

# Algumas reflexões acerca da obra de Bhartṛhari

Clodomir Barros de Andrade

Departamento de Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
clodomirandrade@yahoo.com

**Resumo:** Este artigo objetiva ser uma breve aproximação à obra e ao pensamento de Bhartṛhari, destacando alguns dos principais conceitos e perspectivas encontrados na sua obra; além disso, esta introdução busca situar aquele autor no contexto da reflexão gramatical na Índia Antiga, contrastando o seu pensamento com o de outros autores e tradições filosóficas indianas antigas.

**Palavras-chave:** Bhartṛhari, filosofia da linguagem, linguística indiana antiga.

## Some considerations regarding Bhartṛhari

**Abstract:** This paper aims at being a brief approach to the work and thought of Bhartṛhari, highlighting some of the most important concepts found in his work; furthermore, this introduction endeavors to bring in the context of his work vis-à-vis ancient India's grammatical tradition, as well as contrasting his thought with other authors and other ancient India philosophical traditions.

**Keywords:** Bhartṛhari, philosophy of language, ancient Indian linguistics.

### 1. Introdução

Assim como em várias cosmogonias produzidas pelas mais diferentes culturas humanas, vários são os mitos na Índia que relacionam a criação do mundo com a palavra, com o som e até mesmo com a música. Desde o período védico, o som – da fala humana, da natureza – foi revestido de profundos significados simbólicos, demiúrgicos e salvíficos. O som – onipresente – na Índia e para os indianos, é um fator inextrincável da realidade. Na dimensão humana, essa preeminência do som se cristaliza como fala, linguagem. Ora, consensualmente a civilização indiana deu a primeira e uma das mais importantes contribuições para o estudo da linguagem. Muito poderia ser dito acerca deste aspecto que salta aos olhos, ou melhor, aos ouvidos, para todos aqueles que possuem alguma experiência com a indianidade. Louis Renou, um dos mais importantes estudiosos ocidentais da Índia, sofisticadamente, cunhou a famosa frase que diz que “aderir ao pensamento indiano significa, antes de tudo, pensar em gramatiquês/como gramático (*en grammarien*)”. Num nível menos sofisticado, porém não menos verdadeiro, toda e qualquer relação de um indiano com a realidade, seja para com um absoluto estranho ou para com sua deidade escolhida, é fundamentalmente um relacionamento verbal ou musical, isto é, sonoro. Talvez uma vingança inconsciente dos indianos contra *Indra*, antigo senhor dos deuses védicos, que, ao “separar a palavra (*vāc*) do som (*vāc*)”, em suas várias dimensões humanas e naturais<sup>1</sup> provavelmente não imaginava as sérias e longas repercussões de sua ação.

Esta profunda e também antiga relação com o universo sonoro talvez seja um dos componentes que fizeram com que, de todas as culturas históricas humanas, a indiana fosse aquela que mais cedo produziu resultados hoje considerados “científicos” em relação aos vários fenômenos linguísticos:

desde os *Vedas* até o presente, o estudo da gramática e da filosofia da linguagem tem ocupado um lugar central no pensamento indiano. No *Prātisākhya* primitivo, são encontradas as

---

<sup>1</sup> “*Vācaiva vāc vyāvartyat*”. *Śatapatha brāhmaṇa* IV.1.3.1-16 (*apud* Beck, 1995, pp. 26-27).

primeiras formulações da gramática sânscrita. Antes da época do Buda (*i.e.*, antes de 600 a.C.), o *Prātiśākhya*, conjunto de regras recitativas dos *Vedas*, junto com os *Brāhmaṇa*, *Upaniṣad* e o *Nirukta* (etimologias) estavam sendo desenvolvidos. Desde esse período antigo até o ano 1000 da era comum, o sânscrito dominou e rapidamente se tornou a língua nacional da Índia. Na medida em que o sânscrito se fixou, desenvolveu-se uma gramática da língua. Essa gramática não foi uma construção artificial de especialistas, mas, antes, desenvolveu-se direta e naturalmente da língua falada. (Coward, 1980, p. 9)

O equacionamento da linguagem com *Brahman*, que será formalmente desenvolvido, como veremos em breve, na obra do filósofo da linguagem Bhartṛhari (séc. VI), também já pode ser encontrado nessa antologia: “As mil grandes [funções] estão em mil lugares; assim como *Brahman* se expande de forma variada, da mesma forma a linguagem”.<sup>2</sup>

O *Aitareya brāhmaṇa* enuncia formalmente: *Brahman* é a linguagem.<sup>3</sup> Tal formulação torna-se recorrente a partir do período das *Upaniṣad*. Mais do que isso, a partir de então os vários componentes da linguagem serão exaustivamente mapeados, quer em tradições de cunho místico ou gnóstico, bem como nas disciplinas exclusivamente ligadas ao fenômeno da linguagem.

Se de fato é verdadeira a tese que defende a ideia de que a especulação linguística na Índia configurou uma das principais contribuições da cultura indiana antiga à humanidade, foi no ambiente da obra de Bhartṛhari (séc. V/VI) que as palavras alcançaram um estágio novo e surpreendente: um caminho para a realização espiritual,<sup>4</sup> cuja propedêutica encerra um ambicioso esforço de reflexão sobre o fenômeno da linguagem em suas várias dimensões metafísicas, epistemológicas e soteriológicas.

## 2. Desenvolvimento

Bhartṛhari não pode ser considerado o fundador de um sistema filosófico propriamente dito. Melhor seria considerá-lo o grande sistematizador de um conjunto de crenças, intuições e postulados de origem extremamente antiga. Dois precursores de Bhartṛhari, porém, destacaram-se nesse campo e contribuíram de forma relevante para os debates posteriores: Pāṇini (séc. V a.C.) e Patañjali (séc. II a.C.). O primeiro, contemporâneo de outro autor, Yāska,<sup>5</sup> pode ser considerado o grande formulador inicial da tradição especulativa gramatical indiana. Todavia, mesmo sua antiguidade não lhe faculta a primogenitura da investigação linguística. O próprio Pāṇini citará em sua obra (o *Aṣṭādhyāyī*) uma série de pensadores que o precederam nessa tradição (Śākalya, Audumbarāyaṇa, Gārgya, entre outros).

O *Aṣṭādhyāyī* (“oito capítulos”) é uma gramática completa da língua sânscrita. Essa obra foi anunciada por seus estudiosos com uma série de “primeiras”: primeira gramática exaustiva de uma língua, primeira gramática gerativa etc. A obra é dividida, como o próprio nome indica, em oito capítulos, cada um deles subdividido em quatro partes. O modo de apresentação é aforismático, objetivando a fácil memorização do texto. Ela contém cerca de 4.000 aforismos, obedecendo basicamente a uma divisão geral entre raízes verbais e temas nominais. Acredita-se que o trabalho tenha sofrido interpolações posteriores.

Apesar de não poder ser considerada um dos textos fundadores da ciência gramatical, a obra de Pāṇini deve ter sido considerada pelos antigos de alcance tão amplo e tão precisa, que as obras anteriores não foram conservadas. Como em outras áreas do saber cujos textos possuem a mesma configuração, a brevidade da exposição redundou na proliferação de comentários e exegeses, dos quais o mais importante foi o de Patañjali, que construiu sua obra a partir de refle-

<sup>2</sup> “*sahastradhā mahīmānaḥ sahastraṃ yāvad Brahma viṣṭitam tāvati vāk!*” *Rg Veda* X.114.8.

<sup>3</sup> “*brahma vai vāk*” *Aitareya brāhmaṇa* IV.21.1.

<sup>4</sup> *Vyākaraṇa* é o termo usado para designar os estudos gramaticais de forma geral na Índia antiga. A partir da obra de Bhartṛhari, foram eles compreendidos como uma escola filosófica, a *Śabdādvaita*, o “não-dualismo linguístico”.

<sup>5</sup> Apesar da controvérsia acerca das datas, tudo indica que os dois foram praticamente contemporâneos. A grande obra de Yāska, o *Nirukta* (“etimologias”), é um comentário sobre o *Nighaṇṭu*, uma espécie de léxico védico. O objetivo do autor, portanto, se insere naquele esforço de transmissão fiel dos textos sagrados. Como traço característico da empreitada, Yāska buscava uma aproximação entre etimologia e gramática, frisando a necessidade da compreensão de cada vocábulo dentro do contexto sintático-semântico em que estivesse inserido.

xões sobre o texto de Pāṇini e do de Kātyāyana, um seu comentador. Em seu principal trabalho, o *Mahābhāṣya* (“Grande comentário”), sobre a obra de Pāṇini, Patañjali se debruçou sobre temas caros à Filosofia da Linguagem: o caráter eterno dos textos sacros, a capacidade de a linguagem alcançar e explicar a natureza da realidade etc.

É nesse quadro referencial maior que será abordada aqui a grande obra de Bhartṛhari, o *Vākyapadīya* (“[das] palavras e frases”).<sup>6</sup> Composta de três capítulos (daí uma variante de seu título, *Trikāṇḍī*), o primeiro dedica-se à reflexão acerca da relação entre *Brahman* e o universo; o segundo possui como foco de interesse a frase, a sentença; no terceiro e último capítulo o autor volta-se para a natureza das palavras. Para os objetivos deste trabalho, não obstante a necessidade de se percorrer as três partes do texto será enfocada fundamentalmente a primeira parte, chamada *Brahmakāṇḍa*.

Bhartṛhari é considerado o fundador da escola filosófica chamada *Śabdādvaita* (“não-dualismo linguístico”), cujo alcance e influência posteriores só agora começam a ser corretamente avaliados pelos especialistas.<sup>7</sup> Pela primeira vez na história da cultura literária indiana, a gramática (*vyākaraṇa*), de mero instrumento teórico da linguagem, será alçada à esfera de sistema soteriológico e filosófico (*darśana*).<sup>8</sup> Tal movimento pode ser entendido dentro da perspectiva gramatical indiana que postula o princípio de que tudo aquilo que pode ser pensado e dito possui como fundamento a linguagem: “neste mundo, não existe intuição que não possa ser representada por palavra; todo tipo de conhecimento surge substancializado na linguagem”.<sup>9</sup>

Ou seja, qualquer ato cognitivo não sensorial pressupõe a familiaridade e o domínio do autor desse ato com os conceitos e os seus significados, vale dizer, qualquer tentativa de explicitar o conteúdo de uma cognição só é possível a partir da concomitância entre cognição e articulação linguística – donde a famosa afirmação de que tudo aquilo que existe é palavra. Uma vez que a linguagem possui essa natureza extremamente penetrante, nada mais natural do que ela se constituir num sistema coerente de visão de mundo per se. Contudo, tal inserção no universo filosófico indiano não foi nada fácil, e Bhartṛhari foi alvo de contundentes ataques por parte de pensadores que viam nessa tentativa uma perigosa e problemática extrapolação de atividades propriamente gramaticais, às quais, segundo esses autores, os gramáticos deveriam se limitar.<sup>10</sup>

Bhartṛhari veicula e delinea sua visão acerca da questão fundamental palavra/*Brahman* nas quatro primeiras estrofes de seu trabalho, anunciando, por assim dizer, o objetivo de sua visão, cuja conclusão irá sugerir que, para se refletir acerca de linguagem, deve-se antes refletir acerca de seu fundamento.

*Brahman* sem começo nem fim:

---

<sup>6</sup> “A figura central no desenvolvimento filosófico da gramática é Bhartṛhari, cujas datas ainda são disputadas, apesar de recentes estudos terem chegado a um consenso acerca de seu provável período. Já foi demonstrado que citações de obras de Bhartṛhari aparecem no *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga, o famoso lógico budista, cujas datas são entre o quinto e sexto século [...] Fraunwallner sugere, com base nestas considerações, que podemos datar Bhartṛhari entre 450 e 510 [...] estas são as datas aceitadas pelos estudos mais modernos” (Coward & Raja, 1990, p. 121).

<sup>7</sup> A influência que Bhartṛhari exerceu sobre vasta parcela das escolas filosóficas indianas posteriores pode ser detectada a partir da recorrente utilização de conceitos e perspectivas que foram formalizados por ele. É impossível compreender o não-dualismo vedantino e o Shivaísmo da Caxemira, por exemplo, sem levar em conta sua obra. A importância desse pensador traduz-se de forma muito clara nas controvérsias que suas perspectivas acerca do fenômeno da linguagem causaram, sendo continuamente questionadas quer por escolas ortodoxas, especialmente o *Mīmāṃsā*, e os heterodoxos, pertencentes à chamada escola “lógica” budista: Dignāga e Dharmakīrti, entre outros.

<sup>8</sup> cf. inclusão dessa escola na obra *Sarvadarśanasamgraha*, capítulo XIII, um compêndio de várias tradições filosóficas do séc. XIV, escrita por Mādhava.

<sup>9</sup> “*Na so 'sti pratyayo loke yaś śabdānugamād ṛte/ anuviddham iva jāṭnam sarvaṃ śabdena bhāsate.*” *Vākyapadīya* I.123[115] (Bhartṛhari, 1995, p. 188). Essa intuição foi partilhada por inúmeros pensadores indianos e ocidentais. Em 1929, Edmund Husserl publicou sua *Lógica formal e transcendental*, que causou enorme impacto nos círculos acadêmicos filosóficos europeus e influenciou decisivamente a obra de Martin Heidegger. Nela Husserl lança as bases da moderna fenomenologia. Um de seus alicerces foi a crença de que “o pensamento é sempre realizado em linguagem e é completamente vinculado à fala. O pensamento, portanto, enquanto [fenômeno] distinto de outras modalidades da consciência, é sempre linguístico, sempre um uso da linguagem” (in Beck, 1995, p. 50). H. G. Gadamer e Merleau-Ponty foram outros que também insistiram recorrentemente na ideia de que o pensamento não existe de forma independente das palavras.

<sup>10</sup> Somānanda da tradição *Pratyabhijñā*, uma influente tradição não-dual shivaísta, por exemplo.

esse é o fundamento da Palavra, que é imperecível;  
 manifesta-se em forma de objetos,  
 e é de lá que o mundo começa a evoluir.  
 A tradição ensina que *Brahman* é um,  
 mesmo sendo a origem de todas as potencialidades,  
 e, portanto, mesmo sendo indivisível,  
 divide-se, devido àquelas potencialidades.  
 De suas muitas potencialidades, o tempo é a mais importante.  
 Ele [o tempo] é uno, porém divisões lhe são superimpostas.  
 Sobre ele repousam as diferentes mudanças  
 que se configuram como diferenças ônticas.  
 O fundamento, uno, contém as sementes da multiplicidade.  
 Ele se manifesta como sujeito, objeto e experiência [*i.e.* como tudo aquilo que existe].<sup>11</sup>

Após certo período, a linguagem veio a ser compreendida tanto como coextensiva à realidade última da existência, bem como causa instrumental (*kāraṇa*) da origem do mundo dos fenômenos. Foi levando em conta tais postulados que Bhartṛhari fundamentou seu sistema. Segundo Tandra Patnaik:

isto [*Brahman*] é a realidade última e única. Os conceitos de existência, consciência e linguagem-em-uso, que estão associados à nossa compreensão do mundo empírico, exibem elementos de pluralidade. Além disso, esses conceitos são gerados por palavras, portanto, ligados por uma essência comum, chamada por Bhartṛhari de *Śabdātattva*, o princípio da linguagem. Como ele é o princípio último unificador, ele é, portanto, o princípio último da realidade, *Brahman*. É evidente que Bhartṛhari privilegia o conceito de “unidade” em seu esquema metafísico. Destarte, *Śabdabrahman* significa antes suprema unidade do que suprema existência. Seu esforço, durante toda sua obra, foi tentar mostrar que a pluralidade do mundo fenomênico nos leva a uma forma última de unidade. (Patnaik, 1984, p. 21)

4

Uma vez que Bhartṛhari fundamenta seu sistema na natureza transcendente de *Brahman*, cabe aqui explicitar de que maneira ele compreende a multiplicidade dos fenômenos. Bhartṛhari lança mão do antigo conceito de *śakti* (“energia, poder, potência, potencialidade, possibilidade, força”) – que já aparece no período védico e que será continuamente re/utilizado. Argumentando na vertente *satkāryavādin*,<sup>12</sup> Bhartṛhari introduzirá o conceito de “tempo” (*kalā*) como materialização dessas potencialidades (*Vākyapadīya* I.3, Bhartṛhari, 1995, p. 18), que, uma vez organizadas na sequencialidade (*krāma*) da existência, se configuram em entes plurais no eixo espaço-temporal. Trata-se de uma explicação que será continuamente retomada de uma maneira ou de outra em tradições filosóficas não-dualistas indianas posteriores.<sup>13</sup> Dada a manifestação da existência a partir das potencialidades preexistentes, *Brahman* (e a palavra) tornam-se subjacentes a toda configuração ontológica, esta centrada na ignorância da realidade como ela de fato é. Helārāja, comentador da obra, resume a questão:

este é o conceito de tempo: da ignorância (*avidyā*), que é a causa do mundo fenomênico, emergem, em primeiro lugar, os fenômenos, com a aparência de multiplicidade. A multiplicidade é espacial e temporal. Dessas, a temporal é a primeira na criação de tudo [...] A realidade chamada *Brahman* não possui nenhum tipo de sequência, possui a natureza de verdadeiro conhecimento e não é afetada pelo tempo. Sob a influência da ignorância, assume a sequência [de eventos] e

<sup>11</sup> “*anādinidhanam brahma śabdātattvaṃ yad akṣaram / vivartate rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ // ekam eva yad āmnātam bhinnāśaktivyāśrayat / aprthaktve’pi śaktibhyaṃ prthaktveneṇa ca vartate // adhyāhitakalām yasya kālāśaktimupaśritāḥ / janmādayo vikārāḥ śadbhāvabhedasya yonāḥ // ekasya sarvabījasya yasya ceyamanekadha / bhokṛbhoktavaryūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ //”* (*Vākyapadīya* I.1-4, Bhartṛhari, 1995, pp. 1-21).

<sup>12</sup> *Satkāryavādin* é a doutrina que postula que todo efeito é sua causa transformada, *i.e.*, os efeitos são prolongamentos das potencialidades já encontradas numa causa. O exemplo clássico é o de as cores da cauda do pavão já se encontrarem em potência no ovo. Contudo, há ainda uma subdivisão dessa vertente. A primeira é chamada *pariṇāmavādin*, que advoga que o efeito é a transformação real da causa. A outra é chamada *vivartavādin*, que afirma que a transformação da causa em efeito é aparente. Não existe consenso entre os especialistas acerca de qual das duas subdivisões é aceita por Bhartṛhari. A última perspectiva ficou particularmente famosa graças ao fato de Śāṅkara tê-la abraçado em seu sistema.

<sup>13</sup> Como, por exemplo, no não-dualismo vedantino e no Shivaísmo da Caxemira.

se manifesta como isso e aquilo. Portanto, através da intervenção do tempo os fenômenos aparecem em [determinada] sequência temporal para os sujeitos, desde tempos remotos, uma vez que toda multiplicidade consiste em ignorância [da unidade de *Brahman*]. Toda a divisão temporal adquirida sob os mais variados pontos de vista é fruto dessa ignorância. Assim que o conhecimento verdadeiro surge, todas as diferenças desaparecem, bem como esta divisão [de tempo].<sup>14</sup>

### 3. Dois conceitos chave: *sphoṭa* e *pratibhā*

É controversa a origem do conceito de *sphoṭa*. É verdade que ele já aparece na obra de Pāṇini (Coward & Raja, 1990, p. 13), não sendo claro, porém, como Patāñjali afirma, se Pāṇini já o usava no sentido em que posteriormente veio a ser empregado (Iyer, 1969, pp. 157 e 171; Coward & Raja, 1990, p. 118). Além disso, Yāska, no início de seu *Nirukta*, afirma que Audumbarāyaṇa teria sido o primeiro a explicitar o conceito (Coward & Raja, 1990, p. 10 e 108). Etimologicamente, o substantivo *sphoṭa* deriva da raiz *sphut*, que significa “explodir, arrebentar, surgir, aparecer”. O termo, portanto, primitivamente, aponta para aquilo que surge, que brota. Contudo, nos autores de *vyākaraṇa*, o conceito será compreendido de várias maneiras, o que talvez explique a plêiade de traduções do conceito em línguas ocidentais.<sup>15</sup> Seja qual for a tradução ideal do termo,<sup>16</sup> uma coisa é clara: o conceito de *sphoṭa* está intimamente ligado ao conceito de som ou emissão sonora (*śabda*, *dhvani*, *nāda*), o qual é importante explicitar.

A maioria dos pensadores que se dedicaram a essas questões aceita sem muitas variações a formulação do problema na forma mecânica apresentada pelo sistema atomístico *Vaiśeṣika*. Segundo esse sistema, o ato linguístico emissional é fruto de uma síntese na qual concorrem as seguintes dimensões: a mente (*buddhi*, *ātman*, *manas*), sopro vital (*prāṇa*, *vāyu*) e pontos de articulação (*sthāna*, *kāraṇa*), vistos todos eles como agregados atômicos. A dinâmica material do fenômeno da fala, portanto, possui como ponto de partida a intencionalidade comunicativa, mental. Aqui, a tradição da *Vyākaraṇa* se separa da escola *Vaiśeṣika* e introduz os seguintes postulados: uma vez que se tenha decidido o que se quer proferir, o organismo remete o sopro vital até os pontos de articulação (palato, língua, dentes etc.); o resultado dessa operação se manifestará como fala, ou palavras (*śabda*, *dhvani*, *nāda*, *vācaka*, *prakāśatvam*, *śrutiśakti*). Essa manifestação sonora possui/veicula um significado (*vācya*, *prakāśya*, *arthaśakti*). Essa manifestação sonora (*dhvāni*) é inseparável (*abheda*) de seu sentido ou significado (*artha*). Essas duas instâncias (*dhvāni* e *artha*), que são inseparáveis ontologicamente, mas separadas epistemologicamente, compõem a natureza do *sphoṭa* (*kāryakāraṇārpatā*). Iyer comenta a questão:

A habilidade de expressão na forma falada e a habilidade de discernir significado são duas dimensões do potencial linguístico que todos os seres conscientes possuem. Essa potência é conhecida por *śabda* ou *sphoṭa*. A ideia fundamental é que ambas, a palavra expressa e o sentido expresso, estão presentes na consciência do falante e do ouvinte. Em outras palavras, o falante e o ouvinte partilham o mesmo *sphoṭa* (o que de forma alguma é equivalente a um conjunto de regras sintáticas e convenções de uma língua). Quando o falante deseja dizer algo, ele intui a unidade do sentido e o expressa de forma sequencial na fala, sílaba por sílaba. O ouvinte, por sua vez, apreende as palavras audíveis em sequência e essas palavras despertam a “potência lingüís-

<sup>14</sup> “*Ata evaitat kāladarśanam/avidyāyām samsārahetubhūtāyām prathamam bhedāvabhāsamayo hi samsārah / bhe-  
daśca deśakālābhyām tatra ca kālabhedo jagatsṛṣṭerādbhyaḥ (...)* niṣkramam hi brahmatattvam vidyāmayamakā-  
phalitamavidyāvaśat kramarūpopagraheṇa yathāyatham vivartate iti kālānuvedhat padārthānām krameṇa pratyava-  
bhaso’ nādisiddhajīvātmagataḥ / sarvasya bhedajātasyāvidyāmayatvāt/ kale’pi darśānabheden yo’yam vibhagaḥ  
so’pyavidyāvijṛmbhitaeva / āvirbhūtāyāmtuvidyāyānsarvasyabhedaprapañcasyāpagamādayamapopaiti /  
ataścātrayuktā yuktatayā vicāraṇām prayāsamātraphalameva / vyavahāre sarvasyaivāsatyataya tattvavyasthānupa-  
terityata tātparyārthah” (Iyer, 1969, p. 444 n. 85).

<sup>15</sup> “*Linguistic sign*”; “*sound unit of the language system*”; “*meaning bearing speech unit*”; “*substratum/proper lin-  
guistic unit*” foram algumas das tentativas de tradução da expressão para o inglês. Grande parte das confusões acerca  
desta e outras nomenclaturas podem ser compreendidas se forem levados em conta os seguintes fatores: a natureza  
dos tratados, vazados em estilo aforismático, o que permite ampla latitude para uma enorme gama de interpretações; a  
grande quantidade de sinônimos e equivalências, aliada a uma inescapável falta de rigor – como em todas as escolas  
ocidentais e orientais – no uso do vocabulário técnico, além das diferentes persuasões doutrinárias dos diferentes  
hermeneutas.

<sup>16</sup> Optou-se aqui pela não tradução deste, bem como de outros conceitos, ao longo deste trabalho.

tica” e através dela ele entende o que o falante pretende dizer [...] para Bhartṛhari, a “Palavra” é *sphoṭa*, uma entidade transcendente aos sons e fonemas. Não é meramente um agrupamento de fonemas que partilham a mesma cognição e exprimem uma unidade significativa única. Os sons proferidos pelo falante nada mais fazem do que manifestar esse *sphoṭa*, que se encontra dentro dele e do ouvinte. Entre o *sphoṭa* (a sequência ou a palavra individual) e o sentido, a relação é aquela entre a expressão e a coisa expressa (*vācyavācakabhāva*). Entre os sons manifestados e o *sphoṭa*, a relação é aquela entre “manifestante” e manifestado (*vyaṅgyavyaṅjakabhāva*) [...] é manifesta em sons (*nāda*, *dhvāni*) e sua unidade existe, primordialmente na frase. (Iyer, 1969, pp. 159-160)

Desse modo, pode-se dizer que o conceito de *sphoṭa* é, além de axial nesse sistema, uma das principais contribuições do não-dualismo Linguístico para a tradição filosófica indiana. Contudo, os gramáticos não monopolizavam o debate acerca desse e de outros termos correlatos. Outro sistema ortodoxo, o *Mīmāṃsā*, também possuía, como objetivo principal de sua agenda especulativa, uma análise da linguagem, só que com outras preocupações.

A tradição do *Mīmāṃsā* é uma “investigação”, uma derivação hermenêutica da *śruti*. Esta tradição é de forte orientação ritualista, *i.e.*, está basicamente interessada em compreender a natureza do *dharma*, *i.e.*, os vários “deveres” rituais / religiosos e político-sociais da ortodoxia bramânica. Tem origem nesse sistema toda a vasta gama de textos políticos e legais da Índia antiga. Afirmavam seus principais defensores<sup>17</sup> que o *dharma* só poderia ser compreendido a partir das injunções védicas. Dessa forma, coube a essa tradição um enorme esforço exegetico de todo o *corpus* pertencente à ortodoxia bramânica. Tão exclusivo era o interesse de seus seguidores pelo texto védico, que seu primeiro e principal formulador, Jaimini, rejeita como interpolações tardias e espúrias as partes mais especulativas desse conjunto de textos. Para seus seguidores, os *Vedas* são o único parâmetro de conhecimento verdadeiro, pois são eternos e não-humanos – portanto, perfeitos. Sua validade é autoevidente e autorreferencial. Fundamentalmente, seus postulantes estavam interessados em demonstrar que:

1. as palavras são eternas;
2. seus poderes denotativos também são eternos;
3. a relação palavra/denotação também é eterna; e
4. as frases só podem ser compreendidas de forma “atômica”.<sup>18</sup>

Contra essas teses, principalmente os gramáticos levantaram cinco objeções:

1. palavras não podem ser eternas, pois são produzidas (*karoti*) por esforço e, portanto, o resultado só pode ser temporário;
2. palavras não são constantes, pois desaparecem após serem pronunciadas;
3. elas existem de forma significativa simultânea, *i.e.*, uma palavra pode possuir muitos significados;
4. o uso diacrônico modifica o sentido;
5. o som emissional é usado de forma diferente por diferentes falantes. (*Mīmāṃsā Sūtra* I.1.6-11; Jaimini, 1986)

Respondendo a essas objeções, os pensadores *Mīmāṃsākas* argumentam:

1. se as palavras não fossem eternas, elas não poderiam ser ditas;
2. o som é uma qualidade do éter (*ākāśa*), que é eterno;
3. as palavras não são produzidas, mas reveladas;
4. os sentidos não são simultâneos, mas, como os raios do sol, são únicos e dependentes do contexto, que revelará seu sentido exato;
5. o uso diacrônico de fato modifica o sentido, mas não a palavra;

<sup>17</sup> Jaimini (c. 200 a.C.), Śabara (57 a.C.), Prabhākara (650 d.C.) e Kumārila Bhaṭṭa (700 d.C.).

<sup>18</sup> Ao contrário da tradição gramatical e de outras escolas, como, por exemplo, o *Yoga* e o Shivaísmo da Caxemira, que defendiam a doutrina do *sphoṭa* e *dhvani*, o *Mīmāṃsā*, juntamente com o *Sāṃkhya* e, talvez de forma surpreendente, o *Advaita Vedānta*, defendiam a tese de que o sentido de uma palavra ou frase só é compreendido de forma “atômica” ou “sequencial” (*varṇa*), *i.e.*, é somente a sequência ordenada de fonemas e palavras que torna possível o entendimento da linguagem.

6. de fato o tom de voz pode variar conforme o usuário deseje, mas nunca a palavra. (*Mīmāṃsā Sūtra* I.1.12-17; Jaimini, 1986)

#### 4. Conclusão

Apesar desse tipo de debate, os objetivos da tradição gramatical eram bem distintos dos das outras tradições filosóficas indianas. Sua principal preocupação, como vimos, era organizar e fundamentar a gramática a partir de uma perspectiva não-dualista. Nesse sentido, será importante deslindar o significado de um conceito usado pela primeira vez pelos gramáticos de forma técnica e que será recorrentemente utilizado pelas diversas tradições, o conceito de intuição (*pratibhā*),<sup>19</sup> que permitirá a realização de *Brahman*. Apesar de traduzido por “intuição”,<sup>20</sup> essa “intuição” é responsável pela capacidade do ouvinte em decodificar e compreender o sentido daquilo que está sendo proferido por outrem. Assim como o termo *sphoṭa*, *pratibhā* aponta para uma certa transcendência da materialidade vocálica. Para usar uma expressão kantiana, poder-se-ia dizer, aproximadamente, que essa “intuição” é a condição a priori de todo entendimento linguístico. Por mais que se tente explicá-lo, o máximo que se consegue é despertar em outrem essa “intuição”. Dada sua natureza sui generis, os comentadores e intérpretes desse sistema limitam-se a alocar para ela um papel constituinte no aparato cognitivo do indivíduo, sem, todavia, explicitá-lo de forma mais clara (cf. Patnaik 1994, pp. 55-56 e Coward, 1980, *passim*). Contudo, a partir desse uso técnico, o termo, após o seu uso pelos gramáticos, passou a ser compreendido como a possibilidade de realizar a experiência de comunhão ou união com um deus pessoal ou com *Brahman*.

Neste sentido, a escola *Śabdāvaita* de Bhartṛhari possui, como se disse anteriormente, um objetivo muito nítido partilhado com a maioria absoluta das outras escolas que possuem algum tipo de orientação soteriológica: a possibilidade de o indivíduo alcançar nesta vida a libertação dos entraves que caracterizam sua atribulada existência. É essa possibilidade que norteia toda a estruturação das mais variadas escolas: sem *mokṣa/mukti* (“liberdade, libertação”) como objetivo final, toda reflexão se torna um estéril encadeamento de um elenco de sofismas. E é essa particularidade que poderia assumir, para nós ocidentais, ares bizarros: qual seria a relação possível entre gramática/linguística e salvação/libertação? A resposta de Bhartṛhari é mais do que óbvia – é, num certo sentido, a melhor possível. Se a maioria de nossos problemas possui como origem uma estrutura que condiciona nossa existência, quer como instrumento de comunicação, repertório pictórico-conceitual que irá determinar nossas atitudes ou ainda como cadeias simbólicas de todas as nossas aspirações e vontades, imperfeições, erros e problemas, nada melhor como instrumento de libertação do que a compreensão e consciência das dimensões e implicações da linguagem. Uma vez que ela permeia a tudo e a todos, ela é o único instrumento de alcance universal – na verdade, a “gramática” é o mais importante e nobre meio de libertação:

Nesse modo de existência  
não existe ideia que não possa ser  
descrita [assumir a forma de palavras].  
Todo tipo de conhecimento aparece  
graças ao fundamento da palavra.  
Se o conhecimento perdesse sua  
constante identidade com a linguagem,  
então a luz deixaria de brilhar,  
uma vez que ela [a linguagem] é o que

<sup>19</sup> O *Yoga* usará esse termo para explicar o fenômeno da compreensão do sentido das coisas de um modo geral. No Shivaísmo da Caxemira, e especialmente nas obras de Abhinavagupta que versam sobre a teoria estética, *pratibhā* adquire fundamental importância, na medida em que ele explica a capacidade do ouvinte em compreender, penetrar e se identificar com o universo conceitual transmitido por uma obra de arte, seja ela qual for.

<sup>20</sup> Geralmente é traduzido por “*insight*” ou “*flash of understanding*”.

torna tudo reconhecível.<sup>21</sup>  
 Essa [linguagem] é o fundamento  
 de todas as ciências, artes e saberes,  
 entre [as coisas] criadas pelo seu próprio poder,  
 uma coisa é sempre diferente da outra.<sup>22</sup>  
 Essa [gramática] é a porta da libertação,  
 um antídoto contra os erros da fala,  
 ela purifica todo tipo de conhecimento,  
 ela brilha em todo conhecimento.<sup>23</sup>  
 É o primeiro degrau na escada  
 que leva à perfeição,  
 é o caminho direto, nobre, para [aquele]  
 que pensa em libertação.<sup>24</sup>

E, finalmente, quase reproduzindo a estrofe inicial, fundamento de toda a sua doutrina, Bhartṛhari explicita os fins e os meios:

Apesar de Uno, ele se  
 divide em muitos, devido  
 às várias tradições;  
 Esse *Brahman* supremo é alcançado  
 pelo domínio da gramática.<sup>25</sup>

### Referências bibliográficas.

- ALLEN, W. S. *Phonetics in ancient India*. London: Oxford University Press, 1953.  
 ALPER, H. *Understanding mantras*. Albany: State University New York Press, 1995.  
 BECK, G. L. *Sonic theology*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1995.  
 BHARTṚHARI. *Vākyapadīya*. Ed. e trad. Subrahmania Iyer. Poona: Deccan College, 1995.  
 BHATE, S.; BRONKHORST, J. (eds.). *Bhartrhari, philosopher and grammarian*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1994.  
 BHATTACHARYA, B. *Bhartrhari's Vakyapadiya and linguistic monism*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985.  
 BIARDEAU, M. *Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le Brahmanisme classique*. The Hague: Mouton, 1964.  
 ———. *Études de mythologie hindoue, cosmogonies puraniques*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1981.  
 BROWN, W. Norman. The creative role of the goddess Vāc in the Rig Veda. Pp. 393-397, in: HEESTERMAN, J. C.; SCHOKKER, G.; SUBRAMANIAN, V. (eds.). *Indian, Iranian and Indo-European studies presented to F. B. J. Kuiper*. The Hague/Paris: Mouton, 1968.  
 CARDONA, G. *Linguistic analysis and some Indian traditions*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1983.  
 COWARD, H. *Bhartrhari*. Boston: G. K. Hall, 1976.  
 ———. *The sphota theory of language*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1986.

<sup>21</sup> *Vākyapadīya* I.123/4: “na so'sti pratyayo loke yaḥ śabdānugamād rte / anuviddham iva jñānam sarvaṁ śabdena bhasate // vāgrūpatā ced utkrāmed avabodhasya śāśvaṇi / na prakāśaḥ prakāśeta sā hi pratyavamarśinī //” (Iyer, 1965, pp. 110-112).

<sup>22</sup> *Vākyapadīya* I.125: “sā sarvavidyāśilpānām kalānām copabandhanī / tad vaśad api niṣpannam sarvaṁ vastu vibhajyate //” (Iyer, 1965, pp. 110-112).

<sup>23</sup> *Vākyapadīya* I.14: “tad dvāram apavargasya vāmalānām cikitsitam / pavitraṁ sarvavidyānām adhividyāṁ prakāśate //” (Iyer, 1965, pp. 21-3). Sobre *śabdapūrvayoga* (“ioga-da-linguagem”), ver Iyer (1969, pp. 141-146); Bhattacharya (1985, pp. 29-44); Raja-Coward (1990, pp. 44-50); Isayeva (1995, pp. 119-120). Não deixa de ser fascinante imaginar uma *práxis* soteriológica possuindo como fundamento a linguagem (i.e. a “purificação linguística”), como um primeiro passo em seus aspectos sintático-semânticos inclusive.

<sup>24</sup> *Vākyapadīya* I.16: “idam ādyam padasthānam siddhisopānaparvatām / iyam sā mokṣamātānām ajihmā rājapaddhatih //” (Iyer, 1965, pp. 21-23).

<sup>25</sup> *Vākyapadīya* I.22: “yad ekam prakriyābhedair bahudhā pravibhajyate / tad vyākaraṇam āgamyā param brahmādhigamyate //” (Iyer, 1965, pp. 21-23).



- . *Sacred word and sacred text*. Delhi: Satguru, 1980.
- COWARD, H.; KUNJUNNI RAJA, K. (eds.). *The philosophy of the grammarians*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- DVIVEDI, R. C. Bhartrhari and Kashmir Shaivism. Pp. 240-6, in: THAKUR, A. (ed.). *Corpus of Indological studies*. Delhi: Sharada Publications, 1992.
- FERREIRA, Mário. Elementos para a configuração do campo léxico da “linguagem” (Vac) no Rgveda samhita. *Revista de Estudos Orientais*, 2: 125-136, 1998.
- GNOLI, R. Vac, the second chapter of the Shivadrsti. *Rivista degli Studi Orientali*, 24: 55-71, 1959.
- GONDA, Jan. *Vedic literature*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- . (ed.) *The Sanskrit tradition and tantrism*. Leiden: E. J. Brill, 1990.
- ISAYEVA, N. *From early Vedanta to Kashmir Shaivism*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- IYER, Subramania. *Vākyapadīya*. Pune: Deccan College, 1965.
- . *Bhartrhari, a study of the Vakyapadiya in the light of the ancient commentaries*. Pune: Deccan College, 1992.
- JAIMINI. *Mīmāṃsā darśana*. Editado por Mahaprabhulala Gosvami. Varanasi: Tara Printing Works, 1986.
- JONES, W. *The collected works of William Jones*. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- PATNAIK, T. *Shabda, a study of Bhartrhari's philosophy of language*. Delhi: D. K. Printworld, 1994.
- RENOU, L. *Études Védiques et Paninéennes*. Paris: Boccard, 1955-1969. 2 vols.
- RENOU, L. & FILLIOZAT, J. *L'Inde classique*. Paris: École Française d'Extrême Orient, 1947.
- STAAL, Frits. *Ritual and mantras, rules without meaning*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1996.