

Ser sujeito: Considerações sobre a Noção de *ātman* nos *Upaniṣads*

Dilip Loundo

Departamento de Ciência da Religião e Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião,
Universidade Federal de Juiz de Fora. Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia
(NERFI)
loundo@hotmail.com

Resumo: O artigo analisa a pluralidade de discursos que se organizam em torno da noção de sujeito ou *ātman* ('si-mesmo'). Num primeiro momento, o artigo se debruça sobre os três níveis de sentido que constituem essa pluralidade e, num segundo momento, avalia sua lógica de articulação e organicidade, de acordo com os ensinamentos dos *Upaniṣads*. Os três níveis de sentido sob avaliação são os seguintes: (i) *ātman* enquanto sujeito determinado por objetos externos e atuais; (ii) *ātman* enquanto sujeito determinado por objetos internos e futuros; (iii) *ātman* enquanto supra-sujeito, *i.e.*, enquanto presença liberta de todas as determinações objetivas. Esses níveis de sentido correspondem, respectivamente, a uma classificação bastante difundida na Índia das aspirações básicas da condição humana: (i) *artha* e *kāma*, *viz.*, a satisfação de instintos orgânico-sexuais e a obtenção de prosperidade material; (ii) *dharma*, *viz.*, a realização de rituais religiosos e o cumprimento de preceitos morais visando obtenção de uma condição paradisiaca futura; (iii) e *mokṣa*, *viz.*, a busca da realização, aqui e agora, da natureza última de *ātman* enquanto presença reiterativa da plenitude do Real (*Brahman*).

Palavras-Chave: *Upaniṣads*, *ātman*, sujeito, filosofia Indiana.

Being subject: considerations on the notion of *ātman* in the *Upaniṣads*

Abstract: The essay analyses the plurality of discourses that emerge around the notion of subject or *ātman* (self). Firstly, the article investigates the three levels of meaning underscoring that plurality and, secondly, it discusses the logic that binds organically together those levels, in accordance with the teachings of the *Upaniṣads*. The three levels under investigation are the following: (i) *ātman* as subject determined by external and present objects; (ii) *ātman* as subject determined by internal and future objects; (iii) and *ātman* as supra-subject, *i.e.*, as presence free from all objective determinations. Those three levels of meaning correspond, respectively, to a well-known pan-Indian classification of the basic goals of human condition: (i) *artha* e *kāma*, the fulfilment of one's sexual-organic instincts and the attainment of material prosperity; (ii) *dharma*, the performance of religious rituals and the observance of moral precepts aiming at reaching a future paradisiac condition; (iii) and *mokṣa*, the search for self-realisation, that is, the realisation, here and now, of the ultimate nature of *ātman* as an ever-presence of and essentially non-different from the totality of Reality (*Brahman*).

Keywords: *Upaniṣads*, *ātman*, subject, Indian philosophy.

1 Introdução

Começo com algumas observações preliminares de caráter metodológico. Em primeiro lugar, não me proponho falar de uma realidade cultural que possa ou deva ser circunscrita pela noção genérica de 'oriente'. Descarto, para efeitos epistemológicos, a relevância dessa categoria e remeto os interessados ao livro *Orientalismo* de Edward Said (1990). Vale lembrar que a filiação do sânscrito e das línguas modernas indianas e de certas estruturas simbólicas de organização do espaço social ao universo indo-europeu sugere, ao invés, uma afinidade muito maior da Índia com as raízes greco-romanas da civilização ocidental do que com a tradição árabe ou chinesa.

Em segundo lugar, ao apresentar a realidade cultural indiana enquanto prática discursiva tradicional, não me refiro a realidades do passado que, por circunstâncias históricas quase-acidentais, teriam sobrevivido à avalanche da modernidade enquanto paradigma de origem europeia. Com efeito, modernidade e tradição não se distinguem entre si enquanto uma dinâmica e uma estática, respectivamente, mas enquanto formas distintas de apreensão dos processos e da dinâmica de transformação das sociedades. Em outras palavras, a ideologia da modernidade é ela mesma a tradição da esfera cultural dita ocidental, enquanto que a tradição da Índia contemporânea é ela mesma a sua modernidade enquanto articulação entre heranças ancestrais e o diálogo, muitas vezes imposto, com o continente europeu durante e após os processos de colonização. É nesse contexto que devemos entender, por exemplo, a realidade pós-colonial do sânscrito enquanto língua viva, bem distinta do destino do latim no contexto europeu.

E em terceiro lugar, como sugere o título deste ensaio, não me proponho a falar sobre o sujeito ‘em si’ mas sobre o discurso, ou discursos, que se constituíram em torno da noção de sujeito na cultura indiana. A razão disso toca o cerne de toda a problemática da consciência e do agenciamento autorreferido, a saber, a impossibilidade de sua constituição enquanto coisa, enquanto *res*. Daí a coexistência, na Índia, de uma pluralidade de discursos direta ou indiretamente relacionados com o sujeito que, ao invés de reivindicarem exclusividade com relação uns aos outros, ordenam-se organicamente a partir de uma lógica que denominaria de ‘dinâmica ou escatologia existencial’, onde a história emerge como palco de sua viabilização e não como agente abstrato de sua determinação. Não surpreende que se achem nessas pluralidades sincrônicas um pouco de tudo o que já foi dito na história da filosofia e da ciência ocidentais. Para evitar que essas pluralidades sincrônicas sejam entendidas como confusão ou superposição amorfa de ideias, é necessário contextualizar aquelas dentro do princípio lógico que as ordena. Ao invés da horizontalidade historicista que marca a sucessão dialética das reificações mutuamente excluídas da noção de sujeito no pensamento ocidental, aí se incluindo a reificação de-constitutiva, esse princípio lógico que caracteriza a tradição indiana postula uma ordenação enquanto verticalidade hierárquica. É sobre isso que nos debruçaremos, de forma sucinta, no presente ensaio.

Sustentar que a questão do sujeito nos remete necessariamente à questão dos discursos sobre a noção de sujeito, implica em postular que o sujeito é essencialmente (uma questão da) linguagem. Em outras palavras, longe de um mero atributo de uma entidade abstrata – a ‘humanidade’ – a linguagem é, ao invés, o fator determinante que viabiliza a constituição dessa categoria enquanto plataforma de manifestação do sujeito. Assim definida, a humanidade deixa de ser uma ‘natureza’ – *vide* a noção cristã e iluminista que a caracteriza no Ocidente – e passa a constituir uma condição do sujeito que enuncia. É nesse contexto que devemos entender o sentido da palavra sânscrita que designa por excelência, no pensamento filosófico indiano, e em especial na tradição dos textos sagrados dos *Upaniṣads*, a noção de sujeito e sua inerência polisêmica: *ātman*. *Ātman* é um pronome reflexivo em sânscrito que poderíamos traduzir por ‘si-mesmo’.¹ O caráter reflexivo aponta para uma dupla dimensão: (i) um princípio de identidade autorreferida que se vincula, epistemologicamente, ao exercício da linguagem; (ii) uma fluidez existencial que se vincula, ontologicamente, ao mistério de sua inobjetificabilidade última. Com efeito, a fluidez existencial, que se estampa numa inconsistência sistemática, no tempo e no espaço, das identidades autorreferidas, é fonte de sofrimento que pode, sob determinadas circunstâncias, constituir fator catalizador para uma reflexão sobre a natureza última do sujeito: ‘quem é o *eu* que, afinal, se esconde sob a multiplicidade dos *eus*?’. É essa a tarefa precípua dos *Upaniṣads*.

O primeiro momento da missão soteriológica dos *Upaniṣads* é caracterizado pelo diagnóstico: o sofrimento humano tem por causa última um erro fundamental sobre a natureza do sujeito, a saber, o erro da objetificação do sujeito. E o segundo momento é caracterizado pela implementação de uma terapia ou pedagogia de eliminação do erro. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura de sentido da palavra *ātman* que transita de uma dimensão plural inerente à objeti-

¹ A palavra *ātman* deriva da raiz *an* que significa ‘respirar’ ou ‘soprar’. Ela é freqüentemente associada, na tradição mitológica da Índia, à criação cósmica através da palavra fecundante.

vidade mundana para uma dimensão una, de caráter transobjetivo e, portanto, metalinguístico. Essa dinâmica de reinvestidura ou correção de sentido faz recurso instrumental à noção *Brahman* – o fator de correção – enquanto noção limite que aponta para o substrato unitário, transobjetivo, que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. Daí a declaração fundamental dos *Upaniṣads* de uma não-diferença ontológica entre *ātman* e *Brahman*.

2 Sujeito enquanto Objeto Atual

Passemos agora à análise da pluralidade de discursos que se organizam em torno da noção de *ātman* de acordo com a tradição dos *Upaniṣads*. Para efeitos didáticos, vou condensá-los em três níveis básicos e, posteriormente, discutir a lógica de sua articulação e organicidade. Os três níveis básicos de sentido seriam os seguintes: (i) *ātman*/sujeito enquanto objeto determinado ou atual; (ii) *ātman*/sujeito enquanto objeto indeterminado ou não-existente atualmente; (iii) e *ātman*/sujeito enquanto supra-sujeito, *i.e.*, enquanto presença liberta de todas as determinações objetivas e, portanto, essencialmente não-diferente do princípio de totalidade, *Brahman*. Eles correspondem, respectivamente, a uma classificação bastante difundida na Índia das aspirações básicas da condição humana do sujeito/*ātman*, a saber: (i) *artha* e *kāma*, a satisfação dos instintos básicos orgânico-sexuais e a obtenção de prosperidade material e poder, respectivamente; (ii) *dharma*, o cumprimento do dever ético e moral que envolve práticas rituais visando obtenção de uma condição paradisíaca futura; (iii) e *mokṣa*, a busca do realização da natureza última de *ātman*.

O primeiro nível discursivo sobre o sujeito – o sujeito enquanto objeto determinado e atual – aponta, especificamente, para um sujeito qualificado por seus objetos de desejo de caráter empírico, *i.e.*, objetos existentes e atuais. Isso pressupõe um princípio de identidade relacional, intersubjetivo/interobjetivo, marcado por uma interdependência com relação ao outro. O termo em sânscrito para esta determinação de *ātman* é *aḥaṅkāra*, que poderíamos associar com a ideia de *persona* ou *ego*. O sujeito objetivado na forma de seus objetos de desejo tem por correlato uma ciência que visa determinar a natureza específica destes últimos e uma tecnologia que garanta sua aquisição. Assim se constituem as ciências empíricas tradicionais na Índia (*viññāna*) cujos objetos de investigação se definem fenomenologicamente, *i.e.*, a partir da relação de intencionalidade que possuem com o sujeito. Fora desta relação, não há realidade, não há sujeitos, não há objetos, e não há ciência.

As ciências empíricas tradicionais são, portanto, ciências para um sujeito, *i.e.*, ciências que se propõem esmiuçar os conteúdos da subjetividade a partir das determinações objetivas que a constituem. Como consequência, elas não distinguem, ontologicamente, objetos ‘naturais’ de objetos ‘humanos’: todos os objetos expressam, necessariamente, uma dimensão da existencialidade ‘humana’. Por outro lado, a objetividade enquanto alteridade empírica implica que essas ciências não poderão jamais ser puramente teóricas: o conhecimento que transmitem está intrinsecamente vinculado à premência existencial da aquisição. Em outras palavras, a aquisição representa, por assim, dizer, a etapa derradeira de um processo cognitivo, sem a qual este último não faria sentido. Os objetos empíricos e atuais de desejabilidade da condição humana estão incluídos nas duas primeiras categorias de demandas existenciais acima listadas, a saber, *kāma*, a satisfação dos instintos básicos orgânico-sexuais, e *artha*, a obtenção de prosperidade material e poder. Dentre as ciências que se constituem em torno dessas aspirações podemos citar o *kāmaśāstra* cujo objeto específico é a sexualidade e que tem no *Kāma-sūtra* de Vātsyāyana (2005) um de seus principais tratados, e o *arthaśāstra* cujo objeto específico é o conjunto das condições sociais e de governabilidade que viabilizam a prosperidade material dos indivíduos e que tem no homônimo *Artha-śāstra* de Kauṭilya (2014) um de seus principais tratados.

3 Sujeito enquanto Objeto Futuro

O segundo nível de manifestação discursiva de *ātman* – o sujeito enquanto objeto indeterminado – aponta, especificamente, para um sujeito qualificado por um desejo muito especial: o desejo por um objeto que se define negativamente com relação aos objetos empíricos e que é

caracterizado por uma indeterminação circunstancial no que tange à sua natureza específica. De acordo com a tradição hindu, esse objeto de desejo singular, de caráter indeterminado, condensa em si-mesmo a multiplicidade das aspirações existenciais por um renascimento em outra vida marcada por uma condição de fruição objetiva mais permanente e duradoura – uma condição ‘eterna’ – que transcenda o caráter efêmero das fruições empíricas cujo esgotamento é causa recorrente de sofrimento. Essas aspirações são subsumidas pelo conceito de ‘paraíso’ (*svarga*) enquanto sugestão linguística e interna dessa condição superior de felicidade numa existência vindoura *post mortem*. Longe da ideia cristã de um lugar pré-existente e atual, o paraíso da literatura indiana aponta para um objeto futuro, ‘ainda-não-existente’ (*apūrva*) – daí a ‘indeterminação’ ou caráter meramente indicativo de sua expressão linguística (*svarga*) – cuja obtenção envolve um processo de produção que tem no sujeito seu fator diretor, organizador e seu beneficiário último. O território precípua da produção do paraíso é a realização o ritual religioso e o cumprimento de todos os deveres inerentes à ética e à moralidade (*dharma*). O *dharma* consagra-se, assim, como aspiração hierarquicamente superior da existência.

O discurso que veicula este segundo nível de determinação do sujeito é parte constitutiva do cânone sagrado hindu, *viz.*, os *Veda(s)*, e mais especificamente de sua seção dedicada ao ritual e à moralidade denominada de *Brāhmaṇas* e *Mantras*². O aprofundamento dos ensinamentos neles contidos é tarefa precípua da escola exegética *Mīmāṃsā* que tem em Jaimini, pensador do século II a.C., e em sua obra magna, os *Mīmāṃsā-sūtras* (1980), sua maior expressão e fonte de sistematização. Sua formulação mais elaborada, e possivelmente mais conhecida, é a doutrina da transmigração da alma (*saṃsāra*). Ancorada na noção de retribuição dos atos (*karma*), a doutrina da transmigração da alma contempla a gradualidade processual que se faz necessária para a realização das diversas aspirações do sujeito e, nos estágios mais avançados, o desfrute dos paraísos almejados enquanto condição divina. O termo em sânscrito para esta determinação de *ātman* enquanto princípio que permanece para além das limitações do ego e suas instâncias empíricas e sociais é *puruṣa*, que poderíamos associar com a ideia de *alma*.

14

Na medida em que projeta um modo de ser paradisiaco do sujeito que é, por definição, ‘ainda não-existente’, o discurso que veicula este segundo nível de determinação de *ātman* não possui as prerrogativas de um discurso representativo como acontece com os discursos relativos aos objetos empíricos ou mundanos. Sua funcionalidade decorre, então, do compromisso destinal que lhe é intrínseco com a ação ritual e moral propriamente dita. Nesse sentido, os comandos textuais (*vidhi*) dos Vedas que impelem o sujeito à ação constituem a chave para o entendimento de toda a textualidade descritiva, seja ela sobre a escatologia da alma, sobre os paraísos, ou sobre as divindades paradigmáticas. O caráter metafísico que se lhes atribui – enquanto discurso sobre realidades além da empiria – trata-se, na realidade, de uma metafísica instrumental, de caráter puramente linguístico. Seu ‘conteúdo de realidade’ (potencial) reside em seu caráter de linguagem-força: é linguagem que impele à ação necessária e suficiente para a produção do paraíso vindouro. É nesse sentido, portanto, que devemos entender a ideia de uma relação necessária entre palavra e objeto na textualidade dos Vedas: não se trata de uma relação entre a palavra que representa e o objeto representado, mas a palavra que, feita ação, produz o objeto. Diferentemente da linguagem representativa das ciências empíricas, o caráter (potencialmente) apresentativo da linguagem ritual – o segundo nível discursivo sobre o sujeito/*ātman* – reflete, assim, uma eficácia transformadora, que consagra o conhecimento e a aquisição da condição paradisiaca futura como eventos concomitantes.

Ao postular um método de ação (ritual) como fator produtor do objeto de aquisição, a legitimidade tradicional do discurso ritualístico védico assenta, fundamentalmente, na eficácia

² Os *Brāhmaṇas* são manuais que descrevem todos os procedimentos atinentes à realização dos rituais e que incluem, ainda, passagens de caráter argumentativo e especulativo. Um dos mais extensos e mais conhecidos no ocidente é o *Śatapatha Brāhmaṇa* do *Yajur Veda*. Os *Mantras*, por outro lado, são compilações de hinos de evocação às divindades que são recitados durante a realização dos rituais. A coletânea de *mantras* mais conhecida no ocidente em função de sua antiguidade linguística é o *Rg-Veda Samhitā*. Além dos *Brāhmaṇas* e dos *Mantras* existem ainda textos ancilares como é o caso dos *Dharma-sāstras* (práticas sociais), dos *Grhya-sūtras* (práticas domésticas) e dos *Śrauta-sūtras* (grandes rituais).

transformadora da própria práxis ritual. Considerando, entretanto, o hiato temporal entre a realização do ritual e a fruição do paraíso enquanto condição *post mortem*, *i.e.*, uma outra vida, essa legitimação pela eficácia não pode se limitar à mera postulação da condição paradisíaca futura, algo jamais verificável na contemporaneidade da práxis ritual. É necessário que, de alguma forma, essa ‘condição paradisíaca’ tenha uma expressão presente imediata, aqui e agora, na existencialidade do sujeito. Para entender tal possibilidade, é necessário ressaltar a dimensão essencial do ritual (*yajña*)³, a saber, seu caráter sacrificial, renunciante, e as implicações éticas e epistemológicas que o acompanham. Todo o ritual implica uma renúncia (*tyāga*) atual, que é descrita invariavelmente como uma presentificação do sacrificante. Em outras palavras, a ‘vítima sacrificial’, o ‘objeto de renúncia’, é, no limite, uma dimensão do próprio sacrificante. O princípio de barganha que preside ao ritual – a saber, a renúncia voluntária à apropriação privada de objetos de posse atual, os objetos empíricos, em troca da aquisição futura de objetos transcendentais, os paraísos – e as disciplinas que ele envolve – tais como a abstinência sexual, as restrições à rotina da sociabilidade, do trabalho e da alimentação, a prática de meditação e da concentração, e a leitura dos textos sagrados – promovem o desenvolvimento no sujeito de um sentimento de altruísmo e desapego e, como consequência, uma atenuação do sofrimento, da alienação e da dependência.

A práxis regular e continuada do *ritual* tende a gerar uma disposição existencial de fundo cognitivo e ético que combina autarquia existencial com uma sensibilidade aprimorada com relação ao outro, e que promove moderação e justa medida na perseguição dos objetivos mundanos do *kāma* e do *artha*. Em outras palavras, o nível hierarquicamente superior do *dharma*, ao invés de excludente e substituto, constitui nível de expansão existencial de sentido que garante um novo olhar, uma nova perspectiva sobre os objetos empíricos atinentes às esferas de *kāma* e *artha*. Em outras palavras, mais do que um canal de comunicação entre o sagrado e o profano, o ritual sacrificial e a renúncia que lhe é correlata constituem plataformas de abertura ao sagrado no interior do profano, ao paraíso possível no interior do aqui e agora.

No limite, entretanto, tanto a disposição renunciatória do ritual fundada na expectativa egóica de uma retribuição na forma de um objeto transcendente (paraíso) quanto a fruição efetiva do próprio paraíso numa existência vindoura constituem condições marcadas pela contingência e pela transitoriedade. Se a primeira tem na própria expectativa de retribuição seu caráter transitente, a segunda (a fruição do paraíso) tem nas suas próprias condições de constituição seu atestado de óbito futuro. Com efeito, um dos princípios fundamentais das ontologias hindus é que tudo o que é produzido – *i.e.*, tudo o que é resultado de fatores extrínsecos – está irremediavelmente condenado à extinção. No linguajar da doutrina instrumental da transmigração, diríamos que os paraísos são sempre territórios contingentes porque os méritos gerados em sua produção estão fadados ao esgotamento, implicando com isso um novo nascimento da alma (na condição humana) e a necessidade de realização de novos rituais com vistas a uma nova produção. A experiência dolorosa do ‘esgotamento’ dos paraísos ritualmente produzidos conduz à situação limite de uma suspeita total que atinge toda e qualquer condição de fruição objetiva, empírica ou paradisíaca, percebida como fonte direta ou indireta de sofrimento.

4 Supra-Sujeito

Passemos, então, ao terceiro nível de manifestação discursiva do sujeito, a saber, do sujeito enquanto suprassujeito, *i.e.*, enquanto presença liberta de todas as determinações objetivas e, portanto, essencialmente não-diferente do princípio de totalidade, *Brahman*. Esgotados os efeitos transitórios da fruição dos objetos mundanos atinentes às ciências empíricas e dos objetos transcendentais atinentes à ciência do ritual, a eclosão de um desejo de abandono de toda e qualquer condição de identificação e/ou fruição objetiva, percebida como fonte direta ou indireta de sofrimento, não se converte em qualquer forma de niilismo autodestrutivo ou solipsismo escapista. Ao invés, a suspeita epistemológica que acompanha necessariamente tais esgotamen-

³ A palavra *yajña* geralmente traduzida por ‘ritual sacrificial’ deriva da raiz sânscrita *yaj* que aponta, precisamente, para a ação sacrificial enquanto ato de renúncia.

tos dá ao sujeito a convicção de que tais atribuições objetivas se embasam, em sua totalidade, num erro fundamental sobre a natureza do sujeito. Note-se que, diferentemente da disposição renunciatória do ritual que está fundada numa expectativa de retribuição futura, a disposição renunciatória que nasce do esgotamento de todas as fruições objetivas atinge visceralmente o princípio estruturante da própria subjetividade: ao invés de uma renúncia pontual a objetos empíricos enquanto atributos ou propriedades do sujeito, o que está em causa é uma renúncia ao próprio sujeito enquanto tal, *i.e.*, à totalidade das determinações objetivas que o constituem. Com isso, os pré-requisitos éticos – a saber, a renúncia a toda a identificação objetiva – passam a constituir, de fato, pré-requisitos epistemológicos. E na medida em que objetivações do sujeito em sua totalidade são constitutivas do mundo enquanto um mundo da experiência, o processo de correção cognitiva do sujeito não se distingue do processo de correção dos erros sobre a natureza do mundo em sua totalidade (*Brahman*).

O discurso que veicula este terceiro nível de determinação – ou melhor, de superdeterminação – do sujeito é parte constitutiva do cânone sagrado hindu, *viz.*, os *Veda(s)*, e mais especificamente de sua seção última conhecida como *Upaniṣads*⁴. O aprofundamento dos ensinamentos neles contidos, que tem como pré-requisito a vivência plena dos níveis que se lhe antecedem, é tarefa precípua da escola soteriológica do *Vedānta* que tem em Śaṅkarācārya, pensador do século VII d.C., cujas obras principais incluem o *Brahma-sūtra-bhāṣya* (Śaṅkarācārya, 1983a) e os comentários a onze dos *Upaniṣads*, os *Upaniṣad-bhāṣyas* (Śaṅkarācārya, 1983b, 1983c, 1983d), sua maior expressão e fonte de sistematização. A formulação mais elaborada dos princípios enunciados pelos *Upaniṣads* está condensada na equação fundamental $\textit{ātman} \sim \neq \textit{Brahman}$ – *i.e.*, *ātman* (princípio da subjetividade) não é [essencialmente] diferente de *brahman* (princípio da totalidade) – que aponta para uma unicidade ou ‘não-dualidade’ fundamental (*advaita*) que congrega toda a existência.⁵ Nasce daí uma proposta de pura reflexão filosófica (*vicāra*) enquanto processo de correção epistemológica e de esclarecimento dos enunciados fundamentais sobre o sujeito (*ātman*). O método de análise lógica opera sistematicamente negando todas as instâncias lingüístico-existenciais de reificação do sujeito e, conseqüentemente, da dualidade sujeito-objeto. Trata-se de uma dinâmica de reinvestidura, ampliação e transcendência dos sentidos objetificados da palavra *ātman* – *i.e.*, dos sentidos atinentes aos dois primeiros níveis discursivos, a saber, *ātman* como *ahamkāra* e *ātman* como *puruṣa* – e de realização conseqüente de um metassentido, de um suprassujeito enquanto substrato unitário que subjaz e sustenta toda a pluralidade do múltiplo. *Brahman* é, precisamente, o termo sânscrito indicativo desse sentido último de *ātman* que, por sua vez, é refratário a toda e qualquer determinação lingüística. Essa inobjetificabilidade (de *Brahman*) não se funda, neste caso, numa não-existência atual, mas, ao invés, numa essencialidade que é ela mesma o substrato eterno e sempre presente de toda e qualquer denotação lingüística, de toda e qualquer objetivação empírica.

Portanto, ao invés de proposições doutrinárias ou dogmáticas, os *Upaniṣads* revelam um método do pensar (*vicāra*) cuja aplicabilidade se adequa às especificidades de cada indivíduo – *i.e.*, a autorreferências identitárias específicas e a sofrimentos específicos – e requer a orientação insubstituível de um mestre. Sua funcionalidade tem um caráter eminentemente esclarecedor, *i.e.*, visa exclusivamente à eliminação de falsas noções. Em outras palavras, a positividade dos

⁴ De acordo com a classificação tradicional, o cânon dos *Upaniṣads* inclui 108 composições originalmente escritas em sânscrito. Destes, um total de treze são considerados principais (*mukhya*) por sua antiguidade (800-100 a.C.) e pelo fato de terem sido objeto preferencial dos comentários das principais sub-escolas do *Vedānta*. São eles: *Brhadāraṇyaka Upaniṣad*, *Chāndogya Upaniṣad*, *Taittirīya Upaniṣad*, *Aitareya Upaniṣad*, *Kena Upaniṣad*, *Kaṭha Upaniṣad*, *Īśa Upaniṣad*, *Māṇḍūkya Upaniṣad*, *Praśna Upaniṣad*, *Muṇḍaka Upaniṣad*, *Kauṣītaki Upaniṣad* e *Maitrāyaṇi Upaniṣad*. Os comentários mais antigos são de Śaṅkarācārya, fundador da subescola *kevala-advaita* e concentram-se nos onze primeiros *Upaniṣads* acima mencionados.

⁵ As passagens dos *Upaniṣads* que expressam, de forma mais eloquente, essa equação fundamental são as chamadas *mahāvākyas* (‘grandes sentenças’). São cinco as principais *mahāvākyas*: “Isso (tudo) és tu” (*tat tvam asi*) (*Chāndogya-Upaniṣad* VI.8.7; Śaṅkarācārya, 1983d, p. 384); “Eu sou *brahman*” (*aham brahmāsmi*) (*Brhadāraṇyaka-Upaniṣad* I.4.10; Śaṅkarācārya, 1983c, p. 121); “Este *ātman* é *brahman*” (*ayam ātman brahman*) (*Māṇḍūkya-Upaniṣad* I.2; Śaṅkarācārya, 1983b, p. 399); “*Brahman* é a consciência” (*prajñānam brahma*) (*Aitareya-Upaniṣad* III.3; Śaṅkarācārya, 1983b, p. 599); e “Tudo isto é *brahman*” (*sarvam khalvidam brahma.*) (*Chāndogya Upaniṣad* III.14.1; Śaṅkarācārya, 1983d, p. 173).

Upaniṣads enquanto discurso sistemático de eliminação das noções objetificadas do sujeito não está nem numa linguagem de caráter representativo nem numa linguagem de caráter apresentativo, mas na remoção dos obstáculos que impedem que o substrato unitário (*Brahman*) – sempre presente e atual – que fundamenta a realidade empírica possa brilhar em sua glória primeva. Portanto, as apropriações ocidentais, que enxergam nesse discurso eliminativo um *corpus* doutrinário de fundo metafísico, cometem algo mais do que um mero equívoco ou uma injustiça: elas subtraem do discurso dos *Upaniṣads* sua eficácia transformadora.

Em síntese, o terceiro nível de manifestação discursiva do sujeito constitui caminho que conduz este último (*ātman*) à realização de sua condição inata de suprassujeito e substrato da totalidade (*Brahman*). A eliminação do erro da objetificação corresponde, assim, à erradicação das causas do sofrimento. Em outras palavras, o empreendimento de reflexão filosófica dos *Upaniṣads* é ele mesmo o caminho da transformação soteriológica. A palavra sânscrita que designa essa concomitância entre pedagogia da salvação e conhecimento da totalidade (do mundo e do sujeito) é *mokṣa* (libertação).

5 Conclusão

Para concluir, gostaria de salientar quatro pontos. Primeiro, a disposição sequencial dos três níveis discursivos sobre o sujeito (*ātman*) – o sujeito enquanto objeto determinado ou atual (*ahaṃkāra*), sujeito enquanto objeto indeterminado ou futuro (*puruṣa*) e sujeito enquanto supersujeito (*Brahman*) – possui, incontestavelmente, um caráter hierárquico e ascendente, ao mesmo tempo em que se preservam as especificidades e territórios de aplicabilidade de cada um deles. A busca da gratificação sexual tem seu discurso de verdade no *Kāma-sūtra*; não há *Upaniṣad* que o supere. E, conversamente, a busca pelo conhecimento do substrato unitário da totalidade do mundo é prerrogativa dos *Upaniṣads*. Segundo, a disposição hierárquica dos níveis pressupõe uma articulação orgânica de tal forma que a localização num nível superior envolve, necessariamente e através da mediação da renúncia e suas implicações cognitivas, uma expansão existencial de sentido que garante um novo olhar, uma nova perspectiva sobre os níveis precedentes. Com efeito, o sujeito ritual e moral do *dharma* (*puruṣa*) tende a desenvolver um senso de moderação e justa medida nos processos de intercuro com os objetos empíricos do *kāma* e do *artha* (*ahaṃkāra*), ao passo que o supersujeito de *mokṣa* (*Brahman*) tende a desenvolver um senso de desapego absoluto com relação às ações morais, rituais, e mundanas e, concomitantemente, um senso de responsabilidade com relação aos objetos que lhe são correlatos. Terceiro, a dinâmica de mobilidade através dos diferentes níveis discursivos sobre o sujeito é algo recorrente em cada manifestação existencial, jamais um movimento coletivo da história. O papel desta seria o de renovar, continuamente, os aparatos simbólicos e as plataformas de encenação do drama existencial. Quarto e último, os dois últimos níveis discursivos sobre o sujeito (*puruṣa* e *Brahman*) referem-se a dimensões metamundanas da existência (*dharma* e *mokṣa*) e portanto as literaturas que lhe são correlatas – os *Brāhmaṇas* e os *Upaniṣads*, respectivamente – constituem outras tantas dimensões cognitivas do fenômeno religioso. Os *Vedas*, enquanto composição que abarca essas duas categorias de literatura sagrada (*śruti*) – a saber, os *Brāhmaṇas* e os *Upaniṣads* –, constituem termo designativo da unidade e organicidade que preside a essas duas dimensões da religião que poderíamos designar por religiosidade moral e religiosidade mística, respectivamente.

Referências bibliográficas

- KAUṬILYA. *Arthaśāstra*. Original em sânscrito e tradução inglesa de R. P. Kangle. Delhi: Motilal Banarsidass, 2014. 3 vols.
- JAIMINI. *Mīmāṃsā-sūtras*. Original em sânscrito e tradução inglesa de M. Lal Sandal. Delhi: Motilal Banarsidass, 1980. 2 vols.
- SAID, Edward. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ŚAṆKARĀCĀRYA. *Brahma-Sūtra-Bhāṣya*. Original em sânscrito. Madras: Samata Books, 1983.

- . *Brahma-Sūtra-Bhāṣya of Śrī Śaṅkarācārya*. Tradução inglesa de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983(a).
- . *Upaniṣadbhāṣyam [Comentários aos Upaniṣads]*. (Complete works of Sri Śaṅkarācārya in the original Sanskrit. Vol. 8, Commentaries on the Upaniṣads). Original em sânscrito. Madras: Samata Books, 1983(b).
- . *The Bṛhadāranyaka Upaniṣad, with the commentary of Śaṅkarācārya*. Tradução inglesa de Swami Madhavananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983(c).
- . *Chāndogya Upaniṣad, with the commentary of Śrī Śaṅkarācārya*. Tradução inglesa de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1983(d).
- . *Eight Upaniṣads with the commentary of Śaṅkarācārya*. Tradução inglesa de Swami Gambhirananda. Calcutta: Advaita Ashrama, 1986. 2 vols.
- VĀTSYĀYANA. *Kāma-sūtra of Vātsyāyana*. Original em sânscrito e tradução inglesa de Radhavallabha Tripathi. Delhi: Pratibha Prakashan, 2005.