A NÃO-DUALIDADE DO UM (BRAHMĀDVAITA) E O NÃO-DUALISMO DO ZERO (ŚŪNYATĀDVAYA)

THE NON-DUALITY OF THE ONE (BRAHMĀDVAITA) AND THE NON-DUALISM OF THE ZERO (ŚŪNYATĀDVAYA)

Clodomir Barros de Andrade
Universidade Federal de Juiz de Fora

Resumo: este artigo objetiva contrastar, de forma introdutória, duas tradições sapienciais da Índia antiga, a tradição dos upanixades e a do budismo, valorizando os aspectos não-dualistas das duas tradições.

Palavras-chaves: não-dualismo, upanixades, budismo, história do pensamento indiano, religião comparada.

Abstract: this article aims at contrasting, in an introductory way, two soteriological modalities from ancient India, the upanishadic and the buddhist, highlighting the non-dualistic aspects of both traditions.

Keywords: non-dualism, upanishads, buddhism, history of Indian thought, comparative religions.

O universo intelectual indiano antigo apresenta uma plêiade de caminhos para o alcance daquilo que, no ocidente antigo, principalmente no ambiente filosófico helenístico, veio a ser conhecido como eudaimonia, um projeto que prometia como resultado, entre outras coisas, felicidade, bem-estar e tranquilidade da alma, conquanto diversamente compreendidas pelas diferentes escolas. Ora, na Índia antiga variadas eram as possíveis terapêuticas que prometiam a mesma meta; o objetivo deste artigo será apresentar, de forma breve e introdutória, os grandes traços não-duais de duas dessas matrizes, que pertencem ao universo indiano intelectual arcaico: a tradição dos upanixades e a dos diálogos e textos budistas mais antigos. Para tanto, nomeei os dois caminhos, o upanixádico e o budista como a não-dualidade do um (brahmādvaita) e o não-dualismo do zero (śūnyatādvaya).

Cabe delimitar, agora, o perímetro desta aproximação: pretendemos aqui circunscrever esta apresentação aos aspectos que sejam formulados como estratégias racionais para a obtenção da mencionada eudaimonia, assim sendo, não serão comentadas práticas como meditação, oração ou contemplação ao longo deste trabalho, na medida em que procuraremos valorizar o nexo entre epistemologia, ontologia e ética como seta que aponta o caminho a ser percorrido para a restauração da eutimia perdida.

O Samaññaphalasuttapali ("o ensinamento acerca dos benefícios da vida ascética"[1]) representa uma fascinante janela que se abre para o panorama intelectual indiano arcaico, pois descreve de forma nítida e relativamente precisa as várias fontes que alimentam o pensamento

[1] Dīghanikāya.*In The early sayings of the Buddha*.Translations by GETHIN, Rupert.Oxford: Oxford University Press, 2008, p.5.

indiano antigo, além de descrever as várias terapêuticas oferecidas. O texto nos apresentaindivíduos e grupos que viver de forma a atingir um estado de ânimo que, não obstante diversamente compreendido e desejado, objetivava criar as condições de possibilidade para vivenciar uma experiência radical e transformadora que, também diversamente compreendida era, porém, universalmente considerada libertadora (Moksha). A maior parte destes indivíduos e grupos (budistas, upanixádicos, jainas, ajivikistas, dentre outros), se afastava da vida urbana e buscava o refúgio das matas, a sombra das grandes árvores à beira dos córregos para se entregar a uma série de práticas que, estavam convencidos, os libertariam da dor, a partir de uma experiência metanóica radical, decisiva e irreversível: brahmajñāna / nirvāna. Esta experiência sempre foi considerada o pináculo de uma práxis ética cuja base repousava fundamentalmente na detecção e correção de um desvio cognitivo por parte do ser humano; isto é, segundo as várias correntes soteriológicas[2]indianas antigas, nossos problemas existenciais como infelicidade, dor, depressão, possuem como origem um erro no modo como compreendemos e interagimos quer com a realidade como um todo ou com os seres humanos em particular. Tal erro, ou desvio epistemológico – cuja origem última é, a rigor, inexplicável[3], estaria na raiz de todos os nossos males, daí o nexo indissolúvel entre epistemologia e ética no ambiente referido. Repousa, portanto, na explicitação deste nexo o eixo deste trabalho.

Ao nos aproximar do universo upanixádico e budista, demandam-se algumas prudências: em primeiro lugar, cumpre desconstruir a abordagem textualista recorrentemente empregada, e isto por um excelente motivo: segundo ambas as tradições, o ensinamento decisivo jamais será alcançado através de textos. “Textos”, na verdade, representam uma cristalização posterior de uma modalidade de perpetuação e transmissão de conhecimento que, idealmente, transformar-se-ia num expediente (upāya) para aproximar-se (upasanna) da tradição,cuja essência revela-se num encontro dialógico com um mestre (guru/acarya), ou seja, com aquele que domina não só os procedimentos para a criação das condições de possibilidade para a consecução de tal experiência, bem como a instrumentalização dos mecanismos forjados pela própria tradição para a sua reprodução e transmissão. É nesta dimensão do encontro, do aproximar-se da tradição mediatizado pela figura do mestre - processo este sobejamente exemplificado em quase todos os upanixades e também na maioria dos diálogos budistas -, que irão se revelar os instrumentos necessários, estes sempre individualizados, devido à variada natureza humana, para levar a cabo os projetos terapêuticos referidos: é a sensibilidade do mestre que, após verificar o estágio de desenvolvimento, a probidade e a motivação dos alunos, decidirá acerca

[2]Apesar de o fato da expressão “soteriológica” ser problemática quando exportada da teleologia salvífica monoteísta judaico-cristã para o ambiente filosófico indiano antigo, retivemos a expressão por carência de sinônimos para a expressão “terapêutica”, mais precisa para caracterizar os procedimentos necessário para o alcance daquela experiência referida como *brahmajñāna/nirvāṇa*. Contudo o “soteros”, antigo epíteto de Apolo taumaturgo representa a própria *arché* do projeto terapêutico, no rigor do sentido grego da expressão e se encaixa admiravelmente na símile médica.

[3]Não obstante escapar aos limtes desta introdução, a rigor, falar de “erro” nosentido de corriqueirode “desvio epistemológico” num contexto não-dualista revela-se assaz problemático.

da abordagem mais eficaz e indicada para cada indivíduo e problema. Tais mecanismospropedêuticos são fartamente referidos nas duas tradições. Estaríamos aqui, para usar uma símile médica, no terreno da sintomatologia. Esta "customização" (adhikaribheda) metodológica terapêutica (sādhana) pretende, dentro do universo medicamentoso espiritual existente em cada uma das tradições sublinhadas prescrever com precisão o pharmakós mais indicado para cada um dos alunos e para cada tipo específico de "doença". Para tanto, ambas as tradições elencam um grande número de procedimentos para aquilatar a natureza do pretendente ao conhecimento.

Após estes procedimentos exploratórios, a tradição destaca a necessidade de um duplo ataque aos nossos enganos: do ponto de vista epistemológico, cabe desconstruir, de modo apofático, nossas falsas identificações que nos alienam de nossa verdadeira natureza; do ponto de vista da prática, enseja-se a adoção de um estilo de vida que permita um existir transformado e transformador, afastando as práticas consideradas não conducentes ao objetivo proposto, ao mesmo tempo em que se incorporariam práticas especificamente relevantes para atingir tal estado. Mais do que uma suposta e precária "ortodoxia", nos movimentamos aqui no ambiente de uma "ortopraxia" que engloba aspectos teoréticos e práticos .[4]

Aprofundando o matiz cognitivo da questão, cabe explicitar, desde agora, o problema, demarcando, através de duas questões, o óbice em torno do qual gravita a demanda: qual é a natureza da realidade? Quem, ou o que, de fato, sou eu? Dada a impossibilidade, neste espaço, de apontar o abismo que separa as respostas das duas tradições, valorizaremos a pequena ponte que as une.

Nos upanixades não existe nada que possa ser considerado um ātman, um "si", um "eu", a não ser Brahman, daí este Brahman ser por vezes chamado preferencialmente de paramātman (grande "eu" / "si") em algumas tradições hermenêuticas posteriores; vale dizer: para o pensamento upanixádico a única possibilidade de se falar de ātman é apontar a sua não-diferença com Brahman, já que toda e qualquer tentativa de definir ou identificar ātman com qualquer outra coisa que não Brahman (tal como o corpo, a mente, os sentidos) é refutada pelos mestres; já para o Budismo, este ātman representa uma concepção errônea tanto dos seres quanto da realidade, i.e., para ambas as tradições, nosso problema primordial repousaria numa incompreensão atávica acerca de nossa verdadeira natureza identitária.

Na tradição upanixádica, o conceito de ātman é instrumentalizado basicamente através de duas perspectivas: em primeiro lugar, num aspecto positivo, é possível compreender o ātman como um expediente propedêutico e metodológico (ātmavidyā, "autoconhecimento") para a correta condução do sujeito alienado à sua condição original (Brahman); em segundo lugar, de forma equivocada, problemática: compreender erroneamente o ātmancomocoisa ou persona, i.e., como uma reificação de qualquer segmento da realidade que interage com outros supostos infinitos segmentos – por exemplo, este "eu", corriqueiro, auto-indicativo que nos é tão caro -, para a tradição upanixádica, isso nada mais é do que um equívoco que incorremos por arbitrariamente fatiar e alocar limites inexistentes àquilo que de fato e somente existe: Brahman, ou a

[4]Esta abordagem pode ser aproximada daconcepção aristotélica de *bióstheorétikos*.

realidade. Esta realidade é uma força, é um poder infinito que se expande incomensuravelmente (da raiz BRH, "crescer", "expandir"). Esta realidade é não-dualista (advaita) e toda e qualquer tentativa de delimitá-la circunscrevendo-a a perímetros imaginários - apesar de instrumentalmente necessários e facilitadores para que possamos viver nossas vidas comuns de forma mais ágil e eficiente, faz com que vivenciemos esta mesma existência de forma relativa, fragmentada e convencional; estas "ilusões necessárias" seriam simplesmente isso, "ilusões necessárias", se não nos esquecêssemos completamente disso; contudo, tal não é o caso: realmente esquecemos completamente deste singelo fato, e disso resulta essa fragmentação e polarização existencial ("eu/outro") que redunda na alienação fenomenológica decisiva e alijadora do ponto de vista da eutimia desejada. Que não paire dúvidas: ao nos esquecer de nossa unidade ontológica com a realidade não-dualista da existência, dir-se-á, de Brahman, a grande unidade se parte e se perde. Ao quebrarmos o espelho da não-dualidade da existência, fragmentamos a realidade a partir de polarizações problemáticas e problematizadoras. Para usar a imagem da tradição: onde existe dualidade existe medo e desejo, ou seja, dor; a partir deste momento, começamos a nos acreditar um sujeito autônomo, segmentado, apartado, diferente dos demais seres, por fim, um agente. Perde-se aí a dimensão identitária com a realidade, a compreensão de nossa pertença a alguma coisa incomensuravelmente maior, perdendo-se, por causa desta incompreensão, também a serenidade, este pousar dos fardos que tanto nos cansam e atormentam, serenidade esta disponível a todos os que são capazes de reconhecer o fruto da contemplação permanente da fórmula clássica consagrada: tudo é um; nas palavras dos sábios das florestas das Índias: sarvaṁkalvidaṁbrahma ("tudo isto é realmente Brahman")[5] ; ou ainda, apontando o aluno e a realidade, sorri o mestre: tattvamasi... ("é isso o que és"). Em suma: o ātman é como vimos um caminho, um expediente para se alcançar Brahman: por um lado, pelo "ângulo" de Brahman – sub speciesaeternitatis – uma modalização darealidade, porém não diferente de Brahman, índice importante que aponta para além de si mesmo; por outro lado, pelo lado do mestre, que pretende nos conduzir à experiência de Brahman, o ātman representa um simulacro de valor heurístico, pedagógico e provisório que deve ser compreendido e abandonado, como o proverbial bote que o Buda nos exorta a abandonar uma vez cruzado o rio[6]: o turbulento e caudaloso rio do existir relativo e fragmentado.

A esta não-dualidade (advaita) de Brahman, esta não-dualidade da unidade, do um, oferece o budismo outro bálsamo: a visão não-dual (advaya) do zero: o portal por onde, segundo Vimalakīrti, necessariamente todos os Budas devem passar[7], a perspectiva não-dual de śūnyatā, visão do imponderável-cambiante, do discreto-mutável, do inqualificável, mirada não-dual fruto da interdependência (pratītyasamutpada) que representa o caminho do meio entre o a unidade e o nada: o zero, o śūnyatāpratītyasamutpada: essa vacuidade-interdependência é um

[5] *Chāndogyaupaniṣad*,III.14.1.*In* OLIVELLE, Patrick.*The earlyupaniads, annotated text and translation*.New York: Oxford, 1998. P. 209.

[6] "O sutra do manejo de serpentes"Alagaddūpamasutta, *MajjhimaNikāya*. InThe Middle LengthDiscourses of the Buddha, *translated byBhikkhuÑanamoli and Bhikkhu Bodhi. Boston: WisdomBooks. 1995, p.224.*

[7] *Vimalakīrtinirdeśasūtra*, cap.9.*In The holy teachings of Vimalakīrti*.Translated by THURMAN, Robert.New Delhi: Motilal Banarsidass.1991, p.73.

nada que não é nada – é um "zero", é um "nada dizível". Esta interdependência que, de acordo com Siddharta Gautama, é o próprio ensinamento específico dos Budas, já que "aquele que vê a interdependência vê o dharma e aquele que vê o dharma vê a interdependência de todos os fenômenos"[8] – interdependência que se transforma num verdadeiro salão de espelhos holográficos dentro de infinitos salões de espelhos holográficos – dissolvendo toda e qualquer pseudo-unidade nos seus sub-componentes que, lembremo-nos, também se decompõem compondo outros fenômenos, uniformizando a não-dualidade do zero: um balé-desmanchar dinâmico, criativo, constante das coisas - aqui se borram os limites (koṭi), estas alucinações dos sentidos; transbordam, multiplicam-se e interconectam-se infinitamente as causalidades, afinal, *toda forma é vazia e é justamente por ser vazia que tudo é forma.*[9] A interdependência "determina" as três características de todos os seres quando compreendidos de forma autônoma e isolados: anātman, anitya e dukkha, i.e., os seres não possuem uma identidade própria separados da interdependência; eles são impermanentes, e são, quando particularizados e desejados, potencialmente frustrantes. Para usar a imagem de Nāgārjuna: entre o ar, o fogo e o pavio da vela, onde está a chama?[10] Sopre-se então a chama da vela, apague-se a dor (nirvaṣyati). Ademais, ambas as tradições partilham de um pressuposto para-linguístico fundamental, o da indescritibilidade (anirvācaṇya) da realidade: aqui também a ataraxia é constitutiva do método e resultado da epoché; por mais que nos esforcemos em retratar fielmente a realidade através da linguagem, não devemos nos esquecer que tanto linguagem quanto o esforço mesmo da filosofia em descrever corretamente a natureza da realidade são epifenômenos da própria realidade, sendo instrumentos deficientes para dar conta do infinito da existência. Parece ser o caso de que uma tradição nos aponta, para além da linguagem, o um das coisas, Brahman e, como caminho, o ātman; a outra, o precário equilíbrio interdependente das coisas, este zero das coisas, um apagar, um borrar e não o nada, para além das concepções tanto identitárias quanto niilistas, segundo alguns, ambas inconcebíveis (acintya). Por fim, talvez ainda, quem sabe, tratar-se-iam, no fundo, como dirá mais tarde Abhinavagupta[11], de medos infantis, de cuidados inúteis, fantasias – para alguns – desnecessárias; sombra de problema imaginário, prelúdio de dor; a rigor, talvez, ambas as não-dualidades se desmanchem e se misturem, fio de lama, água e barro no chão, formada por um caleidoscópio de vento e chuva de uma torrente monsonal, no final de um abafado entardecer de verão, numa densa floresta indiana antiga e quase esquecida.

[8] MajjhimaNikāya28.28, *op. cit.*, p. 283

[9] *Prajñāpāramitāhṛdayasūtra*. *InBuddhist texts through the ages*. Translated and edited by CONZE, Edward, HORNER, I.B., SNELLGROVE, David and WALEY, Arthur. Oxford: Oneworld Publications, 1995, p. 152.

[10] Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakākarikā.*Translation and notes by Kalupahana, David. New Delhi: MotilalBanarsidass, 1991, capítulo x.

[11] Abhinavagupta.*Anuttarāstika.In* PANDEY, K.C. *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, Benares: ChawkhambaPrakashan, 1963.Apêndice C, p.943-4.

Sobre o autor:

Clodomir Barros de Andrade:Professor da Universidade Candido Mendes e doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.