identidade entre a analogia e o evento do aparecimento do universo empírico (Loundo, 2022, p. 35).

O recurso, na terceira estrofe, às expressões (i) *āśeṣa-mūrti* (“Forma total”), predicativo de Brahman/Puruṣottama; e (ii) *idam jagat āśeṣam pratibhāsitam* (“este universo inteiro é o reflexo manifestado desse [Brahman]”), predicativo de *jagat* – em sintonia analógica com a corda e a cobra, respectivamente – merecem esclarecimentos adicionais. A primeira expressão é composta de duas palavras: *āśeṣa*, que traduzimos como “total”, envolve mais literalmente a ideia de “sem resto” ou “sem exceção”; e *mūrti*, que traduzimos como “forma”, refere-se aqui ao evento de manifestação. *Āśeṣa-mūrti* ou “Forma total”, remete então à ideia de uma “forma” que engloba e fundamenta todas as formas, i.e., a Forma das formas. A segunda expressão, *idam jagat āśeṣam pratibhāsitam*, é composta por quatro palavras: *idam*, que traduzimos como “este”; a mesma palavra *āśeṣa* que referimos acima, que traduzimos por “inteiro”, sinônimo de “total”; *jagat*, que traduzimos por “universo” e que remete literalmente, em função de sua condição de particípio presente da raiz *√gam* (ir), a uma dinâmica de movimento; e *pratibhāsitam*, palavra composta pelo prefixo *prati* e a raiz *√bhās* (“brilhar”), que traduzimos como “reflexo manifestado”. Nesta última palavra, *pratibhāsita*, o prefixo *prati* denota uma “reflexão do [brilho]”, isto é, algo que é uma “reflexão” de Brahman, que, por sua vez, é predicado com os atributos de “não-nascido” (*aja*), “imperecível” (*acyuta*) e “primevo” (*agrya*). Nesse sentido, a palavra *pratibhāsita* remete à condição do brilhar do universo enquanto o “brilho que vem do brilho [Brahman]”. Isso esclarece a tradução como “reflexo manifestado”. Aqui se expressa claramente a ideia da dependência ontológica do universo com relação a Brahman. Essa palavra, portanto, já contém em si mesma a lógica instrucional da analogia: não declarar a falsidade do universo, mas declarar que seu brilho tem por fundamento Brahman. Em outras palavras, nem a cobra, nem o universo brilham/aparecem por si, ambos apontam para a fonte do seu brilhar/aparecer.

Iniciamos este artigo afirmando que a sentença upaniśádica “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” (*sarvam khalvidam brahma*) não equivaleria a uma afirmação cosmológica positiva, mas à dissolução da fantasia cognitiva que reifica este mesmo universo — assim como reifica o “eu” — como uma pretensa coleção de entidades independentes e autoexistentes. Ora, é precisamente isso que este verso final do poema nos ajuda a equacionar de forma mais aprofundada e consistente. Brahman, a “Forma total” (*āśeṣa-mūrti*) não pode ser explicado como somatório das formas manifestadas, mas sim como a fonte atual e potencial de qualquer forma imaginável, i.e., como aquilo que é capaz de assumir qualquer forma, ou, mais precisamente, como o princípio em que se inscrevem todas as formas efetivamente manifestadas. A palavra *mūrti* tem uso estratégico: não é a forma de um objeto do universo/mundo, mas a *forma do sem forma*, o princípio que engloba todas as formas ou o potencial de manifestação (*ākāra-śakti*). É nesse sentido que Brahman é descrito como *āśeṣa-mūrti*: Brahman é o universo/mundo, sem que a pluralidade que caracteriza este último o esgote. O sentido da sentença upaniśádica “Este [universo] inteiro é verdadeiramente Brahman” fica assim esclarecido: a pluralidade do universo é um modo do aparecer, um “reflexo manifestado” (*pratibhāsita*) dessa fonte inesgotável que é Brahman.

Com isso, o poema se revela como uma pedagogia completa do re-conhecimento da não-dualidade: começa pela afirmação ontológica de Ātman/Brahman, passa pela crítica implícita da reificação cognitiva e culmina na analogia clássica que torna inteligível o estatuto do universo — ontologia, linguagem e método. O poema não conduz a um “além do mundo”, mas reinscreve o sujeito na evidência sempre presente do Real tal como ele é — indivisível e autoluminoso. Tampouco subscreve a ideia de universo/mundo (*jagat*) como ilusão (*māyā*). O que está em causa nessa reinscrição do sujeito é a superação da ideia errônea do universo enquanto território das relações de apego e apropriação de objetos que delimitam esse mesmo universo como “meu”. O que o método soteriológico de investigação racional visa impedir é, justamente, que o mundo seja pensado como uma realidade paralela, exterior ou concorrente ao princípio que o sustenta. A pluralidade do universo não é negada enquanto fenômeno, mas como substância.

A declaração final do poema de que Brahman é “pleno” (*pūrṇa*) não adiciona uma qualidade positiva ao Absoluto. Pleno significa “ausência absoluta de carência”, “inexistência de exterioridade”, “impossibilidade de complemento”. *Pūrṇa* funciona como termo apofático em forma afirmativa: ele impede que Brahman seja pensado como algo incompleto, dependente ou relacional. Por outro lado, ao designar Brahman como “Pessoa Suprema” (Puruṣottama), o poema não introduz uma teologia, no sentido mais usual de uma relação sujeito—Deus/criatura-Criador, mas mobiliza uma linguagem indicativa que preserva a unicidade do Real, simultaneamente íntimo e imanente. Puruṣottama nomeia o princípio supremo de presença/Consciência — aquele que só pode ser reconhecido como o próprio Ātman (Si-Mesmo), sem jamais se converter em objeto. Por isso, o poema pode afirmar desde o seu início “Eu sou esse Brahman”, sem que isso envolva qualquer contradição. É digno de nota que a palavra Brahman deriva da raiz $\sqrt{bṛh}$, “expandir-se”. Ela designa o “ilimitado”, o “inobjetificável”, aquilo que não se deixa esgotar por formas. No registro pedagógico do Advaita Vedānta isso significa: Brahman não é uma coisa entre outras, mas o fundamento de todo aparecer condicionado por tempo, espaço e forma — o um, sem segundo.

Em síntese, ao prescrever a “contemplação ao alvorecer”, o poema insere o discípulo numa disciplina diária em que o ensinamento se conserva ativo e operativo: “contemplar” aqui não é fantasiar, mas reconduzir a mente ao que é sempre presente, ainda que

circunstancialmente esquecido. A frase final do poema, que “evoca os benefícios advindos da recitação” (*phalaśruti*), aponta para sua eficácia pedagógica/soteriológica: a realização da “meta suprema” (*parama pada*), a saber, a realização da condição de não-diferença ontológica entre *ātman* e Brahman. A ideia de um ímpeto dinâmico que conduziria os entes nessa direção deve ser entendida aqui num sentido ressignificado: o verbo utilizado na estrofe final *gacchet*, da raiz *√gam*, que indica movimento, não implica um deslocamento territorial ou geográfico, mas a passagem da ignorância ao conhecimento, do sofrimento (*duḥkha*) à Bem-aventurança (*sukha*).

Considerações finais

O que singulariza o Advaita Vedānta do filósofo Śaṅkarācārya é a recusa de qualquer mediação ontológica final entre o Absoluto (Brahman) e a experiência do sujeito/“eu”. Diferentemente de outras escolas do Vedānta, nesta se sustenta que a ignorância não cria uma segunda realidade e que a Libertação (*mokṣa*) não produz algo novo, mas remove o erro da superposição (*adhyāsa*) que aparentemente duplica o real. É nesse sentido que essa escola é igualmente conhecida como “Não-dualidade Integral” (*kevalādvaita*), onde a palavra *kevala* indica “unicidade” absoluta.

Considerando a análise acima realizada, podemos afirmar que o poema vai ao âmago dos Upaniṣads: ele condensa a doutrina (*siddhānta*) do Advaita Vedānta e, ao mesmo tempo, funciona como instrumento de prática racional (*vicāra*), inserido num contexto inarredavelmente pedagógico em que o discípulo ouve (*śravaṇa*) os ensinamentos do mestre (*guru/ācārya*), reflete sobre eles (*manana*) e reitera meditativamente (*nididhyāsana*) o sentido da não-diferença ontológica entre *ātman* e Brahman. Sendo assim, a recitação do poema não visa produzir uma experiência extra-ordinária, mas promover um esclarecimento extra-ordinário acerca da experiência ordinária, trazendo à presença o que sempre está presente, embora circunstancialmente esquecido. A “memória” (*smṛti*) torna-se aqui condição interna do método: “a memória dá ao buscador a capacidade de ressoar com a eternidade do Self” (Cenker, 1983, p. 70). Aqui, portanto, o ato de rememorar, instigador do “alvorecer”, traz o discípulo de volta à sua ancestralidade de origem, que não é senão a ancestralidade cósmica de todas as coisas. É neste contexto de memorialização ontológica que se articula a sequência dos verbos que iniciam cada estrofe do poema, cuja gradualidade evoca uma disciplina de aprofundamento: “[eu] lembro” (*smarāmi*) evoca o despertar; “[eu] canto” (*bhajāmi*) evoca o chamar à presença e “[eu] saúdo” (*namāmi*) evoca o estar na presença. É essa, finalmente, a “Contemplação ao alvorecer” proposta pelo poema: o re-conhecimento de Brahman como sendo sua natureza essencial (*ātmatattva*).

Referências

BHARATA-MUNI. **The Nāṭyaśāstra: A Treatise on Hindu Dramaturgy and Histrionics**. Original sânscrito e tradição em inglês de Manomohan Ghosh. Calcutta: Asiatic Society of Bengal, 1950.

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). Translated by Swami Mādhavānanda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

CENKNER, W. **A tradition of teachers: Śankara and the *jagadgurus* today.** Índia, Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

FLOOD, G. **Introdução ao hinduísmo.** Prefácio e edição do texto, Dilip Loundo; Tradução, Fernanda Winter. Juiz de Fora, MG: Editora UFJF, 2014.

KULLŪKA BHATṬA, **Manvarthamuktāvalī** [comentário ao *Manusmṛti*]. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

LOUNDO, D. **Razão com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana.** Campinas, SP: Editora Phi, 2022.

MĀṆḌŪKHYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya). In: *Eight Upaniṣads*. Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1958.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Prātassmaraṇam.** Original em sânscrito e tradução inglesa e comentários de Swami Veditatmananda Saraswati. Gujarat, India: Adhyatma Vidya Mandir, 2009.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Prātassmaraṇa stotram.** Original em sânscrito e tradução inglesa e comentários de Swami Tattvavidananda Saraswati. Gujarat, India: Adhyatma Vidya Mandir, 2018.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Brahmasūtra.** Translated by Swami Gambhirananda. Kolkata, India: Advaita Ashrama, 1965.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Chândogya Upaniṣad bhāṣya.** Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1983.

ŚAṆKARĀCĀRYA. **Māṇḍūkhyā Upaniṣad bhāṣya.** In: *Eight Upaniṣads*. Translated by Swami Gambhirananda. Advaita Ashram: Kolkata, 1958.

TAITTIRĪYA UPANIṢAD. (original sânscrito with the commentary of Śaṅkarācārya, Suresvarācārya e Vidyananya. Madras: Samata Books, 1980.

Recebido em 05/03/2026

Aceito em 09/04/2026