

<https://doi.org/10.26512/pl.v9i18.29871>

Artigo recebido em: 09/03/2020

Artigo aprovado em: 23/05/2020

Artigo publicado em: 31/08/2020

## ĀTMAN E BRAHMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE

## ĀTMAN AND BRAHMAN: FUNDAMENTS OF REALITY

Danillo Camelo César<sup>1</sup>

([danillocesar599@gmail.com](mailto:danillocesar599@gmail.com))

### RESUMO

Este trabalho tem como objetivo explicitar como a articulação e a identificação entre duas realidades conceituais – *brahman* e *ātman* – constituem a base do idealismo filosófico da tradição *bramânica*, na medida em que estabelecem um fundamento único a toda e qualquer multiplicidade fenomênica que se apresenta ao testemunho sensório. O epicentro material da investigação está justamente nos *Tratados upanişádicos*, nos quais o desenvolvimento da teoria do *ātman* recebe uma injeção filosófica que redundando no estabelecimento de uma comunicação privilegiada entre a parte essencial (*ātman*) do ser humano e seu fundamento absoluto (*brahman*). Em suma, pretende-se investigar em que medida os pensadores *upanişádicos* lidaram com as heranças espirituais de seus antecessores.

**Palavras-chave:** *Ātman*. *Brahman*. Ontologia. Realidade. Consciência.

### ABSTRACT

This work aims to explain how the articulation and identification between two conceptual realities – *brahman* and *ātman* – constitute the basis of the philosophical idealism of the Brahmanic tradition, insofar as it establishes a unique foundation to any and all phenomenal multiplicity that presents itself to the sensory testimony. The material epicenter of the investigation is precisely in the *Upaniṣadic Treaties*, where the development of the *ātman* theory receives a philosophical injection which results in the establishment of a privileged communication between the essential part (*ātman*) of the human being and its absolute foundation (*brahman*). In short, we intend to investigate the extent to which *Upaniṣadic* thinkers have dealt with the spiritual heritage of their predecessors.

**Keywords:** *Ātman*. *Brahman*. Ontology. Reality. Consciousness.

## 1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS: TRADIÇÃO UPANIŞÁDICA

A investigação a que o artigo dedica-se está atrelada a um modelo fenomenológico de inquerito, isto é, a realidade é tomada por um fenômeno e, dessa feita, um processo descritivo de sua estrutura é executado, de modo que essa compreensão servirá como uma

<sup>1</sup> Mestrando em Metafísica pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3622814517994502>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1427-5692>.



332 espécie de vitrine em que se poderá observar a maneira pela qual o indiano utiliza as ferramentas e os princípios racionais para a exploração de seu objeto de estudo. Não obstante, se tomarmos essa investigação por um quadro, far-se-á necessária a exposição do “material de pintura” que propiciou a execução de tal obra; nesse sentido, a análise do pensamento filosófico indiano requer, antes de qualquer movimento descritivo, a reconstrução do solo donde esse pensamento emergiu, visto que na Índia entende-se que o “pensamento crítico racional toma lugar, não no vácuo, mas numa tradição” (MOHANTY, 1993, p. 11), tradição essa que, ao menos didaticamente, pode ser denominada como *Tradição Bramânica*. Pode-se dizer, nesse sentido, que o pensamento indiano inclui “métodos como argumento, análise, experiência, intuição” (OINAM, 2018, p. 2) que “tomam autoconscientemente o núcleo da tradição, e percebem-se como continuadores da discussão dos temas, questões, problemas formulados” (MOHANTY, 1993, p. 11). Note-se, nesse sentido, que a adesão a determinada tradição se caracteriza pelo ingresso autoconsciente, não por um consentimento ingênuo, irrefletido; antes, constrói-se uma visão de participação na tradição altamente reflexiva, ou seja, busca-se saber, justificando-se as regras “estabelecidas do jogo”. Isso não quer dizer que a investigação se delimite ao que já foi dito, pensado, interpretado e legado; antes, a tradição planeia um solo relativamente seguro para todo e qualquer pensamento crítico que possa advir de tal diligência.

Do ponto de vista material, o pensamento filosófico da tradição bramânica inicia-se com a literatura védica, produção essa que se estende por muitos séculos, precedida por um longo decurso puramente oral, e que consiste de numerosas obras as quais lidam com uma variedade de assuntos “sustentados por um carimbo religioso” (GONDA, 1975, p. 7). O nome *Veda*, que primariamente significa “Conhecimento”, designa o “Saber Sagrado” que é, tradicionalmente, considerado como eterno. Os Vedas, então, compreendem as chamadas “Coleções” (*Sahmitā*) – sobretudo em versos –, as explanações em prosa (*Brāhmaṇa*) – nas quais, em adição, estão os escritos considerados mais esotéricos, as tais *Āraṇyakas* e *Upaniṣads* – e finalmente um número considerável de livros rituais (*sutras*) e obras auxiliares. A cronologia dos *Vedas*, em geral, ofereceu e ainda oferece material para muitas discussões, de modo que se torna necessária uma distinção entre cronologia absoluta e cronologia relativa, na qual a datação de tais textos é realizada através da relação a outros eventos históricos. Dessa forma, os *Sahmitās*, *Brāhmaṇas* e as primeiras *Upaniṣads* devem ter



existido, em sua forma atual, antes da ascensão do Budismo, “na segunda metade do sexto século a.C. e antes da propagação da cultura ariana e do estabelecimento das ‘escolas’ védicas, ao sul da Índia” (GONDA, 1975, p. 20).

Então, o que são as *Upaniṣads*, essas que constituem nosso objeto de estudo? As *Upaniṣads* compreendem um gênero de texto filosófico e religioso que floresceu na Índia aproximadamente no século sexto a.C. Esses textos foram compostos em Sânscrito, uma língua indo-europeia que é “ancestral distante das línguas indianas modernas tais como Hindi, Bengali, Panjabi, Marathi e Gujarati” (COHEN, 2018, p. 12). Algumas das mais antigas *Upaniṣads* estão em prosa, enquanto que muitas das mais tardias estão em verso. Há, então, centenas de textos de natureza *upaniṣádica*, todos – de uma maneira ou de outra – lidando com um mesmo tema central, isto é, “a mística identidade entre a força cósmica *brahman* e o si mesmo imortal de um ser humano, *ātman*” (COHEN, 2018, p. 12). Enquanto gênero, as *Upaniṣads* podem ser definidas como textos que exploram as relações entre *brahman* e *ātman* pelo propósito de liberação espiritual. Os filósofos das *Upaniṣads*, então, partem do solo da literatura védica, a fim de significar os princípios ou bases de seu pensamento. Nesse sentido, faz-se necessária uma pequena distinção entre tradição e ortodoxia, o que, em grande medida, auxilia o entendimento das relações que o filósofo indiano possui com seu patrimônio intelectual. Segundo Jitendra Mohanty (1993, p. 11), a “Ortodoxia consiste na fossilização da tradição numa estrutura sem vida, imutável”, e a tradição, por sua vez, caracteriza-se por “um vivo processo de criação de preservação de significações”. Então, a Ortodoxia, essa sim, é refratária ao pensamento crítico racional, porque, em grande medida, sua preocupação refere-se à preservação de uma organização que não fornece os meios necessários para a constituição de sentido daqueles que vivem sob seu amparo. Uma tradição viva, enquanto organismo, busca seu desenvolvimento, seu crescimento, e isso, ao menos no contexto indiano, é fornecido pela produção filosófica, conquanto esta proporciona os elementos de locomoção desse organismo.

Os textos védicos, donde a especulação *upaniṣádica* emerge, são considerados textos sagrados, isto é, *śrutis* (aquilo que foi ouvido), e são tidos como infalíveis (visto que não possuem autoria humana) – estatuto que as próprias *Upaniṣads* também receberão em seguida. Dessa forma, a relação entre tradição e pensamento crítico pauta-se, em grande medida, em que os textos *śrutis* são favoráveis a novas interpretações, de maneira que a tarefa do filósofo indiano consiste em analisá-los à luz de seus próprios problemas, pois compreende-se que a exegese é um “processo histórico pelo qual a eficácia de um



334 texto eminente cresce” (MOHANTY, 1993, p. 275). As formulações escriturais são abertas à interpretação e, portanto, possuem “uma plasticidade que permite novas compreensões, as palavras têm um depósito de significados, um poder de evocar e desafiar o pensamento” (MOHANTY, 1993, p. 275). O indiano, valendo-se de um processo de especulação filosófica, relaciona-se com a tradição enquanto parceira dialogal, não de uma maneira de assentimento cego e insensato, mas autoconsciente de sua adesão, elaborando elementos de normas críticas a essa anuência e, por conseguinte, transcendendo a tradição. Mas o que significa essa transcendência? Trata-se de uma transcendência à ingenuidade de assentimento à tradição; compreende-se como um sujeito pode transcender a tradição através de uma universalidade concreta, nem vazia tampouco formal, mas consciente de seus próprios condicionamentos; isto é, garante-se, ou ao menos tenta-se garantir, a legitimidade do pensamento filosófico no que se refere a não ser somente um imanente criticismo da cultura. A filosofia indiana, a exemplo de sua lógica, obedece às regras do jogo da tradição, mas nunca de forma irrefletida e inocente. Então, entende-se que a própria tradição garante os materiais para essa universalidade concreta, num papel ambíguo de fornecer os elementos críticos de sua própria estrutura. Nesse horizonte, “o núcleo da filosofia indiana reside na assimilação e integração de diferentes pontos de vista, e mesmo aceitando as diferenças onde assimilações não são possíveis” (OINAM, 2018, p. 12).

É dessa maneira que analisaremos a questão da identificação entre *brahman* e *ātman*, entendendo a estrutura da realidade como meio para essa identificação. Os textos sagrados, nesse sentido, enunciam a formulação: tudo é *brahman*; todavia, o testemunho sensório parece divergir dessa formulação quando diz: a realidade é múltipla. O pensador indiano, dessa maneira, possui a tradição como seu maior parceiro dialogal, conquanto ela oferece o “mais importante desafio para ele, o desafio de entender, interpretar e comunicar-se com ela” (MOHANTY, 1993, p. 12), e ao mesmo tempo de acomodá-la às suas próprias percepções da realidade. Numa tradição viva, há o confronto de compreendê-la ao mesmo tempo que a oportunidade de se conhecer através dos elementos da própria tradição, de tal modo que o filósofo indiano realiza uma investigação de sua própria psicologia através da apreciação da tradição que está interpretando: essa é, possivelmente, a situação dialogal mais filosófica que se pode obter numa relação com a tradição. Pode-se dizer, ao menos no âmbito dos *Upanishads*, que as teorias filosóficas são tentativas de compreender intuições que a tradição forneceu através de formulações autoritativas e que, por conseguinte, condicionam o modo de vida que o pensador concebe como continuação dessa tradição.



## 2. BRAHMAN E ĀTMAN: FUNDAMENTOS DA REALIDADE

A partir da herança conceitual que a tradição védica forneceu, os textos *upanişádicos* tiveram de lidar com sua formulação derradeira, isto é, *tudo é brahman*. Nesse sentido, os pensadores deveriam reconhecer a validade dessa elaboração ao mesmo tempo que precisavam acomodá-la à percepção sensória, que, ao menos em princípio, parece divergir dessa caracterização unitiva da realidade – isso porque a multiplicidade de seres e sensações inunda o universo intelectual do indivíduo, algo que a reflexão, em seus diversos estados de consciência, não consegue negar. É justamente este o problema que os redatores das *Upanişads* estão enfrentando, a situação dialogal com a tradição que está sendo experimentada: ora, como pode ser que tudo é *brahman*, se vejo muitas e tantas coisas? É dentro do escopo desse descompasso entre os dois arranjos – a *verdade* da tradição e a *verdade* dos sentidos – que o filósofo indiano deve atuar, caso queira recusar-se a um assentimento ingênuo aos arcaísmos supracitados. Esse questionamento abre espaço para o aprofundamento de uma outra noção – *ātman* – e então sua articulação a *brahman*, na tentativa de reverter a suposta contradição que se instala na tessitura simbólica bramânica.

O significado dos termos *brahman* e *ātman* é fruto das mais espetaculares investigações, sobretudo tentando analisar suas jornadas, partindo como vocábulos genéricos e chegando ao patamar de termos técnicos, o que leva à necessidade de uma explicação bastante pontual de suas acepções, dependendo de seu contexto e modo de apresentação. Não se poderia, portanto, discutir ou começar a discutir qualquer coisa do âmbito do pensamento bramânico sem o estabelecimento de uma certidão de nascimento desses dois conceitos, que por sua vez são basilares no domínio de uma investigação dessa natureza. *Ātman* e *brahman* são nada menos que os fios condutores de toda e qualquer tentativa de especulação acerca da realidade: a investigação funda-se e culmina nesses dois elementos. Dessa forma, segundo Patrick Olivelle, um dos que se aventuraram na tradução das chamadas *Principais Upanişads*<sup>2</sup>:

Dois significantes itens dentro deste universo hierarquicamente conectado e organizado são denominados *Brahman* e *Ātman*, dois conceitos que têm sido fundamentais no desenvolvimento das posteriores

<sup>2</sup> As principais *Upanişads* foram compostas, acredita-se, entre 600 e 300 a.C.



filosofias e teologias indianas, dois conceitos que têm sido sujeitados ao intenso escrutínio de estudiosos modernos. Esses [conceitos] permitem às *Upaniṣads* criar “uma visão integrada ao identificar um único e compreensivo princípio fundamental que molda o mundo”. (BRERETON 1990, p. 118 apud OLIVELLE, 2008, Introdução, LV)

Patrick Olivelle, então, esboça algumas definições que podem ser colhidas ao decorrer das proposições *upaniṣádicas*, elaborações que ilustram a polivalência e alta abrangência do vocábulo. *Ātman* é um termo responsável por incompreensões e erros de tradução os mais diversos, pois dispõe de uma variedade de significados, como o de um si mesmo espiritual ou o mais íntimo núcleo de um ser humano, além de funcionar como mero pronome reflexivo (OLIVELLE, 2008, Introdução, XLIX). O domínio desse conceito reside, portanto, na capacidade de analisar sua plasticidade, na medida em que se trata de uma concepção que rejeita a rigidez de um sentido privativo, ao mesmo tempo que não cede a generalismos inconsequentes. Olivelle vai adiante, argumentando que a própria noção de *ātman*, exclusivamente referida por seu caráter “espiritual”, não dá conta de sua abrangência semântica, porque remete a uma noção de camadas, em que diferentes graus de iluminação ou esclarecimento encetam acepções antes ocultas; ou seja, a superfície compartilha de algo do núcleo, embora eles não se confundam:

336

*Ātman*, como havia assinalado, possui diversos significados e usos no vocabulário *upaniṣádico*; um deles refere-se ao “Si mesmo”, à derradeira essência do ser humano, muito embora não haja concordância sobre o que constitui essa essência. Será, entretanto, anacrônico interpretar este uso do termo como referência somente ao núcleo “espiritual” do ser humano; a imagem do corpo humano físico está presente mesmo quando as *Upaniṣads* tentam isolar esse núcleo. (OLIVELLE, 2008, Introdução, LV-LVI)

Confirma Olivelle o testemunho de Ananda Coomaraswamy (1959, p. 13, nota 48), ao entender que, “sendo o derradeiro em todas as coisas, *ātman* adquire o sentido secundário de ‘si mesmo’, independentemente de nosso nível de referência, o qual pode ser somático, psíquico ou espiritual”. O que está em pauta, então, são as nuances que o conceito consegue abarcar, de tal modo que uma interpretação exclusivamente espiritual do vocábulo acaba, por conseguinte, perdendo as dimensões mais sutis de atuação naquilo que se tem de corporal. Há uma defesa de uma realidade que vai se apresentando aos poucos, fornecendo aperitivos de sua existência e, conseqüentemente, selecionado os espíritos mais sutis para persegui-la; um convite entregue a todos os indivíduos, mas respondido somente por aqueles que compreendem a necessidade de uma espécie de paciência





conceitual, tendo em vista que sua assimilação é lenta e progressiva, aos moldes de uma iniciação em que o neófito experimenta as formulações enigmáticas de seu mestre sem compreendê-las imediatamente.

A mesma multivalência pode ser associada ao termo *brahman*, vocábulo dotado de um nível de penetração tanto na esfera ontológica quanto epistemológica, no sentido de que atua como fundamento da realidade ao mesmo tempo que fornece os meios para sua inteligibilidade. Já nas antigas elaborações védicas, *brahman* possuía um papel primordial na constituição da estrutura da realidade, causa e fundamento último de todos os fenômenos. Então, seu protagonismo foi sendo apurado, adquirindo contornos filosóficos mais elaborados, atuando em diversos sentidos. Desse modo, pode ser caracterizado como:

[1] “a formulação da verdade”, o Veda, ou a derradeira e básica essência do cosmos. A *TU* [*Taitiryā Upaniṣad*] fornece uma básica definição deste termo em seu posterior significado: [2] aquilo do qual estes seres são nascidos; no qual, uma vez nascidos, eles vivem; e para o qual eles retornam após a morte – procura perceber isso! Isso é *brahman*! *Brahman*, então, fica no cume do esquema hierárquico, ou no alicerce como fundação derradeira de todas as coisas, embora seja importante lembrar que o conceito sempre retém seu caráter verbal como a [3] expressão acústica da verdade ou realidade.

337

A investigação está então, segundo as *Upaniṣads*, no estabelecimento filosófico da equação entre *ātman*, enquanto “eu essencial”, núcleo mais profundo do indivíduo, e *brahman*, no que se refere a seu sentido de “derradeiro real”, ou o real em última instância. Richard de Smet assim exprime essa fórmula: “um *ātman* espiritual universal do qual o espírito no homem seria como uma miniatura” (DE SMET, 2018, p. 113). Em outras palavras, busca-se compreender como o diálogo acontece nessa operação, na medida em que *ātman* possui uma posição privilegiada em relação a *brahman*. O corolário é o ingresso/retorno em *brahman* através de *ātman*, que por sua vez também possui seus requisitos de acesso.

Uma série de consequências doutrinárias pode ser aduzida através dessas determinações de *brahman*. As soluções filosóficas desse problema equacional estavam ligadas, em grande medida, à escolha de enfatizar este ou aquele significado em detrimento de um outro. De forma sucinta, podemos apresentar algumas considerações acerca dessas definições. Dos significados [1] e [3], pode-se extrair um sentido em que *brahman* está associado a geração, doação, elaboração de autenticidade, sendo ele “formulação da verdade”; isso quer dizer que algo é autêntico na medida em que é produto de *brahman*, ou, inversamente, aquilo que é genuíno em algo é *brahman*. Isso implica dizer que a

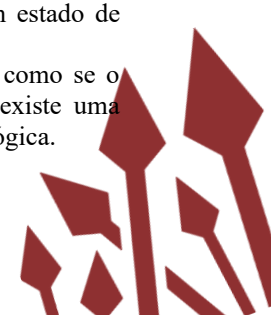


verdade de uma entidade X é seu caráter de ser efeito de *brahman*; logo, sua realidade está em sua “filiação” a *brahman*, isto é, essa entidade não possui consistência ontológica independente de seu fundamento e, ademais, seu modo de compreensão está em não considerar-se princípio dela mesma, no sentido de que seu sentido não é autônomo, mas antes dependente da consistência de *brahman*, seja para sua atuação enquanto existente, seja para sua inteligibilidade. É como se, então, *brahman* fosse a mão que sustenta a realidade de tal ou qual fenômeno e, ao mesmo tempo, constituísse os princípios de funcionamento da cognição desses mesmos fenômenos. Ontologia e epistemologia, portanto, são indiscerníveis, dado que existência e conhecimento são inseparáveis.

Essa interpretação em grande medida fundamentará a gramática filosófica do *Advaita Vedanta* (*darśana*, ou “sistema” de filosofia, baseado numa determinada leitura das *Upaniṣads*), quando da associação conceitual entre “palavra-pensamento-consciência”, o que resultará numa análise bastante profunda do significado de *Cit* (consciência) associado a *Sat* (ser ou realidade) e *Ānanda*<sup>3</sup> (beatitude ou infinito): *Brahman* é *Cit*, *Sat* e *Ānanda*. Dessa forma, *brahman* pode ser apreendido como a autêntica realidade, que é infinita e essencialmente consciência. *Brahman* é então compreendido tanto no âmbito metafísico-cosmológico quanto em seu alcance epistemológico<sup>4</sup>, ou seja, não somente ele é a realidade como também sustenta sua inteligibilidade e é o que possibilita sua compreensão. Essa afinidade revela uma epistemologia cosmológica – dando-nos o privilégio de utilizar um

<sup>3</sup> O sentido primário de *Ānanda* é júbilo, felicidade, deleite. Esse significado primário pode ser contestado ou qualificado através de uma noção de pureza: pura felicidade, puro júbilo, beatitude. A contestação tem seu fundamento na distinção entre *sukha* (prazer, felicidade) e *ānanda*. Nesse sentido, “prazer, que é sempre contrastado a dor, é marcado por um conteúdo sensual; é produzido por causas e nunca é permanente ou eterno. Surge e perece, sendo, portanto, também relativo ao contexto. Claramente, o prazer é um objeto da consciência, assim como o sofrimento. Portanto, nem prazer nem dor poderiam pertencer à natureza da consciência. [...] então, uma contínua e ininterrupta consciência de prazer não somente é simplesmente inconcebível, mas talvez logicamente impossível” (GUPTA, 2003, p. 126). A felicidade, por sua vez, tampouco é intrínseca à consciência e pode ser “definida como um estado, não de prazer ininterrupto, nem de uma ausência total de dor, mas um estado de satisfação duradoura com as coisas como elas são, sem qualquer desejo de mudá-las radicalmente. Um estado de infelicidade é aquele no qual essa harmonia é quebrada, perturbada, e, então, necessita ser reajustado” (GUPTA, 2003, p. 127). Esse estado ainda está ancorado num certo sistema de coisas no qual os parâmetros de felicidade de um Taoísta e de um Confucionista, por exemplo, divergem; portanto, não há um critério absoluto. A felicidade se aplica somente a pessoas concretas em suas relações com as outras e o mundo. *Ānanda* está relacionado a um estado de bem-estar que é independente de qualquer conhecimento objetivo; não é prazer acerca de alguma coisa em particular. Na medida em que a consciência jaz em si mesma, configura uma experiência de bem-estar que mostra que essa experiência é intrínseca à consciência. Essa beatitude está, portanto, fora do binômio prazer-sofrimento; ademais, transcende a felicidade oriunda da coordenação harmônica de crenças, desejos e ações. Toda essa interpretação está conjugada à constelação semântica do termo, em que temos *Ananta*, que significa infinito, sem fim, sem limites, eterno. Dessa forma, *Ānanda* adquire um sentido de puro júbilo, pura felicidade, beatitude, e sua infinitude está em que não depende de um estado de coisas nem de um esquema de crenças – é irrestritiva, eterna, infinita.

<sup>4</sup> Não entraremos na discussão e distinção proposta por alguns pensadores entre verdade e valor, como se o primeiro não dissesse respeito ao segundo. Parece-nos, que no âmbito da filosofia *upaniṣádica*, existe uma associação muito clara, onde verdade é considerada um valor, e um valor da ordem moral e epistemológica.





termo extravagante —, pois indica que a realidade é consciência e, como toda consciência, elabora uma espécie de “linguagem funcional”, isto é, possui um sentido. O aspecto prático da filosofia indiana refere-se, primeiro, a se possuímos ou não a capacidade de decodificar esse “dialeto” e, se é possível, aos corolários de tal empreendimento. Então, *mokṣa* (liberação) é uma consequência da “leitura” correta de *brahman*, sendo que a chave hermenêutica para tal reside na investigação da estrutura da realidade enquanto redutível à consciência, abrindo portas para a identificação sujeito-objeto e, por conseguinte, para o idealismo filosófico, visto que em alguma medida o fundamento da realidade pode ser redutível, ao menos em parte, à consciência (universal e não individual, evidentemente).

Por outro lado, existe igualmente uma noção de causalidade temporária [2]. Pensemos que *B* advém de *A*; dessa forma, quando *B* perece, ele retorna a *A*. Utilizando um exemplo imagético, dentro dessa formulação que apresentamos, um jarro de barro é essencialmente barro e acidentalmente jarro; nesse sentido, se por algum motivo sua existência como jarro é abolida, então ele retorna a ser apenas o que essencialmente é, ou seja, barro. Então *B* sempre possui uma existência dependente de *A*. O efeito nunca torna-se independente da causa; tanto é que eventualmente retorna: o jarro nunca deixa de ser de barro, porém em determinado momento adquire características acrescidas a sua essência. Porém, esses atributos jamais poderiam existir não fosse um substrato. Esse é um exemplo que ilustra um dos critérios da hierarquia ontológica: a causa está presente no efeito, porém o efeito não está presente na causa; isso indica que a causa de tudo mais está presente em seus efeitos, mas o contrário não é verdade, de modo que os efeitos apontam, sinalizam a causa, sem as exprimirem em sua totalidade senão em certo aspecto (como uma janela que dá a ver o que está em casa a observadores externos, mas não esgota as múltiplas possibilidades do domicílio).

Dessa forma, a identificação *brahman-ātman* é uma resposta à demanda filosófica por conciliação entre a concepção de uma realidade única e a constatação empírica da multiplicidade fenomênica. O horizonte temático, portanto, reside na busca filosófica por esse princípio unificante, pelo fundamento que explique o incondicionado unitário e suas manifestações diversas. Tal unificação fornece, por consequência, através da abordagem utilizada, os elementos para se pensar uma filosofia da consciência; esta, por sua vez, edificaria a estrutura argumentativa que explicaria que, embora *brahman* seja a única realidade, seu acesso se dá através de níveis de apreensão hierarquicamente estabelecidos. Destarte, *brahman-ātman* aliam-se ao inquirido da consciência, ou melhor, de sua estrutura, já que essa aliança auxilia a pensar o arranjo da própria realidade. Se a



realidade é una, ou seja, se *brahman* é um sem segundo, como explicar a multiplicidade ou fragmentação fenomênica dessa realidade? A resposta a esse enigma recairá sobre os estados de consciência, com seus respectivos objetos e modos de acesso à realidade. De modo formal, a consciência possui estágios de apreensão; por sua vez, a intensidade ontológica dessas percepções varia mediante os níveis de pureza cognitiva, isto é, graus de iluminação distintos fornecem diferentes ângulos de realidade. Dessa feita, os estados de consciência representam uma ascensão do estágio mais grosseiro de assimilação da realidade até o mais avançado, que por seu turno constitui-se de um desposamento, uma conjugação, uma união entre a consciência e a realidade, de maneira que ambos se tornam um. Portanto, na medida em que a realidade é redutível à estrutura de uma consciência, imprime-se uma herança idealista de que as escolas e os sistemas posteriores terão de dar conta, seja ao assentir-lhe – conquanto herdarem-se também os problemas – ou ao rejeitá-la, contestando uma concepção com autoridade. Não há escapatória; tal concepção acerca do arranjo da realidade constitui então pedágio obrigatório (tanto para os pensadores ortodoxos quanto para os não ortodoxos) a todos aqueles que tomam a rota da filosofia, independentemente do veículo.

340 A identificação *ātman-brahman* representa o princípio unificador, então, do conflito que se instaura entre a assunção dogmática (uno) e o testemunho sensível (múltiplo), de forma que a metodologia filosófica empregada pelos pensadores indianos consiste em dotar a consciência de estados cognitivos, que variam em pureza e orientam-se entre as camadas de assimilação da realidade. Assim, conciliam-se duas formulações aparentemente antagônicas, estabelecendo-se a grande síntese sujeito-objeto, em que, justamente, os estados mentais se calam, perante a imperturbabilidade da pura consciência.

Uma noção de cognição pura dentro do contexto *upanišádico* refere-se à assimilação da realidade como ela é, ou seja, transcende-se o múltiplo em direção ao uno; por outro lado, quando se considera que essa mesma cognição está “embaçada” ou opaca, o resultado é a fragmentação da unicidade essencial de *brahman*. Em outros termos, seria como uma luz que recebe um efeito caleidoscópico ao passar por uma estrutura prismática; essa luminescência, segundo a perspectiva de observadores que se colocam após o prisma, ostenta um espectro de cores abundante. Então, nessa situação, o que uma investigação filosófica sugere? Colocar-se por detrás do prisma, observar a luz antes do fenômeno de dispersão. Isso implica, portanto, dizer que o mundo é fenomenicamente real, porém não em última instância, porque, segundo as *Upaniṣads*, “o mundo é real e é a manifestação de *brahman*, no sentido de que *brahman* é tanto a causa material quanto a eficiente do mundo” (WOOD, 1990, p.



72). A filosofia *upaniśádica* então exprime esses graus de assimilação da realidade (hierarquicamente considerados) e propõe um tipo de acesso que ultrapasse a aparente multiplicidade fenomênica em direção a uma realidade essencial.

O acesso ou ingresso a uma realidade essencial, nesse sentido, denuncia o quanto o pensamento indiano demonstra “uma profunda e contínua preocupação com respeito à natureza e função da consciência (*cit*) [e sua relação com a realidade]. A ideia de consciência ou *cit* desempenhou um papel importante nas *Upaniśads*, se não nos próprios *Vedas*” (GUPTA, 2003, p. 2). Segundo Bina Gupta, desde o tempo das *Upaniśads* a consciência foi o conceito fundamental, visto que, “na filosofia indiana, *cit* é idêntico ao si mesmo ou *ātman*, ou então *ātman* é redutível a um fluxo de consciência” (GUPTA, 2003, p. 5). Dessa forma, fica nítida a grande importância da investigação acerca dos estados de consciência se o objetivo a ser buscado é a realidade – não apenas fenomenicamente real, mas ultimamente real. Nesse sentido é que “as mais influentes e autoritativas *Upaniśads* constroem suas metafísicas na reivindicação de que, derradeiramente, a realidade é ou tem alguma dimensão imutável de consciência” (RAM-PRASAD, 2007, p. 51). *Brahman* e *ātman*, desse modo, são os princípios orquestrantes da investigação da realidade, que está ancorada numa teoria da consciência ou supraconsciência que se esparrama por todo o conteúdo fenomenal da vida e, por conseguinte, explicaria como a tradição poderia defender a unicidade essencial perante os múltiplos estados mentais que o indivíduo experimenta. Como explicar que, num suntuoso banquete, todas as iguarias possuem o mesmo sabor? Através da constatação de como operam as afeções gustativas e em que medida tal ou qual sensação afeta a representação correspondente. Em suma, os diversos sabores são tão somente gradações de um mesmo processo de “saborear”, entendido como único; da mesma forma, os diversos estados mentais respondem a uma mesma pura consciência – seu substrato, visto que alguma instância deve responsabilizar-se por eles –, e os diversos fenômenos da realidade atendem a um mesmo princípio fundante e regulador, conquanto tudo é *brahman*.

É por essa razão que a consciência atinge um patamar de primeira grandeza entre todas as escolas filosóficas subsequentes, sobretudo aquelas que enfatizam a o caráter de *Cit* de *Brahman*. Esse é o caso do *Advaita Vedānta*, que propõe uma teoria da consciência suprarracional que pavimenta a via de acesso à realidade essencial, visto que defende a analogia entre suas estruturas, não somente do ponto de vista discursivo e/ou metafórico, mas na ordem dos fatos, ampliando assim a concepção idealista da realidade; a ignorância (*āvidya*) é não somente uma categoria epistemológica – com respeito



àquilo que não se sabe –, mas também pertencente à classe ontológica – aquilo que não é, ou ao menos não é de forma incondicional. Nesse sentido, entender a realidade é conhecer *brahman*, e essa percepção transcende a compreensão linguística, cognitiva, e refere-se a um tipo de libertação (*mokṣa*) de uma ignorância (*āvidyā*) ontológica:

O mundo de multiplicidade e nossa própria consciência enquanto indivíduos separados são, em última instância, ilusórios, e o conhecimento de *brahman* enquanto a única realidade e o conhecimento de nossa própria identidade, em última instância, como aquela realidade é a causa de libertação. (OLIVELLE, 1992, p. 79)

Em suma, há consciência no derradeiro estado de libertação (RAM-PRASAD, 2007, p. 51).

As *Upaniṣads* identificam um princípio fundamental, o qual está subjacente a todas as coisas. Essa visão da unidade das coisas é tipicamente designada como *brahman*:

Este fundamental princípio é também o núcleo de cada indivíduo e este núcleo foi designado *ātman*, o si mesmo, a independente força vital do corpo físico. Na linguagem das *Upaniṣads*, *brahman*, o primeiro princípio, é descoberto dentro de *ātman*, ou inversamente, o segredo de *ātman*, a realidade fundacional do si mesmo individual, reside no primeiro princípio, a raiz de toda existência. Em outras palavras, *ātman* e *brahman* são um. (GUPTA, 2003, p. 16)

Essa visão unitária, portanto, trabalha a identidade *brahman-ātman* através de uma teoria da consciência que associa a realidade essencial a seu conhecimento, tornando indiscerníveis esses dois âmbitos; por conseguinte, sua articulação se dá pelo mesmo princípio regulador – *brahman*, que por sua vez é encontrável em *ātman*, dessa forma possibilitando, no decorrer desse conhecimento preciso, a eliminação das distinções fenomênicas advindas de superimposições ou projeções mentais, dando lugar ao incondicionado, imutável, fundante, originário. Assim, apreender essa concepção, no sentido mais forte que o termo poderia evocar, consiste em experimentar a realidade que se entende.

Essa visão unitária das coisas, a identidade *brahman-ātman*, os estados de consciência, o conhecimento da realidade como ela é são elementos que consubstanciam a tese de leitura aqui proposta, a possibilidade de, através do conhecimento adequado, eliminar as distinções fenomênicas advindas de superimposições ou projeções mentais em favor do incondicionado. Porém, entender, no sentido mais forte do termo, é experimentar a realidade que se entende.



### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão sobre o si mesmo revela que a “busca *upanišádica* não era simplesmente uma análise intelectual” (GUPTA, 2003, p. 23); o objetivo era a compreensão do significado da realidade do mundo, assim como uma explanação da identificação “de *ātman*, *brahman*, e o si mesmo empírico ou consciência individual” (GUPTA, 2003, p. 24). Desse modo, as diversas elaborações que precederam as *Upaniṣads* serviram para, por um lado, fornecer uma série de dificuldades concernentes à assunção intuitiva do regulamento da realidade, mas, por outra via, engendraram o amadurecimento de uma concepção espiritual bramânica unitiva que, posteriormente, adquiriu muito mais consistência e respondeu a uma série de desafios filosóficos e espirituais perpetrados por escolas não ortodoxas, que questionavam seu monopólio discursivo. De fato, depois das *Upaniṣads* (mais antigas), as relações entre realidade aparente e essencial, realidade e conhecimento, conhecimento e liberação tornaram-se os temas mais frequentes entre todas as grandes obras de pensamento posteriores, aliando-se ou opondo-se ao que foi estabelecido pelas elaborações *upanišádicas*. É nesse sentido que todas as

343

[...] clássicas soteriologias indianas, claro, sempre procuraram explicar como e por que o conhecimento desempenha um papel fundamental no caminho para o objetivo final. Para clarificar o relacionamento entre conhecimento e liberação, os filósofos indianos procuraram entender o que conhecimento significa. [...] Conhecimento, entretanto, está intimamente conectado a consciência, desde que cognições verídicas – que concedem conhecimento – são estados de consciência. (RAM-PRASAD, 2007, p. 51)

Nesse sentido, coloca-se *brahman* “ou indiferenciada pura consciência como a única realidade; é um sem um segundo” (GUPTA, 1998, Prefácio, XIII). Por essa razão, entende-se que existe um nível de aparência e um de realidade, abrindo-se uma lacuna que deve ser respondida no que se refere a como “estes dois níveis de consciência compartilham uma perspectiva unificante” (GUPTA, 1998, Prefácio, XIII). A filosofia, então, constitui-se como “o único meio de abordar a realidade imediatamente” (GUPTA, 1998, p. 1), visto que o objetivo é demonstrar a “não realidade de todas as distinções” (GUPTA, 1998, p. 1). A filosofia reside nesse ofício – supostamente promissor – de desmanchar as incompreensões que tecem os obstáculos a uma realização da verdade.



Essa realidade está além da pluralidade de nomes e formas, não sendo acessível através de modos empíricos de conhecimento. Dessa forma, “falar sobre *brahman*, ou mesmo pensar nele, é empreender uma tarefa impossível” (GUPTA, 1998, p. 1); o problema é então empreender uma jornada cujo objetivo é completamente transcendente. Como um ser finito, imperfeito, limitado atinge uma identidade com *brahman*, em que todas as distinções sujeito-objeto são obliteradas? Uma vez que a não dualidade de *brahman* parece inconsistente com a pluralidade da existência empírica, qual é o status da pluralidade? “A tarefa é elucidar a realidade como a essência inerente a todas as aparências. Não apenas transcende o mundo de aparências, mas está presente em tudo o que aparece.” (GUPTA, 1998, p. 2) Transcendência e imanência não são incompatíveis; elas são duas faces da mesma situação. Se o mundo dado empiricamente possuísse sua própria realidade, alguém poderia, de fato, falar da transcendência de *brahman*, enquanto contrastada com sua imanência dentro do empírico. Apenas *brahman* existe e, portanto, é transcendente. “Entretanto, permanece o caso que, quando alguém tira a capa do dado empírico, resta somente *brahman*: a realidade do mundo empírico.” (GUPTA, 1998, p. 1)

344 A tarefa de investigar um princípio unificador que resolva o conflito entre assunção dogmática e testemunho sensório passa pelo constructo filosófico no qual, para ser um objeto no mundo, a consciência qualifica-se como “um sujeito apresentado com outros objetos. Ambos, entretanto, têm o mesmo ser essencial, e, portanto, podem ser entendidos como diferentes aspectos de uma realidade” (GUPTA, 1998, p. 2). Entende-se então que o espírito indiano se preocupa, de maneira geral, com as estruturas invisíveis que sustentam o que é compreendido como realidade, o que revela, por conseguinte, uma preocupação com aquilo que possibilita a experiência mesma, em seus elementos mais sutis. Parte-se do aparente em direção àquilo que o promove. Paul Deussen formaliza com estas palavras o estímulo que caracteriza o empenho filosófico:

Toda a filosofia, contrastante à ciência empírica, não está contente em apreender o conhecimento dos objetos em suas circunstâncias e arredores, e investigar suas conexões causais; antes procura além de tudo isso a fim de determinar sua natureza, na medida em que se refere à soma total da realidade empírica, com todas as explanações oferecidas pela ciência empírica, enquanto alguma coisa que necessita ainda ser explicada; e esta solução é encontrada no princípio o qual estabelece, e do qual procura inferir a real natureza das coisas e suas relações. (DEUSSEN, 2009, p. 41)





Dessa forma, cumpre-se o projeto filosófico de realizar uma reivindicação intelectual, uma fixação conceitual de uma elaboração unitiva da realidade através do aparato da consciência, compreendendo-a como pura em essência, em que os estados mentais são como que perspectivas ou aspectos mais ou menos turvos da realidade em si.



## REFERÊNCIAS

- BILIMORIA, P. (Org.) *History of Indian Philosophy*. Londres: Routledge, 2017.
- COHEN, S. (Ed.) *The Upaniṣads: a Complete Guide*. Londres: Routledge, 2018.
- COOMARASWAMY, A. K. *Hinduism and Buddhism*. Nova Delhi: Manohar, 1999.
- DASGUPTA, S. *History of Indian Philosophy*, v. 1. Nova Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- DE SMET, R. *Understanding Sankara*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Guidelines in Indian Philosophy*. Ed. Ivo Coelho. First Draft. 2018.
- DEUSSEN, P. *The Philosophy of the Upanishads*. Trad. A. S. Geden. Nova York: Cosimo Classics, 2009.
- FONSECA, C. A. (Trad.) *Bhagavadgita (Canção do Venerável)*. São Paulo: Globo, 2009.
- GONDA, J. *Notes on Brahman*. Nova Delhi: University of Delhi, 1950.
- \_\_\_\_\_. *A History of Indian Literature*, v. I, fasc. 1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975.
- GUPTA, B. *The Disinterested Witness: a Fragment of Advaita Vedanta Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Cit: Consciousness*. Nova York: Oxford University Press, 2003.
- MARTINS, R. A. *O indizível no pensamento indiano: a sabedoria que ultrapassa os conceitos*. 2013. Disponível em: <<http://tinyurl.com/mandukya>>. Acesso em 4 junho 2019.
- MOHANTY, J. N. *Reason and Tradition in Indian Thought*. Nova York: Clarendon Press, Oxford, 1993.
- OINAM, B. “*Philosophy in India*” or “*Indian Philosophy*”: Some Post-Colonial Questions. 2018. Disponível em: <<https://link.springer.com/content/pdf/10.1007%2Fs11841-018-0679-0.pdf>> Acesso em 23 outubro 2019.
- OLIVELLE, P. (Trad.) *Samnyasa Upaniṣads*. Nova York: Oxford University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. (Trad.) *Upaniṣads: a New Translation by Patrick Olivelle – Reissued 2008*. Nova York: Oxford University Press, 2008.



RADHAKRISHNAN, S. *Indian Philosophy*, v. 1. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1923.

\_\_\_\_\_. (Trad.) *The Principal Upaniṣads*. Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1968.

RAM-PRASAD, C. *Indian Philosophy and the Consequences of Knowledge*. Hampshire: Ashgate, 2007.

RAMBACHAN, A. *Accomplishing the Accomplished: the Vedas as a Source of Valid Knowledge in Sankara*. Havaí: University of Hawaii Press, 1991.

TIMALSINA, S. *Consciousness in Indian Philosophy: the Advaita Doctrine of “Awareness Only”*. Oxon: Routledge, 2009.

WOOD, T. E. *The Mandukya Upaniṣad and the Agama Sastra: an Investigation into the Meaning of Vedanta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1992.

ZIMMER, H. *Filosofias da Índia*. 6 ed. Trad. Nilton Almeida Silva e Cláudia Giovani Bozza. São Paulo: Palas Athena, 2015.

