



O círculo sagrado dos sentidos: a abordagem tântrica de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā* e o conceito de *spanda* (“pulsação”)

The sacred circle of the senses: Abhinavagupta's tantric approach to the
Bhagavad Gītā and the *Spanda* concept (“Pulsation”)

Daniel Faria Ribeiro¹

Resumo: O objetivo do artigo é abordar alguns dos significados aplicados às faculdades sensoriais pela tradição do *Śivaísmo da Caxemira*. A primeira seção analisará a leitura “tântrica” que o grande filósofo caxemirense, Abhinavagupta, realizou do *Bhagavad Gītā*, e o que ele interpretava como o sentido essencial do texto: a retomada da experiência sensorial à luz dos paradigmas da ação sacrificial e da ludicidade. A seguir, tal tópico será abordado a partir de uma dimensão intertextual mais ampla, relativa principalmente aos ensinamentos e à práxis soteriológica da escola tântrica denominada *Spanda* (“Pulsação”). Pensamos que a contribuição do trabalho possa se apresentar no tratamento de textualidades que demonstram um interessante contraponto conceitual à tendência de desvalorização do corpo e sua sensorialidade pelas religiões.

Palavras-chave: Abhinavagupta. Tantra. Tradições Indianas. Ludicidade.

Abstract: The aim of this paper is to address some of the meanings applied to the sense faculties by the tradition called *Kashmīr Shaivism*. The first section will approach the “tantric” reading that the great Kashmiri Philosopher, Abhinavagupta, performed on the *Bhagavad Gītā*, and what he considered as being the essential meaning of such a text: a reenactment of sense experience according to the values of sacrificial action and sensory *playfulness*. Afterwards, the subject will be addressed from a broader intertextual perspective, mainly in regard to the soteriological teachings of the tantric School called *Spanda* (“Pulsation”). It is expected that the contribution of the paper lies on the treatment of textualities which present a relevant conceptual counterpoint to a bias of devaluation of the body and its sensoriality seen in many religions.

Keywords: Abhinavagupta. Tantra. Indian Traditions. Playfulness.

¹ Mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Graduado em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Email: danielribeiro1710@gmail.com.

Introdução

Dentre as inúmeras memórias marcantes de viagens à Índia, recordo-me da primeira de uma série de visitas que realizei à tradicional *bookshop* localizada em *Rām Jhūla*, famosa região que aglutina *ashrams* e escolas de *yoga* às margens do rio Ganges, na sua chegada à planície vindo dos Himalaias, na hoje turística cidade de Rishikesh. Na ocasião fui guiado por um grande amigo de peregrinação que, já familiarizado com o local, conduziu-me diretamente a uma específica seção de livros. Como uma criança maravilhada com a descoberta de um mundo, fiquei magnetizado com a riqueza das obras presentes ali à minha frente, sobretudo as traduções de textos fundacionais e calhamaços de análises e estudos sobre uma das principais tradições filosóficas e soteriológicas do que é genericamente conhecido como “tantra”: o *Śivaísmo da Caxemira*. Todavia, uma obra prontamente se destacou, no formato de um livro de capa amarela e adornada no centro com umas das mais emblemáticas imagens de toda literatura indiana, aquela da carruagem com o guerreiro de nome *Arjuna* sendo guiada, através de um campo de batalha, pela divindade *Kṛṣṇa*: trata-se do *Gītārtha Saṁgraha* (“Compêndio sobre o significado do *Bhagavad Gītā*”), do grande filósofo e adepto tântrico da Caxemira, Abhinavagupta (c. 975 – 1025 d.C.). Logo um pensamento se apossou da minha mente: como seria um dos textos canônicos que formam a tríade de textualidades fundantes – junto aos *Upaniṣads* e ao *Brahmasūtra* – de uma das mais influentes escolas védicas do que veio a se consolidar como Hinduísmo, isto é, o *Vedānta*,² na leitura e compreensão, por sua vez, do mais reconhecido expoente da filosofia “não-dual” do Śivaísmo? No entanto, aquele exemplar estava destinado a pertencer ao meu parceiro de busca; somente alguns meses depois, já em *Vārāṇasī*, ao fazer a típica imersão em uma livraria próxima ao inesquecível *Assī Ghat*, eu teria a felicidade de reencontrar a obra.

Na introdução ao seu *Gītārtha Saṁgraha*, Abhinavagupta logo esclarece que seu objetivo maior não era escrever uma análise do *Bhagavad Gītā* explicando detalhadamente os ensinamentos contidos no texto, nos moldes exegéticos em que cada

² *Vedānta* (lit. “parte final dos *Vedas*”) é usado para designar tanto os textos upaniṣádicos, em seu sentido de dimensão última e essencial do conhecimento védico, como para a longa tradição interpretativa e filosófica que se imbuíu da continuidade de sentido àqueles textos fundantes, ao longo dos séculos.

verso ou enunciado recebe um “comentário” (*bhāṣya*) (FIGUEROA, 2017). Segundo ele, uma longa tradição de comentadores já fizera devidamente tal trabalho. Com efeito, é notável que Abhinava deixe de tecer longos comentários a passagens do *Bhagavad Gītā* que são consideradas centrais na composição da “esfera de sentido” conceitual e pedagógica de seus ensinamentos. Ao invés disso, sua intenção é realizar tão somente a análise interpretativa daqueles ensinamentos que teriam alguma significância ao seu propósito, além da escrita de um “compêndio” (o *saṁgraha* do título), ou um resumo extremamente conciso de cada capítulo, no final dos mesmos.

E qual seria este propósito último de Abhinavagupta em sua aplicação de um texto como o *Bhagavad Gītā*? Como exposto no quinto verso de sua introdução, seria não menos do que extrair a sua essencialidade ou, em suas próprias palavras, “trazer à luz seu significado secreto” (*gūḍhārtha*) (ABHINAVAGUTA, 2004, p. 26).³ Como será visto mais adiante, e baseado na compreensão do filósofo caxemirense a ensinamentos presentes, principalmente, ao longo do terceiro e do quarto capítulos desse texto védico, tal sentido oculto envolveria uma ressignificação do papel dos órgãos sensoriais (*indriya*) no cerne de toda experiência cognitiva. Tal reconversão qualitativa dar-se-ia à luz de dois caminhos, ou de dois contextos da reflexão soteriológica: o ritual enquanto ação paradigmática (*dharma*), por um lado, e o conhecimento (*jñāna*) atinente à realização última da totalidade não-objetificável (‘não-dual’) – e que se reflete na própria autorrealização (*mokṣa*) do adepto – por outro. A confluência das duas instâncias, por sua vez, permite instituir o sentido da religião não como evasão ou afastamento do mundo, mas como ressignificação da vida cotidiana e de suas múltiplas relações (LOUNDO, 2021). Ou nas palavras do estudioso da obra de Abhinavagupta, Christopher Wallis (2012, p. 410): “ritual [imbuído] de compreensão não-dual é... um local de ensaio destinado à experiência de não-dualidade no dia a dia. Torna-se um paradigma para ser realizado e incorporado em toda atividade mundana”.

Já no verso seguinte da introdução, Abhinava aponta para outro aspecto que, de modo determinante, consubstancia a sua leitura do texto e se coaduna, inclusive, com a própria noção de “essencialidade”, ou seja, da força transformativa inerente às ideias e

³ As análises e traduções para o português, no presente artigo, das passagens do *Gītārtha Saṁgraha*, incluindo o texto do *Bhagavad Gītā* e a análise interpretativa de Abhinavagupta, são baseadas na tradução em língua inglesa de Boris Marjanovic. Todas as traduções do inglês das demais obras referenciais são de minha autoria.

ensinamentos contidos em uma textualidade “sagrada”: que à sua análise interpretativa do texto subjaz a própria transmissão de ensinamentos no contexto da relação iniciática com uma tradição, e, no caso específico da sua interpretação ao *Bhagavad Gītā*, remeteria ao seu mestre de poética chamado Baṭṭendurāja (ABHINAVAGUPTA, 2004). É fato notório que Abhinavagupta estudou com dezenas de mestres (*ācārya*), e recebeu, diretamente, ensinamentos de diversas escolas tântricas (WALLIS, 2012). Com efeito, em alguns momentos da análise, como no comentário ao *Gītā* 4.24, Abhinavagupta ressalta o caráter imprescindível desse contexto iniciático, uma vez que tentar “compreender essa essência sem uma tradição oral (‘dialógica’) é como desenhar uma figura no céu, pois esse sentido mais secreto se revelará tão somente por meio da transmissão oral” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 119). De acordo com Arvind Sharma (1983), a linha preceptorial de Baṭṭendurāja se estende a Baṭṭa Kallaṭa, mestre e adepto tântrico que estaria afiliado à escola *Spanda* (“Pulsção”), a qual já apresentava uma tradição de comentários ao *Bhagavad Gītā*.⁴ Como será abordado na segunda seção, o conceito de *spanda* terá um papel fundamental no que diz respeito ao argumento central do presente artigo, a saber, a centralidade atribuída aos órgãos sensoriais não somente na processualidade discursiva inerente aos meios pedagógicos das escolas tântricas, mas também no sentido último que consubstancia toda sua práxis soteriológica.

1. Oferenda às “divindades-sensoriais”: ação sacrificial e a ludicidade dos sentidos⁵

O *Śivaísmo da Caxemira* é considerado a culminação da tradição tântrica Śivaíta (i.e., dedicada à divindade *Śiva* como Consciência primeva), e que se desdobrou – em termos de evidências textuais – aproximadamente entre os anos 600 e 1100 d.C., através de vários grupos e escolas iniciáticas (*sampradāya*) (se considerarmos, no entanto, toda a tradição “oral”, remontaria a um contexto muito mais antigo). Embora fosse essencialmente uma tradição pan-indiana, o *Tantra Śivaíta* viria a despontar, em especial, no extremo norte do subcontinente, na região conhecida como *Kashmīr Valley*.

⁴ Sharma (1983) identifica duas linhas preceptorais da filosofia e da poética de Abhinavagupta, respectivamente: a primeira representada por Lakṣmaṇagupta (filosofia *Pratyabhijñā*), e a segunda por Baṭṭendurāja.

⁵ A temática referente a essa seção foi apresentada por mim, em comunicação no VIII Congresso da ANPTECRE-2021, na Sessão Temática “Religiões e Filosofias da Índia”.

Seu epicentro foi a antiga cidade de *Śrīnagar*, onde basicamente todas as principais vertentes tântricas floresceram (*śaiva*, *śakta*, *vaiṣṇava*, *bauddha* e *saura*).⁶ É nesse ambiente, portanto, que se desenvolveu o que Wallis (2012) denomina de a fase “exegética” dessa longa tradição (e que veio a ser designada, em tempos mais recentes, pelo termo *Kashmīr Śaivism*), composta por filósofos e adeptos que detinham o conhecimento não somente dos textos fundantes das escolas Śivaítas tântricas, mas também das teorias e argumentações filosóficas centrais às demais tradições indianas. Desse modo, muito mais do que comendo textos meramente exegéticos, na verdade tais pensadores foram responsáveis pela produção de elaboradas sínteses filosóficas (WALLIS, 2012). Como já aludimos na introdução, Abhinavagupta se tornou um dos mais destacados e realizados adeptos (*mahāsiddha*) da tradição; seu amplo *corpus* textual filosófico – especialmente exemplificado por sua obra magna *Tantrāloka* (“Luz sobre o Tantra”) – pode ser visto como um fio perpassando e articulando, num todo coerente, as diferentes vertentes religiosas tântricas, tais como duas das principais escolas (*sampradāya*) possuidoras de textos “revelados” ou fundacionais, de nomes *Trika* (“Tríade”) e *Krama* (“Progressão”), e sistemas filosóficos posteriores, como o *Spanda* (“Pulsação”) e o *Pratyabhijñā* (“Reconhecimento”).

Se há um conceito que melhor sistematiza a práxis filosófica de Abhinavagupta, será, muito provavelmente, o de *paramādvaya*, ou “suprema não-dualidade”, isto é, um nível de compreensão todo-abrangente que se quer, simultaneamente, transcendente e imanente, “uno” e “múltiplo”; para ser mais exato, refere-se a um fundamento inesgotável do Real que subsume e “emana”, por sua vez, três modos (*trika*) igualmente válidos de compreensão: “dual”, (*dvaita*), “dual-e-não-dual” (*dvaitādvaita*) e “não-dual” (*advaita*). Por ora, é suficiente dizer que esse mesmo paradigma embasaria diferentes tópicos do seu pensamento, desde uma fenomenologia da experiência, metodologias de prática, e visões concatenadas sobre a natureza do Real. No que diz respeito ao primeiro tópico, por exemplo, esse mesmo padrão epistêmico é aplicado em referência aos três fatores que inerem a toda cognição, i.e., o objeto percebido, o meio de percepção, e o “percebedor” (sujeito). Tais aspectos seriam, não obstante, nada mais do que diferentes e concatenadas emanações (ou “modos de ser”) do mesmo poder dinâmico inato à

⁶ Devotadas, respectivamente, a *Śiva*, *Śakti* (Princípio Feminino), *Viṣṇu*, o Buda, e *Sūrya* (deidade solar) (WALLIS, 2011).

Realidade quando “reflete sobre si mesma na forma de objetos de percepção aparentemente distintos” (WALLIS, 2012, p. 183). Em termos da práxis “espiritual” do adepto, envolve a realização e incorporação contínua desse princípio meta-cognitivo em toda sua experiencialidade sensorial.

É possível dizer que esse modo radical de compreensão “não-dual” já esteja sensivelmente presente nos versos iniciais e “propiciatórios” que abrem a reflexão de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā*. Tais versos, denominados de *maṅgalam*, são geralmente invocações destinadas a uma divindade (ou então se constituindo em palavras de louvor a um mestre), a fim de garantir a auspiciosidade no trabalho a ser feito. É digno de nota, porém, que nosso filósofo não destina tais palavras a *Kṛṣṇa* (como seria esperado tendo em vista o texto canônico em questão), mas a *Śiva*. De qualquer modo, a divindade aqui seria um princípio constitutivo da existência, uma “meta-pessoalidade” capaz de expressar um paradigma ontológico imanente (LOUNDO, 2021); em outros termos, trata-se de uma maneira de atribuir um caráter “personificado” à consciência da totalidade, enquanto se manifestando igualmente na qualidade ou “performance” consciente de toda forma particularizada e de cada atitude existencial:

Este *Śiva*, que no processo de emanação (do universo) se propaga em todas as direções, assume inicialmente a natureza dos objetos diversos, que se diferenciam mutuamente um dos outros, adquirindo, desse modo, a qualidade de se tornarem objetos da experiência; então, novamente (em reversão), sob a influência da meditação focada, ele imediatamente atinge o estado para além de toda diferenciação – este *Śambhu*, destruidor de infortúnios, fundamento da consciência que ilumina. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 25).

Em tal evocativa passagem, Abhinava parece antecipar e condensar o sentido secreto que almeja destilar do *Bhagavad Gītā*: a divindade, no caso *Śiva*, como figura “arquetípica” da consciência habitando a pura percepção de si por meio dos encontros sensoriais no mundo (ou que se constituem como “mundo”). Ademais, já sinaliza para a própria dinâmica pulsante que reverbera a partir do Coração (*Hṛdaya*) dessa totalidade não-objetificável: expansão e contração, identidade e alteridade, introversão contemplativa (*nivṛtti*) e exteriorização cognitiva (*pravṛtti*), e... autorrealização (*mokṣa*) e satisfação plena através dos objetos dos sentidos (*bhoga*).

O filósofo da Caxemira logo esclarece a leitura alegórica que adotará ao comentar sobre o verso que abre o *Bhagavad Gītā* (1.1): o grande campo de batalha, *kurukṣetra*, onde o guerreiro Arjuna se encontra entre dois exércitos rivais, dos *Pāṇḍavas* e dos *Kauravas*, seria essencialmente uma metáfora para o “corpo” (*kṣetra*), espaço onde os órgãos sensoriais internos e externos (*kuru*) operam.⁷ É nesse mesmo campo onde todos os *dharmas*, ou seja, todos os propósitos e ações, dos mais mundanos ao mais supremo, isto é, a autorrealização de si como *ātman* (“si-mesmo”), são propriamente realizados (*dharmakṣetre*). Os dois grupos, entre os quais um angustiado Arjuna se põe em conflito diante da escolha da atitude correta a se tomar em tal situação extrema – uma vez que exigia o confronto com membros da sua própria família – simbolizariam não apenas o eterno contraponto entre conhecimento e ignorância, mas também a possibilidade da ressignificação dos sentidos, de instrumentos constrictos e condicionados da percepção ensejando perspectivas egocêntricas, a emanações expansivas da Consciência:

Como um protetor de ambos os dharmas [mundanos e supremos], ‘o corpo’ (*kṣetra*) é propício à libertação... Quando a palavra *kṣetra* é derivada da raiz *kṣad*, significando “atacar”, “confrontar”, então o corpo se torna o ponto de encontro (*samāgama*) de sentimentos mutuamente discordantes, tais como o apego e o desapego, a raiva e a tolerância, etc. Eles existem [no corpo] em uma relação daquele que destrói e daquilo que deve ser destruído (...)

Os Kauravas, que continuamente repetem as palavras, “isto é meu, isto é meu” (*mamāka*), e que agem estreitamente de acordo com os desejos de seus corpos, são os destituídos de conhecimento. Os Pandavas, pelo contrário, são puros, uma vez que são livres desse sentimento [egoísta]. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 30).

Esse impasse entre conhecimento e ignorância, no meio do qual a condição humana (“Arjuna”) se encontra asfíxiada pela dúvida e pela confusão de princípios, vem a ser determinantemente consubstanciada por uma perspectiva dicotômica e desagregadora acerca do mundo e da natureza do Real, geradora, em potencial, de apegos e sofrimentos; por detrás dessa dualidade, no entanto, estaria subjacente – no termo usado por Oscar Figueroa (2017, p. 160) – uma “não-dualidade lúdica”, a qual

⁷ De acordo com diferentes tradições soteriológicas indianas, entre elas o *Sāṃkhya*, o *Yoga* e as escolas tântricas, tratam-se, respectivamente, das cinco faculdades de percepção (olfato, paladar, visão, tato e audição), e das cinco referentes à ação (fala, captação, locomoção, excreção e gozo). No presente artigo, a concepção envolve, essencialmente, as cinco faculdades de percepção.

“Abhinavagupta encontra, zelosamente oculta, nos ensinamentos do *Gītā*”. Mas o que vem a ser tal concepção, e no que ela diferiria da hermenêutica já essencialmente transformativa e própria do texto vedantino?

Logo na abertura do terceiro capítulo do *Bhagavad Gītā*, lemos acerca da dúvida de Arjuna quanto à disciplina espiritual ou caminho soteriológico o qual deveria peremptoriamente assumir, isto é, se aquele do conhecimento e da reflexão (*buddhiḥ, sām̐khyā-yoga*), de um lado, ou da ação “ritualizada”, com o sentido de dever e destinada a um propósito transcendente (*karma-yoga*), de outro. A confusão de Arjuna era devidamente justificável, pois num momento anterior, como é lido no segundo capítulo do texto, Kṛṣṇa já alertava acerca da perspectiva de aquisição potencial de desejos transcendentes no contexto do ritualismo védico, ou sobre as aspirações por objetos transcendentes motivadas pela ideia de transmigração, e que seriam estimuladas pela força de atração da linguagem e das injunções de determinados *śāstras* (“textos sagrados”). Por outro lado, inerente à confusão de Arjuna estava a noção preconcebida de que o primeiro caminho, i.e., da busca pelo conhecimento da Verdade, exigiria uma reclusão total quanto a uma vida ativa e de envolvimento com o mundo. O que o *Bhagavad Gītā* propõe, todavia, é uma reinterpretação do sentido de ação ritualística a se constituir como modelo para a “ação desinteressada” (*naiṣkāmya-karma*), além de consubstanciar, entretantes, a sua proposta de *karma yoga* enquanto qualificação do estar no mundo a partir da reflexão soteriológica: *yogaḥ karmasu kauśalam*, “yoga é a destreza/proficiência em todas as ações” (*Bhagavad Gītā* 2.52).⁸ Desse modo, o princípio metodológico que fundamenta esse paradigma de ação é o de “sacrifício” (*yajñā*), pensado agora não tanto como a estrutura específica de um rito, mas como medida de eficácia e de presença que fomenta a realização de toda ação (FIGUEROA, 2017). Assim, na exortação de Kṛṣṇa a Arjuna:

Realiza as ações que a ti correspondem, uma vez que a ação é melhor que a inação. Mesmo o cuidado com teu corpo, suporte da ação, depende disso. A ação somente se torna uma amarra quando carece de um sentido sacrificial (*yajñārtha*), ó Arjuna. Portanto, realiza as ações no espírito de sacrifício, livre de apegos. (*Bhagavad Gītā* 3.8-9).⁹

⁸ A enumeração dos versos segue a edição do *Bhagavad Gītā* produzida na Caxemira, presente na obra de Abhinavagupta (2004).

⁹ Sigo aqui a tradução em língua espanhola de Figueroa (2017).



Por conseguinte, a noção basilar que define a ideia de ação sacrificial (*yajña*) como o próprio campo *par excellence* da práxis humana é o de renúncia (*tyāga*). Kṛṣṇa é bastante claro quanto ao imperativo ético de se renunciar aos frutos das ações, a fim de garantir o próprio nível mais amplo de compreensão quanto à esfera da ação ritual em seu propósito mais elevado (*dharma*), ou seja, em prol de um bem comum, com implicações contínuas no existir (LOUNDO, 2012). Contudo, é sempre importante salientar que a ideia de renúncia, nesse contexto, refere-se a uma mudança qualitativa quanto à orientação cognitiva que fundamenta a própria dimensão existencial do sujeito na sua relacionalidade com o mundo e na sua percepção do Real. Como esclarece Dilip Loundo (2012):

Ou seja, o ritual compreende, essencialmente, um ato de renúncia. Essencialmente, quer dizer: o ritual não é meramente um evento onde ocorrem atos de renúncia, mas, mais do que isso, o ritual *é* renúncia. São, então, as implicações epistemológicas que essa renúncia acarreta que guardam o segredo mais íntimo e mais caro do ritual. Brota, daí, o verdadeiro substrato ético do ritual enquanto relacionalidade existencial, social e cósmica e o princípio de articulação orgânica que vincula, hierárquica e sequencialmente, a esfera do ritual (*dharma*) com a esfera suprema de realização do sentido último da existência (*mokṣa*), viz., o conhecimento da natureza não dual (*advaita*) da Realidade... (LOUNDO, 2012, p. 46).

Com efeito, essa relacionalidade existencial e cósmica – com implicações soteriológicas determinantes para todo buscador, i.e., relativas a um estar no mundo enquanto participação amorosa e percepção da unicidade (*bhakti-yoga*) (LOUNDO, 2015) – se encontra referida por Kṛṣṇa no verso 3.11 do *Bhagavad Gītā*, quando enuncia a Arjuna que “pela ação sacrificial, propicie aos deuses (*devāḥ*), e eles te propiciarão (*bhāvayantu*). Por meio dessa nutrição mútua (*bhāvayantah*), que você possa alcançar o bem supremo”. Ora, se a renúncia (*tyāga*) é uma noção precípua desse paradigma de ação ritualística, ela implicará necessariamente em dois outros elementos: as oferendas, i.e., os objetos a que o “sacrificante” se dispõe a ofertar (*dravya*); e as divindades (*devatā*), enquanto receptáculos de tais oferendas (LOUNDO, 2012). É justamente neste contexto do *Bhagavad Gītā* que Abhinavagupta aponta, pela primeira vez de modo mais categórico, para aquele nível mais profundo de ensinamento que ele



pretende destilar: a palavra *devaḥ* (“divindade”) – derivativa da raiz verbal *div*, cujos sentidos possíveis são os de “jogar”, “agir ludicamente”, “deleitar-se” (ABHINAVAGUPTA, 2004) – indica, essencialmente, a qualidade “lúdica” (*krīḍā*) dos órgãos sensoriais. Ao “sacrificante”, isto é, o sujeito da percepção, caberá realizar as “oferendas”, isto é, o próprio meio “sensorial” da cognição, de modo eficiente. Ademais, Abhinava sugere que tal leitura interpretativa é congruente com a própria estrutura narrativa da tradição a qual pertencia: “é dito (*ityucyate*) que aqueles que desejam atingir a libertação (*mokṣa*) devem apreciar [devidamente] os objetos dos sentidos” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 85). Eis a passagem:

A palavra ‘divindade’ (*devaḥ*) refere-se aqui à função dos órgãos sensoriais que possuem uma qualidade lúdica (*krīḍānaśīlā*). Em textos fundacionais (*śāstras*), as divindades são conhecidas como os “Soberanos dos sentidos”. Ao *yogī* cabe satisfazer essas divindades por meio da ação, orientada para a apreciação dos objetos dos sentidos de forma apropriada. Quando saciadas, essas divindades-sensoriais propiciam liberações (*apavarga*) conforme o nível de autorrealização (*svātma*) do *yogī*. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 86).

Decerto, Abhinava se serve do mesmo princípio de unicidade existencial-cósmica que o *Bhagavad Gītā* compreende como ocupando o cerne paradigmático de seu modelo de ação sacrificial. No entanto, a sensorialidade agora é exponencialmente reconhecida como uma dimensão metalinguística instigadora desse nível mais profundo de realização. Tal princípio atuaria como um substrato unitivo do encontro entre as faculdades sensoriais cultivadas/ressignificadas do corpo e a alteridade “anímica” das coisas do mundo – isto é, na sua qualidade precípua do “aparecer” (*pratibhā*). Em termos de simbologia propiciadora da práxis soteriológica, seria a própria sustentação do fogo sacrificial (*agni*), isto é, do próprio “fogo” interno gerado pelo cultivo da percepção e da presença através do estado de atenção sustentada. Nas palavras do adepto caxemirense:

Quando os deuses na forma dos órgãos sensoriais são propiciados com a gratificação ofertada a eles através do sacrifício (*yajña*), eles se manifestarão na experiência contemplativa do adepto. [Sempre] quando esta operação ocorre, os objetos de fruição se tornam presentes (*bhāvaḥ-viṣayā*) através dos órgãos dos sentidos, e podem

ser experienciados por meio da memória, do desejo (*saṃkalpa*), ou da meditação, etc. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 87).

Portanto, para Abhinavagupta, a linguisticidade que inere à performance da ação ritual – muito longe de fomentar um mero jogo semântico – se constituirá como meio de retomada de uma afinidade ontológica fundamental, aquela que é cultivada e incorporada pelo estado de presença “não-dual” do adepto ou do sujeito de toda ação. No entanto, além do paradigma de “sacrifício” (*yajña*), a esfera performática e “laboratorial” do ritual em contextos tântricos será balizada por uma outra noção igualmente instigadora, e já aludida anteriormente: a ludicidade (*krīdākara*), isto é, o ritual como atividade lúdica “feita por nenhuma outra razão senão para expressar e consolidar nossa inaticidade divina” (WALLIS, 2012, p. 410). Ficará patente, assim, que o *lúdico* vem a se tornar uma noção paradigmática para a compreensão e ressignificação – pautada na “não-dualidade” – não somente do sentido do ritual, mas de toda forma de atividade existencial.

É evidente que tal abordagem se coaduna com a própria hermenêutica transformativa do *Bhagavad Gītā*, referente à sua orientação argumentativa como um contraponto tanto a perspectivas dualizantes pautadas na ignorância sobre um princípio constitutivo de unicidade ontológica e/ou existencial, quanto à ideia da transmigração e da promessa da fruição de “paraísos” transcendentais como suposta resolução de toda problemática existencial. Todavia, como componente basilar da “não-dualidade lúdica” proposta por Abhinava, a ideia mesma de *apreciação*, ou correlatos como “satisfação”, “prazer”, etc., terá um papel fundamental em sua interpretação “tântrica”. Tal como assinalado por Figueroa (2017), o paradigma da ação “ritual”, na perspectiva do adepto caxemirense e à luz de sua tradição, é visto não somente como um princípio de relacionalidade cósmica, mas como poder ou expressão inerente ao princípio absoluto da Realidade. Por outro lado, reconhece-se a confluência entre a ação e este outro valor paradigmático da existência, há pouco mencionado (e que o supracitado pesquisador denomina de “desejo”). Assim, a visão tântrica aponta para a possibilidade mesma do intercurso contínuo entre duas experiências aparentemente antinômicas: a vivência positiva de toda experiência sensorial, de um lado, e a busca espiritual definitiva, isto é, a realização da experiencialidade última do Real, de outro. Em termos soteriológicos, o “sacrifício” (*yajña*) agora é correlato praxiológico da noção do “deleitar-se” que ocorre



através de toda atividade dos sentidos e da percepção, marcada, entretanto, por uma espécie de “ritualismo lúdico” em que a experiencialidade do prazer (*bhoga*), quando reflexo tão somente da liberdade (*svātantrya*) e do impulso criativo (*icchā*) espontâneo que brota do coração do Real, se consome por si mesma, ou quando há – numa das possibilidades de sentido ou de aplicação pedagógica sugerida por Kṛṣṇa quanto à efetivação da ação ritual – “o abandono dos objetos dos sentidos no [próprio] fogo dos sentidos” (*Bhagavad Gītā* 4.26).

Destarte, o filósofo caxemirense faz a notável interpretação alegórica da noção de “comer o excedente do ritual sacrificial”, presente no verso 3.13 do *Bhagavad Gītā*, enquanto ato de desfrutar do próprio “sabor” (*rasa*), ou seja, da potencialidade inerente à sensorialidade de cada percepção. Tal realização envolve três aspectos: o processo cognitivo (‘comer’) de interiorização (que Abhinava usualmente identifica pelo processo de imersão contemplativa, *samādhi*); a fruição (‘o excedente’) que advém de tal processo; e o seu instrumento de realização, i.e., o ato de propiciar (*bhāvayati*) as “divindades-sensoriais” (‘ritual sacrificial’). Cada um desses fatores, contudo, seriam tão somente emanções daquele princípio constitutivo e inesgotável da Existência, apontando, assim, para o sentido último de toda experiencialidade (“que é a mais sublime satisfação”), enquanto “ancorada” em uma dimensão ontológica (*ātman*) do Real:

Aqueles que desfrutam dos objetos sensoriais no sentido de dever, seguindo as injunções dos textos, e que assumem tal experiência como uma atividade processual que não é um fim em si mesma; e que ‘comem’ (isto é, que se estabelecem no próprio coração de sua presença) ‘os excedentes’ (que é alimento caracterizado pela própria satisfação gerada pelo habitar na percepção da dimensão mais íntima de si-mesmo) do ‘sacrifício’ (caracterizado pela gratificação do grupo de divindades na forma de órgãos sensoriais): estas pessoas que almejam a apreciação dos objetos sensoriais como uma forma de alcançar esse estado de reconhecimento último, que é a mais sublime satisfação (*ānanda*), transcendem toda dúvida e confusão. (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 88).

Em outro momento significativo, Abhinava refere-se à tradicional imagem do círculo (*cakra*) contendo dois triângulos conectados – um apontado para cima e outro para baixo – como realização imagética da proficiência na ação paradigmática, quando

ambas as experiências basilares, ou seja, a satisfação espontânea por meio da exteriorização dos sentidos (*vyuttāna*), e a imersão contemplativa (*samādhi*) – ou o ato de *habitar a dimensão mais íntima de si-mesmo* – se convergem perfeitamente: “os objetos de apreciação sensorial não são diferentes de você, o sujeito de apreciação. A real satisfação [portanto] é a experiência da identidade plena entre ambos” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 121). A experiencialidade do “prazer” (*bhoga*) recebe, nessa condição, valor propositivo à autorrealização última e “espiritual” do sujeito; como discorre Figueroa (2017, p. 167): “entregar-se aos prazeres dos sentidos culmina, paradoxalmente, em um evento profundamente interior. Se este intercâmbio ‘configura nossa existência’ (*bhāvayati*), é porque revela nossa condição de agentes livres”.

Tais aplicações interpretativas já apontam para aquele nível de verdade “revelada” de toda tradição tântrica iniciática – não obstante em evidente diálogo com o horizonte védico – que se reporta à concepção de uma “não-dualidade suprema”, ou de uma ludicidade não-dual, pela qual o que está deveras em jogo é uma ressignificação do olhar sobre a multiplicidade que se expressa como mundo, um ato de performar o caráter aparentemente ordinário da vida sensorial em termos extra-ordinários (*camatkāra*): “o revelar da essencialidade da vida” (LOUNDO, 2021, p. 53). Abhinava também cita um trecho de um dos tratados fundamentais do *Śivaísmo da Caxemira*, o *Spanda Kārikā* (“Versos da Pulsação”), usualmente atribuído a Vasugupta (c. 875-925 d.C.), para consubstanciar o “lúdico” (*krīḍā*) como dimensão fundamental dessa perspectiva “não-dual”: “é o próprio sujeito inato da experiência que sempre e em toda situação se estabelece como o objeto da experiência, i.e., o universo” (ABHINAVAGUPTA, 2004, p. 121). E, assim, nesse processo de purificação (i.e. “ressignificação”) dos sentidos à luz do paradigma sacrificial e do conhecimento (*jñāninaḥ*), eles se tornam “reveladores da realidade” (*tattva-darśinaḥ*) (*Bhagavad Gītā* 4.34; ABHINAVAGUPTA, 2004).¹⁰ Sacrifício/ação ritual (*yajña/kriyā*) e ludicidade/“prazer” (*krīḍā/bhoga*) formariam, portanto, a cadência eterna (*spanda*) despontando da própria liberdade (*svātantrya*) da Consciência originária (*Śiva*), e se refletindo – na consciência cocriadora do adepto realizado – como um Ato único.

¹⁰ Acerca desse enunciado (4.34) do *Bhagavad Gītā*, Abhinavagupta se contrapõe à interpretação mais usual de que o vocábulo *jñāninaḥ*, i.e., o portador do conhecimento que “revela” o Real, seria atribuído, neste contexto, a mestres realizados; ao invés disso, designa tal *status* pertencendo aos próprios sentidos em seu estado pleno.

2. A doutrina *Spanda*: o círculo sagrado dos sentidos e o *bhairavīmudrā*

Como vimos em sua hermenêutica ao *Bhagavad Gītā*, Abhinavagupta se referia ao amplo horizonte discursivo e compreensivo da tradição na qual ele se iniciara para destilar a essencialidade transformativa de tal texto. O léxico em torno da ideia de “sacrifício”, como uma concepção epistêmica possuidora de implicações pedagógicas fundamentais, e aplicado, de modo determinante, na resignificação da fruição subjetiva e da experiencialidade sensorial, se encontra também presente em textualidades fundantes da tradição tântrica Śivaíta, como no importante tratado de meditação da escola *Trika* denominado *Vijñāna Bhairava Tantra* (“Tratado da Consciência Extraordinária”). Em um de seus 112 métodos de interiorização/performance contemplativa, descritos por meio do diálogo entre *Śiva* e sua contraparte feminina (*Śakti*), o “fogo sacrificial” é equiparado ao “grande vazio” como a própria essencialidade inesgotável do Real (*mahāsūnyālaye*); por sua vez, a consciência individual (*cetanā*) do adepto “sacrificante” é simbolizada pela concha, ou colher (*sruk*), responsável em levar as “oferendas”, i.e. as esferas dos objetos sensoriais e seus respectivos sentidos, ao próprio fogo que depura e sutiliza. Como o texto apresenta em um de seus enunciados:

Quando no fogo do grande vazio, no coração do Real, são despejados os cinco elementos, os sentidos e seus respectivos objetos, junto com a mente, com a consciência servindo como concha, daí se tem a real oblação (*homa*). (*Vijñāna Bhairava Tantra* 149).¹¹

Segundo Alexis Sanderson (1988), o processo de interiorização das noções de *sacrifício* e de *ritual* tornou-se uma característica definidora das escolas com uma destacada perspectiva “não-dual”, ou consideradas mais “à esquerda” (tais como as já mencionadas *Trika* e *Krama*)¹² do longo espectro que reunia as diferentes tradições tântricas da Caxemira e de outros centros; tal encaminhamento, por sua vez, vinha

¹¹ Sigo a tradução em língua inglesa de Singh (1979).

¹² Wallis (2012) distingue alguns traços que, *grosso modo*, definem as escolas “mais à esquerda” do espectro tântrico, tais como “não-dualismo, evocação do feminino, inclusão de mulheres, transgressão de normas sociais, eventual simbolismo mortuário e gurus carismáticos” (WALLIS, 2012, p. 211).



geralmente acompanhado da crítica ao excesso ritualístico – e sua consequente “mecanização” – atribuído às escolas “mais à direita”, como o *Śaiva Siddhānta* (SANDERSON, 1988). Contudo, tal tendência não significou uma estrita rejeição à estrutura ritual das escolas “dualistas” ou dos grupos ascéticos śivaítas mais antigos; componentes basilares como *mantras* (“enunciações de poder”), *yantras* (“diagramas sagrados”) e seu panteão associado de divindades ainda possuíam uma relevância fundamental na práxis soteriológica daquelas escolas. Na verdade, representaria o próprio processo do cultivar a memória da tradição através do aprofundamento cognitivo de seus traços doutrinários e praxiológicos. Em outros termos, o “ritual”, ou *pūjā*, já seria esse processo iniciático de aprofundamento na própria interioridade – ou ritualidade – da existência.

Desse modo, todo o mecanismo e a sequência dos rituais “externos” (*pūjākrama*) seriam interpretados como um “espelho” em que o adepto se re-conhece como puro reflexo (*pratibimba*) da imediaticidade do Real. O corpo humano seria esse espaço interno experiencial em que se performa os processos concatenados de esvaziamento (“sacrifício”) e de preenchimento (“imersão”, *samaveṣa*), quer dizer, a des-construção de reificações dicotômicas entre *sujeito e objeto* – o modo condicionante de perceber a si mesmo como uma individualidade constricta e separada do mundo “lá-fora”, expressão da “impureza” (*mala*) principal a ser erradicada, isto é, a ignorância acerca da natureza do Real – concatenada com a revisitação (e a recriação constante) da experiencialidade espontânea (*nirvikalpa*) do Real tal como se manifesta (*unmeṣa*). Tal processo é simbolizado pela eterna relação amorosa entre *Śiva* e *Śakti*: a profundidade cultivada da própria interioridade última. Mas o poder propagador (*visarga-śaktiḥ*) da ideia passaria pelo reconhecimento de que a interioridade já é uma ampliação de horizontes da externalidade. Abhinavagupta, em seu *Tantrāloka* (3.208-210), reconhece todo *pūjā* como a performance desse processo de imersão (*samaveṣa*), o que se dá justamente pelo seu espaço de sensorialidade cultivada enquanto um microcosmo da pulsação inerente ao Real (*spanda-mānatā*), e realizada por aqueles que são ditos “com coração” (*sa-hṛdayaḥ*):

O poder propagador (*visarga-śaktiḥ*) de *Śambhu* – *Śiva* – permeia tudo. Disto [surge] a amálgama plena de prazer e satisfação (*ānandarasa-vibhramah*). Assim, por exemplo, quando por meio de uma doce

canção (*madhure gīte*), ou através do toque (*sparśe*), ou do cheiro do sândalo (*candana-ādiḱe*), o estado de apatia cessa, [surge então] em estado pulsante do Coração, em perfeita sintonia com o Real (*spanda-mānatā*), sendo o seu próprio poder de satisfação (*ānanda-śaktiḥ*). Desse modo, [diz-se que] a pessoa é “com coração” (*sa-hṛdayaḥ*). (ABHINAVAGUPTA, 2021, recurso online).¹³

Em linhas gerais, as duas escolas filosóficas e “exegéticas” posteriores, *Pratyabhijñā* (“Reconhecimento”) e *Spanda* (“Pulsação”), podem ser tidas como o resultado lógico do movimento compreensivo da tradição tântrica da Caxemira, no âmbito dessa reinterpretação de perspectivas dualistas para não-dualistas (DYCZKOWSKI, 1989). A noção de *spanda*, central na passagem supracitada, e referente à dinamicidade sutil do próprio Coração do Real, encontra-se no cerne desta possibilidade de retomada da experiencialidade sensorial. Em uma perspectiva cosmogônica, trata-se da pulsação inerente à própria autorreflexão (*vimarśa*) da luz da Consciência (*prakāśa*) que é *Śiva*, expressando-se espontaneamente como cada percepção e atividade do universo. Da perspectiva do corpo humano como espaço experiencial, em um contexto soteriológico, trata-se da vitalidade e da impulsão contínua que inerem às faculdades sensoriais, na realização suprema da própria totalidade fenomênica do aparecer como fluxo e vibração. Ou seja, os órgãos sensoriais teriam não só um papel pedagógico efetivo em uma teleologia de reversão existencial e epistêmica de modos de ser e compreender, mas seriam eles mesmos o desdobramento de uma dimensão metacognitiva de constituição de sentido último sobre a realidade, a qual seria atinente, em linhas gerais, com o *summum bonum* da perspectiva filosófica do *Śivaísmo da Caxemira*. Assim, Dyczkowski (1989) discorre que:

De fato, os ensinamentos da escola Spanda instruem o yogi a observar os movimentos dos sentidos, consciente de que sua atividade é uma extensão da atividade de *Śiva* – a consciência universal que é a própria natureza do yogi. Desse modo ele se reconhece pleno de energia Spanda que impele a operação de seus sentidos. Sensações de todos os tipos levam-no definitivamente a se reconhecer como fagulha da Grande Luz (*mahāprakāśa*) da consciência, preenchendo tanto sua subjetividade quanto o ambiente em que vive. Por conseguinte, enquanto muitos caminhos espirituais buscam restringir e disciplinar os sentidos, tidos como uma das principais fontes de amarras (*saṃsara*), a doutrina Spanda, e o Shivaísmo da Caxemira de um

¹³ Sigo as traduções em língua inglesa de Pradīpaka (2021) e de Skora (2009).

modo geral, afirmam, ao contrário, que eles podem servir tanto como um caminho inicial de autorrealização e, num sentido último, seriam a própria satisfação da libertação. (DYCSKOWSKI, 1989, p. 146).

Essa ressignificação da experiencialidade sensorial, um dos traços fundamentais da orientação pedagógica da escola *Spanda*, se processa em termos da “interiorização” e “divinização” dessas mesmas faculdades perceptivas. Como já viemos indicando, a interiorização – a própria ritualidade que inere a existência em suas dinâmicas intersubjetivas – denota um salto de perspectiva em termos de desvelamento do Real, ou seja, o momento originário de expansão (*unmeṣa*) da consciência que se equivale com a própria “explosão” (*sphurattā*) do aparecimento das coisas (e que diverge, portanto, do sentido indicado pela metáfora recorrente, entre muitas das tradições soteriológicas – e também presente no *Bhagavad Gītā* (2.60) – da “tartaruga que retrai seus membros para dentro do casco”). O sentido de “divinização”, por seu turno, é congruente com a noção anteriormente aludida de *samaveṣa*, que diz respeito à dissolução de constrições e fixações mentais da consciência individual, acompanhada, entretanto, da imersão em sua própria condição originária, de pura luminosidade. Por extensão, os órgãos sensoriais “divinizados” seriam como raios e emanações desse princípio fundante. O *Spanda Kārikā* (“Versos sobre a Pulsação”) sintetiza todo este processo da seguinte maneira:

Este princípio [i.e., *spanda*] deve ser examinado com todo cuidado e reverência, a partir do qual o grupo dos sentidos, embora inscientes, atuam como se fossem uma força senciante por si mesma, e junto com o círculo interno de sentidos, presenciam e se regozizam no movimento triplo dos objetos, na sua expansão, sustentação e dissolução, até se interiorizarem novamente, uma vez que essa liberdade inata prevalece por toda parte. (*Spanda Kārikā* 5-6) (KṢEMARĀJA, 1992, p. 51).¹⁴

Analogias e imagéticas diversas são implementadas para invocar o espaço experiencial dos sentidos da percepção, tal como se apresenta nas diferentes textualidades da tradição. Os sentidos podem ser visualizados, por exemplo, como os raios da dimensão solar última da Consciência (*Śiva*), e que coincide com a dimensão

¹⁴ As traduções das passagens dos textos de Kṣemarāja presentes neste artigo são baseadas na tradução em língua inglesa de Singh (1992, 2011).

mais íntima do sujeito, AHAM.¹⁵ Em outras ocasiões, “como rios de sensações e pensamentos que convergem no oceano de pura presença” (DYCSKOWSKI, 1989, p. 152), e, até mesmo, como demonstra o *Vijñāna Bhairava Tantra* (32), como o colorido das penas de pavão, cada uma delas representando o espaço sensorial (*viṣaya*) de um dos sentidos, em seu duplo movimento de extensão e introversão (SINGH, 1979). Uma das imagéticas mais significativas, entretanto, é a do círculo de energias (*śakti-cakra*), que vem a sugerir a perfeição harmônica daquela totalidade do aparecer das coisas, a multitude de sentidos engendrada pela dinâmica lúdica entre expansão (*unmeṣa*) e absorção (*nimeṣa*). Cada percepção realizada pelo sujeito teria essa estrutura circular que concatena seus três momentos sequenciais (*krama*), como aludido nos versos supracitados do *Spanda Kārikā*: o momento originário do encontro e da expansão dos sentidos em direção a seus objetos (*pravṛtti*); o espaço cognitivo que se estabiliza temporariamente formado pela junção da percepção sensorial com as coisas (*sthiti*); e a dissolução e reabsorção de tal percepção (*saṃhṛtiḥ*). Exercendo a própria pulsação (*spandana*) que inere à autocompreensão de si-mesmo (*vimarśa*), ao *yogī* caberá sustentar – por meio da força “ígneia” de sua atenção – a pulsação contínua de cada círculo perceptivo, como se revisitando e recriando a tessitura do Real a cada momento e situação, até que tal fluxo de percepção possa naturalmente imergir na circularidade espontânea da existência, cujo centro é o próprio Coração (*Hṛdaya*) da Totalidade: “como o círculo de luz produzidos por um tição giratório, os ciclos de atividade divina criativa se manifestam como um Ato único” (DYCSKOWSKI, 1989, p. 118).

Assim, os mesmos versos do *Spanda Kārikā* também fazem menção “ao círculo interno dos sentidos, [que] presenciam e se regozizam no movimento triplo dos objetos”. Kṣemarāja – renomado adepto e discípulo direto de Abhinavagupta –, ao comentar sobre tal passagem, explana que a mesma se refere ao “círculo das divindades (ou deusas) dos sentidos” (*karaṇeśvarī-cakra*), ou seja, a versão potencializada do círculo de sentidos externos e constrictos (KṢEMARĀJA, 1992). Expor toda a riqueza e variabilidade praxiológica de tal imagética extrapolaria os limites deste artigo. Contudo, é possível dizer, de um modo geral, que os textos se referem aos dois círculos como concêntricos, e, ademais, como emanções da Consciência (*AHAM*) ocupando o seu

¹⁵ *Aham* é a palavra para “Eu” (enquanto Consciência originária), englobando o primeiro e o último caractere do alfabeto sânscrito, ‘a’ e ‘ha’ (SINGH, 1992).

centro em comum: quando o *yogin* é capaz de fundir os dois círculos, realiza o bem supremo o qual Abhinava aludia na sua interpretação ao *Bhagavad Gītā*, ou seja, o estado em que a aparente antinomia entre a experiência de satisfação sensorial, de um lado, e do habitar na realização plena do si-mesmo (*ātman*), de outro, cessa definitivamente. Kṣemarāja, por sua vez, faz referência ao mesmo estado como aquele em que cada divindade do círculo “está sempre engajada em saborear o gosto da manifestação, conquanto sempre apareça saciada” (KṢEMARĀJA, 1992, p. 11).

Kṣemarāja também se refere à prática de *bhairavīmudrā*,¹⁶ designativa da atitude (*mudrā*)¹⁷ de “presença soberana” do *yogin* quando realiza, simultaneamente, o estado de introversão contemplativa com a expansão espontânea do círculo dos sentidos. Trata-se, efetivamente, do mesmo sentido arquetípico de *Śiva* invocado por Abhinavagupta na sua abertura ao *Gītārtha Saṁgraha*, como pudemos ver. Baseando-se em textos fundacionais tântricos, Kṣemarāja referencia um dos postulados da tradição, o qual diz que “enquanto a atenção se internaliza, o olhar deve se externalizar, sem cintilações. Este é o *mudrā* pertencente a *Bhairava*, mantido secreto em todos os Tantras” (KṢEMARĀJA, 1992, p. 68). Já o *Kakṣyāstotra* – disponível agora somente em passagens citadas por comentadores – descreve a práxis do *bhairavīmudrā* como

projetando a visão e todos os poderes dos outros [sentidos] simultaneamente em todas as direções sobre os seus respectivos objetos, enquanto, ao mesmo tempo, permanecendo estável no centro como um pilar de ouro, [e assim] você [Ó Śiva] aparece como a fundação de todo o cosmos. (KṢEMARĀJA, 1992, p. 68).

Ainda conforme Kṣemarāja, a prática também pode ser descrita na qualidade de uma dupla absorção (*samādhi*), tanto “com os olhos fechados” (*nimīlanasamādhi*) quanto “com os olhos abertos” (*unmīlanasamādhi*), uma vez que ambos os estados são igualmente permeados pela pulsação inata ao Coração da Consciência:

¹⁶ *Bhairavī* é a consorte de *Bhairava*, um dos epítetos (ou qualidades) de *Śiva*. De acordo com Singh (1992), as três sílabas do nome, *bha*, *ra*, *va*, indicariam respectivamente as forças de sustentação, dissolução e emanação do universo.

¹⁷ O amplo escopo semântico do vocábulo *mudrā* (lit. “o que dá alegria”) pode englobar os sentidos de “selo”, “marca” e “gesto” (entre outros). Trata-se de gestos ritualísticos adotados por todo o corpo, ou então partes específicas, como as mãos – e presentes nas técnicas de diferentes escolas hindus e budistas – representando *insights* sobre o Real ou estados ampliados de percepção.



enquanto há o ‘devorar’ da totalidade dos objetos sensoriais externos pelo processo interno de *samāveśa* (“imersão”), também ocorre a penetração, através da realização interna daquela natureza essencial, na mesma totalidade dos objetos externos no seu processo de aparecer. Esta penetração é também um *samāveśa...*” (KṢEMARĀJA, 2011, p. 105).

Com efeito, procurando sustentar o estado de imersão contemplativa no momento “pós-meditativo” em que há o retorno ao espaço da cotidianidade (*vyuttāna*), como se ainda “inebriado” pelo sabor do néctar da essencialidade (*rasa*) do Real, o adepto cultiva aquele modo fundante de percepção em que

ele vê a totalidade dos objetos aparecendo e desaparecendo no espaço da sua consciência como se fossem uma série de reflexos aparecendo e desaparecendo dentro de um espelho. De modo instantâneo, todas suas fixações mentais são despedaçadas pelo reconhecimento, depois de milhares de vidas, de sua natureza essencial excedendo cada experiência comum [da vida] e [ainda assim] plena de satisfação inigualável. (KṢEMARĀJA, 1992, p. 69).

Considerações finais

Um dos traços fundamentais da abordagem “tântrica” de Abhinavagupta ao *Bhagavad Gītā* é, indubitavelmente, a intertextualidade como amplo horizonte compreensivo que se molda pelo diálogo estabelecido entre matrizes filosóficas e religiosas distintas, a somatória de hermenêuticas transformativas que se constituem a partir de contextos de reflexão diversos, como é o caso dos horizontes “védico” e “tântrico” das tradições indianas. A justificação central do filósofo da Caxemira quanto à sua leitura do texto vedantino, isto é, a tarefa de destilar tão somente sua “essencialidade”, pode ser indicativa daquele desejo pelo conhecimento que vem a fomentar, por conseguinte, a própria dinamicidade circular que possibilita a revalidação contínua de sentidos e ensinamentos, perfazendo a própria racionalidade de textualidades sagradas e transformativas. Decerto, o *Bhagavad Gītā* e a tradição Śivaíta da Caxemira compartilham de algumas das características centrais aos seus respectivos contextos de reflexão soteriológica. Faz-se notar aqui, à guisa de exemplo, uma metafísica instrumental que se pauta na compreensão sobre uma dimensão absoluta do Real com base em um princípio de unicidade ontológica e existencial, mas propiciadora,

em termos de práxis processual, do aprofundamento da experiencialidade salutar que é o próprio estar no mundo. No entanto, a maneira como Abhinavagupta articula tais sentidos, à luz, evidentemente, do contexto iniciático no qual se inseria, é especialmente instigante, uma vez que sugere a própria *sensorialidade* como qualidade precípua desse substrato constitutivo e recorrente do Real. Desse modo, o ritual tântrico, assim como o corpo, vistos sob o prisma de uma ludicidade não-dual, constituem-se como espaços performáticos de aprofundamento na sensorialidade do existir, isto é, do tornar-se “com coração”.

Sendo assim, pode ser dito que, para a tradição tântrica da Caxemira, de um modo geral, as faculdades sensoriais da percepção, enquanto elementos constitutivos da dimensão cognitiva sempre-presente do espaço de relacionalidade existencial, possuem um papel potencializador – a própria *energeia* compondo a linguagem das coisas – atinente a uma pedagogia soteriológica, isto é, a uma perspectiva epistemológica de constituição de sentido último sobre a existência. Ou seja, através da sugestão por qualquer um de seus sentidos linguísticos constitutivos, tais como os de “sabor”, “tato” e “visão”, ensejam uma práxis de dimensão “metalinguística” que atuaria como um desvelamento (*sphurattā*), uma revisitação ao aparecer genuíno das coisas, que inere à própria circularidade do Real na sua atividade lúdica de reconhecer(-se) a si mesmo.

Referências bibliográficas

ABHINAVAGUPTA. **Gītārtha Saṁgraha**. Abhinavagupta’s Commentary on the Bhagavad Gītā. Tradução de Boris Marjanovic. Varanasi: Indica Books, 2004.

ABHINAVAGUPTA. Tantrāloka. In: PRADĪPAKA, Gabriel. **Sanskrit and Trika Shaivism**, 2021. Disponível em: <https://www.sanskrit-trikashaivism.com/en/tantraloka-introduction-trika-scriptures-non-dual-shaivism-of-kashmir/581>. Acesso em: 04. set. 2021.

DYCSKOWSKI, Mark S. G. **The Doctrine of Vibration**. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism. Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

FIGUEROA, Oscar. El sentido “esotérico” de la Gītā: la lectura tántrica de Abhinavagupta. In: FIGUEROA, Oscar (ed.) **La Bhagavad-Gītā**. El clásico de la literatura sánscrita y su recepción. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2017, p. 152-177.



FLOOD, Gavin. **The Tantric Body**. London: I.B.Tauris, 2006.

KṢEMARĀJA. **Pratyabhijñāhṛdayam**. The Secret of Self-Recognition. Tradução de Jaideva Singh. Delhi: Motilal Banarsidass, 2011.

KṢEMARĀJA. Spanda Nirṇaya. In: SINGH, Jaideva. **The Yoga of Vibration and Divine Pulsation**. A translation of the *Spanda Kārikās* with Kṣemarāja's Commentary *Spanda Nirṇaya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

LOUNDO, Dilip. O ritual na tradição védica: abertura, pluralidade e teleologia. In: GNERRE, Maria Lucia. (Org.). **Cultura oriental: língua, filosofia e crença**. João Pessoa: Editora da Universidade Federal da Paraíba, 2012, p. 31-56.

LOUNDO, Dilip. A hermenêutica transformativa da Bhagavad Gītā. In: SILVESTRE, Ricardo Sousa (org.). **Filosofia e teologia da Bhagavad Gītā**. Hinduísmo e Vaishnavismo de Caitanya. Curitiba: Juruá, 2015, p. 65-82.

LOUNDO, Dilip. The Indian Aesthetics of Emotions (*Rasa*): non-duality, aesthetic experience and the body. **Revista Terceira Margem**, Rio de Janeiro, v.25, n.46, mar./ago. 2021, p. 51-66.

SANDERSON, Alexis. Śaivism and the Tantric Traditions. In: **The World's Religion**. London: Routledge, 1988, p. 660-704.

SHARMA, Arvind. **Abhinavagupta Gītārtha Saṅgraha**. Leiden: E. J. BRILL, 1983.

SINGH, Jaideva. **Vijñānabhairava or Divine Consciousness**. Delhi. Motilal Banarsidass, 1979.

SINGH, Jaideva. **The Yoga of Vibration and Divine Pulsation**. A translation of the *Spanda Kārikās* with Kṣemarāja's Commentary *Spanda Nirṇaya*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

SKORA, Kerry Martin. The Hermeneutics of Touch: Uncovering Abhinavagupta's Tactile Terrain. In: **Method and Theory in the Study of Religion 21**. Leiden: Brill, 2009, p. 87-106.

WALLIS, Christopher. **Tantra Illuminated**. The Philosophy, History, and Practice of a Timeless Tradition. New York: Anusara Press, 2012.