



**Tal como um mundo: a dimensão sincrônica da “diferença” e da “não diferença” (*bhedābheda*) nos estudos sobre Vedānta de Hajime Nakamura**

Just like a world: the synchronic concepts of “difference” and “non-difference” (*bhedābheda*) in Hajime Nakamura’s studies on Vedānta

Daniel Faria Ribeiro<sup>1</sup>

**Resumo:** Hajime Nakamura (1912-1999), acadêmico e filósofo nascido no Japão, tornou-se uma das principais referências contemporâneas no estudo sobre o Vedānta, uma das mais importantes correntes filosóficas do pensamento indiano. Através da obra *A History of Early Vedanta Philosophy*, Nakamura contribuiria para a defesa e divulgação de um dos traços mais significativos da racionalidade argumentativa dessa tradição: a dinamicidade produtiva através da estrutura circular de compreensão entre textos originários e suas comunidades interpretativas subsequentes. Além disso, teria um papel reconhecidamente fundamental em fomentar o estudo sobre a instigante categoria conceitual e escolástica denominada *bhedābheda* (“diferença e não diferença”), reconhecendo-a enquanto uma das mais antigas matrizes “hermenêuticas” do Vedānta. A proposta central do artigo é analisar, tanto através da abordagem do estudioso japonês quanto do acesso a importantes fontes de textualidade vedantina, a dimensão sincrônica dos conceitos de “diferença” e “não diferença” enquanto chave de reflexão soteriológica envolvendo o Real (*brahman*) e a noção de “mundo” (*loka*).

**Palavras-chave:** Vedānta. Hajime Nakamura. Tradições Argumentativas. Bhedābheda.

**Abstract:** Hajime Nakamura (1912-1999), a Japanese-born scholar and philosopher, became one of the main contemporary references in the study of Vedānta, one of the most acclaimed philosophical currents of Indian thought. Through his work *A History of Early Vedanta Philosophy*, Nakamura contributed to the defense and dissemination of one of the most significant traits of this tradition’s argumentative rationality: its productive dynamism through a circular structure of understanding between originating texts and their subsequent interpretative communities. Additionally, he played a recognized and fundamental role in promoting the study of the intriguing conceptual and scholastic category known as *bhedābheda* (“difference and non-difference”), acknowledging it as one of the earliest “hermeneutic” matrices of Vedānta. The main purpose of this article is to analyze, both through the Japanese scholar’s approach and by direct access to important Vedantic textual sources, the soteriological reflection based on the synchronic categories of Reality (*brahman*) and the “world” (*loka*).

**Keywords:** Vedānta. Hajime Nakamura. Argumentative Traditions. Bhedābheda.

<sup>1</sup> Possui Mestrado em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e Graduação em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). E-mail: danielribeiro1710@gmail.com



## Introdução

Hajime Nakamura (1912-1999), acadêmico e filósofo nascido no Japão, tornou-se uma das principais referências contemporâneas no estudo sobre filosofias indianas, como aquelas relacionadas ao Budismo e, em especial quanto ao nosso interesse no presente artigo, a que se consagrou como uma das mais aclamadas e discutidas correntes filosóficas de substrato védico, o Vedānta. É inegável que sua obra *A History of Early Vedanta Philosophy* (1983), originalmente concebida e escrita em língua japonesa como tese de Doutorado para a Universidade de Tokyo, em 1942 (e décadas depois sendo traduzida e publicada, em língua inglesa, na Índia e em países ocidentais), contribuiu para a defesa e a divulgação mais global de um dos traços mais significativos da racionalidade argumentativa de tal escola de pensamento, a saber: a dinamicidade produtiva através da estrutura circular de compreensão entre textos originários e suas comunidades interpretativas subsequentes, orientadas, por sua vez, na construção de experiências religiosas – ou de sentido, estritamente falando – sempre mais significativas. Ademais, Nakamura teria um papel reconhecidamente fundamental em trazer para o cerne dos estudos sobre Vedānta de seu tempo a discussão sobre a instigante categoria conceitual e escolástica denominada *bhedābheda* (“diferença e não diferença”), reconhecendo-a enquanto uma das mais antigas matrizes “hermenêuticas” de pensamento a fomentar o horizonte de encaminhamento filosófico da tradição vedantina. A proposta do artigo, então, é abordar, a partir dos estudos do filósofo japonês, mas também referenciando o pensamento de outros estudiosos do Vedānta e a nossa leitura dos textos fundacionais, o conceito de *bhedābheda* enquanto chave interpretativa e de compreensão na reflexão soteriológica envolvendo o Real (*brahman*) e a noção de “mundo” (*loka*).

A noção de hermenêutica aplicada aos estudos da história da filosofia em contexto indiano é invariavelmente relacionada ao sentido de alguns termos técnicos em língua sânscrita, tais como o de *bhāṣya*, que se referiria à práxis comentarial de textualidades fundantes, sendo essas marcadas menos pela concepção de textos “fechados” de autoria única, do que pela continuidade de transmissão oralizada de ensinamentos e suas subsequentes revalidações de sentido, realizadas por diversas comunidades de adeptos, em diferentes contextos. Assim, estudiosos como J. N. Mohanty (2000, p. 6) assinalam que tal práxis de interpretação se incumbia justamente de explorar “a ambiguidade de aforismos de modo a interpretá-los em novas maneiras, permitindo aos textos



‘mostrarem’ novos significados e possibilidades interpretativas”.<sup>2</sup> Rita Sherma (2008), por sua vez, reforça o potencial genuinamente hermenêutico da maior parte das religiões e filosofias indianas no que tange ao diálogo sempre renovado com tradições históricas, paradigmático que seria de noções como circularidade e fusão de horizontes: “milhares de anos de exegese, interpretação e reinterpretação, de adaptação e reconstituição de antigas normas, conceitos, e práticas, têm conferido à tradição hindu uma rica gama de sistemas e estratégias hermenêuticas” (Sherma, 2008, p. 2).

Essas estratégias hermenêuticas em contexto indiano aludidas pela autora poderiam muito bem dialogar com a ideia de uma estrutura circular da compreensão – mormente como ela acontece no interior das tradições – tão bem investigada por Hans-Georg Gadamer (1996, 1999), a qual pressupõe que toda interpretação ou compreensão “deva ser inevitavelmente precedida por aquilo mesmo que lhe dá a possibilidade de ter um projeto” (Gadamer, 1996, p. 44). Pois seria algo atinente à concepção mesma de *śabda*, ou o testemunho do “Real do real” (*brahman*), como registrado nos Upaniṣads, e sua possibilidade de enunciação através de textualidades originárias. Em outras palavras, uma tradição religiosa ou filosófica, por meio de seus textos, se elevaria a uma esfera de sentido que ela mesma anuncia, daí se permitindo a possuir uma “simultaneidade própria com todo e qualquer presente” (Gadamer, 1999, p. 567).

Por outro lado, a mesma esfera de sentido só se dinamizaria através da abertura a projetos possíveis, ou ao *siddhānta*, isto é, à “conclusão argumentativa” como fruto do esforço de comunidades interpretativas de articular a compreensão do sentido último dos textos de modo cada vez mais apurado e pedagogicamente eficaz. Porém, esse escopo doutrinário de cada escola pressuporia, muitas vezes, o engajamento em debates filosóficos com outras comunidades escolásticas, sejam elas compartilhando da mesma tradição – como no caso exemplar do Vedānta – ou provenientes de outras tradições. Tais diálogos argumentativos poderiam se dar não só pelo aspecto mais óbvio do encontro presencial entre membros de diferentes comunidades, mas também pelo debate imaginário presente nos “comentários” (*bhāṣya*) aos textos fundacionais, em que a interpretação de um oponente (*pūrvapakṣa*) é exposta de modo a ser complementada ou ressignificada por uma compreensão mais salutar (*siddhānta*) do Real enunciada por aqueles textos (Frazier, 2014, p. 61). Embora tal propensão dialógica fosse

---

<sup>2</sup> Todas as traduções das referências escritas em língua inglesa, no presente artigo, são de nossa autoria.



inequivocamente delimitada pelo caráter canônico e autoritativo de um *corpus* textual, poderia também incluir o esforço de mudar a “jurisprudência” interpretativa de uma determinada tradição, na busca por uma melhor adequação da própria capacidade transformativa dos textos na aplicação por seus adeptos.

Em suma, tais traços de uma estrutura circular da compreensão seriam o resultado tanto da presença de textualidades genuinamente processuais e abertas quanto da existência de tradições essencialmente argumentativas (Frazier, 2014; Sen, 2005). Com efeito, o estudo de Nakamura (1983) salientara os mesmos traços, ao reconhecer o Vedānta como a corrente filosófica que mais se desdobrou em diferentes escolas hermenêuticas ao longo da história do pensamento indiano, imbricada no debate acerca de como compreender os sentidos coetâneos da “diferença” (*bheda*) e da “não diferença” (*abheda*). Tais conceitos, embora, em princípio, possam aparecer meras abstrações de uma discursividade aparentemente aporética, seriam mais bem compreendidos enquanto componentes centrais da formulação pedagógica de princípios que apontam para unicidade do Real face às realidades múltiplas do mundo – e, o mais importante, para a consequente condição última de libertação do sofrimento que possa vir a ser propiciada por tal conhecimento – presente em textualidades como os Upaniṣads e o Brahmasūtra. Nesse ínterim, como veremos, Nakamura deixaria transparecer seu próprio senso de pertença à tradição em que se debruçava, apontando para a unidade efetual de comentários aos textos a qual balizaria a sua própria interpretação e compreensão.

### **1. O argumento de Hajime Nakamura: o *bhedābheda* (“diferença-e-não-diferença”) como principal orientação hermenêutica do Brahmasūtra**

Em seu estudo sobre o Vedānta, Nakamura (1983) concentra-se no período que ele considerava pouco analisado, até então, dessa tradição védica, a saber, do momento em que os principais textos upaniṣádicos já estavam majoritariamente consolidados como o *corpus* filosófico de conhecimento último dos Vedas, aproximadamente desde os últimos séculos a.C. (quando os Upaniṣads já eram nomeados, por alguns de seus textos mais tardios, de “vedānta”, i.e., a parte final dos Vedas), até *circa* século VIII da presente era, cujo marco é a vida de Śaṅkarācārya, um dos mais reverenciados adeptos da tradição vedantina (e mestre precípua da escola “hermenêutica” denominada *advaita* [“não dualidade”]), sendo autor da talvez mais referenciada práxis comentarial não só aos



Upaniṣads, mas também a outras textualidades autoritativas da mesma tradição - como o Brahmasūtra e o Bhagavad Gītā). No entanto, com exceção de alguns poucos pensadores vedantinos, como Gauḍāpada (c. séc. VII) e Bhartṛhari (c. séc. V), cujas principais obras ainda se encontram acessíveis, poucas fontes pertencentes às escolas hermenêuticas e de adeptos do Vedānta desse período sobreviveriam, restando informações esparsas em textos de outras tradições filosóficas, no Brahmasūtra e nas referências intertextuais da tradição contidas a partir dos trabalhos de Śaṅkara.

Nakamura (1983) elege então o Brahmasūtra como fonte nevrálgica de estudos desse intervalo de tempo que ele compreende como uma primeira fase do Vedānta, agora já pensado enquanto uma ampla tradição hermenêutica de comentário e aplicação dos ensinamentos de cunho ontológico e soteriológico contidos nos textos upaniśádicos, os quais seriam, por sua vez, e em linhas gerais, uma ressignificação “filosófica” da praxiologia de mantras e rituais de diferentes escolas védicas. Para o estudioso japonês, o Brahmasūtra seria expressão genuína daquela concepção de texto como um horizonte processual que ora nos referimos na introdução; através da investigação multidisciplinar – abrangendo desde a história social à filologia –, nosso autor depreende que tal textualidade teria sido composta e articulada ao longo de vários séculos, traço evidenciado, à guisa de exemplo, não só pelo predomínio de referências intertextuais e de filiação escolástica aos Upaniṣads mais antigos, mas também pela conversação crítica com outras tradições filosóficas, cuja centralidade no campo dos debates filosóficos na Índia teria se dado em diferentes períodos históricos, a exemplo da longa corrente filosófica chamada Sāṃkhya<sup>3</sup> e de escolas do Budismo Mahāyāna originadas no subcontinente indiano, por volta dos séculos III ou IV d.C. Além disso, se os ensinamentos pudessem, originalmente, ser a expressão da posição social privilegiada de brâmanes quanto ao acesso ao tipo de conhecimento revelado pelos textos védicos, algumas incursões de cunho doutrinário e/ou praxiológico contidas em seus enunciados poderiam revelar a influência de outros estratos sociais, adicionadas, por sua vez, em diferentes contextos históricos (Nakamura, 1983, p. 429-471).

---

<sup>3</sup> O Sāṃkhya, uma das clássicas tradições filosóficas de origem védica, possui como traço teórico distintivo a discriminação de dois níveis de razão soteriológica: *puruṣa* (“pura consciência”) e *prakṛti* (matriz fenomênica da existência cognitiva e sensitiva). Como veremos na seção seguinte, seria uma das principais escolas confrontadas pelos adeptos vedantinos do Brahmasūtra.





Quanto à composição textual, o Brahmasūtra segue a típica estrutura pedagógica e de codificação mnemônica de um *sūtra* (“fio”), comum a diferentes tradições filosóficas da Índia, ou seja, de textualidades cuja dinâmica se dá pela “sutura” de diferentes enunciados articulando debates “imaginários” e/ou a transmissão de ensinamentos, de maneira a facilitar a sua memorização. O primeiro enunciado, *athāto brahmajijñāsā* (“agora, portanto, a reflexão sobre *brahman*”),<sup>4</sup> refere-se justamente à condição de elegibilidade de acesso ao conhecimento atinente à natureza última do Real (*brahman*). Decerto, o termo “jijñāsā” denotaria não uma simples elucubração, senão o desejo pelo conhecimento que envolve a possibilidade mesma de realização de uma existência liberta do sofrimento (Śrīnīvaśa, 1940, p. 8). O significante “brahman”, por sua vez, muito longe de se referir a um mero objeto de devoção ou de conhecimento, ainda que transcendente, seria a própria formulação “metalinguística” catalisadora de uma experiencialidade autoevidente, quando o sujeito (*ātman*) se reconhece face ao Real sempre a exceder cada uma de suas objetificações (Loundo, 2021a; Ribeiro, 2022).

Para Nakamura (1983), entretanto, a sintaxe concisa e muitas vezes críptica dos *sūtras* é particularmente marcante no texto vedantino em questão, o que salientaria o aspecto estritamente iniciático de seu contexto de transmissão. Por conseguinte, para estudiosos distanciados de seu contexto de origem, tornar-se-ia imprescindível abordar o texto fundacional, primeiramente, através da práxis comentarial (*bhāṣya*) das principais escolas que se filiam a tais textos e seus ensinamentos. Tal abordagem se justificaria, ainda de acordo com nosso autor, em vista de duas diretrizes hermenêuticas de estudo, uma de ordem histórica e outra metodológica, respectivamente: (1) expor a rica pluralidade de matizes interpretativos ao Brahmasūtra que contribuíram para continuidade de sentido do Vedānta, e que teria sido olvidada, de alguma forma, principalmente a partir da tradição escolástica do século XIX, a qual reconheceria na interpretação de Śaṅkara a única possuidora de “absoluta autoridade e verdadeira ao sentido original do texto” (Nakamura, 1983, p. 441); e (2) abordar os “comentários” ao texto, mormente através do método comparativo entre aqueles compostos por suas principais escolas de adeptos, de modo a alcançar paulatinamente um acesso direto à

---

<sup>4</sup> As traduções para o português do Brahmasūtra no presente artigo se baseiam nas traduções para o inglês de Vireswarananda (1936) e Bose (1940).



sintaxe elíptica e aos significados do texto fundacional (o que possibilitaria a Nakamura efetivar uma tradução do texto em sânscrito para o japonês, publicada em sua tese).

Assim, além da abordagem de Śaṅkara (escola *Advaita*, “não dualidade”), nosso autor seleciona os comentários de Rāmānuja (escola *Viśiṣṭādvaita*, “não dualidade qualificada”, c. séc. XI), e de Bhāskara (escola *Aupādhika Bhedābheda*, “condicionada diferença-e-não-diferença”, c. Séc. IX), como os mais antigos (ao menos entre aqueles que ainda se encontram textualmente existentes) e, outrossim, representativos de uma abordagem hermenêutica ao Brahmasūtra. Cada uma delas sustentaria, em maior ou menor grau, o projeto de não só alcançar um entendimento salutar do texto, almejando se estabelecer, por conseguinte, como a escola mais autoritativa quanto à compreensão de suas imagéticas e estratégias de ensinamento (*ādeśa*), mas de se instituírem como escolas filosóficas relativamente autônomas, atinentes ao contexto de aplicação em que se inserem.

Entrementes, um outro ponto importante quanto à tradição hermenêutica do Vedānta, e salientado pelo estudioso japonês, refere-se ao fato de que o próprio Brahmasūtra seria um esforço de sistematizar esferas de sentido quanto às concepções e ensinamentos aparentemente díspares e multifacetados contidos nos Upaniṣads – não só entre os diferentes textos, mas muitas vezes presentes ao longo de um mesmo texto – especialmente quando envolvem a relação entre o princípio de unicidade e compreensão última do Real (*brahman*) e as realidades múltiplas e sensíveis de sujeitos cognoscentes (*jīvātman*) e do mundo fenomênico, em cessante movimento (*jagat*). À guisa de exemplo, seria a tarefa de conciliar formulações como “o uno sem um segundo” (*ekamevādvitīyam*) e, logo na sequência, que “ele desejou: que eu possa me tornar muitos” (*tadaikṣata bahu syāṃ prajāyeyeti*),<sup>5</sup> ambas podendo ser igualmente referentes ao caráter não objetificável de *brahman* como existencialidade absoluta (*sat*) e plena cognição (*cit*), lidas no *Chāndogya Upaniṣad*. Tais formulações seriam paradigmáticas, em termos respectivos, da “diferença” (*bheda*) e da “não diferença” (*abheda*) (ou vice-versa, dada à natureza não unívoca de tais categorias doutrinárias, a depender de seu contexto pedagógico) no que tange à inerência *qua* relacionalidade (*samavāya*) entre *brahman*, os seres e o mundo. Ao longo da textualidade processual do Brahmasūtra, ambas as categorias de reflexão sobre

---

<sup>5</sup> Salvo quando especificado, as traduções para o português das passagens dos Upaniṣads no presente artigo se baseiam na tradução em língua inglesa de Olivelle (1998).



o Real – i.e., *bhedā* e *abheda* – seriam mutuamente constitutivas da aplicação de diferentes imagéticas e estratégias de ensinamento:

amśo nānāvyapadeśāt anyathā cāpi dāśakitavāditvamadhīyata eke

[O individual é] uma mera expressão singular [de brahman], em razão da enunciação [pelos textos] sobre diferença; e, por outro lado, [brahman] é também lido por alguns [como não-diferente] da natureza dos pescadores, dos apostadores e de todo o resto (Brahmasūtra 2.3.43, 1936, recurso online).

Por esse e outros exemplos, Nakamura (1983) assumiria que o *bhedābheda* fosse a principal categoria hermenêutica do Brahmasūtra quanto à interpretação dos ensinamentos upaniśádicos, além de ser, em consequência, a principal escola do Vedānta anterior a Śaṅkara. É digno de nota, porém, que a mesma avaliação já tivesse sido apresentada por uma gama de estudiosos indianos escrevendo na primeira metade do século XX, anteriores ou contemporâneos ao estudioso japonês, tais como Surendranath Dasgupta, Mysore Hiriyanna, P.N. Srinivasachari e V. S. Ghate, entre outros (Nicholson, 2010; Ramnarace, 2015). Entre os séculos que separam a composição final do texto vedantino e a vida e obra do supracitado mestre *advaita*, Nakamura (1983, 2004) identificaria referências textuais e históricas a um número considerável de adeptos vedantinos que compartilhavam da perspectiva *bhedābheda*. O mais relevante deles seria o adepto chamado Bhartṛprapañca, cuja vida provavelmente remonte ao século VI. Embora nenhum trabalho de sua autoria (ou escola) tenha integralmente sobrevivido, aspectos centrais de seu pensamento poderiam ser detectados através dos trabalhos de expoentes da escola *advaita* – geralmente enquanto um oponente argumentativo (*pūrvapakṣa*) dessa orientação – tais como os do próprio Śaṅkara e de adeptos posteriores, a exemplo de Sureśvara e Ānandajñāna. Ademais, Bhartṛprapañca seria uma espécie de “elo perdido” na continuidade de sentido entre o Brahmasūtra e posteriores escolas do *Bhedābheda*, como a de Bhāskara, citada anteriormente, e a de Nimbārka (*Svabhāvika Bhedābheda*, “inerente diferença-e-não-diferença”, c. séc. VIII) (Ramnarace, 2015, p. 65).





## 2. Os conceitos de *sātkarya* e *pariṇāma*: o Real e seus modos de expressão e a circularidade do todo e das partes

Nakamura (1983) direciona seu estudo quanto à discursividade filosófica do Brahmasūtra desde uma linha de argumentação fomentada pelos adeptos responsáveis pela sutura de tal textualidade, qual seja, a defesa do aspecto sincrônico das perspectivas da “diferença” e da “não diferença” face às críticas que outras tradições filosóficas (muitas delas compartilhando do mesmo substrato védico) direcionaram a seu suposto caráter ilógico. A discussão geraria em torno de duas concepções basilares, ambas contendo raízes upaniśádicas, no tocante à possibilidade de realização, pelo sujeito cognoscente, da compreensão última do Real, através do nexos ontológico e reflexivo (*brahman/ātman*) entre os princípios do “uno” (*eka*) e do “tornar-se muitos” (*bahu syām*). A primeira delas é o que ficou convencionado pela dialogia filosófica da Índia de *sātkaryavāda*, usualmente traduzido (e de modo problemático, como veremos) de “teoria da causação”; a segunda refere-se ao *pariṇāmavāda*, ou a “teoria da emanação” (ou da “transformação”, como usualmente traduzido). O estudioso japonês identifica os *sūtras* do texto vedantino que melhor sintetizariam as duas concepções, presentes no final do primeiro capítulo:

*ātmakṛteḥ pariṇāmāt*

[Brahman] emana a si mesmo por meio de contínuos modos de expressão (Brahmasūtra 1.4.26, 1936, recurso online).

*yoniśca hi gīyate*

Pois é tido como fundamento [de tudo] (Brahmasūtra 1.4.27, 1936, recurso online).

Tais linhas seriam a culminância de uma série intermitente de diálogos argumentativos com a tradição filosófica do Sāṃkhya, que não só compartilhava dos Upaniśads como uma de suas fontes de conhecimento fundacional, mas era um dos proponentes, assim como o Vedānta, do *sātkaryavāda*, ou seja, da ideia de dependência ontológica do mundo fenomênico em relação a um princípio reunitivo e inexaurível de toda a existência (*sat*). O Sāṃkhya, porém, propunha a discriminação de tal substrato (*yoni*) de criação e expressão contínuas de aspectos cognitivos e sensíveis de uma existência condicionada e, por conseguinte, passível de dor e sofrimento - através do conceito de *prakṛti* -, de um princípio que revelaria a pretensa imutabilidade (no sentido de abandono dessa existência sensível) de uma condição salvífica e transcendente de



reflexão ou consciência - *puruṣa*. Os autores do Brahmasūtra argumentariam, contudo, que conceber um princípio originário de pura existencialidade (*sat*) – que corresponderia a *prakṛti* do Sāṃkhya – destituído da capacidade de autorreflexão contradiria a própria possibilidade do caminho de reversão de uma existência limitada e sofrível para uma de libertação (*mokṣa*) de tais condicionamentos, a qual implicaria o reconhecimento, pelo ser cognoscente, de si mesmo enquanto uma expressão singular daquele princípio originário. Além disso, não haveria nada nos textos originários, mormente os Upaniṣads, que se referisse a uma exortação de abandono da dimensão cocriativa do existir de modo a alcançar um estado de conhecimento liberto, haja vista a impossibilidade de dissociar *sat* (existencialidade) de *ātman*, ou *cit* (princípio reflexivo inerente à existência) (Brahmasūtra 1.1.8-9, 1936). Ou seja, *brahman* já é *prakṛti*, i.e., o fundamento tanto criativo quanto intencional do mundo, visão que seria pertinente às imagéticas e estratégias pedagógicas contidos nos textos upaniṣádicos (Brahmasūtra 1.4.23, 1936).

Contudo, segundo Nakamura (1983), os adeptos do Brahmasūtra ainda enfrentariam desafios adicionais quanto à exposição sobre um princípio absoluto de existencialidade e cognição/percepção que fosse, não obstante, substrato ou princípio de causação de um mundo caracterizado por qualidades indubitavelmente contrárias, como ignorância e sofrimento. Tal aporia seria debatida ao longo do segundo capítulo do texto vedantino através da explanação, por exemplo, de que só se compreende devidamente a concepção de *brahman*, enquanto fundamento ontológico (*sat*), quando é indicativa do “algo a mais” (*adhikam*) da realidade, baseado nos enunciados sobre a “diferença” (*bheda*) presentes nos textos upaniṣádicos (Brahmasūtra 2.1.22, 1936). Ainda de acordo com o acadêmico do Japão, a aplicação do conceito de diferença nesse específico contexto de ensinamento seria até mesmo aludida pela ideia de *asat* (“não ser”), quer dizer, oposta à propositividade de *brahman* como causação de todo processo de criação do mundo. Os sábios vedantinos explicam, todavia, que tal negação é do tipo “não implicativo” (*pratiṣeda*) (Brahmasūtra 2.1.7, 1936). Ou seja, funcionaria meramente como modo de se sugerir a plataforma apriorística “não diferenciada” (*avyākṛta*) e inexaurível por qualquer uma de suas expressões efetuais posteriores, emanações contínuas (*pariṇāma*) nas formas do ser e do mundo.

Outrossim, Nakamura (2004) faz referência ao conceito de *eka* (“uno”) que, desde os Upaniṣads, é aplicado no sentido pedagógico de reversão de modos objetificantes de



compreensão do mundo fenomênico, de maneira similar à concepção de *sat*, que temos traduzido como “existencialidade”. Assim sendo, o “uno”, nas palavras do autor, não seria “um positivo, determinístico numeral, mas um termo negativo, negando seu próprio significado primário” (Nakamura, 2004, p. 543). Daí que a negação de qualquer sentido propositivo ou categórico ao substrato (*yoni*) que funda e excede a experiência do mundo seria a própria dimensão sincrônica à condição de esclarecimento e percepção do mesmo mundo enquanto *jagat*, isto é, como possibilidade de sua apreciação reunitiva como fluxo e multiplicidade de formas. No mais, é o que parece ser proposto pelos adeptos do Brahmasūtra, quando argumentam que essa condição de esclarecimento ou autorrealização (*kaivalyam*) por parte do sujeito resulta em enxergar toda emanção do Real não mais enquanto atividade condicionada, majoritariamente cristalizadora de apegos a traços transientes da mesma realidade, “mas como uma espécie de ação lúdica (*līlā*), tal como um mundo” (*lokavattu līlākaivalyam*) (Brahmasūtra 2.1.33, 1936, recurso online).

Logo, evidencia-se o caráter problemático do ato de se traduzir a concepção de *sātkaryavāda* como “teoria da causação”, ou como a relação de “causa” e “efeito” entre *brahman*, de um lado, e os seres e o mundo, de outro, tendência presente em muitos estudos em língua inglesa de indólogos e pesquisadores das filosofias indianas desde o século XIX, sejam advindos da Índia ou de países ocidentais. Pois falha em captar as nuances de aplicação pedagógica dos conceitos coetâneos da “diferença” e da “não diferença”, seja no intuito de apontar para o Real como a “verdade de tudo que existe”,<sup>6</sup> ao mesmo tempo fundando (*sat*) e excedendo (*asat*) cada um de seus traços, seja para se referir à dinamicidade do mesmo Real através de suas ideações (“emanações”) polares mutuamente constitutivas, aqui paradigmaticamente representada entre *kāraṇa* (potencialidade de expressão, “causa”) e *kārya* (expressão efetiva, “efeito”) (Aurobindo, 2005; Frazier, 2009). É possível inferir, ainda, que o uso da noção de *sātkarya* como geradora de debates acerca da relação entre *brahman* e o mundo, e sua tradução como “relação de causa e efeito”, proveniente de uma parte dos estudos contemporâneos sobre as filosofias do subcontinente indiano, mormente no tocante à longa e multifacetada corrente hermenêutica do Vedānta, revelaria uma preocupação – compartilhada, diga-se

---

<sup>6</sup> Como enunciado pelo Taittirīya Upaniṣad (2.6.1), no processo de “tornar-se muitos”, *brahman* “se tornou a forma e o informe, o definido e o indefinido, o sustentáculo e o solto, o sensível e o insensível, o verdadeiro e o falso. A verdade se tornou tudo que existe” (Andrade, 2013, p. 96).



de passagem, por Nakamura (1983, p. 487-488) – em recuperar um pretenso *status* de realismo ontológico ao mesmo pensamento, em contraponto a vertentes de um período histórico da mesma tradição que passariam a atribuir o *status* ontológico do mundo como *māyā*, ou seja, enquanto efeito ilusório a se sobrepor ao conhecimento de *brahman*, ou como manifestações “aparentes” (*vivarta*) a ocultar uma suposta essência ou Verdade. Assim, postula-se *brahman* como “causa material” (*upādāna kāraṇa*) do universo, com base, muito provavelmente, em diálogos upaniśádicos que se utilizam de elementos da matéria como imagéticas de ensinamento, como a “argila” (a representar à Realidade inesgotável e inata às coisas) e todos os “objetos ou instrumentos” moldados a partir da argila (a realidade empírica e cognoscível). Contudo, o próprio Brahmasūtra salienta que tais figuras são meras ilustrações (*dr̥ṣṭānta*) a indicar a “não diferença” fundamental entre o Real e a noção de “mundo”, tal como exemplificado entre um bulbo de luz e sua luminosidade incandescente (Brahmasūtra 2.1.9, 1936).

Entretanto, é digno de nota, a despeito de tais considerações de ordem doutrinária, que Nakamura (1983, p. 490) salientasse, entre as diferentes metáforas upaniśádicas a melhor suggestionar a dinamicidade constitutiva do Real (*sātkarya*), aquela que enxergava os aspectos cognitivos e sensitivos da experiência de mundo enquanto “modos de expressão”, ou o conjunto de significantes e significados (*nāmarūpa*) que “se irrompem” por meio da plataforma (meta-)constitutiva da linguagem (*vācārambhaṇa*). A nosso ver, uma outra maneira igualmente relevante de se conceber a mesma ordem de coisas – haja vista que também elude a propensão de reificar narrativas instrucionais que perfazem filosofias de cunho soteriológico – e atinente às textualidades vedantinas em questão, seria aquela que chamaríamos de *circularidade do todo e das partes*, por meio da intersecção com a concepção, em língua sânscrita, de *samavāya* (“inerência”), baseada na interpretação de J. N. Mohanty (1993). Embora tal conceito, segundo o estudioso indiano, fosse usualmente rechaçado pelo Vedānta,<sup>7</sup> condiria sobremodo, a nosso ver, com a perspectiva *bhedābheda*, em respeito à dimensão sincrônica ou de inerência de um princípio (meta-)constitutivo a todas as coisas. No entanto, Mohanty (1993) faz a devida

---

<sup>7</sup> É provável que Mohanty (2000) tivesse especificamente a perspectiva *advaita* (“não dualidade”) em mente, a qual consideraria ilógico pensar a relacionalidade entre aspectos de natureza transcendente e imanente. No entanto, para Śrīnivāsa (1940), adepto da escola *Svābhāvika Bhedābheda* (“inerente diferença-e-não-diferença”), pensar a inerência *qua* relacionalidade entre tais atributos seria o próprio sentido máximo da razão soteriológica.



ressalva de que considerar a inerência do todo nas partes não significa necessariamente pensá-la

como uma coisa na outra, nem como uma qualidade em uma substância ou como um universal em um particular. Ao invés, o todo está presente na parte como o *intencionado*. A parte, *qua* parte, é, por assim dizer, saturado com a intenção de se remeter para além de si, em direção ao todo. O todo é, ontologicamente falando, feito de partes. Mas, fenomenologicamente, é o cumprimento da realização desperta [pela parte]. A percepção, por exemplo, de parte de uma parede estimula a intenção que requer um cumprimento salutar, o qual não estará plenamente realizado a não ser com a percepção de todas as partes da parede. Desse modo, faz sentido não só o fato de que é possível ter um conhecimento razoável desse todo (embora nunca se complete), mas que o todo é uma presença recorrente desde o início (Mohanty, 1993, p. 96).

É significativo o fato de que os autores do Brahmasūtra consignam a mesma distinção entre um discurso de características “ontológicas” e outro de prospecto “fenomenológico”, por assim dizer, no uso da noção de “parte” (face a um “todo”): diante da argumentação proveniente de outras tradições filosóficas, como o Sāṃkhya, de que conceber *brahman* como “causa” resultaria em implicá-lo em aspectos do mundo de natureza adventícia e sofredora, o texto vedantino esclarece que *brahman* “não tem partes” (*niravayava*), no sentido de “parte” (*avayava*) enquanto somatória de elementos a compor propositivamente uma totalidade (Brahmasūtra 2.1.26, 1936). Em contrapartida, a “parte” seria mais bem compreendida pela palavra sânscrita *aṃśa*, isto é, como poder ou expressão singular que “intenta” reflexivamente aquele todo (*aṃśin*), o qual, embora refratário a determinações de sentido (“imóvel, ultrapassa os outros que correm”, como aludiria um texto upanísádico), é condição sempre recorrente – ou seja, ao mesmo tempo princípio e propósito último – de realização do máximo sentido de uma existencialidade autoevidente e indivisível.<sup>8</sup>

Em suma, através do horizonte argumentativo do Brahmasūtra, inferem-se outras razões para uma revitalização do conceitos ora tratados (i.e, *sāṅkhyā* e *pariṇāma*): quando propõe que o mundo enquanto emanção de *brahman* é algo inerente à sua própria reflexão de si (*ātmaṅgr̥teḥ pariṇāmāt*), tal expansão “imersiva” da realidade não seria

<sup>8</sup> A distinção entre as noções de parte como algo “divisível” (*avayava*) e como “expressão singular” (*aṃśa*), apresentada pelo Brahmasūtra, poderia também ser indicativa de um maior apuro conceitual em se traduzir a concepção de *pariṇāma* como “emanção”, sugerindo uma expansão imersiva de *brahman*, ao invés do sentido de “transformação”, usualmente presente nos estudos em língua inglesa, e que poderia sugerir um acréscimo temporal ao que já é circularmente pleno (*bhūman*).





motivada por uma necessidade ou propósito (o que poderia estar subentendido na noção de “causa”), mas seria compreendida, como vimos, como uma atividade espontânea ou lúdica (*līlā*) (Brahmasūtra 2.1.32-33, 1936). Além disso, é sugerido pelo texto que o uso de termos a aventar a diacronia entre fatos, como “origem” (*ārambhaṇa*) e “posterior” (*aparasya*) – a mesma que estaria implicada na relação de “causa” e “efeito” – comporiam menos o objetivo de postular um discurso propositivo sobre o Real em bases cosmogônicas e/ou ontológicas (embora tal traço se fizesse necessariamente presente nos debates entre as tradições filosóficas e nas estratégias hermenêuticas aplicadas na busca de domínio sobre os ensinamentos dos textos originários) do que o de possibilitar ao sujeito/adepto a compreensão da instância “não-diferenciada” do Real como fundamento inequívoco de acesso às suas múltiplas emanações de experiência e percepção (Brahmasūtra, 2.1.15, 1936). Dita de outra maneira, compreensão essa que seria o acesso a tais modos de expressão que perfaz a noção de “mundo” sem incorrer na propulsão objetificante (i.e., o ato de absolutizar aspectos transientes da existência), senão compreendendo-os “ludicamente”.

### **3. Tal como um mundo (*lokavat*): o problema fundamental da ignorância (*āvidya*) e o desvelamento do Real**

Não obstante o fato de que Nakamura (1983) identificasse a perspectiva *bhedābheda* como sendo a orientação hermenêutica central do Brahmasūtra, enquanto chave de interpretação e compreensão sintética dos diversos ensinamentos contidos nos Upaniṣads, o autor ainda discorreria sobre uma possível falha de comprometimento filosófico dos pensadores desse texto vedantino em responder, à luz da argumentação lógica e dos questionamentos de tradições filosóficas oponentes (*pūrvapakṣa*), acerca da viabilidade de se propor a ideia de uma instância do Real que é pensada como fundação transcendente e, ao mesmo tempo, imanente a todas as coisas. Ou seja, quando a razão por detrás da ideia de um Absoluto – cujo limiar de cognoscibilidade seria indicada pelos indicadores de “existencialidade” (*sat*), “cognição/percepção” (*cit*), “infinitude” (*anantya*) e “deleite” (*ānanda*) – envolveria não menos do que sua expressão por meio de um mundo “tal como é”, haja vista o fato inalienável que este mesmo mundo é marcado por um tipo de ignorância fundamental e seu consequente sofrimento, ambos expressos por conflitos nos mais diversos âmbitos da relação humana, hábitos e fixações mentais





destrutivas, além das mazelas e problemas existenciais que perfazem o sentido que temos de “mundo”.

É possível avaliar, no entanto, que as considerações de nosso autor passariam ao largo de algumas das abordagens orientalistas ao arcabouço filosófico e religioso da Índia, quando poderiam interpretar o problema da ignorância (*āvidya*) à luz da noção de “teodicéia”, ou seja, baseada na ideia de um “mal” reificado, cuja razão de ser advém quando contraposto a um Bem como sentido máximo da existência de um “Deus extracósmico”, ontologicamente distinto do mundo. Muito menos estaria em pauta para Nakamura (1983), ao contrário de alguns estudiosos e/ou teólogos que se debruçaram sobre as filosofias indianas, como L. Sttaford Betty (1976), de interpretar como uma espécie de “escândalo metafísico” o ato de associar traços nescientes da mundanidade fenomênica a expressões espontâneas de uma Divindade “lúdica”. A intenção do estudioso japonês, ao que nos parece, seria meramente trazer à tona um suposto posicionamento dos autores do Brahmasūtra que, diante da dialogia que sustém o próprio sentido de produtividade hermenêutica de uma tradição como a do Vedānta, por vezes se eximiria da argumentação lógica pautando-se, por seu turno, pelo simples apelo a uma autoridade “doutrinária” que estaria imbuída na noção de *śruti*, isto é, de conhecimento “revelado” contido nos textos védicos precedentes, como “uma verdade eterna que existe por si mesma, independente da criação e atividade humanas” (Nakamura, 1983, p. 476).

Mas, a nosso ver, o Brahmasūtra deveras se posiciona perante o problema existencial posto em questão, embora da maneira críptica tal como Nakamura salientara, o que não impediria seus adeptos de se basearem na compreensão salutar que as fontes textuais originárias da tradição, especialmente no caso dos Upaniṣads, poderiam enunciar acerca do tópico. Quando uma tradição filosófica oponente aponta para a possível incoerência de se postular *brahman*, princípio transcendente, como substrato de toda experiencialidade mundana, o texto vedantino responderia, laconicamente, que poderia ser, “tal como um mundo” (*lokavat*) (Brahmasūtra 2.1.13, 1936). Parece-nos que, implícito ao uso do conceito, em sânscrito, de *loka*, ou “mundo”, enquanto recurso analógico para demonstrar a própria dimensão sincrônica de concepções aparentemente antagônicas, estaria, primeiramente, a compreensão do problema da ignorância de uma perspectiva que, com base nos estudos de Loundo (2021a), seria designada como “macrocósmica” (*adhidaivam*), ou seja, não haveria outro substrato ou *locus* de



manifestação de toda e qualquer experiencialidade mundana a não ser *brahman*, princípio (*ārambhaṇa*) e fundamento (*pradhāna*) de toda linguagem que instiga a compreensão do Real enquanto totalidade não objetificável e autoevidência perceptiva (ademais, a admissão de um mundo ontologicamente distinto do Absoluto e como fonte de toda miséria existencial implicaria na interdição do próprio sentido de totalidade). No entanto, por sua condição de inexauribilidade (*adhikam*) por qualquer manifestação condicionada e pontual de limitação existencial, o mesmo fundamento “permanece imune, indiferente, e não afetado por essa mesma ocorrência” (Loundo, 2021a, p. 14).

A outra perspectiva do problema fundamental da ignorância estaria, por sua vez, em um nível “microcósmico” (*adhiātman*), isto é, “quando um mundo se torna efetivamente um mundo” (Loundo, 2021a, p. 19) para os sujeitos cognoscentes. Em outras palavras, *āvidya* – que poderia inadvertidamente ganhar contornos cosmogônicos ou de uma realidade autônoma – refere-se essencialmente à condição humana ou, mais precisamente, à sua mente (*manas*), ao menos quanto ao significado que esse conceito é imbuído na reflexão soteriológica das tradições indianas de um modo geral, isto é, como plataforma de sistematização de sentido de toda experiência sensorial. Por conseguinte, a ignorância seria mais bem interpretada em termos de um esquecimento ou ocultamento, por parte do sujeito, da dimensão reunitiva e sempre recorrente do Real que inere transcendendo a cada uma de suas constrições egóicas. De fato, os textos upaniśádicos, de um modo geral, aludem ao propósito último da vida humana enquanto um ato de desvelamento e/ou rememoração, usualmente expressos por uma ou outra variação da raiz verbal em sânscrito *paś* (“ver”). Assim, textos como o *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* e o *Īśa Upaniṣad* afirmam que o próprio poder de visão reunitiva (*anupaśyati*) das coisas é condição *sine qua non* de superação da ilusão e do sofrimento, quando uma pessoa não mais repudia ou se esconde do Real<sup>9</sup>. O *Chāndogya Upaniṣad*, por sua vez, estabelece que a “dimensão inata do ser é constante memória; no cultivo da memória todas as amarras são desfeitas” (Chāndogya Upaniṣad 7.26.2, 1998, p. 273). Além disso, o texto na mesma ocasião proclama que o sujeito de visão (*paśya*), quando finalmente supera a “morte” (*mṛtyum*) (i.e., enquanto metáfora do sofrimento e da precariedade existencial), “vê todas as coisas, permeia todas as coisas, em todo lugar”. Tal colocação parece

<sup>9</sup> “Mas aquele que vê todas as existências no si-mesmo, e o si-mesmo em todas as existências, não se esconde do Real. Para o sujeito de conhecimento, em quem o si-mesmo se tornou todas as existências, o que seria ilusão ou sofrimento quando se percebe unicidade?” (Īśa Upaniṣad 5-6, 1998, p. 407).



justamente invocar a noção de circularidade do todo e das partes que aludimos na seção anterior, quando a “parte” intenciona – ou “rememora” – o sentido de totalidade que a inere, primeira e última instância possível de seu olhar.

Assim, é possível estimar que a dimensão de “mundo” (*loka*), aplicada tanto pelos textos upaniśádicos quanto pelo Brahmasūtra, abarcaria a confluência dos dois níveis do problema existencial, i.e., “macrocósmico” e “microcósmico”, cotejados há pouco. Em princípio, evidencia-se a correlação elementar entre os modos de sistematização cognitiva (*manas*) do sujeito e os mundos que se moldam, “este” e outros possíveis. Em outras palavras, a constituição egóica (*ahamkāra*) é ela mesma fruto de identificações e narrativas reificantes (*sarūpya*) tanto da ideia de “sujeito” quanto de “objetos”, postos em relação como se fossem cristalizações ou instâncias autônomas ou substanciais da existência (Loundo, 2021a, 2021b). Seria, na perspectiva upaniśádica, o sentido fundamental da ignorância enquanto o ato de aniquilar o próprio *ātman* (“si mesmo”), ou seja, quando não se chega, em vida, ao conhecimento e à experiência da dimensão inata ou de interioridade constitutiva do Real.<sup>10</sup>

Por outro lado, enquanto expressão da intencionalidade constitutiva do sujeito em direção àquilo que o transcende, a própria inaticidade (*ātman*) do Real torna-se “mundo” para ele: *yathāsaṃkalpitam lokam*, como enuncia o *Praśna Upaniṣad* (1998, p. 465). A mesma unicidade fundamental entre a noção de *ātman* e a de mundo é sugerida pela seguinte passagem do *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*:

Tal como uma aranha que se move pelos fios de sua teia, ou como as pequenas faíscas que brotam do fogo, de fato todas as funções vitais (*prāṇa*), todos os mundos, todos os deuses e todos os seres surgem do si-mesmo (*ātman*). Seu sentido interno (*upaniṣad*) é a “verdade da verdade”: as funções vitais são a verdade, e o *ātman* é a verdade das funções vitais (*Bṛhadāranyaka Upaniṣad* 2.1.20, 1998, p. 63).

Torna-se oportuno, portanto, refletir sobre a própria continuidade de sentido que a concepção de “mundo” (*loka*) receberia ao longo da tradição hermenêutica do Vedānta, quando é tido como o *locus* de dinamicidade entre os sentidos sincrônicos de diferença e não diferença. Desde a escola Svābhavika Bhedābheda (“inerente diferença-e-não-diferença”), capitaneada por Nimbārka e adeptos posteriores como Śrīnivāsa, até pensadores contemporâneos do Vedānta inspirados pela perspectiva *bhedābheda*, a

<sup>10</sup> “Obscurecidos são aqueles mundos, e envoltos por uma escuridão cegante, aos quais aqueles que ‘matam’ o si-mesmo partem quando morrem” (Īśa Upaniṣad 3, 1998, p. 407).



exemplo de Sri Aurobindo, evidencia-se a centralidade, no tocante à perspectiva hermenêutica em questão, de conceitos que matizam algum sentido de *relação* (assim como os de “diferença” e de “multiplicidade”), não enquanto aspecto incidental a um estado superior ou transcendente da Realidade, mas sim como fator indisputável da própria existencialidade infinita (Agrawal, 2013; Srinivasachari, 1950). Ou seja, o “mundo” de relações e diferenças seria o próprio espaço performático da relação de “sujeitos” e “objetos” não mais tidos como entes autônomos ou substancializados, mas como expressões contíguas de *brahman*, experiências de desvelamento e memória do “oceano” (*samudra*) de Realidade não diferenciada (Ribeiro, 2022, p. 94).

Enfim, retornando a Nakamura (1983), nosso estudioso também identifica na noção de “mundo”, enquanto *locus* da diferença-e-não-diferença entre *brahman* e os seres, como sendo um dos conceitos centrais na orientação hermenêutica do Brahmasūtra, quando seus autores fazem menção a alguns dos adeptos da tradição que lhes serviriam de inspiração (e que viveram em algum momento no período entre a consolidação do principal *corpus* textual dos Upanishads e o início da textualidade do Brahmasūtra). Um desses “elos perdidos” na continuidade de sentido e de transmissão de ensinamentos do Vedānta, citado pelo texto vedantino e discutido por Nakamura (1983, p. 372), é o adepto de nome Kāśakṛtsna, que postularia a noção de “existência”, enunciada pelo termo em sânscrito *avasthiti*, como o processo espontâneo e “lúdico” da interioridade constitutiva (*ātman*) do Real (*brahman*) em emanar-se ou aparecer (*pratibhā*) como realidade condicionada de seres e mundos. O que não chega a ser mencionado pelo estudioso japonês é que o termo *avasthiti* advém da raiz verbal *vas-*, englobando os sentidos de “permear” ou “habitar” algo. O que poderia indicar, por sua vez, a circularidade de inerência do todo nas partes como expressão singular e referencial daquilo que excede a si mesmo. Ademais, da perspectiva do adepto no caminho de autorrealização, a existência como ato de “habitar” seria a própria soberania de percepção, como o ato de tocar a verdade íntima das coisas.

Para Nakamura (1983, p. 373), enfim, o pensamento de Kāśakṛtsna se estenderia, enquanto filiação escolástica e de compreensão dos ensinamentos upaniśádicos, até a escola hermenêutica de Bhāskara, conhecida como *Auphādika Bhedābheda* (“condicionada diferença-e-não-diferença”). Se na escola de Nimbārka, como vimos, o mundo de diferenças e da multiplicidade já é, em si, a razão de ser do propósito ulterior



de exercer a visão de unicidade (*anupaṣyati*) da Realidade, na perspectiva de Bhāskara, o mundo de condicionamentos e limitações (*upādhi*) seria meramente instrumental para se retomar a visão direta do Real. Contudo, em quaisquer das perspectivas, assim como, diga-se de passagem, no inegável senso de pertença “efeitual” à hermenêutica *bhedābheda* demonstrada por Nakamura, evidencia-se a valoração da finitude *qua* finitude, enquanto aspecto síncrono à experiencialidade autoevidente e infinita de *brahman*.

### Considerações finais

Por fim, gostaríamos de salientar dois aspectos da nossa exposição. O primeiro se refere ao próprio mote inicial do artigo, ou seja, a estrutura circular da compreensão tão bem evidenciada pelo estudo de Hajime Nakamura sobre o Vedānta, que perfaz o horizonte argumentativo dessa tradição na ligação entre, por um lado, textualidades fundantes que buscam estabelecer a discursividade sobre o Real e, por outro, a sua rememoração e historicidade por meio das diversas comunidades interpretativas surgidas em diferentes contextos. Essa mesma circularidade da compreensão pode ser entendida enquanto âmbito tanto exegético quanto soteriológico de racionalidade, tão bem manifesta, segundo o nosso autor, em uma tradição como o Bhedābheda, que busca sublinhar a pertença ou a não separação “ontológica” entre mundo e aquilo que perfaz os seus múltiplos projetos possíveis, ou o Real enquanto plataforma inexaurível e plena de suas expressões múltiplas.

No entanto, ressalta-se que a noção de pertença ou circularidade em sentido ontológico seria um mero aspecto subordinado à discursividade pedagógica, a qual busca instigar nos sujeitos, a partir da dimensão existencial (*sat*), a percepção de que todas as suas experiências cognitivas e sensíveis, se aparentemente privativas de cristalizações egóicas, são na verdade expressões singulares do “si mesmo” (*ātman*) da Realidade desde “anos eternos”, como diria um mote upaniśádico. Da perspectiva da percepção/visão (*cit*), trata-se da potencialidade de apreciação reunitiva (*anupaṣyati*) do mundo enquanto fluxo e multiplicidade (*jagat*), reversa à relação de posse ou de fixações ilusórias como fruto da reificação dos sentidos do “eu” e do “mundo”.

O segundo aspecto remete-se justamente ao contexto pedagógico próprio de tradições originárias em língua sânscrita, no que diz respeito à aplicação não unívoca de





categorias “doutrinárias”, como as de *bheda* (“diferença”) e *abheda* (“não diferença”), quando compreendida à luz de seu sentido contrário. Assim, a “diferença” poderia ser designativa tanto do caráter não objetificável da plataforma “una” sempre recorrente de existencialidade, imensurável por qualquer discursividade cristalizadora de sentidos transcendentais, quanto do mundo (*loka*) de expressões e relacionalidades múltiplas, vivenciado seja à luz da ignorância (*āvidya*) reificante, ou, então, do seu caminho reverso (e esclarecido), como ação “lúdica” (*līlā*). A “não diferença”, por sua vez, enquanto categoria de reflexão, poderia ser atinente não só à verdade do mundo tal como se presentifica, mas também à plataforma não diferenciada do Real como substrato latente de seus mundos possíveis.

### Referências bibliográficas

AGRAWAL, M.M.; POTTER, Karl H. *Encyclopedia of Indian Philosophies. Bhedābheda and Dvaitādvaita Systems*. Motilal Banarsidass: Delhi, 2013.

ANDRADE, Clodomir Barros de. *A não dualidade do um (brahmādvaita) e a não dualidade do zero (śūnyatādvaya) na Índia antiga*. 2013. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

AUROBINDO, Sri. *Isha Upanishad*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2003.

AUROBINDO, Sri. *The Life Divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram, 2005.

BETTY, L. Sttaford. Aurobindo’s Concept of Līlā and the Problem of Evil. In: *International Philosophical Quarterly* v. 16, n. 3, p. 315–329, 1976.

BOSE, Roma. *Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa: Commentaries on the BrahmaSūtras*. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

BRAHMASŪTRA. In: VIRESWARANANDA, Swami. *Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara*. Almora: Advaita Ashrama, 1936. Disponível em: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/brahma-sutras>. Acesso em: 27 out. 2024.

BRHADĀRANYAKA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

CHĀNDOGYA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

FRAZIER, Jessica. *Reality, religion, and passion: Indian and Western approaches in Hans-Georg Gadamer and Rupa Gosvami*. Washington: Lexington Books. 2009.





FRAZIER, Jessica. Vedānta: Metaphors for the category of existence. In: *Categorization in Indian Philosophy: Thinking Inside The Box*. London: Ashgate, 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *O problema da consciência histórica*. (2. ed) Paris: Editions du Seuil, 1996.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

ĪŚĀ UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e a noção de ignorância (avidyā) segundo Śaṅkarācārya. In: *Rever*, São Paulo, v.21, n.2, p. 11-28, 2021a.

LOUNDO, Dilip. Os Upaniṣads e o projeto soteriológico da Escola Vedānta. In: *Paralellus*, Recife, v.12, n.29, p.167-180, jan./abr. 2021b.

OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

MOHANTY, J. N. *Essays on Indian Philosophy*. New Delhi: Oxford University Press, 1993.

MOHANTY. J. N. *Classical Indian Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2000.

NAKAMURA, Hajime. *A History of Early Vedanta Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983.

NAKAMURA, Hajime. *A History of Early Vedanta Philosophy. Part Two*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2004.

NICHOLSON, Andrew. *Unifying Hinduism. Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*. New York: Columbia University Press, 2010.

PRAŚNA UPANIṢAD. In: OLIVELLE, Patrick. *The Early Upaniṣads*. Annotated text and translation. New York: Oxford University Press, 1998.

RAMNARACE, Vijay. *Rādhā-Kṛṣṇa's Vedāntic Debut: Chronology & Rationalisation in the Nimbārka Sampradāya*. 2014. Tese (Grau de Phd em Pesquisa) – The University of Edinburgh, 2015.

RIBEIRO, Daniel Faria. “O Uno que é Múltiplo”: a circularidade entre a filosofia de Sri Aurobindo e os Upaniṣads. 2022. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2022.

SEN, Amartya. *The Argumentative Indian*. Writings on Indian History, Culture and Identity. Farrar, Straus and Giroux: New York, 2005.



SHERMA, Rita; SHARMA, Arvind. *Hermeneutics and Hindu Thought*. Toward a Fusion of Horizons. New York: Springer, 2008.

ŚRĪNIVĀSA. Vedānta Kaustubha. In: BOSE, Roma. *Vedānta Pārijāta Saurabha of Nimbārka and Vedānta Kaustubha of Śrīnivāsa*: Commentaries on the BrahmaSūtras. Calcutta: Royal Asiatic Society of Bengal, 1940.

SRINIVASACHARI, P. N. *The Philosophy of bhedābheda*. Madras: The Adyar Library, 1950.

VIRESWARANANDA, Swami. *Brahma-Sūtras according to Śrī Śankara*. Almora: Advaita Ashrama, 1936. Disponível em: <https://www.wisdomlib.org/hinduism/book/brahma-sutras>. Acesso em: 27 out. 2024.