

A “liberação em vida” do Jñana Yoga na visão do Vedanta Jñana Yoga's “Liberation in Life”, as viewed by the Vedanta



Edrisi Fernandes¹

Resumo: O Jñana Yoga, controle das funções vitais com a finalidade de realização da sabedoria/do “conhecimento absoluto”, baseia-se, com raras exceções, quase que totalmente nos ensinamentos da filosofia Advaita (não-dualista) da escola Vedânta (do “Final dos Vedas”), e tem o capítulo IV do Bhagavad-Gitâ (o “Canto do Divino Mestre”) como uma referência fundamental. Shankara (788-820), cujo sistema filosófico é denominado kevalâdvaita (não-dualismo [monismo] único/perfeito) ou shuddhâdvaita (não-dualismo inqualificado), tomou a vida moral como um pré-requisito essencial ao conhecimento metafísico, necessário para que se atinja o objetivo último da vida, o conhecimento da identidade essencial do eu (âtman) com o Ser Supremo (Brahman). No seu Viveka-Chûdâmani (“A Jóia Suprema do Discernimento”), bem como em outros escritos vedânticos, Brahman é chamado de Sat-Chit-Ânanda (Ser-Consciência-Bem-aventurança), e G. Dandoy faz a seguinte analogia entre essa concepção e imagens de Deus em Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, VIII, 10): Sat - “causa constituta universitatis”; Chit - “lux percipiendæ veritatis”; Ânanda - “fons bibendæ felicitatis” (G. Dandoy, *L’Ontologie du Vedanta*, 1932: 33). Analisamos de que modo essas características da natureza divina, que só podem ser logradas pelo homem que atingir o estágio de jîvanmukti (“libertação em vida”), podem motivá-lo a chegar lá, espelhando-se nelas enquanto percorre a senda do viveka (discernimento), e praticando como pré-requisitos as ações obrigatórias de yama (“disciplina moral”, consistindo em Ahimsâ [“não-violência”], Satyâ [“veracidade”], Asteyâ [“não-roubar”], Brahmacharyâ [“castidade” ou “sexualidade não-desvirtuada”], Aparigrahâ [“não-cobiça”]) e niyama (“autocontrole”, consistindo em Shachka [“limpeza” ou “pureza”], Samtosha [“contentamento”], Tapas [“austeridade” ou “ascese”], Svâdhyaia [“estudo”], e Îshvara-pranidhâna [“devoção ao Ser Divino”]). Vemos com profundidade porque no Vedânta a vitória sobre o ahamkâra (egotismo) é o acontecimento mais importante na vida do buscador da libertação, no espírito do que ensinou Vivekânanda: “o altruísmo é a negação de nosso eu inferior ou aparente. Cabe a nós liberarmos-nos desse

¹ Pesquisador do GEMT – Grupo de Estudos em Metafísica e Tradição (Universidade Federal do Rio Grande do Norte).

miserável sonho no qual somos esses corpos que vemos...” (Swami Vivekânanda, *Jñâna-Yoga*, 1936: 463).

Abstract: Jñâna Yoga, the control of vital functions aiming at the actualization of wisdom/of “absolute knowledge”, is based, with rare exceptions, almost completely on the teachings of the Advaita (non-dualist) branch of the Vedânta (from the “End of the Veda”) school, and has chapter IV of the Bhagavad-Gitâ (the “Song of the Divine Master”) as a fundamental referece. Shankara (788-820), whose philosophical system is called kevalâdvaita (unique/perfect non-dualism [monism]) ou shuddhâdvaita (inqualified non-dualism), has taken moral life as an essential requisite to metaphysical knowledge, necessary to reaching the ultimate objective of life: knowledge of the essential identity between the “I”(âtman) and the Supreme Being (Brahman). In his Viveka-Chûdâmani (“The Supreme Jewel of Discernment”), as well as in other vedantic writings, Brahman is called Sat-Chit-Ânanda (Being-Conscience-Blessedness), and G. Dandoy makes the following analogy between this conception and images of God in Saint Augustine (*De Civitate Dei*, VIII, 10): Sat - “causa constituta universitatis”; Chit - “lux percipiendæ veritatis”; Ânanda - “fons bibendæ felicitatis” (G. Dandoy, *L’Ontologie du Vedanta*, 1932: 33). We analyze the way how these characteristics of the divine nature, that can be attained solely by those men that have reached the stage of jîvanmukti (“liberation in life”), can motivate men to reach the Divine, mirroring themselves in His/Her characteristics while trekking the trail of viveka (discernment), and practicing as pre-requisites the obligatory actions of yama (“moral discipline”, consisting in Ahimsâ [“non-violence”], Satyâ [“truthfulness”], Asteyâ [“not-robbing”], Brahmacharyâ [“chastity” or “non-vicious sexuality”], Aparigrahâ [“non-envy”]) and niyama (“self-control”, consisting in Shachka [“cleanliness” or “purity”], Samtosha [“content”], Tapas [“austerity” or “askesis”], Svâdhyâya [“study”], and Îshvara-pranidhâna [“devotion to the Supreme Being”]). We see in depth the reasons why, in the Vedânta, victory over ahamkâra (egotism) is the most important event in the life of the seeker of liberation, in the spirit of what Vivekânanda has thought: “altruism is the negation of our lower or apparent self. It’s our task to freed ourselves from the miserable dream in which we are those bodies we see...” (Swami Vivekânanda, *Jñâna-Yoga*, 1936: 463).

Palavras-chave: Jñâna Yoga, Vedanta, Uttara-Mimamsa, Kevaladvaita, Jivanmukti, Shankara.

Keywords: Jñâna Yoga, Vedanta, Uttara-Mimamsa, Kevaladvaita, Jivanmukti, Shankara.



In: <http://www.jnanayoga.org/default.htm>

O indólogo alemão Paul Hacker apontou a contribuição de Sarvepalli Radhakrishnan (1888-1975 - filósofo que chegou à presidência da Índia [1962-67]), através de sua tese de mestrado no início do século (“The Ethics of Vedanta and its Metaphysical Presuppositions”), para o esclarecimento do significado e da aplicação potencial do Vedânta advaita na área de ética e práticas sociais (HACKER, 1978). Para Radhakrishnan (cujo sistema pessoal rompe com o ideário advaita), há um aspecto da Divindade – aquele que contém o mundo (em contraste com o Absoluto, que é Deus num aspecto distinto) – que é afetado pelos seres do mundo, na medida em que estes, que integram Seu ser, podem “aumentá-lo” através das “boas escolhas” (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 1994, v. 26: 551-552). Desconhecemos, contudo, algum trabalho que aborde especificamente questões ligadas à ética do Vedanta sob o ângulo de sua articulação com o Jñâna Yoga, pelo que procedemos a esta investigação.

Jñâna, da raiz sânscrita jñâ, “conhecer”, significa sabedoria ou [perfeito] conhecimento, e Yoga deriva da raiz sânscrita yuj “[por sob o] jugo, controle, união, junção” (ZIMMER, 1989: 52 n. 7), designa um amplo conjunto de práticas de meditação e posturas corporais originalmente desenvolvidas paralelamente à quase totalidade das correntes filosóficas hinduístas e budistas, baseadas na convicção de o espírito e o corpo estão interdependentemente unidos (ELIADE, 1996). O Jñâna Yoga, controle das funções vitais com a finalidade de realização da sabedoria/do “conhecimento absoluto”, baseia-se, com raras exceções, quase que totalmente nos ensinamentos da filosofia Advaita (não-dualista) da escola da Uttara-Mîmâmsâ (“Investigação Posterior”), também chamada de Vedânta (do “Final dos Vedas”), e tem o capítulo IV (Jñâna Yoga) do Bhagavad-Gitâ (o “Canto do Divino Mestre”) como uma referência fundamental - embora esse capítulo se preste mais facilmente a uma modalidade de yoga que promove um sincretismo entre ensinamentos jñâna (sapienciais) e bhakti (devocionais).

Segundo o filólogo e filósofo Edgerton,

“como todos os sanscritistas sabem, a palavra yoga é muito fluida, e é usada em uma grande variedade de sentidos, filosóficos e outros. Ela pode significar simplesmente ‘método, meios’, e ela é usada com este sentido em muitas passagens filosóficas do épico [= do Bhagavad Gitâ] (...) Outro significado é ‘exercício, diligência, zêlo’, e essa palavra é usada especialmente [com esse sentido] para descrever um curso disciplinado de procedimentos que levam a um fim definido (no Gitâ e em outras passagens filosóficas, ordinariamente para o fim da emancipação [do Eu]). Neste sentido, é bastante natural que essa palavra fosse aplicada a um sistema de controle dos sentidos e a outras práticas mais ou menos ascéticas” (EDGERTON, 1924: 37-38).

Enfim, na opinião do indólogo e filósofo Antonio De Nicolás, a palavra yoga pode ser derivada das raízes yujir e yuj. Yujir significa participar, compartilhar, e yuj pode significar cessação ou controle das funções mentais (DE NICOLÁS, 1976: 214).

Shankara (788-820), cujo sistema filosófico é denominado kevalâdvaita (não-dualismo [monismo] único/perfeito), shuddhâdvaita (não-dualismo inqualificado), ou ainda mâyâ-vâda (doutrina da ilusão cósmica), tomou a vida moral como um pré-requisito essencial ao conhecimento metafísico, necessário para que se atinja o objetivo último da vida, o conhecimento da identidade essencial do eu (âtman) com Brahman. Pelo fato de não ser um agente agindo de facto no mundo (que é visto como existente porém irreal [ilusório]), nenhum mérito ou demérito decorrente de ações humanas afeta o verdadeiro eu (“Onde estão os meus méritos e os deméritos, já que não tenho [mais] qualquer sentido, nem mente, nem mudança, nem forma, e experimento uma indestrutível felicidade?...” - Viveka-Chûdâmani [VC], 504, ed. Chatterji), e assim sendo a moralidade tem apenas significado empírico (como criação de buddhi, a “mente”).

Contudo, a vida moral pode indiretamente, a longo prazo, ajudar a purificar a mente), de modo a levar à consecução do conhecimento (jñâna). Do mesmo modo, os “inimigos do corpo” - Luxúria, raiva, ganância, engano, orgulho, ciúme (VC, 397) - podem obstaculizar essa purificação: “O karma contraído antes de alcançarmos o conhecimento não é desfeito pelo próprio conhecimento sem produzir o seu efeito, assim como uma flecha dirigida ao alvo irá inevitavelmente ao seu encontro” (VC, 452) [leitura alternativa: “Depois de alcançar a iluminação, nenhuma ação (karma) pode afetar o Âtman. Mas, e as ações praticadas antes do despontar do conhecimento? O conhecimento não pode cancelar-lhes os efeitos. A seta atirada contra um alvo não pode ser desviada” (VC, ed. Prabhavananda/Isherwood: 95). Esse karma

precisa ser “exaurido (experienciando seus frutos) com uma alegre paciência...” (VC, 454)].

Se a moralidade empírica indiretamente se liga à idéia de karma, a ética objetiva baseia-se na concepção de dharma (lei, ordem, justiça – cf. VC, 2), e liga-se à responsabilidade de todo indivíduo, segundo sua posição social e seu estágio de evolução espiritual, em ajudar outros membros da sociedade a livrar-se do egotismo (ahamkâra, crença enganosa de que o eu independe de outros seres - cf., esp. VC, 299-311 e 323), ganância, crueldade e outros deméritos, de modo a criar um ambiente favorável à busca do Supremo, que transcende a esfera da sociedade dos homens. A ética diz respeito à vida, e como vida ela deve ser vivida.

Aceita-se que os três principais princípios norteadores do longo e árduo progredir na senda do conhecimento sejam a reflexão objetivando a remoção de todo obstáculo mental à idéia da não-dualidade âtman-Brahman (sinteticamente traduzida pela fórmula Tat-Tvam-Asi, “Tu és Aquilo” - cf. Chandogya-Upanishad, VI, 7-16, e VC, 243, 252, 255-264, e 204, entre outros), o estudo dos textos sagrados de modo a assimilar seus ensinamentos beatíficos e libertadores, e a meditação sobre a identificação/identidade âtman-Brahman, que se dá através da moksha ou mukti – liberação de todos os elos com o mundo, e transcendência de todo dualismo –, o que, segundo Shankara, não é um aperfeiçoamento teleológico (“A servidão e a liberação são na verdade falsas...”, são crias de mâyâ - a ilusão -, resultando da imposição dos atributos da mente à realidade - VC, 572-5), constituindo mais propriamente uma depuração da realidade essencial do eu verdadeiro, através da destruição da ignorância que a oculta - depuração essa que pode ser alcançada em vida.

O jîvanmukta (cf. VC, 318 e 429-441) é aquele “liberado ainda em vida” que, sem deixar o corpo, libertou-se – no processo conhecido como drishya-mârjana (“destilação das aparências”), que chega à verdade da identidade numenal entre drik (aquele que vê) e drishya (aquilo que é visto) - dos grilhões da ignorância (avidyâ) e da ilusão cósmica (mâyâ) – enganosa percepção da realidade limitada pelas noções de tempo (kâla), espaço (desha) e causalidade (nimitta) -, alcançando o conhecimento de Brahman (Brahma- jñâna), onde todos os fenômenos da vida têm sua essência, seu começo, seu fim e sua verdade última (SIRCAR, 1935: 687). O jîvanmukta permanece ligado ao seu corpo material até que o todos os efeitos do karma contraído se esgotem (DE GLASENAPP, 1951: 154).

Os textos clássicos tradicionais (o Tattvabodha [“Conhecimento da Verdade”] e o Viveka-Chûdâmani [“A Jóia Suprema do Discernimento”] de Shankara, o Jîvanmukti-Viveka [“Liberação em Vida pelo Discernimento”], de Vidyâranya

[séc. XIV], e outros menos conhecidos) recomendam que, para praticar corretamente o jñâna yoga, o indivíduo precisa seguir determinados preceitos básicos, cuja maestria permite que se atinja com mais facilidade o objetivo de chegar à sabedoria. É importante recordar que esses preceitos básicos não preterem aqueles do yoga clássico (VC, 120). Os cinco preceitos da Yama (“disciplina moral”) do Yoga-sutra de Pátañjali (Pátañjala Yoga Darshana – “o mais importante livro de Yoga Clássico”, obra de cerca de três séculos a.C. [?], vinculada ao sistema Sânkhya), são: Ahimsâ (“não-violência”), Satyâ (“veracidade”), Asteyâ (“não-roubar”), Brahmacharyâ (“castidade” ou “sexualidade não-desvirtuada”), Aparigrahâ (“não-cobiça”) (Yoga-sutra, II.30).

Juntas, elas formam o mahâ-vrata (“grande voto”), que deve ser posto em prática independentemente de posição social, lugar, tempo e circunstância (Yoga-sutra, II.31), como pré-requisitos essenciais à prática bem sucedida do Yoga e à harmonização do relacionamento do yogin com os outros seres. Seguem-se (Yoga-sutra, II.32) as cinco regras do Niyama (“autocontrole”), essenciais à harmonização do relacionamento do yogin com a vida em geral e a Realidade transcendente: Shachka (“limpeza” ou “pureza”), Samtosha (“contentamento”), Tapas (“austeridade” ou “ascese”), Svâdhyâya (“estudo”), Íshvara-pranidhâna (“devoção ao Ser Divino”) [Bhagavad-Gitâ, XII, 7-12 e abertura do cap. XVI]. Os quatro primeiros preceitos do jñâna yoga seriam pré-requisitos (Viveka-Chûdâmani [VC], 18 [ed. Chatterji]) para todo aspirante à espiritualidade:

- 1) Viveka, o discernimento ou capacidade de discernir entre o eterno e o transitório (VC, 19), sat (o real) e asat (o irreal), o âtman (o ser, o eu, a “alma”) e o anâtman (o não-ser, o não-eu, a não-essencialidade);
- 2) Vairâgya, a renúncia ao gozo dos frutos da ação (VC, 19 e 22), o abandono dos prazeres sensoriais, o desapego natural (não-deliberado) às paixões pelas coisas transitórias (e logo, ilusórias) do mundo aparente;
- 3) Shatkasampatti, as seis virtudes (VC, 20-22 - comparar com o Brihadâraryaka Upanishad, IV, 4:23): a) Shama, imperturbável controle mental (VC, 23), com o afastamento da mente de todas as coisas objetivas e imperfeitas (com erradicação dos desejos), e direção resoluta da mente para Brahman, levando à dissolução do egotismo (VC, 369), resultando em harmonia, paz e tranqüilidade interior; b) Dama, autocontrole dos órgãos dos sentidos (VC, 24 e 367), que leva à tranqüilização do ser pensante (VC, 369), importante para harmonizar percepção e ação; c) Uparama (VC, 24), equilíbrio mental [obtido mediante o cumprimento dos deveres (dharma)] que impede que a mente do uparati dependa dos estímulos externos; d) Titiksâ, resignação paciente a todos os reveses, sem revolta, abatimento ou lamento (VC, 25); e) Shraddhâ, fé nas escrituras sagradas (Shastra) e no Guru (VC, 26); f)

Samâdhâna, capacidade de contemplação e concentração submissa em Brahman (VC, 27);

4) Mumukshutva, séria e constante aspiração à libertação, mediante o rompimento dos grilhões criados pela ignorância, pelo sentimento da personalidade e pela identificação com o corpo físico, permitindo o auto-conhecimento do nosso verdadeiro eu (VC, 28).

De posse dessas quatro qualificações, o aspirante à emancipação já se encontra sinceramente empenhado numa bhakti - devoção que é meditação sobre a verdadeira forma de Brahman (VC, 32); noutras palavras, meditação na natureza de nosso âtman (VC, 33). “Aquele que possui todas essas qualificações é o que está apto a conhecer a verdadeira natureza de Âtman” (VC, 33).

Outra passagem de Shankara informa que “as escrituras [Kaivalya Upanishad I, 2] demonstram diretamente que shraddhâ (fé), bhakti (devoção), dhyâna (meditação) e [conseqüentemente] yoga (união) são as causas que trazem a emancipação da servidão da existência encarnada”(VC, 48).

O Bhagavad-Gitâ IV, 19, ensina que “uma pessoa tem jñâna (“conhecimento pleno”) quando todos os seus empreendimentos carecem de desejo por kâma (gratificação dos sentidos). Os sábios chamam de instruído àquele cujas ações frutivas são queimadas pelo jñânâgni (o fogo do jñâna)” (trad. modificada a partir de DUARTE, de ELIOT, de FROST e de PRABHUPÂDA). A seu turno, o Viveka-Chûdâmani apregoa que “a ignorância (avidyâ) é queimada até as raízes pelo fogo da sabedoria surgida do discernimento [entre Paramâtman (o Supremo Espírito, fonte e origem de onde procedem todas as coisas) e anâtman (aquilo que não é percebido como centelha desse Supremo)]” (VC, 49); “o fogo do conhecimento da unidade sem limitações queima completamente a floresta de avidyâ...” (VC, 347).

Essas passagens encontra eco no Naishkarmya-Siddhi [NS], (“Perfeição da Transcendência da Ação”) de Sureshvara (aluno de Shankara): “o fogo do reto conhecimento (jñana) que sobe das radiantes palavras do Vedas queima a ilusão [da existência] de um eu [independente]” (NS, 1.80), “o não-reconhecimento da Ipseidade singular [de todas as coisas] é a ignorância (avidyâ) [espiritual]. O fundamento dessa [ignorância] é a experiência do próprio eu (...). A destruição dessa [ignorância espiritual] é a libertação (mukti) do ser” (NS, 1.7) (*apud* FEUERSTEIN, 2001: 116).

De modo mais sintético, são os seguintes os estágios progressivos do Jñâna Yoga, vistos diversamente como passos que o Vedanta considera necessários para que se alcance o conhecimento espiritual, abordagem ao estudo das escrituras nos ashrams, e também como métodos recomendados de culto ao

Ser Supremo: 1) Shrivana, a audição [atenta e receptiva] da Suprema Verdade, assimilada através do Guru (VC, 15 e 34-36, ed. Chatterji); 2) Manana, a reflexão/ponderação [crítica] sobre todas as verdades lidas e ouvidas; 3) Nididhyâsana, a meditação/concentração que permite a assimilação e realização da essência das verdades lidas e ouvidas, culminando no Brahmajñâna (ou Brahmavidyâ), - conhecimento de Brahman -, que é sakshatkara, experiência de realização direta (sakshi = testemunho) do Absoluto – e lemos no Âtmabodha (“Autoconhecimento”), de SHANKARA (1970; aforismas 54 e 55):

“Saiba com certeza que a Realidade Absoluta é a aquisição que nada deixa para ser adquirido fora dela, é a felicidade que nenhuma outra felicidade faz aspirar; é o conhecimento que nada mais deixa por conhecer./ Saiba com certeza que a Realidade Absoluta é isso que, uma vez conhecido, nada mais resta para se conhecer; uma vez visto, nada mais resta para se ver”.

A distinção entre Realidade Absoluta (a realidade advaita [não-dualista]) e realidade relativa encontra fundamento na filosofia de GAUDAPÂDA (4, 74), que fala de uma verdade suprema e de uma verdade inferior, partindo da noção vedântica (Mundaka Upanishad 1, 1, 4) da existência de uma “ciência superior” ou “maior” (parâvidya = Brahmavidya, conhecimento direto e absoluto de Brahman no plano transcendente) e outra “ciência inferior” ou “menor” (aparâvidya, conhecimento indireto de Brahman, através do véu dos sentidos/do intelecto).

A visão filosófica do mundo advogada por Shankara é chamada de “panteísmo acósmico” – e uma elocução védica apregoa: Kham Brahm, “tudo é Brahman” (ensinamento que repercute no VC, 229 e 233, entre outras passagens). Conforme o “panteísmo acósmico”, “o Deus absoluto constitui a realidade total. O mundo é aparência e, em última instância, é irreal”. Para Shankara, “o mundo e a individualidade [produtos da ignorância e da nesciência] desaparecem quando da iluminação absorviva no Brahman não-manifesto” (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 1994, v. 26: 551) – e o Âtmabodha, em seu aforisma 47, diz que “o praticante que atingiu a iluminação completa vê, através do olho do conhecimento, o Universo inteiro com seu próprio eu, vê a si mesmo como o Um presente em tudo”.

Como podemos caracterizar, então, a ética de um sistema filosófico que parece fazer questão de esquecer do mundo (ou diluir-se nele)? Pensamos poder dar uma resposta a esta questão através da discussão da seguinte passagem do Viveka-Chûdâmani:

“O tesouro escondido da suprema bem-aventurança é guardado pela muito poderosa e terrível serpente ahamkâra (o egotismo), que envolve o ser com suas três cabeças, as gunas. O homem sábio é capaz de apreciar esse oculto

tesouro de bem-aventurança, após cortar essas três cabeças e destruir essa serpente com a grande espada do conhecimento espiritual” (VC, 303).

O homem sábio é aquele que é capaz de desligar-se do mundo mediante o conhecimento de sua realidade essencial e absoluta; só o sábio é capaz de enxergar adequadamente as gunas (“qualidades fundamentais” [do mundo manifesto]) para poder ver além e livrar-se delas. Shankara (VC, 110) ensina que a suprema mâyâ (ilusão) de onde nasce o Universo (como tendo uma realidade independente de Brahman) é constituída pelas três gunas, “devendo ser inferida, através de seus efeitos, pela [nossa] inteligência”. “As gunas - rajas, tamas e sattva -, são conhecidas pelos seus efeitos” (VC, 112). “Manas [a capacidade de pensamento], através do corpo denso e do corpo sutil de quem os utiliza, cria objetos de desejo (Loka-vâsâna, deha-vâsâna e shâstra-vâsâna [“impressões/concepções/anseios” “do mundo”, “do corpo” e “das instruções”]) e perpetuamente produz diferenças de corpo, casta, cor e condição, todas resultando da ação das qualidades (gunas)” (VC, 179).

Loka-vâsâna, deha-vâsâna e shâstra-vâsâna, correspondem ao que Shankara chama de “caminho do mundo, do corpo ou das escrituras” (VC, 271), acrescentando que “esta cruel trindade do desejo é chamada, por aqueles que sabem, ‘a cadeia de ferro’ que prende os pés daquele que aspira pela liberação da prisão da existência condicionada (samsâra). Aquele que se desembaraça disso, alcança a liberação” (VC, 273). Vâsâna é a impressão imperecível de ações passadas, ocultas no inconsciente como desejos, atrações e ambições submersos, que podem retornar à consciência em qualquer momento.

A natureza de rajas é a dinâmica, a de tamas, a inércia, e a de sattva, o equilíbrio. Em termos físicos, rajas corporifica a atividade (p. ex., de um vulcão), tamas corporifica peso e imobilidade (p. ex., de uma rocha), e sattva corporifica pureza e sutileza (p. ex., de um raio de sol). Do ponto de vista do desenvolvimento humano, tamas é o obstáculo a qualquer mudança, rajas é a força que supera esse obstáculo, e sattva é a natureza daquilo que deve ser realizado. Em termos conscienciais, tamas se expressa como preguiça, desinteresse, estupidez; rajas se revela como atividade, paixão e inquietude, e sattva aparece como paz e serenidade.

Conforme Shankara, as qualidades de tamas são: “Incapacidade de perceber o objeto real, ver algo como diferente do que ele de fato é, vacilação da mente, tomar as ilusões por realidade” (SHANKARA, VC, [ed. Prabhavananda e Isherwood], 1992: 49) [noutra tradução: “Ausência de reta percepção, pensamento contraditório, pensamento de possibilidades, tomar coisas sem substância como sendo substanciais” (VC, 117, ed. Chatterji)], “ignorância, preguiça, embotamento, sono, ilusão, insensatez e outras” (VC, 118).

As propriedades de rajas são: “luxúria, ira, ganância, arrogância, malícia, aversão, personalismo [egotismo], ciúmes e inveja... essa qualidade cria a inclinação à ação, por essa razão rajas é causa do apego [às ações mundanas]” (VC, 114 [ed. Chatterji]); “o apego, o desejo e outras qualidades semelhantes são causadas pelo seu poder, assim como a tristeza e outras disposições da mente” (VC, ed. Prabhavananda/Isherwood: 49). As propriedades de sattva misturado com as outras duas qualidades são “o auto-respeito, niyama, yama, reverência, consideração, desejo pela liberdade, [identificação com os] atributos divinos e a abstinência do mal” (VC, 120) [noutra leitura, as propriedades de sattva misturado com rajas e tamas são: “Ausência de orgulho, pureza, contentamento, austeridade, desejo de estudar as Escrituras, submissão a Deus, inocência, veracidade, continências, ausência de cobiça, fé, devoção, anseio de libertação, aversão às coisas desse mundo, e as demais virtudes que levam a Deus” - VC (ed. Prabhavananda e Isherwood), 1992: 50].

Ainda para Shankara, “as propriedades do puro sattva são pureza, percepção de Âtman dentro de nós, suprema tranqüilidade, um sentido de contentamento, alegria, concentração da mente sobre o Ser, por meio do qual um gosto da eterna bem-aventurança é obtido” (VC, 121) [noutra leitura: “Serenidade, percepção direta do Âtman, paz absoluta, contentamento, alegria e constante devoção ao Âtman. Graças a essas qualidades, o homem que busca goza de eterna beatitude” - VC (ed. Prabhavananda e Isherwood), 1992: 50].

O aspirante espiritual deve vencer tamas com rajas, rajas com sattva, e sattva com sattva purificado (na leitura de Chatterji) ou com Brahmajñâna/sakshatkara (“quando o puro Âtman resplandece”, na leitura de Prabhavananda/Isherwood: 72). “Assim como o ouro, adequadamente purificado pelo fogo, alcança sua qualidade essencial, abandonando todas as impurezas, assim também manas, ao abandonar as impurezas de sattva, rajas e tamas, através da meditação, alcança a suprema Realidade” (VC, 362).

Alcançando a suprema Realidade, o homem chega a uma percepção que transcende a dualidade entre bem e mal (“... na realidade absoluta não há dualidade. Isso os Vedas dizem claramente...” - VC, 406, que evoca, p. ex., as seguintes passagens dos Upanishads: Brihadâraryaka II, 4: 14; Chândogya IV, 14; Katha II, 2: 11; Mândukya I, 1, Mundaka II, 2: 11 etc.):

“O gostar e o não gostar, o bem e o mal, não produzem qualquer efeito no conhecedor de Brahman (...). Felicidade e miséria, bem e mal, pertencem àquele que é apegado a objetos densos e que se refere a eles como se pertencessem a si mesmo. Onde está o bem e o mal ou seus efeitos para o

asceta (muni) que cortou todos os seus elos [com as aparências] e se tornou no real Âtman?” (VC, 546-7).

Para Shankara, “A característica do jîvanmukta é, ao encontrar objetos agradáveis ou desagradáveis, considerá-los como iguais em relação a si mesmo, e não sentir qualquer perturbação” (VC, 435), e “possui a característica de um jîvanmukta aquele que é o mesmo, quer seja cultuado pelos bons ou vilipendiado pelos maus” (VC, 441); “Calor ou frio, o bemce o mal, ao tocarem numa sombra não podem afetar a pessoa que origina essa sombra, pois ela é completamente distinta dela” (VC, 505, 560).

Tornar-se no real Âtman resulta da obtenção e realização prática e permanente do conhecimento absoluto:

“Ao realizar Âtman, que é verdade, sabedoria e bem-aventurança, através da liberdade da conexão com os veículos (upâdhis) que foi criada pelo laço da ignorância, nem as Escrituras, nem o ensinamento de um Guru, de nada adiantarão. Somente as experiências auto-adquiridas são de alguma autoridade. (...) O conhecimento derivado dos outros é mera inferência” (VC, 475-6).

O ensinamento recebido é parokshâ, indireto, enquanto a iluminação é aparokshâ (não-indireta), é uma realização pessoal: “Essas pessoas que são muito hábeis em falar e discutir sobre o Absoluto, mas que não o realizaram pessoalmente, e, o que é pior, estão cheias de apegos, renascem e morrem ainda muitas vezes, e, conseqüência da sua própria ignorância”, lemos no Aparokshanubhuti (“Consciência Direta do Eu”), de SHANKARA (1995; aforisma 133). Ademais, a permanência no Absoluto não se coaduna com indignidades: “... Como pode um ser humano dotado com o reto discernimento praticar atos indignos, que cometia quando estava iludido?” (VC, 422).

A Realidade Absoluta é inqualificável (não podemos dizer, p. ex., que Ela é “sumamente boa”), mas algumas palavras são utilizadas para designar sua natureza essencial: Satyam-Jñânam-Anantam (Verdade-Conhecimento-Infinitude) e Sat-Chit-Ânanda (Ser-Consciência-Bem-aventurança) (VC, 154, 413, 466) [G. Dandoy faz a seguinte analogia entre essa idéia do Vedânta e imagens de Deus em Santo Agostinho (*De Civitate Dei*, VIII, 10): Sat- “causa constituta universitatis”; Chit- “lux percipiendæ veritatis”; Ânanda – “fons bibendæ felicitatis” (DANDOY, 1932: 33)].

Por constituírem a natureza essencial do Absoluto, essas “virtudes” não podem ser logradas pelo homem que não atingiu o estágio de jîvanmukti, mas ele pode chegar lá espelhando-se nessas “virtudes” enquanto percorre a senda do viveka (discernimento), despindo-se de qualquer pretensão de poder lograr a ser verdadeiramente “virtuoso” através das ações obrigatórias de yama e

niyama. No seu sentido mais elevado, jñâna é tanto o conhecimento processual do Absoluto quanto ação conforme esse Absoluto (posto que a vida do jîvanmukta continua após a sakshatkara, realização direta do Absoluto). Essa constatação levou a uma importante mudança no Vedanta pós-Shankara, representada pela jñâna-karma-samuchchaya-vâda.

A jñâna-karma-samuchchaya-vâda, ou “teoria do conhecimento (jñâna) tal qual a ação (karma)”, advogada por Bhartriprapañcha, Râmânúja e outros filósofos, defensores da idéia de que somente a combinação de conhecimento e ação pode levar à liberação. Râmânúja argumentou veementemente contra a negação do mundo e da individualidade por Shankara. Para Râmânúja (c. 1055-1137), o mundo fenomênico é real (é vibhûti, uma manifestação da glória do Ser Supremo) e capaz de permitir conhecimento verdadeiro, e embora Brahman tenha o poder de proibir qualquer escolha que não o/a apraz, o livre-arbítrio dos seres está de acordo com a vontade de Brahman - escolhas “erradas”, contudo, não afetam a essência do Ser Supremo.

O sistema de Râmânúja é conhecido como vishistâdvaita (advaita modificado) porque, embora aceite uma identidade última entre o Ser Supremo, o espírito e a matéria, postula que, embora a essência de Deus seja inalterável, seus atributos podem ser modificados (vishista) pela ordem do espírito e da matéria, razão pela qual devemos cuidar do primeiro através da devoção (bhakti) e da retidão, e da segunda através do respeito ao corpo, a todas as criaturas e mesmo aos entes inanimados - pois tudo o que existe no mundo é produto do transbordamento de Brahman (ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, v. 9: 918-919, e v. 26: 551-552).

O Vedanta posterior a Râmânúja tende a apagar boa parte das diferenças de pensamento entre Shankara e este, convergindo para uma filosofia com grandes preocupações éticas, mas que já entra na alçada da fusão do jñâna-yoga com o karma-yoga e o bhakti-yoga (FEUERSTEIN, 2001: 358). No Vedanta pós-Râmânúja, abandona-se sobretudo a leitura (tendenciosa) de kârya, no VC, 314-318, como “ação” pura e simples, passando essa palavra a ser entendida no contexto de “ação egoísta” - como na seguinte leitura do VC, 318:

“Pela extinção da ação [egoísta] provém a extinção do pensamento ansioso, e quando se dá a extinção deste último ocorre a extinção de vâsâna (impressão imperecível, no inconsciente, de ações passadas - vide acima). A extinção final de vâsâna é a libertação, que também é chamada jîvanmukti” (a postura de Shankara, contudo, fica clara na seguinte passagem: “Embora agindo, ele [o homem sábio] não é ator; embora recebendo os efeitos [das ações], não é ele que os usufrui...” - VC, 545).

Finalizamos com as palavras que Swami Vivekânanda (1863-1902) escreveu na tentativa de resumir a essência do ensinamento do sistema Jñâna do Vedânta:

o altruísmo é a negação de nosso eu inferior ou aparente. Cabe a nós liberarmos-nos desse miserável sonho no qual somos esses corpos que vemos. Devemos conhecer a verdade: ‘eu sou Ele’. Não somos gotas d’água que se perdem ao cair no oceano; cada um de nós é o oceano inteiro, infinito, e cada um de nós saberá disso ao nos liberarmos das cadeias da ilusão. O infinito saberá que é indiviso; o Uno, ‘secundado por nenhum’, secundado não pode ser, e tudo é este Uno único. Chegaremos todos a esse conhecimento, mas devemos nos esforçar para lá chegar desde já, pois enquanto lá não tivermos chegado não podemos oferecer à humanidade o máximo de ajuda de que somos capazes. Só o jîvan-mukta (o ‘livre em vida’, aquele que sabe) é capaz de dar o amor real, a caridade real, uma verdade real – e somente a verdade pode nos liberar. O desejo faz de nós escravos, ele é um tirano insaciável que jamais dá descanso às suas vítimas, mas o jîvan-mukta conquistou todo desejo ao elevar-se ao conhecimento do fato de que ele é Único e que nada mais tem a desejar. O espírito faz aparecer diante de nós nossas miragens: corpo, sexo, credo, casta, servidão; assim, devemos declarar-lhe continuamente a verdade, até que ele seja levado a realizá-la (VIVEKANANDA, 1936: 463-464).



Swami Vivekânanda (1863-1902)

In: <http://www.vedanta.com>

Bibliografia

- DANDOY, G. *L'Ontologie du Vedanta* (trad. L.-M. Gauthier, comentada por Jacques Maritain e Olivier Lacombe). Paris: Desclée de Brouwer, 1932.
- DE GLASENAPP, H. *La Philosophie Indienne – Initiation a son Histoire et a ses Doctrines* (trad. A.-M Esnoul). Paris: Payot, 1951.
- DE NICOLÁS, A. T. *Avâtara – The Humanization of Philosophy Through the Bhagavad Gîtâ* (incluindo uma nova tradução com notas críticas do Bhagavad Gîtâ). N. Iorque: Nicholas Hays, 1976.
- DUARTE, R. (trad.). *Bhagavad Gita – Canção do Divino Mestre*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- EDGERTON, F. *The meaning of Sânkhya and Yoga*. Am. J. Philol. XLV (1), 1-46, 1924.
- ELIADE, M. *Yoga, Imortalidade e Liberdade*. São Paulo: Palas Athena, 1996.
- ELIOT, C. W. "The Baghavad Gita, or Song Celestial". In: *Sacred Writings, v. II* (Christian [part II], Buddhist, Hindu, Mohammedan). Nova Iorque: P. F. Collier & Son, 1901, pp. 799-884.
- ENCYCLOPÆDIA BRITANNICA, 15 ed. Chicago: Encyclopædia Britannica, 1994, v. 9, verbete "Râmânuja", pp. 918-919, e v. 26, verbete Systems of Religious and Spiritual Belief, pp. 51-552.

- FEUERSTEIN, G. *A Tradição do Yoga – História, Filosofia, Literatura e Prática* (trad. Marcelo B. Cipolla). São Paulo: Pensamento, 2001.
- FROST Jr., S. E. *The Baghavad-Gita. In: The Sacred Writings of the World's Great Religions*. Nova Iorque: McGraw-Hill, 1972, pp. 46-76.
- GAUDAPÂDA. "[Mândûkya-Upanishad] Kârikâ". In: P. Deussen. *Sixty Upanishads of the Veda* (orig. 1897), trad. V. M. Bedekar e G. B. Palsule. Delhi: Motilal Barnasidas, 1980 (reed.), 2 vols.
- HACKER, P. *Kleine Schriften* (ed. L. Schmithausen). Wiesbaden: Steiner, 1978.
- HERBERT, J. *Spiritualité Hindoue*. Paris: Albin Michel, 1947.
- PRABHUPÂDA, A. C. [Bhaktivedanta Swami] (trad.) *O Bhagavad-Gitâ Como Ele É* (ed. bilíngüe sânscrito-português). Retradução do inglês por M. Dâsa e L. Dâsa. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1976.
- SHANKARA. *A Jóia Suprema do Conhecimento (Viveka-Chudamani)* (trad. Swami Prabhavananda e Christopher Isherwood, vertida para o português por Antonio Danesi). São Paulo: Pensamento, 1992.
- SHANKARA. *Átmabodha/Self Knowledge* (trad., introdução, comentários e notas pelo Swami Nihilananda). Nova Iorque: Ramakrishna-Vivekananda Center, 1970.
- SHANKARA. *Direct Awareness of the Self – A Translation of the Aparokshanubhuti by Shankara* (trad., introdução, comentários e notas por Douglas A. Fox). Lampeter (Gales): Edwin Mellen, 1995.
- SHANKARA. *Viveka-Chûdâmani – A Jóia Suprema da Sabedoria* (trad. Mohini M. Chatterji, vertida para o português e comentada por Murillo Nunes de Azevedo). Brasília: Teosófica, 1992.
- SIRCAR, M. N. *Vedanta and Yoga. Kalyana Kalpataru (Gorakhpur)*, novembro de 1935.
- UPANISHADS, ed. P. Deussen [Sixty Upanishads of the Veda (orig. 1897)], trad. V. M. Bedekar e G. B. Palsule. Delhi: Motilal Barnasidas, 1980 (reed.), 2 vols.
- VIVEKANANDA, S. *Jnâna-Yoga* (trad. Jean Herbert), 5ª ed. Paris: Albin Michel, 1936.
- ZIMMER, H. *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização da Índia*. São Paulo: Palas Atena, 1989.